

**Les formes de vie sont-elles vivantes ?
Vies et fortunes des langages
dans la sémiosphère**

Alain PERUSSET



Colloque Albi Médiations Sémiotiques – Actes

Collection Actes

Formes de vie et modes d'existence 'durables'

sous la direction de
Alessandro Zinna & Ivan Darrault-Harris

Editeur : CAMS/O

Direction : Alessandro Zinna

Collection Actes : Formes de vie et modes d'existence durables

1^{re} édition électronique : mars 2017

ISBN 979-10-96436-00-2

Résumé. L'espace social est une sémiosphère composée d'une multitude d'institutions fonctionnant comme autant de sous-sémiosphères. Dans ces sous-sémiosphères, divers langages sont en lutte pour prendre le pouvoir. Mais au juste, comment les pouvoirs, créateurs de sémiosphères, naissent-ils ? Comment une aspiration individuelle, éthique, devient-elle langage ? Et comment ce langage parvient-il à se frayer un chemin dans l'espace social pour se communautariser, s'institutionnaliser et se naturaliser ? En répondant à ces questions, nous verrons que les langages, en plus d'appartenir à un genre particulier, véhiculent des formes de vie, lesquelles leur offrent une force d'affirmation et de résistance pour être pérennes.

FORME DE VIE, LANGAGE, POUVOIR, SÉMIOSPHÈRE, STRATÉGIE

Alain Perusset est assistant-doctorant aux universités de Neuchâtel et de Bourgogne. Il réalise actuellement une thèse de doctorat sur les formes de vie et leurs rapports aux marques de consommation. De formation littéraire, publicitaire et linguistique, il est en charge de travaux pratiques en rédaction académique à l'Université de Neuchâtel. À Dijon, il est rattaché au laboratoire CIMEOS et dans le cadre d'une mobilité universitaire participe également aux activités du CeReS à Limoges. Ses recherches portent sur la sémiotique théorique de l'École de Paris, la sociologie de la modernité et le marketing de marque.

Pour citer cet article :

Perusset, Alain, « Les formes de vie sont-elles vivantes ? Vies et fortunes des langages dans la sémiosphère », in Zinna A. et Darrault-Harris I. (éds), *Formes de vie et modes d'existence 'durables'*, Collection Actes, Toulouse, Éditions CAMS/O, p. 313-332,

[En ligne] : <http://mediationsemiotiques.com/ca_9496>.

Les formes de vie sont-elles vivantes ?

Vies et fortunes des langages dans la sémiosphère

Alain PERUSSET

(Universités de Neuchâtel et de Bourgogne)

Introduction

« L'imaginaire est à la racine même de l'ordonnement du monde, quel qu'il soit. » Ce constat posé par la géographe française Christine Chivallon (2007: 158) résume à merveille la thèse centrale du constructivisme social que Peter Berger et Thomas Luckmann ont contribué à fonder avec leur ouvrage *La construction sociale de la réalité* (1966). S'inscrivant dans ce courant de grande ampleur, Chivallon laisse ainsi entendre que l'imagination serait, à l'origine, le moteur des évolutions et des révolutions culturelles.

De ce point de vue, l'imagination n'est pas conçue comme un talent artistique dont serait doté un petit nombre de chanceux, mais comme un phénomène social permettant à tout un chacun de se projeter – individuellement ou collectivement – dans l'avenir et, ce faisant, de participer à la (re)construction de la réalité sociale. On trouve le même son de cloche du côté de l'anthropologue américain Arjun Appadurai qui explique que

L'imagination nous projette dans l'avenir [...]. L'imagination – et notamment l'imagination collective – peut devenir le carburant qui nous pousse à agir. Sans l'imagination et les formes collectives qu'elle peut prendre, nous n'aurions pas créé les notions de voisinages et de nationalité, d'économies morales et de règles injustes, de hausse de salaire et de perspectives de travail à l'étranger. [...] nous nous aidons de l'imagination pour agir, et pas seulement pour nous évader. (2001: 37)

S'il apparaît indéniable que l'activité d'imagination constitue une étape clé dans le processus de construction des identités individuelles, on voit surtout dans cet extrait que cette activité trouve un véritable sens dès lors qu'elle se communautarise, préalable nécessaire à son institutionnalisation dans un espace social donné. Mais au juste, comment une aspiration individuelle peut-elle devenir un jour une norme susceptible de réguler les interactions et les conduites d'une société entière ? C'est à cette question que nous tâcherons de répondre en mettant en lumière les mécanismes sociaux producteurs de culture et en voyant comment des aspirations légitimes, individuelles puis collectives, peuvent émerger, puis se diffuser sous la forme de langages sémiotiques. Ce parcours nous amènera à repréciser le lien ténu qui existe entre le modèle de la praxis énonciative et celui de la sémiosphère. Enfin, nous concluons en nous interrogeant sur le statut et le rôle des formes de vie dans ce processus de dynamisation culturelle.

1. Le statut de l'espace social

L'espace social est un concept fort utile et passe-partout en sociologie, mais qui devient toutefois très opaque dès lors qu'on cherche à savoir ce qu'il recouvre. En fait, l'espace social doit être envisagé comme une sémiosphère¹, c'est-à-dire comme un lieu où du sens circule, où du sens est produit, négocié et interprété. Or, ce sens ne vient pas de nulle part. Il naît de l'interaction entre les forces de la matière et l'unité psychophysique du corps propre de l'individu. Du côté physiologique, ces forces, en tant que présences, créent des désirs (versant sensible) ; du côté psychologique, ces forces, comme pensées, produisent des croyances (versant intelligible). Dans *Mythocratie* (2010), le philosophe suisse Yves Citton présente la situation comme suit :

« Les désirs et les croyances sont des forces en ce sens qu'ils circulent comme des flux ou des courants entre les cerveaux. Ces derniers fonctionnent comme des relais dans un réseau de forces cérébrales ou psychiques, en faisant passer des courants (imitation), ou en les faisant bifurquer (invention)². » Les forces qui poussent, qui passent, qui frottent et qui fraient, en circulant dans et entre les cerveaux, sont donc de deux types étroitement associés : des désirs, au titre desquels on inscrira [...] des affects (émotions, passions, sentiments), et des croyances, qui rassemblent toute forme d'adhésion à un savoir, à une formation ou à une doctrine. Du côté des désirs, on a donc le registre de l'affectif, tandis que les croyances couvrent le registre du cognitif. (*Ibid.*, p. 39)

Loin d'identifier des flux d'énergie distincts, Citton voit ces désirs et ces idées inextricablement liés entre eux, dans la mesure où l'on désire certains objets, parce qu'on croit à la réalité de certaines représentations et que l'on développe certaines croyances, parce qu'on éprouve certains désirs (*Ibid.*, p. 40). C'est d'une certaine manière ce même constat que pose Youri Lotman, lorsqu'il écrit que les sujets humains sont « immergés dans un espace-temps réel, celui que la Nature leur a donné » (1966: 22) et que leur seul moyen d'avoir prise sur cette spatio-temporalité naturelle, sur leur vie, est de la mentaliser, de « concevoir une représentation fondamentale du monde, un modèle spatial de l'univers » (*Ibid.*, p. 47). Les affects et les désirs seraient ainsi à l'origine de cette « prise » et les croyances et représentations en seraient les conséquences, avant de devenir à leur tour les causes des premiers, et ainsi de suite.

La vie consciente, c'est-à-dire la vie culturelle, exige également une structure spatio-temporelle spécifique, et ne peut exister en dehors de celle-ci. Cette organisation se matérialise sous la forme de la sémosphère qui dans le même temps l'engendre. (*Ibid.*, p. 24)

Selon Lotman, l'espace social serait donc une construction mentale. Pour lui, c'est la cognition, cette « vie consciente », qui construit l'espace social en projetant des structures signifiantes et cohérentes sur l'espace physique. Nous aurions ainsi respectivement ce que l'on pourrait appeler un espace sémiotique, construit par le sujet à travers sa socialisation – le « monde vécu » d'Habermas –, qui viendrait poser une couche de sens, d'intelligibilité, sur cet espace extrasémiotique préexistant, substantiel et purement sensible qu'est le monde naturel: la « modalisation spatiale » (*infra*) opérée par l'esprit aurait donc pour fonction de donner une *forme* au monde naturel. Mais évidemment, le sujet percevant et pensant ne peut se représenter fidèlement la réalité matérielle, en raison du filtrage sensible, subjectif, opéré par son corps propre. À vrai dire, il la conceptualise seulement et c'est en ce sens que nous pouvons dire, dans une perspective naturaliste³, que la *vie consciente* ne fait que colorer la nature de culture.

Si en isolant une certaine qualité on forme un ensemble d'éléments contigus, alors [...] la modélisation spatiale devient un langage dans lequel des idées qui ne sont pas d'ordre spatial peuvent être exprimées. (*Ibid.*, p. 53-54)

Fort de cette hypothèse, le monde naturel serait alors à la fois un *réservoir* de substances affectant la sensibilité et les croyances des individus et une *toile* sur laquelle ceux-ci pourraient réinjecter cette sensibilité et ces croyances après les avoir traités cognitivement: réinjection par le dia-

logue, par la production d'objets et de récits, par la fondation d'institutions... Ainsi, dans ce processus de sémiotisation, de production de sens, l'imagination serait cette faculté mentale qui permettrait à l'individu d'organiser le monde naturel en un système cohérent à l'aide notamment de la langue, cet instrument, également naturel, qui lui offre la possibilité d'intérioriser (en pensées) et d'extérioriser (en discours) ses représentations, d'énoncer son vécu. Semprini synthétise ces différentes phases comme suit, en substituant au terme *imaginaire* celui de *monde possible* qu'il faut ici envisager comme une production imaginaire susceptible de se réaliser pragmatiquement.

En premier, nous avons le flux sémiotique, la masse de sens inorganisée, où toutes sortes d'éléments culturels circulent de manière fluide. Ensuite, il y a la sémiosphère, qui regroupe le flux en entités sémantiques cohérentes et définissables, mais encore relativement peu organisées. Le sens ici est essentiellement d'ordre conceptuel et abstrait. Enfin nous trouvons le monde possible [imaginaire], qui utilise la sémiosphère comme un stock où puiser les matériaux pour construire des scénarios et des récits cohérents et organisés. (2003 : 198)

Dès lors, plutôt que d'opposer le mental au physique, l'idéal au matériel, il s'agirait davantage de dire que l'espace social n'est qu'une représentation du monde naturel, qu'il n'est rien d'autre qu'un ensemble d'imaginaires parvenus à se symboliser dans la matière. Cette thèse, qui n'oppose pas les niveaux de réalité, mais qui les gradue, est également soutenue par Chivallon :

L'imaginaire est « radicalement » partout, pour emplir de sens un univers qui se présente de façon indifférenciée. [...]. L'imaginaire ne se définit pas par son opposition au réel, mais par les degrés de concrétude qu'il acquiert et qui dépendent des rapports de pouvoir. (2007 : 157-158)

2. Les rouages du pouvoir

Le chapitre précédent a laissé transparaître en filigrane la question du pouvoir ; d'abord d'un pouvoir sur le monde naturel, qui devient lisible, compréhensible et sensé, ensuite d'un pouvoir sur l'espace social même, assuré par le partage et la diffusion de représentations communes. À cet effet, il convient de rappeler deux points que nous avons rapidement survolés et que nous empruntons à Citton (2010). Le premier est que les « flux-de-désirs-et-de-croyances » (*supra*) sont des substances relationnelles et non des propriétés individuelles ; le second, que les individus sociaux sont les lieux de cheminement et d'évolution de ces flux et non

leur origine (*Ibid.*, p. 41). Ces précisions sont capitales, car elles permettent de comprendre que les désirs et les croyances, en tant que flux, circulent librement dans l'espace social, mais que c'est finalement les individus, par le biais de leur sensibilité et de leur intelligence, qui filtrent et décident, plus ou moins consciemment, de leur devenir.

L'énergie et les capacités physiques des corps, les compétences intellectuelles et les sensibilités des esprits relèvent ainsi d'une puissance qui ne devient productrice de vie qu'à travers une dialectique de captations (canalisations) et de libérations (fuites) [des flux-de-désirs-et-de-croyances]. (*Ibid.*, p. 46)

Autrement dit, les individus sont des caisses de résonance qui traitent, parfois altèrent, et enfin libèrent les flux-de-désirs-et-de-croyances dans des pratiques et des productions culturelles diverses, lesquelles expriment à leur tour ces flux. Plus particulièrement, ce que les individus libèrent c'est une *puissance*, c'est-à-dire un pouvoir en devenir. En devenir disons-nous, car, seule, une puissance individuelle ne peut rien. Pour *gagner en puissance*, celle-ci a besoin de s'allier à d'autres puissances individuelles partageant des flux-de-désirs-et-de-croyances apparentés. D'une certaine manière, c'est la réunion de ces diverses puissances individuelles qui produit l'énergie sociale, qui donne à la culture son caractère dynamique.

Cela étant dit, si l'espace social se compose de multiples îlots de puissances individuelles, il demeure régi par un îlot central vis-à-vis duquel ceux-ci entretiennent plus ou moins d'affinités. Cet îlot central, ou plutôt cette île principale, c'est le *pouvoir*, le pouvoir central autour duquel les îlots périphériques se positionnent. Ce que nous souhaitons dire par là, c'est que le pouvoir social doit être envisagé comme le produit de puissances individuelles qui sont parvenues, à un moment donné de l'histoire, à imposer leurs désirs et leurs croyances à l'ensemble de la société. En somme, si rien ne l'en empêche, la puissance de n'importe quelle multitude d'individus est destinée à se transformer en pouvoir, c'est-à-dire en une force qui retourne la puissance des sujets contre eux-mêmes⁴. Il s'agit là d'un mécanisme structurel implacable que les individus peuvent tout au plus moduler, en faisant de ce pouvoir un mode de gouvernance oscillant entre un absolutisme oligarchique et un universalisme démocratique⁵.

Pour autant, avant d'en arriver là, avant que ces puissances ne parviennent à produire du pouvoir, encore faut-il qu'elles puissent être rassemblées et unifiées. Tel est le rôle des institutions qui fonctionnent comme des conduits permettant de canaliser les flux-de-désirs-et-de-

croyanances circulant au sein de la multitude. Initialement formées à partir de la confluence de plusieurs puissances individuelles, les institutions collectives, une fois établies, deviennent ces instances de médiation (au service du pouvoir) qui structurent la vie sociale en capturant et en réorientant ces puissances (*Ibid.*, p. 47). Même s'il peut ensuite être tenu par seulement quelques individus, voire un seul (le dirigeant), le pouvoir résulte donc d'abord d'un assentiment collectif. Il est, comme l'a montré le sociologue américain Talcott Parsons (1967), l'un des « moyens symboliques d'échange » de la modernité et définit la vie politique en général.

En adoptant une perspective sémiotique, nous pourrions ainsi dire que la substance qu'est le flux-de-désirs-et-de-croyances se formalise au plus haut degré dans un pouvoir que les institutions (politiques, militaires, religieuses, économiques, éducatives, linguistiques, etc.) ont en charge de protéger à travers la production de divers artefacts (des lieux, des infrastructures, des traditions, des objets, des textes, des symboles...). Il apparaît donc que la sémantisation du monde témoigne d'une nécessité pour les individus d'ancrer leur culture matériellement, de la faire vivre en dehors de leurs esprits, dans le monde naturel.

C'est ainsi qu'au fil des siècles et des migrations le monde naturel est devenu un espace relayant, reproduisant et renforçant les intérêts sémiotiques de ses hôtes. Or, comme nous l'avons suggéré, dans ce travail de concrétisation de l'imaginaire, c'est bien à ceux qui ont eu le plus de pouvoir à un moment donné qu'est revenu le droit de territorialiser leurs imaginaires et d'imposer leurs représentations. Ainsi que l'assure Pierre Bourdieu, l'espace « est un des lieux où le pouvoir s'affirme et s'exerce [...] sous la forme la plus subtile, celle de la violence symbolique comme violence inaperçue » (1993: 163). Chivallon va même plus loin en reprenant, sans la citer ou sans le savoir, la thèse des mythologies de Roland Barthes (1957) selon laquelle la réalité sociale apparaît comme naturelle alors qu'elle n'est qu'une construction symbolique.

L'immense puissance prescriptive des dispositifs spatiaux et du langage non verbal dans les manières de discipliner les corps est de fabriquer le corps social lui-même. Il n'est pas de ressource plus précieuse que celle capable de faire passer pour « réelles » et incarnées dans la forme, des représentations arbitraires liées aux réseaux différentiels des positionnements sociaux. L'utilisation de l'espace appelle l'action politique tant elle rejailit en possibilités de contrôle et de légitimation d'une configuration sociale inégalitaire et qui reste par définition un magma imaginaire parvenu, par la pratique symbolique, à la cohérence du statut de « réel ». (2007: 166)

En résumé, ce que parvient à faire le pouvoir à travers la réorganisation des puissances individuelles, c'est *induire* les comportements des indivi-

du: le pouvoir *conduit les conduites* sociales, parce qu'il « structure des flux-de-désirs-et-de-croyances en les canalisant selon des frayages solidifiés [les institutions], mais toujours à l'intérieur d'une *certaine marge de déviation et d'adhésion* laissée au sujet agissant » (Citton 2010: 53). Dans cette optique, le pouvoir se rapproche de la figure démiurgique du metteur en scène en raison de sa « *capacité de méta-conduire des conduites*, d'influencer, de suggérer, d'induire certains comportements, en conditionnant les choix volontaires que seront amenés à faire les sujets sur lesquels porte le pouvoir en question » (*Ibid.*, p. 52).

3. Les langages entrent en compétition

Comme l'explique Bergson dans *L'évolution créatrice* (1907), ce qui fait toute la spécificité des sujets humains au sein du règne des vivants, c'est qu'ils sont dotés d'une conscience qui leur offre un horizon d'intentionnalités infini. Cette capacité à se penser humain et à se choisir un chemin rend par là même difficilement envisageable qu'un pouvoir puisse gouverner sans offrir une certaine marge de manœuvre à ses sujets (même si parfois cette latitude est réduite à peau de chagrin). Évidemment, imaginer un tel pouvoir, capable de *programmer* ses sujets, est chose possible, et la science-fiction exploite ce motif régulièrement lorsqu'elle met en scène des mondes régis par des organisations sociales de type technocratique, autogérées par un système autonome sur lequel les dirigeants eux-mêmes n'ont plus aucun pouvoir. C'est un tel monde que décrit Landowski dans *Les interactions risquées* (2005):

La *programmation* préside en premier lieu aux activités de type *technologique* concernant nos rapports avec les choses. Mais elle peut aussi sous-tendre un mode d'organisation sociale et politique, de type *technocratique*, pour ce qui touche aux relations entre les personnes. Ces deux aspects pouvant fort bien aller de pair, mieux on réussit à les conjuguer, plus on se rapproche d'un régime sécuritaire parfait, sans accidents ni déviance d'aucune sorte. Leur alliance trouve son achèvement le plus complet sous la forme de sociétés totalitaires de type bureaucratique, sortes de machines humaines au service de la machine de production. Comme dans le film de Fritz Lang, *Metropolis*, les choses s'y conforment strictement à leur mode d'emploi et les gens s'y trouvent réduits à une seule et unique fonction: servir le Moloch, figure emblématique du complexe technologico-économique. Arrivé à son point de perfection, l'appareil ainsi conçu aliène si radicalement les hommes, les réduit si bien au statut d'exécutants programmés en fonction des besoins de la machine, que c'est elle, la machine, qui seule peut éventuellement inverser le processus en acquérant à son tour la compétence propre d'un sujet, celle-là même que les hommes ont perdue. (*Ibid.*, p. 25-26)

Heureusement, loin de ce pouvoir mécaniste aliénant, le pouvoir auquel nous faisons référence est davantage dans la manœuvre et dans une relation de manipulation⁶ réciproque avec ses sujets, ainsi que le postulait déjà Michel Foucault : « il n'y a pas de relation de pouvoir sans résistance, sans échappatoire ou fuite, sans retournement éventuel ; toute relation de pouvoir implique donc, au moins de façon virtuelle, une stratégie de lutte [...] » (1982 : 1061).

C'est aussi ce régime d'interaction qu'approfondit Citton lorsqu'il écrit que les « relations de pouvoir et [les] rapports stratégiques sont indissociables dans la mesure où la conduite des conduites est toujours vécue dans le cadre de gestes d'affirmation et de résistance, par lesquels « on essaie d'avoir prise sur l'autre » ou au contraire d'échapper à son emprise » (2010 : 55). Également empreint des thèses de Foucault, Citton en vient finalement à conclure que ce que l'individu (mais aussi le pouvoir) manifeste constamment dans l'espace social, c'est une persévérance dans son être, le fameux *conatus* théorisé par Spinoza dans *L'Éthique* (1677).

Citton voit en effet dans cette nature stratégique des rapports de pouvoir l'expression du *conatus* spinoziste que le philosophe français Laurent Bove définit tantôt comme une « puissance singulière d'affirmation et de résistance » tantôt comme une « pratique stratégique de décision des problèmes et de leur résolution » (1996 : 14). Cette nécessaire et constante exigence de s'affirmer ou de résister tant pour les sujets sociaux que pour les instances dirigeantes nous donne finalement à voir que les flux-de-désirs-et-de-croyances traversant l'espace social, loin de suivre des parcours tout tracés, sont pris dans d'incessantes turbulences résultant d'intérêts divergents :

La captation de puissance dont se nourrit tout pouvoir est toujours à concevoir au sein de stratégies conflictuelles qui constituent simultanément l'affirmation de certaines formes de vie et la résistance qu'opposent ces formes de vie à ce qui les menace d'extinction. (Citton 2010 : 57)

Au-delà de la clairvoyance sémiotique dont il fait preuve en utilisant le concept de forme de vie et en insinuant, à l'instar de Jacques Fontanille (2015a : 22), qu'elles sont *les constituants immédiats des cultures*, Citton nous aide surtout à voir que la réalité sociale est un enchevêtrement de conduites et de contre-conduites mues par des flux-de-désirs-et-de-croyances antagonistes. Dans cette lutte, les pouvoirs institués ne sont donc jamais à l'abri d'être contestés ou renversés par des contre-pouvoirs latents ou déjà institués (publiquement ou secrètement), mais dans tous les cas présents en puissance dans la sémiotique.

Naturellement, tous ces commentaires nous ramènent aux thèses de Lotman sur la culture (1966, 1992), lequel explique que tout « champ culturel » est composé d'une variété de « langages » hiérarchisés. Par langages, Lotman ne fait évidemment pas référence aux langues naturelles. Il envisage sous ce terme des *ensembles de formes socialement reconnues exprimant des flux-de-désirs-et-de-croyances particuliers*⁷ :

La *binarité* et l'*asymétrie* sont les lois qui assurent la cohésion d'un système sémiotique. [...]. La palette de langages à l'intérieur d'un champ culturel actif est en évolution permanente, et la valeur axiologique ainsi que la position hiérarchique de ses éléments sont sujets à des changements plus importants encore. (1966: 10-11)

En suggérant que ce ne sont pas tant les individus et les communautés qui sont en lutte dans un même « champ culturel », mais leurs désirs et leurs croyances, formalisés dans des langages, Lotman nous donne une information fondamentale sur les conditions du développement de la culture en général. En utilisant une nouvelle fois la métaphore spatiale, il précise que les langages sont en compétition au sein de la sémiosphère afin de se retrouver en son centre, c'est-à-dire pour devenir des systèmes de référence, des centres de pouvoir. Ainsi, plus un langage se trouvera au *centre* de la sémiosphère, plus il sera puissant et représentatif de la culture, et, à l'inverse, plus il se situera en *périphérie*, plus il sera considéré comme novateur ou marginal, déviant ou désuet, selon les valeurs qu'il promeut ou plutôt, devrait-on dire, selon les valeurs que les membres de l'ensemble du champ culturel lui attribueront.

C'est ainsi que jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, on pouvait dire de la monarchie absolue qu'elle était le langage situé au centre de l'espace social français. Mais remplacé de force par l'esprit républicain des Lumières au cours de la Révolution française, ce langage a progressivement glissé vers la périphérie de la sémiosphère France pour n'être, au début du XX^e siècle, représenté que par quelques royalistes français qui ne bénéficiaient ni de pouvoirs politiques ni de relais médiatiques.

L'opposition entre centre et périphérie est ainsi au cœur de la théorie de la culture de Lotman, mais elle ne doit pas cacher non plus le fait que dans l'espace social, il existe plusieurs centres et plusieurs périphéries (donc plusieurs sémiosphères), en ce sens que les langages peuvent remplir des fonctions différentes qui empêchent par conséquent une mise en concurrence systématique⁸.

La sémiosphère est marquée par l'*hétérogénéité*. Les langages qui emplissent l'espace sémiotique sont variés, et reliés les uns aux autres le long d'un spectre qui va d'une possibilité complète et mutuelle de traduction à

une impossibilité tout aussi complète et mutuelle de traduction. L'hétérogénéité est définie à la fois par la diversité des éléments qui constituent la sémiosphère et par les différentes fonctions de ces derniers. (*Ibid.*, p. 13)

Dans un certain sens, nous pourrions dire que les fonctions des langages se cristallisent autour des diverses institutions en place, lesquelles peuvent alors être considérées comme des sous-sémiosphères gravitant dans la sémiosphère englobante que constitue l'espace social: la langue, la politique, l'économie, la morale, l'art, etc. seraient de telles sous-sémiosphères.

L'espace entier de la sémiosphère est en fait traversé par des frontières de différents niveaux, appartenant à différents langages et même à différents textes: l'espace interne de chacun de ces sous-sémiosphères possède son propre « Je » sémiotique, matérialisé sous la forme d'un lien entre une langue donnée, ou un groupe de textes, ou un texte séparé, et un espace métastructurel qui décrit ces entités. (Nous devons toujours conserver à l'esprit que les langages et les textes sont hiérarchiquement disposés sur différents niveaux). Ces frontières horizontales, qui courent à travers la sémiosphère, créent un système à plusieurs niveaux. (*Ibid.*, p. 32)

Pour autant, il ne faut pas penser que ces centres sont nécessairement dépendants ou sous le joug d'un super-centre politique, dans la mesure où l'on rattache traditionnellement la gouvernance d'un espace social à un pouvoir politique⁹. À vrai dire, le pouvoir politique, avec ses ministères censés gérer l'ensemble des affaires sociales, peut être passablement affaibli par d'autres pouvoirs tels que l'économie par exemple¹⁰. Dans les sociétés modernes, plutôt régies par des logiques émancipatrices, le libéralisme (avec ses variantes institutionnelles que sont le capitalisme et le mondialisme notamment) semble ainsi constituer le centre idéologique contre lequel, paradoxalement, les volontés individuelles et collectives peinent de plus en plus à lutter¹¹. Pour le meilleur comme pour le pire, le libéralisme, en l'état actuel des choses, paraît être parvenu à se *libérer* (comme tout pouvoir superpuissant) de tout contrôle humain pour devenir un langage autosuffisant si perfectionné qu'il en vient aujourd'hui à réduire les individus qui l'ont créé au statut d'exécutants programmés en fonction de ses besoins (voir la citation de Landowski *supra*).

4. La praxis énonciative de la sémiosphère

À l'intérieur d'une sémiosphère, plusieurs langages cohabitent donc; parfois de façon conflictuelle (classiquement, l'opposition politique gauche-droite), parfois de façon collaborative (comme lorsqu'en politique deux

formations créent des coalitions). Mais ce qu'il importe avant tout d'avoir en tête, c'est qu'une sémiosphère se forme à partir du moment où des visions du monde antagonistes se cristallisent autour d'un même aspect de la vie ; il en va ainsi des modalités de gouvernance sociale, des choix en matière de politique économique et des orientations à donner à l'enseignement public. Tant qu'il y a des consensus, tant que les individus partagent une même vision du monde – un même mythe fondateur sur tel ou tel aspect de la vie –, il n'y a pas lieu pour un groupe d'individus d'institutionnaliser un flux-de-désirs-et-de-croyances (et de ce fait de créer une sémiosphère), puisqu'il n'y a ni désirs ni croyances¹².

Ces tensions entre centre et périphérie font enfin émerger une dernière problématique, latente ; celle des frontières symboliques qui traversent la sémiosphère et que Lotman identifie comme étant le facteur unificateur de la culture. Pour le sémioticien russe, la *frontière*, qui peut poser les limites entre le centre et la périphérie d'une sémiosphère, de même qu'entre une sémiosphère et une autre sémiosphère, constitue l'un des premiers mécanismes de socialisation ou d'acculturation, car il permet de distinguer ce qui relève du « nôtre », du « mien », de ce qui est « cultivé », « sain » et « harmonieusement organisé » de ce qui, au contraire, appartient à « leur espace », qui est « autre », « hostile », « dangereux » et « chaotique » (*Ibid.*, p. 21).

Toute culture commence par diviser le monde en « mon » espace interne et « leur » espace externe. La manière dont cette division binaire est interprétée dépend de la typologie de la culture concernée. Mais la division véritable est celle qui provient des universaux culturels humains. La frontière peut séparer les vivants des morts, les sédentaires des nomades, les villes des campagnes ; elle peut être étatique, sociale, nationale, confessionnelle ou tout autre. (Idem)

Or, qui dit frontière dit également passage. Et comme nous l'avons suggéré tout du long de ce travail, les langages et leurs formes d'expression peuvent circuler plus ou moins librement et facilement entre le centre et la périphérie. Cependant, loin de produire un simple glissement positionnel, cette circulation des langages et des productions sociales participe surtout à changer la vision du monde des membres de la sémiosphère. Par exemple, en se rapprochant chaque fois plus du centre, des langages qui jusqu'alors se trouvaient en périphérie commenceront à bénéficier d'une visibilité accrue qui pourrait, à plus long terme, les rendre tout à fait communs.

C'est notamment grâce à ces mouvements centripètes et centrifuges que l'on peut évaluer la manière dont les individus valorisent les objets et

les pratiques qui circulent dans l'espace social ; c'est grâce à ces dynamiques que l'on peut par exemple comprendre comment un objet comme le jeans, autrefois pantalon réservé au travail en extérieur, est devenu un pantalon de la jeunesse, puis un pantalon du quotidien.

Ce qui jadis fut le vêtement de travail destiné à des personnes effectuant un travail physique devint le vêtement de la jeunesse, ce dans la mesure où les jeunes gens rejetaient la culture centrale du XX^e siècle et voyaient leur idéal dans la culture périphérique ; par la suite le jean s'étendit à l'intégralité du domaine culturel, devint neutre, c'est-à-dire « commun à tous », ce qui est le trait le plus important du système sémiotique central. La périphérie est brillamment colorée et définie, tandis que le noyau est « normal », c'est-à-dire dépourvu de couleur et d'odeur : il « existe » simplement. Ainsi la victoire d'un système sémiotique implique-t-elle son déplacement vers le centre et son inévitable « décoloration ». (*Ibid.*, p. 37)

La « décoloration », voilà ce qui guette les langages qui se rapprocheraient trop du centre. Mais en réalité les langages victimes de leurs succès ne peuvent que très difficilement enrayer cette mécanique, laquelle est en fait celle des modes d'existence de la praxis énonciative¹³ comme nous allons à présent le voir, en suivant le parcours type d'un langage qui traverserait progressivement les différentes frontières de l'espace social.

- 1 *De nulle part (potentialisation) à la périphérie de la sémiosphère (virtualisation)*. Dans une autre sémiosphère ou dans l'esprit d'un membre de la sémiosphère de référence se forme un langage suffisamment puissant pour pénétrer l'espace culturel. Résultant respectivement d'une *importation* ou d'une *invention*, ce langage entre quoi qu'il en soit dans la sémiosphère par l'intermédiaire d'une forme sémiotique qui le manifeste (une œuvre inscrite sur un objet ou une pratique exécutée par un acteur). Surtout, du fait qu'il est un événement, ce langage émerge en un point précis de la sémiosphère : à sa périphérie, là où les langages nouveaux, étrangers, marginaux, révolutionnaires et confidentiels sont confinés¹⁴. De manière générale, les langages contenus dans cette zone n'arrivent que très rarement aux oreilles du pouvoir et demeurent inconnus pour la grande majorité des membres de la sémiosphère.

- 2 *De la périphérie de la sémiosphère (virtualisation) à la frontière avec le centre (actualisation)*. Dans la sémiosphère, le langage inventé ou importé commence à susciter la curiosité. En raison de son éclat, il attire de plus en plus l'attention ; de plus en plus d'individus s'y intéressent. Certains l'observent avec intérêt, d'autres avec suspicion en raison de la force subversive et distinctive qu'il entretient vis-à-vis de

la culture d'accueil. Dans tous les cas, le langage devient désormais visible et public, il devient familier sans pour autant être accepté.

- 3 *De la frontière avec la périphérie (actualisation) au centre de la sémiosphère (réalisation).* Avec le temps, le langage en question n'est plus reconnu comme étrange(r). Son histoire est oubliée ; il fait partie intégrante de la culture d'accueil qu'il transforme par la même occasion, à travers les imitations, les reproductions et les mélanges avec les langages maison dont il fait l'objet. En raison de sa diffusion, sa présence dans le champ culturel se banalise jusqu'à devenir normale. En résumé, le langage est progressivement assimilé, à tel point que le pouvoir central l'utilise même pour exercer son autorité, pour conduire ou redresser la conduite des membres de la sémiosphère.
- 4 *Du centre (réalisation) à l'ensemble de la sémiosphère (potentialisation).* Un langage qui parvient au centre de la sémiosphère, mais qui ensuite cesse d'être perçu pour l'ensemble de ses membres comme un langage de pouvoir ou pour le pouvoir comme un langage d'autorité est un langage que l'on peut qualifier d'intériorisé. Par langage intériorisé, nous entendons un langage qui a acquis une universalité, c'est-à-dire qui se trouve au centre et en périphérie de la sémiosphère, et surtout qui n'est plus perçu comme porteur d'une idéologie. Dans cette phase ultime, le langage n'apparaît même plus comme un langage ; il est incolore, transparent, il disparaît au profit d'autres langages auxquels les individus prêtent davantage d'importance. Désormais intégré, le langage se naturalise. Ce processus de naturalisation transforme en fait le langage en mythe, c'est-à-dire en une identité collective auxquels les membres adhèrent sans même en avoir conscience. Il est un constituant fondateur de la culture.

À propos de ce parcours, précisons quand même trois choses. D'abord, disons que ce que nous venons de présenter, c'est un processus idéal, entendu qu'un langage peut demeurer marginal ou ne jamais être institué, voire même ne jamais être produit. C'est ce que note Lotman :

Dans le cadre d'un véritable processus de contacts culturels ce que nous venons de décrire schématiquement peut bien entendu ne pas être pleinement réalisé. Ce cycle exige en tout cas des conditions historiques, sociales et psychologiques favorables. (1966: 48)

Ensuite, précisons que les deux formes de potentialisation qui encadrent ce processus ne sont pas de même nature, bien qu'elles aient paradoxalement le même statut existentiel. En effet, la première potentialisation réfère à un langage encore non formé (celui pouvant exister hors du

champ culturel de référence ou dans la tête d'un des membres de la sémiosphère) alors que la seconde définit un langage intériorisé (celui que tous les membres de l'espace social emploient sans même s'en rendre compte). Néanmoins, on le voit, dans les deux cas, la potentialisation assure au langage une même *qualité* – si l'on peut dire les choses ainsi –, à savoir d'être inexistant. La potentialisation est donc le mode d'existence de ce qui peut exister en puissance. Par conséquent, les langages intériorisés, naturalisés ou en passe d'être importés ou inventés doivent tous être envisagés sous l'angle de la potentialisation.

Enfin, soulignons que bien qu'ils suivent tous la praxis énonciative, les langages se caractérisent par des vitesses d'apparition et de diffusion variables que l'on pourrait, à la suite de Lotman (1992: 29), classer en deux ordres. D'un côté, nous aurions les langages qui suivent un « développement prévisible et graduel », c'est-à-dire qui se diffusent selon une continuité qui enrichit une tradition, et, de l'autre, les langages qui produisent une « imprévisibilité, c'est-à-dire un changement qui se réalise comme une explosion » (*Idem*). Lotman expliquera ainsi que « l'innovation technique est une réalisation de ce qui est attendu [alors que] l'innovation scientifique et artistique réalise l'inattendu » (*Ibid.*, p. 30), tout en rappelant, en guise de conclusion, que « la culture, en tant qu'unité complexe, se compose de couches dont le développement suit des vitesses différentes ». (*Ibid.*, p. 35)

Le schéma ci-dessous retrace l'évolution idéale des langages dans la sémiosphère. Y sont précisés leurs modes d'existence et leurs statuts, ainsi que les frontières culturelles qu'ils traversent (les chiffres renvoient à la numérotation utilisée *supra*).

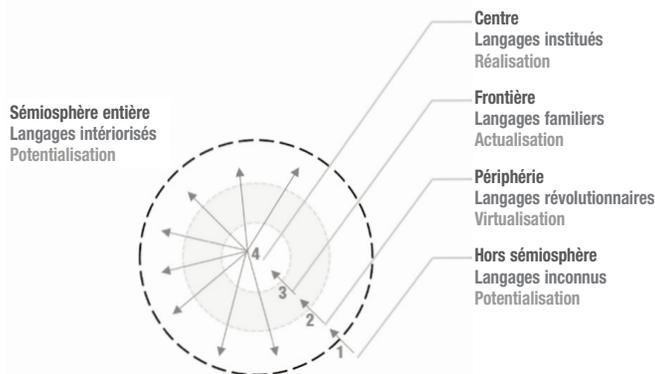


Fig. 1 Les modes d'existence des langages dans la sémiosphère

Conclusion

Durant toute la seconde partie de ce travail, nous avons parlé de *langages*. Ce terme repris des textes de Lotman, nous l'avons provisoirement défini comme un ensemble de formes socialement reconnues exprimant des flux-de-désirs-et-de-croyances particuliers. Or, avec une telle définition, on peut légitimement se demander en quoi les langages se distinguent des formes de vie. Pour tenter d'y voir plus clair, reprenons les choses dans l'ordre.

D'abord, rappelons qu'avant d'être un lieu constitué d'objets et de sujets sémiotiquement définis, le monde naturel est un espace tensif où ces objets et ces sujets ne sont rien d'autre que de la matière et de l'énergie respectant des principes d'inertie et de rétention. Ce commerce entre énergie et masse se formalise pour le sujet percevant dans ce que nous appelons communément en sémiotique des *objets*, mais que Fontanille préfère régulièrement nommer *corps-actants*. Les corps-actants (objets comme sujets) sont ainsi les composantes du monde physique et c'est leur agencement dans l'espace et leur mouvement dans le temps qui offrent au sujet percevant un substrat pour construire du sens. Perçus dans le cadre d'une pratique d'analyse, ces objets sont par ailleurs loin d'être uniquement naturels. Dans leur grande majorité, les objets qui sont observés et manipulés sont des productions culturelles. En tant que produits culturels, ces objets sont utilisés dans le cadre de pratiques s'inscrivant dans des domaines thématiques particuliers et portent à cet effet diverses inscriptions destinées à communiquer l'usage qui doit en être fait. La lecture de ces inscriptions et leur mise en perspective avec les autres objets de la scène pratique produisent alors une organisation mentale: un *texte*¹⁵.

Au sens sémiotique, le texte n'est donc pas un donné physique, mais une construction cognitive, une interprétation. C'est le sujet pensant qui décide ce qui est texte à partir de ce qu'il perçoit dans son champ de présence. Dans cette perspective, une interaction quelconque peut devenir texte. Quant au *texte* du sens commun, c'est-à-dire ce qui est écrit dans une langue naturelle et inscrit sur les objets que nous nommons livres, affiches ou écrans multimédias, il peut être nommé *œuvre*. Contrairement au texte qui résulte d'une intention dans l'interprétation, l'œuvre est le produit d'une intention de communication. Plus encore, elle « découle[e], comme le précise Sémir Badir, de pratiques culturellement stabilisées » (2009). Du fait de sa valeur hautement culturelle, l'œuvre est donc facilement reconnaissable dans l'espace social. Mais au-delà de cette saillance qui la rapproche des langages, qu'est-ce qui caractérise véritablement

l'œuvre lorsqu'on l'analyse ? Eh bien, l'œuvre lue comme un texte se caractérise, au plan de l'expression, par son inscription sur un média spécifique (graphique pour l'œuvre littéraire, phonique pour l'œuvre musicale, iconographique pour l'œuvre picturale...) et, au plan du contenu, par l'appartenance à un genre, reconnaissable à travers une syntaxe canonique et un style particulier¹⁶.

C'est cette articulation qui, si elle se retrouve dans d'autres œuvres, formera alors un langage ; le langage étant une forme de *pouvoir* constitué à partir de la *puissance* d'œuvres partageant un média et un genre communs. Ce retour à nos propositions formulées en début de travail, nous permet par la même occasion de préciser ce qu'il s'agirait à présent d'entendre par forme de vie.

Comme nous avons essayé de le montrer dans notre article « Comment éclairer le concept de forme de vie à la lumière de la théorie des mondes possibles ? » (2016), ce que fait un lecteur, en plus de lire un texte lorsqu'il observe ou analyse des *objets* interagissant dans une scène pratique (ces objets pouvant être des mots couchés sur du papier ou des individus discutant à une terrasse), c'est interpréter une *vie mise en forme*, autrement dit une forme de vie. Plus particulièrement :

En résumé, nous pourrions dire que lorsqu'il s'explique une scène pratique (vécue dans l'expérience, lue dans un roman ou pronostiquée à travers la production d'un monde possible), le lecteur ne fait rien d'autre que reconnaître une stratégie qu'il attribue préalablement à l'un des existants [objets] de la scène examinée. Pour autant, n'oublions pas que s'il peut ainsi s'approprier la pratique en sélectionnant, plus ou moins à sa guise, les composantes qui apparaissent pertinentes à ses yeux, c'est aussi parce que, au final, il va la juger. Et c'est précisément ce jugement, porté sur la performance narrative de l'existant retenu comme sujet-héros, qui va finalement donner à la forme de vie sa valeur. Autrement dit, *la pratique devenue stratégie à travers sa textualisation constitue-t-elle le plan de l'expression de la forme de vie, laquelle se définirait, au plan du contenu, par un système de valeurs axiologiques.* (*Ibid.*, p. 276-277)

Le fait est que la forme de vie se définit en termes axiologiques contrairement au langage qui lui se caractérise au plan du contenu par l'appartenance à un genre. Évidemment, cette distinction n'est pas exclusive, puisque tout langage exprime une forme de vie. En fait, ce qui se passe, c'est que les langages, comme celui de la *musique classique* ou de la *littérature surréaliste*, sont des pouvoirs sémiotiques évoluant dans différentes sous-sémiotiques sociales institutionnalisées. Pour autant, entre langages n'appartenant pas au même genre (ou à la même sous-sémiotique), des identités communes peuvent être (re)construites. L'insolence, comme valeur axiologique caractérisant une forme de vie, est

en effet une composante essentielle de plusieurs langages variés comme la *musique punk* ou la *littérature surréaliste*. À travers ces explications, ce que nous cherchons donc à montrer, c'est que pour exister la forme de vie crée des familles de langages. Et si nous utilisons cette tournure active, c'est parce que les formes de vie peuvent à bien des égards être considérées comme de véritables *formes vivantes*.

Nous avons commencé notre travail en expliquant que les individus sociaux produisaient de la culture (et donc des langages) afin de concrétiser leurs flux-de-désirs-et-de-croyances. Mais en fait, il aurait été plus juste d'inverser la logique en disant que ce sont les flux-de-désirs-et-de-croyances (véritables forces de la matière vivante) qui dictent et guident les conduites et les représentations des sujets sociaux. En tant que forces, ces flux de vie, une fois intellectualisés, deviennent donc des formes de vie. Et les stratégies qu'elles expriment manifestent cette force vitale, cette persévérance dans l'être qui, tant bien que mal, se fraie un chemin dans l'espace et le temps de la vie sociale. Telle est en partie la conclusion à laquelle arrive également Fontanille dans ses *Formes de vie* (2015b) et que Citton formule plus synthétiquement en ces termes :

La « stratégie » évoque plutôt la double idée parallèle d'un *effort-pour* survivre et d'un *effort-contre* les forces qui menacent de nous écraser : *affirmation* d'une forme de vie qui tente de frayer son chemin dans l'être et *résistance* contre les dynamiques qui tendent à étouffer le déploiement de cette forme de vie – telles sont donc les deux faces d'un même mouvement qui constitue l'essence du conatus. (2010 : 55)

Notes

- 1 En tant que sémiosphère, l'espace social peut être déterminé à différentes échelles : à une échelle continentale (l'Amérique du Sud), à une échelle fédérale (l'Union européenne), à une échelle nationale (l'Allemagne), à une échelle régionale (le Québec), enfin, à l'échelle urbaine d'un village, d'une ville ou d'une métropole (New York). En dehors de ces divisions géographiques et administratives, il nous semble pour le moins aventureux de parler d'espace social. En revanche, le terme de sémiosphère peut demeurer pertinent pour qualifier d'autres espaces, plus circonscrits. En effet, des espaces privés comme des entreprises, des parcs à thème et plus généralement des lieux de vie ayant une frontière (physique ou symbolique) plus ou moins perméable peuvent être traités comme des sémiosphères. Dans leur analyse du film *Snowpiercer*, les sémioticiens coréens Junga Shin et Yong Ho Choi considèrent par exemple le train dans lequel se déroule l'action dramatique comme une sémiosphère (exposé présenté lors du 12^e Congrès mondial de sémiotique à Sofia en Bulgarie, 2014).
- 2 Pour développer son propos, Citton s'appuie sur un extrait de l'ouvrage que le sociologue italien Maurizio Lazzarato a consacré au philosophe français Gabriel Tarde *Puissances de l'invention. La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique* (LAZZARATO 2001 : 27).

- 3 Sur la spécificité du naturalisme, nous renvoyons à l'ouvrage *Par-delà nature et culture* (2005) de l'anthropologue français PHILIPPE DESCOLA.
- 4 Pour faire ses propositions, Citton s'appuie sur l'analyse que le philosophe italien ANTONIO NEGRI (2006) fait des concepts spinozistes de *potetas* (puissance) et *potentia* (pouvoir).
- 5 Sur ces deux modes de gouvernance, nous renvoyons au premier chapitre de l'ouvrage de CLAUDE ZILBERBERG, *Des formes de vie aux valeurs* (2011).
- 6 Comme il est d'usage de le préciser, le terme *manipulation* en sémiotique ne véhicule pas de connotations négatives. Il sert simplement à décrire cette capacité des sujets à *faire faire* quelque chose à d'autres sujets, sur la base d'une variété de stratégies plus ou moins morales: la persuasion, la séduction, la prière, la menace, la promesse, etc.
- 7 Avec les langages, nous touchons au cœur de la problématique des formes de vie. Nous reviendrons sur ces deux concepts dans notre conclusion.
- 8 C'est ainsi que le langage de la *peinture baroque* pourra difficilement être mis en concurrence avec celui de l'*économie capitaliste*, et ce, même si, comme nous le verrons dans la conclusion, il est possible d'identifier des formes de vie communes à ces langages remplissant des fonctions différentes dans la sémiosphère.
- 9 Dans cette perspective, rien ne nous empêche de considérer les sous-sémiosphères institutionnelles comme des supra-langages entretenant des rivalités d'ordre structurel au sein de l'espace social.
- 10 S'il advenait que l'économie perde du pouvoir face à d'autres institutions comme la politique ou la religion (ce qui est toujours envisageable, même à grands frais), alors nous n'aurions pas seulement affaire à un renversement de pouvoir, mais à un profond changement de société, à un retour vers plus de traditionalisme (sans pour autant que cela constitue une régression). Progressisme et conservatisme, modernité et tradition: toutes les valeurs attachées à ces mots sont construites socialement et peuvent par conséquent recevoir des jugements différents au fil du temps, en étant perçues tantôt comme préjudiciables tantôt comme salutaires.
- 11 Par exemple, on voit bien à quel point il est difficile pour les gouvernements latino-américains de gauche (souvent d'obédience communiste ou marxiste) d'appliquer des politiques économiques allant à l'encontre des logiques capitalistes qu'elles combattent.
- 12 Si l'on suit les propositions que formule Descola dans *Par-delà nature et culture* (2005), les collectifs totémistes ne seraient pas plongés dans des sémiosphères, mais dans des mythes vivants. Du fait que les individus totémistes ne se reconnaissent aucune identité propre (et même parler d'identité ou d'individualité n'a pas de sens dans ce cas précis), nous ne pouvons envisager qu'ils aient conscience de constituer une culture, puisque pour eux tout est un: ainsi, ce qui pour nous est culturel ou naturel est pour eux indifférencié. Pour les collectifs totémistes, le sens est à la fois vide et plein: il n'y a ni culture ni nature, ni individu ni collectivité. Il y a simplement la figure mythique du totem qui est une et indivisible.
- 13 LOTMAN d'abord (1966: 47-48), FONTANILLE ensuite (1999: 297-298), se sont intéressés aux opérations de la praxis énonciative dans la sémiosphère. Les étapes que nous présentons ici reformulent, tout en les nuancant et en les enrichissant, les propositions faites par les deux sémioticiens.
- 14 La périphérie est en ce sens un lieu extrêmement hétéroclite où se mêlent des langages nouveaux ou novateurs (les modes vestimentaires de populations migrantes), des langages interdits ou réduits au silence par le pouvoir (des réunions anarchistes), des langages conçus pour demeurer marginaux (les rites francs-maçons) ou encore des langages neufs susceptibles un jour d'intéresser le centre (les découvertes scientifiques).

- 15 Pour une présentation synthétique du concept de *texte*, nous renvoyons à notre article « Peut-on repenser le parcours génératif du plan de l'expression à la lumière de la théorie des mondes possibles ? » (2016).
- 16 Dans son ouvrage *Du genre à l'œuvre* (2014: 48), NICOLAS COUÉGNAS identifie d'autres gradients de la généricité comme les « modèles » et les « combinaisons ». Nous n'avons retenu dans notre texte que les gradients les plus particularisants.

Bibliographie

APPADURAI, ARJUN

[2001] *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, trad. F. Bouillot et H. Frappat, Paris, Payot, (2005).

BARTHES, ROLAND

(1957) *Mythologies*, Paris, Seuil.

BERGER, P. L. & LUCKMANN T.

[1966] *La construction sociale de la réalité*, trad. P. Taminioux, Paris, Armand Colin, (2012).

BERGSON, HENRI

[1907] *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, (2007).

BOURDIEU, PIERRE

(1993) « Effets de lieu », in BOURDIEU (éd.), *La misère du monde*, Paris, Seuil.

BOVE, LAURENT

(1996) *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin.

CHIVALLON, CHRISTINE

(2007) « Retour sur la "communauté imaginée" d'Anderson. Essai de clarification théorique d'une notion restée floue », *Raisons politiques*, 27/3, p. 131-172.

CITTON, YVES

(2010) *Mythocratie*, Paris, Éditions Amsterdam.

COUÉGNAS, NICOLAS

(2014) *Du genre à l'œuvre. Une dynamique de la textualité*, Limoges, Lambert-Lucas.

DESCOLA, PHILIPPE

(2005) *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

FONTANILLE, JACQUES

[1999] *Sémiotique du discours*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, (2003).

(2015a) « Formes de vie: des jeux de langage à la phénoménologie des cultures », *Metodo*, 1/3, p. 21-40.

(2015b) *Formes de vie*, Liège, Presses Universitaires de Liège.

FOUCAULT, MICHEL

[1982] « Le sujet et le pouvoir », in FOUCAULT (éd.), *Dits et écrits*, Paris, Seuil, II, p. 1041-1062, (2001).

LANDOWSKI, ERIC

(2005) *Les interactions risquées*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges.

LAZZARATO, MAURIZIO

(2001) *Puissances de l'invention. La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.

LOTMAN, YOURI

[1966] *La sémiosphère*, trad. A. Ledenko, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, (1999).

[1992] *L'explosion de la culture*, trad. I. Merkoulouva, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, (2004).

NEGRI, ANTONIO

[1982] *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, trad. F. Marheron, Paris, Éditions Amsterdam, (2006).

PARSONS, TALCOTT

(1967) *Sociological Theory and Modern Society*, New York, The Free Press.

PERUSSET, ALAIN

(2016) « Peut-on repenser le parcours génératif du plan de l'expression à la lumière de la théorie des mondes possibles ? », Actes du Congrès 2015 de l'Association Française de Sémiotique, p. 262-279.

SEMPRINI, ANDREA

(2003) *La société de flux. Formes du sens et identité dans les sociétés contemporaines*, Paris, L'Harmattan.

SPINOZA, BARUCH

[1677] *L'éthique*, trad. Roland Caillois, Paris, Gallimard, (1964).

ZILBERBERG, CLAUDE

(2011) *Des formes de vie aux valeurs*, Paris, PUF.

Sitographie

BADIR, SÉMIR

(2009) *Six propositions de sémiotique générale*,
<http://epublications.unilim.fr/revues/as/1674> [Consulté le 11 janvier 2016].