

Le principe d'immanence et la différence ontologique

Adrián BERTORELLO



Colloque Albi Médiations Sémiotiques – Études

Collection Études

L'immanence en jeu

sous la direction de
Alessandro Zinna & Luisa Ruiz Moreno

Éditeur : CAMS/O
Direction : Alessandro Zinna
Rédaction : Christophe Paszkiewicz
Collection Études : L'immanence en jeu
1^{re} édition électronique : juillet 2019
ISBN 979-10-96436-03-3

Résumé. Le principe d'*immanence*, en tant que supposé méthodologique à la base du modèle linguistique de la sémiotique, exclut l'*être* conçu comme une réalité extralinguistique, c'est-à-dire comme référent. Le référent, une entité que l'on peut identifier dans l'espace et dans le temps, se trouve hors de limites épistémologiques de la sémiotique. L'ontologie est la discipline qui s'occupe de la référence. Le travail cherche à montrer qu'il est possible de concevoir autrement une ontologie qui n'entre pas en contradiction avec le principe d'immanence de la sémiotique. En d'autres mots, une ontologie qui n'est pas la réintroduction de l'existence transcendante mais qui, au contraire, se meut dans l'espace d'immanence et, de cette manière, permet de réfléchir sur l'émergence du sens. Cette ontologie est celle qui correspond à la phénoménologie herméneutique d'Heidegger. Le fil conducteur de l'articulation entre la sémiologie et l'ontologie est le concept heideggérien de *différence ontologique*.

ÊTRE, IMMANENCE, DIFFÉRENCE ONTOLOGIQUE, FORCE, SENS

Adrián Bertorello est Professeur d'anthropologie philosophique à la Faculté de Philosophie et des Lettres de l'Université de Buenos Aires (UBA), chercheur indépendant de la Carrière de Chercheur Scientifique du Conseil National des Recherches Scientifiques et Techniques (CONICET) et auteur des livres suivants : *El abismo del espejo. La estructura narrativa de la filosofía de Martin Heidegger* (2013, Edulp) et *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación* (2008, Ed. Biblos). Il est l'éditeur de *Studia Heideggeriana Vol. VII, "Tiempo y Espacio"* (2018, Ed. Teseo), *Studia Heideggeriana Vol. III, "Heidegger y el problema del método de la filosofía"* (2014, Ed. Teseo) ; et de nombreux articles et monographies où il développe une lecture sémiotique de la pensée d'Heidegger.

Pour citer cet article :

Bertorello, Adrián, « Le principe d'immanence et la différence ontologique », in Zinna, A. et Ruiz Moreno, L. (éds 2019), *L'immanence en jeu*, Toulouse, éditions CAMS/O, collection Études, p. 113-126,

[En ligne]: <http://mediationsemiotiques.com/ce_imm_s1_08_bertorello>.

Le principe d'immanence et la différence ontologique *

Adrián BERTORELLO
(CONICET)

Si l'on conçoit la sémiotique comme une discipline insulaire, orgueilleuse, repliée sur elle-même, générant par analyse et catalyse ses catégories sans ne rien devoir à personne, alors on peut dire que la sémiotique se développe en raison même des manques qu'elle découvre ou qu'elle invente. Mais si, au rebours, on conçoit la sémiotique comme une discipline ouverte, accueillante, comme une direction de pensée parmi d'autres non moins estimables, alors des convergences peuvent être reconnues avec les contributions de ceux que R. Char appelle les « grands astreignants », même s'ils n'usent pas du jargon sémiotique !

Claude Zilberberg

1. L'existence sémiotique et l'ontologie

Le principe d'immanence en sémiotique peut se caractériser comme étant l'autonomie de l'univers de sens face à la réalité. Ce principe surgit comme une exigence épistémologique fondamentale. La raison d'être de la sémiotique en tant que discipline scientifique autonome se base sur l'acceptation de cette hypothèse. Comme conséquence de l'acceptation de l'immanence, une frontière se crée entre l'ontologie et la sémiotique. D'un côté de la frontière, on trouve l'être et la philosophie. Tandis que de l'autre côté, on trouve le domaine de la sémiotique et l'univers du sens. La sémiotique ne peut pas être confondue avec une philosophie, du fait qu'elle

* Traduction de Dominique Bertolotti Thiodat.

renonce méthodologiquement à toute prétention sur la région de l'être (Fontanille 1993-1994: 100 ; 106).

On peut voir clairement cette caractérisation du problème inhérente au principe d'immanence et à sa relation avec l'ontologie dans les réflexions épistémologiques de *Sémiotique des passions* d'Algirdas Julien Greimas et Jacques Fontanille. Le concept d'*existence sémiotique* est le fil conducteur de la réflexion. La formation de cette notion prend comme point de départ la distinction saussurienne entre l'existence virtuelle de la langue et l'existence actuelle de la parole. L'existence sémiotique tente de se placer sur un domaine institué à partir du modèle linguistique que la sémiotique accepte en tant que supposé. Dans ce domaine, il est possible de reconnaître les modes d'existence suivants: potentialité, virtualité, actualité et réalisation. Ils n'appartiennent pas à l'ordre de l'être mais à celui du sens. L'existence sémiotique, ainsi considérée, garantit l'autonomie scientifique de la sémiotique et fixe une limite à toute recherche ontologique.

Le statut de l'existence sémiotique est caractérisé dans *Sémiotique des passions* comme une *praesentia in absentia* (Greimas et Fontanille 1991: 10). Cette formule paradoxale décrit l'autonomie de l'espace de sens comme quelque chose de présent, de réel, mais en même temps d'absent. Je m'arrêterai brièvement sur cette caractérisation. La présence du sens rend compte de son caractère phénoménologique¹, ce qui revient à dire qu'elle se montre comme un horizon d'intelligibilité qui, selon la conception génétique de la théorie sémiotique, se constitue comme un parcours de l'instance *ab quo* à l'instance *ad quem*. Quant à ce qui est absent, c'est ce que Greimas et Fontanille appellent l'*horizon ontique* ou encore l'*engagement ontologique* de la sémiotique. C'est-à-dire, d'un point de vue méthodologique, ce qui doit être maintenu hors de la présence. L'être comme expression d'une réalité effective qui existe sur les coordonnées de l'espace et du temps est exclu du champ restreint de la recherche. L'espace du sens part de l'instance *ad quo* et arrive à l'instance *ad quem*. C'est hors de ces limites que se trouve le domaine de la recherche ontologique,

[...] un espace propre où s'exerce le faire sémiotique et en même temps autonome par rapport aux deux arrêts limites que sont les instances *ab quo* et *ad quem*, au-delà desquelles se profile l'horizon ontique. C'est dire que l'objet de la sémiotique est phénoménal et paradoxalement « réel » en même temps ; du point de vue de l'instance *ab quo*, l'existence sémiotique des formes est de l'ordre du « manifesté », la manifestante étant « l'être » soupçonné et inaccessible ; du point de vue de l'instance *ad quem*, les formes sémiotiques sont immanentes, susceptibles d'être manifestées lors de la sémosis. (Greimas et Fontanille 1991: 10-11)

La distinction entre une manifestation de l'être et l'existence réelle est celle qui conduit à la notion de *simulacre*². Il est impossible d'affirmer quoi que ce soit sur l'existence réelle de l'être, ce qui conduirait à sortir de l'espace du sens compris comme un horizon d'intelligibilité, comme une manifestation de l'être. Par conséquent, une relation de suspicion quant à l'existence réelle est établie. Tout effet de réalité donné sur le plan du sens n'est rien d'autre qu'un simulacre de ce qui est en dehors des limites du sens.

Il découle de cette brève analyse que le principe d'immanence, en tant que supposé méthodologique à la base du modèle linguistique de la sémiotique, exclut l'être conçu comme une réalité extralinguistique, c'est-à-dire comme référent. Ce qui se trouve hors des limites épistémologiques de la sémiotique, c'est le référent, une entité que l'on peut identifier de manière spatio-temporelle. L'ontologie est la discipline qui s'occupe de la référence.

Le travail qui suit prétend montrer qu'une autre manière de concevoir l'ontologie est possible, n'entrant pas en contradiction avec le principe d'immanence de la sémiotique. Une ontologie qui n'est pas la réintroduction de l'existence transcendante, mais qui, au contraire, se meut dans l'espace d'immanence et de cette façon permet de réfléchir sur l'émergence de l'espace de sens. Je me réfère au mode de conception de l'ontologie selon Heidegger. Je prendrai comme fil conducteur la notion de *différence ontologique*. Avant de faire référence à ce concept dans la pensée de Heidegger, je proposerai tout d'abord une lecture de la partie épistémologique de *La sémiotique des passions* qui analyse comment opère ce concept.

2. Immanence et différence dans « Sémiotique des passions »

La théorie des passions s'articule en trois étapes : la tensivité phorique, le niveau sémio-narratif des dispositifs modaux et la syntaxe intermodale et, finalement, le niveau discursif des dispositions modales et l'aspectualisation (*Ibid.*, p. 70-71). La réflexion sur la possibilité d'établir dans le sein même de la sémiotique le concept de *différence ontologique* s'en tient simplement à un aspect de la théorie, à savoir, à l'homogénéisation corporelle opérée au moyen de la tensivité phorique. À ce niveau, la théorie se déplace sur ce que Greimas et Fontanille décrivent comme les préconditions de la signification. Celles-ci s'organisent autour des notions de *pro-tensivité* et *fiducie* (*Ibid.*, p. 75).

L'introduction de l'instance du corps au sein de l'espace du sens a pour finalité de donner un statut défini au problème de la frontière qui sépare l'être et le sens. On peut l'apprécier clairement dans le fait que le corps apparaît comme étant une catégorie qui permet de penser le problème du statut paradoxal de l'existence sémiotique. Le caractère à la fois

« réel » et « imaginaire » du sens acquiert sa condition de possibilité sur le corps, du fait qu'il opère comme une médiation universelle entre l'extérieur (plan de l'expression) et l'intérieur (plan du contenu). La médiation n'est pas transparente. Le corps ne se limite pas à être un espace transitionnel neutre. La dimension proprioceptive de la corporalité tamise, parfume, de sa sensibilité le transit de l'être au sens. Le concept d'*homogénéisation* rend compte de la médiation corporelle entre des ordres qui sont hétérogènes, à savoir, d'un côté, la chose, le monde, la nature, l'être, et, de l'autre, le sens, la signification, le contenu :

On peut considérer, à titre d'hypothèse, que ce processus d'homogénéisation par le corps – avec ses conséquences thymiques et sensibles – n'épargne aucun univers sémiotique, quel que soit son mode de manifestation, puisqu'il n'y a aucune raison de penser qu'il ne concerne que les langues naturelles. L'homogénéisation de la dimension sémiotique de l'existence s'obtient ainsi par la suspension du lien qui conjoint les figures du monde avec leur « signifié » extrasémiotique, c'est-à-dire, entre autres, avec les « lois de la nature », immanentes au monde, et par leur mise en relation, en tant que signifié, avec divers modes d'articulation et de représentation sémiotiques ; ce qui leur arrive de plus remarquable, en l'occurrence, c'est que les figures du monde ne puissent « faire sens » qu'au prix de la sensibilisation que leur impose la médiation du corps. (*Ibid.*, p. 12-13)

Comme on peut l'observer, le problème de la différence entre des ordres divers et leur relation possible est clairement formulé dans ce texte. La formulation du problème est particulièrement intéressante. Il est question d'une « suspension du lien » et d'une « mise en relation avec différents modes d'articulation et de représentation sémiotique ». Le corps en tant que médiation et homogénéisation de l'extérieur et de l'intérieur opère clairement une réduction et une donation phénoménologiques. La suspension du lien a le sens de la réduction, de ce principe méthodologique fondamental de la phénoménologie par lequel le caractère transcendant de l'être est supprimé. Ce qui est suspendu, c'est le statut de réalité de la référence, le monde en tant qu'existant. Il en résulte l'accès à un domaine de manifestation dans lequel c'est l'articulation sémiotique du monde qui est donnée. La réduction permet d'accéder à l'instance immanente du sens. La suspension et la mise en relation marquent le passage d'une attitude naïve du lien entre l'être et le sens à un regard critico-sémiotique.

La médiation du corps ouvre un espace sémantique autonome qui s'organise autour de la tensivité de la perception et de la phorie de la sensibilité (Fontanille 1993-1994: 100 *sqq.*). Sans rentrer dans tous les détails du sens en ces termes, je ne m'arrêterai que sur la tensivité et la phorie qui

ne sont pas des choses distinctes, mais qui constituent un domaine commun appelé *tensivité phorique*. Ce domaine est celui qui se présente comme les préconditions de la signification. Tandis que l'articulation significative est de l'ordre de la connaissance, la tensivité phorique est de l'ordre de la sensibilité passionnelle. La différence entre *sentir* et *connaître* réside dans le fait que *sentir* est l'un des registres du continu, alors que n'importe quelle catégorie cognitive appartient au registre du discret. Ce que j'aimerais mettre en relief de cette différenciation, c'est que la continuité sémantique spécifique de la tensivité phorique est un simulacre d'une conception de la vie déterminée. L'espace continu du sens que le corps ouvre comme tensivité phorique donne lieu à une conception possible de l'être (de la vie) qui va au-delà du strict cadre épistémologique de la sémiotique. Greimas et Fontanille sont très prudents au moment de préciser le statut de la masse thymique caractéristique de la tensivité phorique :

Situer la passion dans un au-delà de l'émergence de la signification, antérieurement à toute articulation sémiotique, sous la forme d'un pur « sentir », serait comme saisir le degré zéro du vital, le « paraître » minimal de « l'être », et qui en constitue l'écran ontique. (Greimas et Fontanille 1991 : 22)

Le degré zéro du champ vital est atteint grâce à la stratégie méthodologique du simulacre, du « comme ». En tenant compte de ce que j'ai signalé plus haut en ce qui concerne la réduction, s'aventurer à sortir de ce simulacre équivaldrait à revenir à une attitude antérieure à la suspension du caractère transcendant de l'être. Il n'y a certes pas un tel saut méthodologique. Cependant, on observe dans *Sémiotique des passions* une authentique interrogation sur l'horizon ontique exclu par principe de l'analyse sémiotique. À propos du caractère strictement ontologique du simulacre de la vie, suspecté dans la masse sémantique inhérente à la sensibilité, les auteurs essaient d'explorer deux considérations philosophiques distinctes : la vie conçue comme une « structure d'attractions et de répulsions »³ et la vie comme une unité indifférenciée telle que la pensaient les présocratiques (*Ibid.*, p. 22).

De cette manière, le problème de la différence entre l'horizon ontique et l'horizon de sens est donc résolu par la médiation du corps et par la décision méthodologique de considérer tout point de vue extérieur à l'espace du sens comme un simulacre qui a lieu à l'intérieur même de cet espace, mais qui « semble » dire l'être. À cette façon de concevoir la différence, s'en ajoute une autre qui ne se place pas sur la médiation de l'extérieur et l'intérieur, mais qui s'installe dans la différence entre le continu et le discontinu. Je me réfère à la différence entre la *valence* et la *valeur*.

Le passage suivant illustre clairement la différence de niveau existant entre ces deux termes :

La conciliation entre ces deux acceptions⁴ permet de forger le concept d'objet de valeur : un objet qui donne un « sens » (une orientation axiologique) à un projet de vie et un objet qui trouve une signification par différence, en opposition avec d'autres objets. L'apparition de l'objet de valeur dépend en fait de ce qu'il advient des valences. La valence est une « ombre », qui suscite le « pressentiment » de la valeur [...]. (*Ibid.*, p. 45)

De même que pour accéder à l'existence sémiotique, une réduction est nécessaire, permettant de suspendre le caractère transcendant de l'être, ce qui a également lieu sur l'espace du sens par rapport à la relation entre l'objet de valeur et la valence. On pourrait dire que la valence est ce qui fait apparaître l'objet de valeur. Il y a une trajectoire qui va de la valeur à la valence dont le sens est celui d'une réduction phénoménologique. Que la valence soit caractérisée comme une intentionnalité⁵ montre clairement la différence de niveau existant entre chaque concept : l'objet de valeur se montre tel quel dans la mesure où son sens est préalablement donné sur le plan de la valence. C'est pourquoi toute valeur présuppose⁶ une valence.

Le concept de *valence* dans *Sémiotique des passions* est formé à partir d'une métaphore chimique et un sens anthropologique. La valence est semblable à une structure moléculaire et exprime donc une conception réticulaire ou textuelle de l'intentionnalité. L'aspect chimique de la valence est celui qui, indépendamment des valeurs des objets, leur est associé et, par exemple, rend possible leur échange. Le sens anthropologique de la valence est une explication de la métaphore chimique. En effet, ce qui est indépendant des objets, c'est le pressentiment du sujet protensif qui instaure un champ potentiel d'attractions et de répulsions qui s'associent à un objet⁷.

3. Immanence et différence ontologique

Dans le premier point de ce travail, on a clairement démontré que le principe sémiotique d'immanence exclut toute considération ontologique qui enquête sur l'être conçu comme le référent, c'est-à-dire comme la réalité extra-discursive. Dans le dernier point de ce travail, je chercherai à montrer que l'établissement d'un espace différentiel dans le sein même de la théorie sémiotique, tel que je l'ai exposé au point précédent, peut être interprété en accord avec le concept heideggerien de *différence ontologique*. Cette interprétation ne prétend pas violenter la décision épistémologique

de la sémiotique de se maintenir sur l'espace du sens, mais, tout au contraire, cherche à rendre intelligible la notion de *différence*, à partir d'une conception de l'ontologie qui se voit elle-même comme une recherche sur les conditions ultimes de l'intelligibilité et qui, pour cela, se déplace sur « l'entre » (*zwischen*) de la chose et le sens.

Au point précédent, la différence est apparue comme étant la distinction entre des espaces hétérogènes sur le registre de l'extérieur et de l'intérieur et sur le registre du continu et du discontinu. « L'entre » qui médiatise entre chaque domaine est le corps. La perception et les affections sont justement ces dimensions de la corporalité qui établissent la médiation sur chacun des registres que nous venons de mentionner⁸.

Avant de thématiser conceptuellement la différence comme différence ontologique, il est nécessaire de procéder à une série de considérations afin de montrer la portée et les limites de cette interprétation.

« L'entre » qui médiatise entre l'extérieur et l'intérieur, le continu et le discret dans l'ontologie heideggérienne n'est pas le corps, mais l'instance énonciative du *Dasein* (Bertorello 2008). Il est vrai que cette instance remplit la même fonction sémiotique que le corps, car elle réunit les plans hétérogènes de l'expression et du contenu⁹, mais chez Heidegger, il n'y a pas de réflexion systématique sur le corps. Dans la leçon du semestre de l'été 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (*Prologomènes à l'histoire du concept de temps*), il y a une brève allusion à la fonction médiatrice de la corporalité. Le cadre où apparaît cette allusion est l'analyse de deux théories sur l'origine du langage qui soutient que le langage naît soit des sons de l'affectivité (*blosse Affecktlaute*), comme par exemple, les sons de douleur, d'angoisse ou de crainte, soit par imitation (*Nachahmungslaute*) ou copie phonétique (*lautliches Abmalen*) d'une réalité qui est préalablement donnée. Heidegger rejette ces deux théories. Le langage a ses origines, en réalité, à partir de la médiation d'un *Dasein* qui est co-déterminé par un corps humain (*Leiblichkeit*)¹⁰.

La médiation du *Dasein* entre l'extérieur et l'intérieur ne doit pas être comprise dans le sens psychologique de la relation entre une sphère psychique immanente et une réalité naturelle transcendante. Le *Dasein* n'est pas une instance anthropologique, mais un dispositif sémiotique qui sert d'intermédiaire entre l'espace du sens et celui qui peut être qualifié comme ce qui est *allosémiotique*. Cette première considération de la différence est celle qui est la plus développée chez Heidegger. En revanche, il n'y a que peu d'indications dans son œuvre sur la médiation entre le continu et le discret. C'est justement pour cette raison que je ferai une brève allusion au premier sens de la différence comme différence ontolo-

gique. Par contre, je vais m'attarder davantage sur la détermination de la différence entre le continu et le discret.

La différence ontologique est une notion qui admet une formulation très concise : l'être n'est pas l'étant. Dans *Sein und Zeit*, cette affirmation est clairement exprimée dans le texte suivant :

Le questionné de la question à élaborer est l'être : ce qui détermine l'étant comme étant, ce par rapport à quoi l'étant, de quelque manière qu'il soit élucidé, est toujours déjà compris. L'être de l'étant n'« est » pas lui-même un étant. (Heidegger 1985 : 27)

Dans ce bref passage, Heidegger expose ce qu'il comprend par *être*. Négativement parlant, l'être ne doit pas se confondre avec un quelconque type d'étant. Dans cette catégorie, on inclut ce que la linguistique appelle le *réfèrent*. En ce sens, l'être n'est pas quelque chose qui existe vraiment sur les coordonnées spatio-temporelles, quelque chose que l'on peut identifier moyennant la *deisis ad oculos*. C'est pour cette raison que l'être ne correspond pas à ce que Greimas et Fontanille appellent, dans *Sémiotique des passions*, l'*horizon ontique*. Cependant, dans la citation, l'être est caractérisé positivement comme l'horizon d'intelligibilité de l'étant, comme cette orientation par rapport à laquelle un étant prend son sens. Même si dans *Sein und Zeit* le terme *sens* (*Sinn*) a une signification très précise qui diffère en partie de l'usage de ce terme en sémiotique, la notion d'*être* coïncide avec la conception du sens comme une directionnalité ou tension par rapport à laquelle quelque chose s'oriente (Fontanille 1991 : 21-22). Il en découle que l'on peut affirmer qu'une ontologie qui se construit à partir de cette conception de l'être comme sens non seulement se maintient dans le principe sémiotique d'immanence, mais encore qu'elle thématise explicitement le problème de la différence entre la chose et l'espace sémantique. On peut apprécier ce que nous venons d'avancer dans l'une des rares allusions au thème de la sensibilité dans *Sein und Zeit*. Pour Heidegger, le sens ne peut pas être perçu parce qu'il n'est pas de l'ordre de l'affection (Heidegger [1927b] 1986 : 94). La perception sensible ne nous place qu'en face des étants. L'être est un horizon, un cadre d'intelligibilité, un espace de sens que le *Dasein* humain ouvre et qui est fondamentalement présupposé dans tous ses liens intentionnels perceptifs avec les étants. On peut donc soutenir que la perception nous place face à la présence d'un étant qui nous affecte mais dont le sens n'est pas en lui, raison pour laquelle le fond de la présence est la différence ontologique entre des espaces hétérogènes : l'étant et l'être¹¹. Dans la mesure où c'est le *Dasein* qui ouvre l'horizon de l'être, on conclut que cette instance est

« l'étant »¹², la médiation, l'axe des coordonnées déictique et modale sur lequel les choses se présentent et où on les distingue.

Une fois exposé le sens de la différence ontologique et son lien avec le principe sémiotique d'immanence, il nous reste à traiter la différence entre le continu et le discret. Comme je l'ai déjà mentionné ci-dessus, Heidegger n'a pas fait d'élaboration explicite du thème. C'est pour cela qu'il est nécessaire de traiter plus en détail ce problème.

La différence entre le continu et le discret se fonde sur l'absence ou la présence d'articulation. Il manque une articulation à un régime discontinu qui permette de distinguer des moments discrets. En revanche, un régime discret se caractérise justement par le fait d'avoir des unités différenciables et articulées entre elles. Il est évident que dans *Sein und Zeit*, le monde appartient à l'ordre du discret. En effet, pour Heidegger, le monde ne désigne pas la totalité des choses, ni un espace géographique qui serait le contenant universel de tout étant. Le monde est une détermination exclusive de l'être de l'homme. Heidegger le décrit comme une totalité de significations articulées en accord avec la logique de l'action humaine. Le monde est une armure *a priori* de significations qui peuvent être identifiées comme des unités discrètes différenciables, à savoir: le « *Worumwillen* », le « pour quelque chose » (*Um-zu*), le « pourquoi » (*Dazu*), « laisser être en quelque chose en condition respective » (*Wobei des Bewendenlassens*) et le « pour-quoi de la condition respective » (*Womit der bewandtnis* ; cf. Heidegger [1927b] 1986 : 87). Il nomme cette totalité la *significativité* (*Bedeutsamkeit*). La significativité est la condition de possibilité de tout essai de compréhension des étants. Les étants signifient dans la mesure où ils peuvent s'insérer dans cette trame de significations.

Dans *Sein und Zeit*, le monde est une instance insurpassable car il est impossible d'aller au-delà. Il n'y a rien de préalable à l'articulation de la significativité. Néanmoins, dans la leçon du semestre de l'année 1919, encore sous le sceau de l'urgence belliqueuse, *die Idee der Philosophie und der Weltanschauung*, Heidegger mentionne une instance préalable à l'articulation significative qu'il nomme le pré-mondain (*das Vorweltliche*).

Pour finaliser ce travail, j'exposerai les traits par lesquels le jeune Heidegger caractérise le pré-mondain et sa différence avec le monde. Ces traits peuvent être organisés selon les axes suivants :

- i) le pré-mondain est la précondition du monde, et
- ii) le pré-mondain est une instance de l'ordre de la force et la tension.

Je distinguerai ensuite chacun de ces axes.

Le lien entre le monde et le pré-mondain assume différentes difficultés. La première, et la plus évidente, est le caractère préalable de l'un par

rapport à l'autre. Le pré-mondain « pas encore » (*noch nicht*) est le mondain (Heidegger [1919] 1999 : 115 ; notre trad.). Le « pas encore » exprime positivement, depuis le point de vue modal « la plus haute potentialité de la vie » (*die höchste Potentialität des Lebens* ; *idem*). Dans la mesure où le pré-mondain se place comme une pure potentialité, dans la mesure où il appartient au plan du vécu en absolu (*erlebbares überhaupt*), il est relié au monde comme une précondition. Le sens de cette précondition est celui d'un parcours qui va du potentiel à l'actuel. Le passage de l'un à l'autre peut être décrit comme allant du continu au discret. Heidegger s'y réfère quand il caractérise négativement le pré-mondain comme étant « l'indifférence qui est dans le quelque chose en absolu¹³ par rapport à tout caractère authentique du monde (*Welthaftigkeit*) et en particulier à la différence de tout type d'objet » (*Idem*). Dans un passage des notes de Franz Joseph Brecht, la même idée apparaît : « [Le quelque chose phénoménologique] s'étend vers la sphère de la vie dans laquelle il n'y a encore rien de différencié, encore rien de mondain » (*Ibid.*, p. 218). Donc, de cette manière, il est clair que le pré-mondain est une totalité indifférenciée. Cette absence de différence veut dire concrètement que le pré-mondain manque d'articulation significative (*Bedeutung*) qui structure le monde.

Quand bien même le pré-mondain n'est pas de l'ordre du signifié, cela ne veut pas dire qu'il s'agisse d'une instance chaotique qui se trouve hors de toute médiation sémantique. Heidegger la conçoit, tout au contraire, comme un proto-sens (*Ursinn* ; *idem*). Le concept de sens appliqué au pré-mondain rend compte du fait que la vie comporte en elle-même une directionnalité, une orientation au monde. Cette référence pré-significative est la condition de l'intentionnalité « en lui (dans le pré-mondain) se trouve néanmoins le moment du "vers", du "en direction de", du "vers un monde déterminé" » (*Ibid.*, p. 115).

Après avoir caractérisé le pré-mondain comme une condition sémantique préalable à l'articulation significative du monde dont le statut modal est la potentialité, le groupe de traits suivant montre quels sont ceux qui apparaissent sont les traits de la force et de la tension. Le *continuum* de sens ne décrit pas une instance inerte. La directionnalité du pré-mondain vers le monde est de l'ordre de la force. Heidegger la nomme comme « l'impulsion vitale non affaiblie » (*Lebensschwungkraft*). On note l'intensité de cette force non seulement dans l'expression « non affaiblie » (*ungeschwächt*), mais encore dans le fait que pour Heidegger, on accède à cette intentionnalité originnaire de la vie quand nous nous déplaçons d'un monde à un autre ou lors de situations d'intensité vitale (*in Momentem besonders intensiven Lebens*). Cette idée de l'intensité comme trait descriptif du pré-mondain semble renforcée lorsque Heidegger affirme que l'intentionnalité

originnaire de ce quelque chose d'origine est rarement atteinte lors de ces expériences qui sont fixes par rapport à un monde et qui, par conséquent, ne permettent pas « d'atteindre une intensité vitale élevée à son maximum » (*eine höchst geteigerte Lebensintensität* ; *idem*).

La force et la tension sont deux traits sémantiques qui appartiennent à l'ordre du continu. Non seulement le pré-mondain est continu dans la mesure où il n'a pas d'articulation significative, mais encore également depuis le point de vue d'une polarisation d'un gradient (Fontanille 1998 : 224). Considéré depuis le manque d'articulation significative, le pré-mondain apparaît comme ce qui ne possède pas de différences. Même résultant d'une lecture rétrospective qui prend appui sur la leçon de 1919 depuis la perspective de *Sein und Zeit*, le sens de cette dernière affirmation signifie que le pré-mondain ne se décline pas en un éventail de significations. En revanche, du point de vue de la polarisation gradiente, propre aux notions de *force* et de *tension*, le continu ne fait pas allusion à l'absence de différence. L'expression « intensité vitale élevée au maximum » établit déjà une échelle graduelle sur laquelle surgissent des différences d'intensité. Le continu différencié ne fait déjà plus allusion à l'absence d'unités discrètes articulaires, sinon qu'il exprime une polarisation gradiente.

L'absence d'articulation significative, la continuité gradiente de l'intensité et la force, de même que la précédence du continu et du tensif face au discret, sont quelques-uns des traits grâce auxquels la sémiotique caractérise la dimension affective du sens. Bien que dans le texte de 1919 il n'y ait pas une référence explicite au caractère affectif du pré-mondain, on déduit cette appartenance à partir de ses traits descriptifs. Certes, cette inférence ne se formule pas seulement à partir des éléments textuels. Il est nécessaire d'utiliser comme critère de lecture certaines notions de la sémiotique pour pouvoir mettre à jour le composant passionnel du pré-mondain.

La stratégie de lecture qui a guidé ce travail a essayé de montrer une voie possible à faveur d'un rapprochement entre sémiotique et ontologie phénoménologiques. La localisation du thème de la différence ontologique au sein même des considérations épistémologiques de *Sémiotique des passions*, de même que l'analyse de la présence d'une authentique réflexion sur les préconditions de la signification chez le jeune Heidegger a été un premier pas dans cette direction.

Notes

- 1 Au sens de ce terme en phénoménologie, tel que l'interprète explicitement FONTANILLE (1993-1994: 101).
- 2 Fontanille énumère dans son article « Epistemología de las pasiones » trois sens du terme *simulacre*. Selon cette classification, il correspondrait ici au troisième

sens: « Finalement, toute l'existence sémiotique reçoit le statut du "simulacre" parce que la première captation sensible susceptible d'être manifestée dans le discours, la "captation esthétique", est celle du "apparaître", c'est-à-dire celle du sur-gissement du paraître à partir d'une imperfection de l'être. Imperfection, désillusion, absence ou simulacre, l'existence sémiotique n'est sensible que sur le fond de la négativité » (FONTANILLE 1993-1994: 105). [Traduction libre]

- 3 Cette conception provient de Hume (FONTANILLE 1993-1994: 85 *sqq.*; et PARRET 1995: 50-51).
- 4 Les auteurs font référence à la notion de *valeur* comme ce qui dépend d'un projet de vie et comme différence, telle que définie par Saussure.
- 5 GREIMAS ET FONTANILLE (1991: 26) décrivent la valence comme une intentionnalité qui se caractérise par un méta-vouloir et un méta-savoir. La condition « méta » de la valence ne montre pas seulement la différence de niveau, mais que le vouloir et le savoir propre au sujet narratif a sa condition de possibilité dans une instance qui leur est antérieure. C'est dans cette instance que surgit la valorisation qui fait que l'objet a de la valeur pour le sujet.
- 6 On peut apprécier cette réduction par laquelle un objet de valeur se montre comme tel quand il appartient à un plan intentionnel préalable à partir duquel il acquiert sa valorisation dans l'exemple pris du texte de Camus, *La chute*. GREIMAS ET FONTANILLE (2002: 28) en propose la lecture suivante où on peut voir clairement la relation de présupposition existant entre chacun des niveaux: « Platitude indéfinie, lointains noyés, absence de tout repère topographique et temporel, effacement de toutes les différences figuratives, tout se perd dans une durée stagnante: voilà bien la fin de toute valence, et *a fortiori* des systèmes de valeur articulés qui pourraient en émerger. Tout se passe comme si les composants figuratives de la mise en discours, pour se donner à lire d'une manière distincte et avec quelque force iconique, présupposaient justement ce niveau où la protensivité fait face à des valences lors de la scission actantielle ».
- 7 La conception de la valence en tant que fiducia veut dire que ce niveau antérieur à l'objet de valeur est le lieu de la croyance. On pourrait dire que la fiducia est l'acte de confiance, de crédibilité de base qui rend possible le fait que les actants peuvent se comporter axiologiquement par rapport aux objets: « Il paraît assez clair dans cet exemple [référence faite à *La chute* de Camus] que les valences, dont l'ensemble constitue ce que nous venons d'appeler la fiducia, procurent au monde des objets son armature, sans laquelle ils ne peuvent recevoir de valeur » (GREIMAS ET FONTANILLE 1991: 29). Dans son article « Épistémologie des passions », Fontanille présente une version plus précise de la relation entre fiducia, valence et valeur qui dissipe certaines ambiguïtés de *Sémiotique des passions*. La fiducia est une projection de l'intentionnalité conçue comme une imperfection. Elle constitue la crédibilité fondamentale qui officie comme condition de possibilité de la valeur. La fiducia s'articule en deux valences. Une valence subjective (le *tempo*, la cadence, la scansion et la pulsation) et une autre valence objective (organisations mérologiques; cf. FONTANILLE 1993-1994: 87-89). Ce qui est important, à mon avis, c'est qu'aussi bien dans l'exposition de *Sémiotique des passions* que dans l'article de Fontanille, on distingue deux plans tels que l'un est une condition de possibilité de l'autre.
- 8 La perception dans la médiation entre l'extérieur et l'intérieur; la passion dans la médiation entre le continu et le discret. Greimas et Fontanille assument la distinction provenant de Merleau-Ponty entre le corps et la chair pour rendre compte de cette double médiation: « Alors que le corps humain jouait, lors de la perception, le rôle d'instance de médiation, c'est-à-dire d'un lieu de transaction entre l'extéro- et l'intéroceptif, instaurant un espace sémiotique tensif mais homogène, c'est la chair vive, la proprioceptivité "sauvage" qui se manifeste et réclame ses droits en tant que "sentir" global. Ce n'est plus le monde naturel qui vient vers le sujet, mais le sujet qui se proclame maître du monde, son signifié, et le réorganise figurativement à sa façon » (GREIMAS ET FONTANILLE 1991: 18).

- 9 Cette affirmation doit s'interpréter dans le même sens que celui exposé par Fontanille dans *Sémiotique du discours*. Le corps en tant qu'instance d'où surgit la signification est un mécanisme de frontière qui réunit à partir de lui deux macro-sémiotiques: la sémiotique de la langue naturelle à partir du domaine de l'intéroceptivité et la sémiotique du monde naturel à partir du domaine de l'extéroceptivité (FONTANILLE 1998: 35). L'intéroceptivité comme plan du contenu, l'extéroceptivité comme plan de l'expression, et le corps propre comme médiation significative entre chaque domaine acquièrent la physionomie suivante dans la pensée de Heidegger: le propioceptif correspond à ce que Heidegger appelle l'*être du Dasein*, c'est-à-dire l'existence conçue comme le fait de se mettre en relation avec soi-même (*Verhalten zu sich*). Le plan du contenu correspond au concept du monde comme une détermination constitutive du *Dasein* qui se caractérise par le fait d'être une totalité de significations. En code heideggerien, on peut appeler ce plan du contenu une sémiotique de la langue naturelle, dans la mesure où c'est sur les significations du monde que les langues se construisent. Heidegger le dit d'une manière très graphique: les mots jaillissent des significations (HEIDEGGER [1927b] 1986: 161). Quant à lui, le plan de l'expression comme une sémiotique du monde naturel, c'est-à-dire comme les ensembles signifiants sensibles qui transportent le contenu n'est pas développé de manière explicite chez Heidegger. L'absence d'un développement d'une sémiotique du monde naturel se doit à la prééminence, pour la phénoménologie herméneutique, qu'a le contenu face à l'expression. Les moments sensibles sont animés, vivifiés par le monde. Cette primauté peut clairement être observée dans le texte qui suit: « Il ne faut pas dire que les mots auraient été là d'abord et qu'avec le temps ils auraient été ensuite dotés de signification; mais, à l'inverse, ce qui vient en premier c'est l'être au monde, c'est-à-dire l'entente préoccupée et l'être dans le complexe de significations, significations auxquelles échoient alors seulement venant du *Dasein* lui-même un ébruitement verbal, le son, la communication orale » (HEIDEGGER [1925] 1994: 287; 2006: 305).
- 10 La notion de *corps humain* comme origine de la réunion du plan du contenu et du plan de l'expression est seulement une suggestion de ce paysage: « dans la mesure où tout discours et toute parole *s'exprime sur quelque chose*, il y a toujours déjà dans l'unité de tout discours, à la fois des sonorités affectives et des sonorités mimétiques, c'est-à-dire que les sonorités affectives et les sonorités mimétiques ne deviennent intelligibles les unes comme les autres que par le fait que le *Dasein* spécifique, lequel est déterminé tout aussi bien par la corporéité, se rend vocalement intelligible en elles » (HEIDEGGER [1925] 1994: 288; 2006: 305-306). L'idée de cette citation est que le langage présuppose une instance de l'énonciation que Heidegger appelle techniquement *Dasein*. Le *Dasein* se réfère toujours à lui-même et à quelque chose de différent de lui-même. Cette instance est corporelle, même si dans le texte ce qui est entendu par *corps humain* n'est pas clair (*Leiblichkeit*). Dans les *Séminaires de Zollikon* dictés par Heidegger dans les années 1959-1969, il a développé plus amplement cette notion de *corps humain*. Le plus intéressant de ces séminaires, c'est la distinction entre le corps humain et le corps organique (*Körper*). Le critère de cette distinction est d'ordre épistémologique (HEIDEGGER [1987: 122] 2010: 149-150): le corps humain rend compte d'une expérience pré-objective, antérieure à toute considération scientifique calculatrice. La corporalité est un mécanisme de frontière fort semblable à celui que Fontanille décrit dans *Sémiotique du discours* (FONTANILLE 1998: 34-35). Je cite, à suivre, deux courts passages des séminaires de Zollikon dans lesquels apparaissent le caractère frontalier du corps humain et le lien avec le problème du langage. En ce qui concerne le fait que l'instance corporelle est un déplacement de la frontière du corps, Heidegger dit: « La limite de l'être-corps [*Leibens*] [...] est l'horizon d'être dans lequel je séjourne [*Aufenthalten*]. C'est pourquoi la limite de l'être-corps [*Leibens*] se transforme constamment par la transformation de la portée de mon séjour [*Aufenthalten*] » (HEIDEGGER [1987: 113] 2010: 140). À propos de la relation entre corps et langage, il affirme que « Écouter et parler font partie intégrante de

- la parole. Écouter et parler, et de ce fait aussi la parole en général, sont toujours aussi un phénomène du corps » (HEIDEGGER [1987: 126] 2010: 153).
- 11 Heidegger analyse en profondeur le lien entre la perception et la différence ontologique dans la leçon du semestre de l'été 1927, *Grundprobleme der Phänomenologie*. Il y montre comment la thèse de Kant sur l'être, thèse dans laquelle la perception joue un rôle fondamental, présuppose la différence ontologique. Cette analyse est particulièrement importante, étant donné que si la perception est conçue comme une relation intentionnelle, pour Heidegger, il y a une instance qui lui est antérieure, à savoir, l'ouverture de l'être, que Heidegger appelle la *transcendance*. La transcendance comme un surassement de l'étant qui fonde tout lien avec lui (HEIDEGGER [1927a] 1989: 100 sqq).
 - 12 Pour un traitement thématique du concept *entre* chez Heidegger, voir CIOFLEC (2012).
 - 13 *Le quelque chose en absolu (Etwas überhaupt)* ou *quelque chose phénoménologique (das phänomenologische Etwas)* sont des expressions par lesquelles Heidegger décrit également le pré-mondain.

Bibliographie

CIOFLEC, EVELINE

(2012) *Der Begriff des "Zwischen" bei Martin Heidegger: Eine Erörterung ausgehend von Sein und Zeit*, Fribourg-Munich, Alber.

FONTANILLE, JACQUES

(1993-94) « La epistemología de las pasiones », *Morphé. Revista del área de Ciencias del Lenguaje del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla*, n° 9/10, années 5-6, juin 1993 et juin 1994, Puebla, p. 81-108.

(1998) *Sémiotique du discours*, Limoges, PULIM.

GREIMAS, A. ET FONTANILLE, J.

(1991) *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âmes*, Paris, Seuil.

HEIDEGGER, MARTIN

[1919] *Zur Bestimmung der Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1999.

[1925] *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1994.

[1927a] *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1989.

[1927b] *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1986.

(1985) *Être et temps*, trad. de Emmanuel Martineau, Richelieu, éd. numérique hors commerce, disponible en ligne sur :

<https://drive.google.com/file/d/0Bwni_b70CVsLRVJqSFIMOFVzWXc/edit> [Consulté le 29 mai 2019].

[1987] *Zollikoner Seminare*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2006.

(2006) *Prologomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard.

(2010) *Séminaires de Zurich*, Paris, Gallimard.

PARRET, HERMAN

(1995) *Las pasiones. Ensayo sobre la puesta en discurso de la subjetividad*, Buenos Aires, Edicial.

ZILBERBERG, CLAUDE

(2006) *Éléments de grammaire tensive*, Limoges, NAS/PULIM.