

L'immanence radicale

Jean-François BORDRON



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. Cet article propose une lecture du principe d'immanence formulé par Hjelmslev. Il interprète ce principe non comme une volonté de limiter la recherche à un seul domaine d'objet, la langue par exemple, mais comme une invitation à construire des interfaces entre des domaines paraissant à première vue disjoints. Ainsi peut-on espérer construire ce que Hjelmslev appelle un « immanentisme d'ordre supérieur ».

Cette compréhension du principe d'immanence s'étend à l'ensemble des domaines des sciences humaines (anthropologie, psychologie etc.) entre lesquels il est toujours difficile de trouver un point de vue commun. D'une façon plus générale, il invite à trouver un certain nombre d'affinités et de lieux de cohérence entre les éléments d'une multiplicité comme le sont par exemple les différents régimes temporels unis dans le même moment présent. Cette interprétation du principe d'immanence se comprend comme un outil épistémologique dans le contexte d'une sémiotique des cultures.

IMMANENCE, DÉPENDANCE, MÉRÉODOLOGIE, STRUCTURE, HISTOIRE

Jean-François Bordron est Professeur émérite à l'Université de Limoges. Il a notamment publié *Recherches sur les contraintes sémiotiques de la pensée discursive*, Paris, PUF, 1987 ; *L'iconicité et ses images*, Paris, PUF, 2011 ; *Images et vérité*, Liège, Sigilla, 2013 ; *Les sens du son* (Avec G. Chandès et F. Bobrie), Limoges, Solilang, 2014 ; *Le discours spéculatif*, Limoges, Lambert-Lucas, 2016.

Pour citer cet article :

Bordron, Jean-François, « L'immanence radicale », in Zinna, A. et Ruiz Moreno, L. (éds 2019), *L'immanence en jeu*, Toulouse, éditions CAMS/O, collection Études, p. 149-165,

[En ligne] : <http://mediationsemiotiques.com/ce_imm_s2_11_bordron>.

L'immanence radicale

Jean-François BORDRON
(Université de Limoges)

Il convient tout d'abord de resituer le principe d'immanence dans le contexte qui lui a donné naissance, c'est-à-dire dans la sémiotique hjelmslévienne. Nous examinerons ensuite les raisons qui pourraient nous faire douter de sa valeur épistémologique ou tout au moins de son efficacité dans la construction d'une théorie sémiotique. Nous chercherons finalement à justifier ce que nous appelons un *immanentisme radical*, c'est-à-dire une conception de l'immanence qui ne fait pas de ce principe une injonction qu'il nous faudrait simplement respecter, mais la règle de construction du domaine sémiotique lui-même.

On sait que les *Prolégomènes à une théorie du langage* s'achèvent sur un véritable hommage à l'immanence dont on sous-estime parfois la difficulté :

La théorie du langage remplit donc d'une manière insoupçonnée au départ toutes les obligations qu'elle s'était imposées. À son point de départ, elle s'était fondée dans l'immanence, se donnant pour seul but la constance, le système et la fonction interne ; apparemment, cela devait se faire aux dépens des fluctuations et des nuances, aux dépens de la vie et de la réalité concrète, physique et phénoménologique. Une limitation provisoire de notre champ visuel était le prix qu'il fallait payer pour arracher son secret au langage. Or, c'est grâce à ce point de vue immanent que le langage rend généreusement ce qu'il avait d'abord exigé. Le langage, pris dans un sens plus large que celui que lui accorde la linguistique contemporaine, a repris sa position clef

dans le domaine de la connaissance. Au lieu de faire échec à la transcendance, l'immanence lui a au contraire redonné une base nouvelle plus solide. L'immanence et la transcendance se rejoignent dans une unité supérieure fondée sur l'immanence. La théorie linguistique est conduite par nécessité interne à reconnaître non seulement le système linguistique dans son schéma et dans son usage, dans sa totalité comme dans ses détails, mais aussi l'homme et la société humaine présent dans le langage et, à travers lui, à accéder au domaine du savoir humain dans son entier [...]. (Hjelmslev [1943] 1968 : 160)

Plusieurs points sont à remarquer. Hjelmslev distingue l'immanence et la transcendance selon une opposition qui peut paraître simple mais qui comporte un certain renversement par rapport à l'usage. On peut en effet comprendre la transcendance à partir de l'immanence, celle-ci servant de base, de support ou de milieu alors qu'il aurait été sans doute plus classique d'essayer d'expliquer l'immanence par la transcendance. Si l'immanence de la langue, comme il est dit, peut permettre de comprendre l'homme et la société inclus en elle, et par là l'ensemble des savoirs humains, il est manifeste que ce type d'explication, quel qu'il soit finalement, n'est pas du même ordre que celui qui prétendrait expliquer l'existence de la langue comme fait social ou anthropologique, c'est-à-dire à partir de la transcendance. L'explication à partir de la transcendance suppose des entités, dont l'existence est en général pensée comme évidente, comme l'homme ou la société. Ces entités, par leur action, donc par voie de causalité, peuvent être sources du langage ou des autres phénomènes sémiotiques. Ainsi s'exprimait Auguste Comte : « La vraie théorie générale du langage est essentiellement sociologique, quoique son origine normale soit nécessairement biologique »¹. L'explication par l'immanence, quant à elle, ne peut évidemment pas avoir recours à la causalité, au moins au sens ordinaire du terme. L'immanence requiert donc un mode d'explication reposant sur un type d'action qu'il faut essayer de définir. Le premier problème posé par le texte de Hjelmslev est celui du mode d'action de l'immanence sur la transcendance. Une version classique de ce problème consiste à le traiter comme celui de la causalité structurale.

La seconde question posée par le texte que nous venons de citer peut se formuler ainsi : sur quoi exactement porte le principe d'immanence ? On dira sans doute que, du point de vue linguistique, il s'agit simplement de la langue. Mais doit-on inclure dans cette langue les actes relevant d'une énonciation et finalement tout ce qui met en jeu la parole, c'est-à-dire la langue en acte dans des situations diverses ? La limite de l'immanence est encore plus incertaine lorsqu'il s'agit de problèmes sémiotiques qui supposent le plus souvent divers plans d'expression.

Par ailleurs, si le principe d'immanence semble posséder une certaine évidence lorsqu'il s'agit du plan d'expression de la langue, en va-t-il de même pour ce qui est du contenu ? Ce problème se complique encore si l'on considère, avec Hjelmslev, que l'on va retrouver dans l'immanence de la langue l'homme et la société. N'est-on pas alors contraint d'élargir considérablement le domaine de la sémantique, élargissement qui paraît au moins changer l'extension du principe d'immanence ?

Cette troisième question conduit naturellement à la quatrième qui concerne le domaine sémiotique. Que veut dire *immanence* dans le contexte d'une sémiotique générale ? Peut-on comprendre que chaque chapitre de la sémiotique, par exemple la sémiotique textuelle et la sémiotique visuelle, possède un domaine d'immanence qui lui est propre ou doit-on admettre une immanence commune à tous ces domaines, immanence qui dans ce cas ne peut concerner que la dimension sémantique ?

Remarquons, pour finir cette liste de questions, que la notion d'immanence, prise en elle-même, semble supposer un certain principe réglant l'homogénéité des phénomènes supposés appartenir à la même immanence. Pour cette raison, on attribue généralement à l'immanence une figure qui a en charge de situer cette unité des phénomènes immanents les uns par rapport aux autres. On parle de *plan* d'immanence ou de *domaine* ou encore de *champ*, cette dernière formulation étant sans doute préférable. Cela suppose un certain genre de relation entre les éléments sur lequel nous reviendrons. En particulier, un champ peut accueillir des structures extrêmement diverses.

Nous envisagerons dans un premier temps le rapport de l'immanence à la transcendance, puis le rapport de l'immanence à la pratique, cette dernière notion incluant la question de l'énonciation. Nous terminerons en évoquant le problème de l'unité de la sémantique, problème lié à celui de l'immanence.

1. Immanence et transcendance

Le principe d'immanence peut être compris comme un principe épistémologique qui délimite un domaine et fixe les méthodes convenant à son étude. La version la plus simple consisterait à dire que ce domaine, la langue en étant le paradigme, doit être étudié « en lui-même et pour lui-même », selon la formule consacrée. La véritable difficulté cependant n'est pas seulement épistémologique. L'affirmation de l'immanence comporte un moment négatif et un moment positif. Le premier consiste dans le rejet de la transcendance et donc, comme nous l'avons vu, le refus des explications

ayant recours à une causalité externe. Mais il reste à délimiter l'espace du domaine d'immanence lui-même. Comment s'assure-t-on de l'existence et de la nature d'un domaine comme « la langue ». On peut certes avoir recours à une certaine empirie c'est-à-dire au sens commun. Mais n'est-ce pas alors revenir à la transcendance d'une façon plus ou moins subreptice ? Dans le cas de Hjelmslev, ce recours à l'empirie, malgré l'affirmation d'un « principe d'empirisme », est évidemment exclu. Dans ces conditions, on voit bien ce que le principe d'immanence rejette mais il est plus difficile de dire ce qu'il affirme. Regardons ce principe d'empirisme. Il nous dit qu'une description doit être non contradictoire, exhaustive et simple. Ce sont là des exigences, hiérarchiquement disposées, qui semblent pouvoir convenir à n'importe quel objet. On pourrait donc y voir un principe épistémologique général. Mais en réalité y a-t-il un objet ? Si l'on considère le *Résumé de la théorie du langage*, il est fascinant de constater que dès l'énoncé des principes, un objet est présupposé mais il n'a d'autre fonction que celle d'être précisément une présupposition. Prenons comme exemple la définition 3 :

L'ANALYSE consiste en la description d'un objet sur la seule base des relations de dépendances homogènes qu'il entretient avec d'autres objets et que ceux-ci entretiennent entre eux.

Cette définition est suivie d'une représentation graphique qui montre l'analyse en action. L'analyse est elle-même un type particulier de dissection, propriété qu'elle partage avec la fragmentation. Cette terminologie utilisée par Hjelmslev montre que le terme d'*objet* est au fond le point d'ancrage d'une méréologie de telle sorte que l'immanence est toute entière suspendue à un postulat qui a fonction d'axiome et que l'on peut exprimer ainsi : il y a un objet. Il est vrai que le passage que nous venons de citer concerne la composante dite universelle dont les opérations peuvent être effectuées sur n'importe quel objet (selon la définition n°1). Mais ce qu'il devrait s'agir d'expliquer n'est pas l'universalité des opérations mais le fait même qu'il y ait *objet*. Rappelons que dans les *Prolégomènes*, la notion d'objet fait partie des indéfinissables (Hjelmslev [1943] 1968 : 44)². Pourquoi faut-il partir de la notion d'objet qui peut sembler assez mal adaptée à ce que nous éprouvons lorsque nous faisons l'expérience de la langue ou de tout autre sémiotique ? L'objet fonctionne ici comme un postulat qui a pour fonction de rompre avec le sens commun, avec l'évidence sensible que fournit l'épreuve du sens. Ainsi se trouve défini un domaine d'analyse. L'objet n'apparaît pas parce que la composante est universelle mais, au contraire, il y a universalité parce qu'il y a objet. La forme « objet » autorise l'universalité parce que tout peut, en un certain

sens, être pris comme objet. La phénoménologie de l'objet est celle d'un acte de pensée qui pose et s'oppose un vis-à-vis délimitable que l'on nomme *objet*. Ainsi un objet n'est pas une donnée empirique mais ce qui se construit, se constitue, à l'intérieur du champ de notre expérience. Il lui est immanent. L'immanence a donc deux significations. D'une part l'objet est immanent au champ de notre expérience, d'autre part, à l'intérieur de ce champ il constitue son immanence propre. Parler d'objet, c'est nécessairement postuler la possibilité d'une immanence possédant sa propre autonomie. Mais ce postulat, qui est de nature ontologique, n'a réellement de sens que si l'on considère notre expérience du seul point de vue de la connaissance. Il est inutile de souligner que notre expérience de la langue n'est pas une expérience d'objet, pas plus d'ailleurs que notre expérience sémiotique prise en général. Mais cela ne doit pas nous conduire à refuser la notion d'objet qui est comme une coupe à l'intérieur de ce que W. James appelait « le flux de l'expérience ». La catégorie d'objet joue le rôle d'un écran qui réfléchit ce flux en un point particulier, selon une certaine perspective, et permet ainsi d'en constituer une image. Il n'y a aucune raison de trouver cette image trompeuse et de refuser l'immanence qui lui correspond. En ce sens, il n'est pas faux de dire que la langue existe et peut être objet de science. Mais cela ne correspond pas à une évidence immédiate qui nous donnerait la totalité de l'expérience langagière, c'est plutôt le résultat d'une construction qui constitue un objet. C'est parce que cette construction a lieu que le principe d'immanence a un sens.

Si l'on accepte ce raisonnement, on voit que le rapport de l'immanence à la transcendance peut être comparé à celui qu'une expérience, par exemple une expérience de pensée, peut avoir avec un domaine soumis à investigation. Pour cette raison, le domaine de l'immanence n'est jamais achevé, jamais définitivement construit. Si Hjelmslev peut prétendre, dans la citation précédente, que la transcendance se retrouve à l'intérieur de l'immanence, et cela dans une immanence d'un degré supérieur, c'est sans doute parce qu'il perçoit l'immanence non pas comme un domaine fermé mais, au contraire, comme ce qui peut toujours s'étendre et engendrer de nouvelles perspectives et, finalement, de nouveaux objets. Il n'est donc pas paradoxal de vouloir inclure la transcendance dans l'immanence. Au contraire, comme le souligne Hjelmslev, la raison d'être de l'immanence est de se développer pour atteindre toujours un niveau supérieur. Ceci se fait en incluant des transcurrences toujours nouvelles. La question est alors de rechercher comment se font ces opérations d'inclusion de la transcendance dans l'immanence.

Ici se pose la question du rapport entre le principe d'immanence ainsi conçu et la perspective structuraliste avec laquelle il a un lien nécessaire. C'est en effet le concept de structure qui permet de comprendre l'organisation d'un champ d'immanence.

On a souvent opposé le structuralisme à l'histoire d'une part, à la pratique d'autre part. La question de l'histoire est la première que nous devons considérer car elle concerne directement la question de l'immanence. On peut se demander en effet si la notion de structure ne réserve pas l'immanence à l'étude des phénomènes synchroniques, laissant par là les variations diachroniques d'une forme sémiotique aux aléas de la transcendance. L'opposition radicale conçue par Saussure entre la synchronie et la diachronie peut être comprise en ce sens. Dans le *Cours*, il affirme catégoriquement leur caractère irréductible :

Donc, un fait diachronique est un événement qui a sa raison d'être en lui-même ; les conséquences synchroniques particulières qui peuvent en découler lui sont complètement étrangères. (Saussure 1971 : 121)

Par ailleurs, Saussure paraît considérer le système de la langue comme un fait essentiellement stable, insensible par nature aux événements qui pourraient le modifier :

Aucun système ne se nourrit d'événements, même à un degré quelconque. Il implique l'idée d'une stabilité, d'une statique. Réciproquement, aucune masse quelconque prise dans son ordre propre ne constitue un système. (Saussure 2002 : 267)

Même si la conception de Hjelmslev paraît moins stricte sur ce plan, il n'en demeure pas moins qu'il semble bien donner une grande importance à la notion de système et même, dans une certaine mesure, rechercher à axiomatiser ce qui serait le système de la langue. Peut-on considérer que le principe d'immanence et la notion de structure, qui nous paraissent liés, sont dépendants d'une idée de systématisme rigide, insensible aux variations diachroniques et plus généralement à l'histoire ? Nous retiendrons sur ce point les conceptions de deux philosophes qui ont, selon nous tout au moins, particulièrement bien pensé le rapport entre structure et histoire.

Dans un numéro de *La pensée* daté de mai/juin 1965, Louis Althusser propose ce qu'il appelle une « Esquisse du concept d'histoire ». Ce texte nous intéresse ici parce qu'il permet de réfléchir sur ce que peut vouloir dire *immanence* dans le contexte de l'état synchronique d'une structure. L'immanence change en effet de sens selon la façon dont on conçoit la synchronie. Celle-ci est-elle une coupe dans le temps, pour

ainsi dire sans épaisseur, ou au contraire est-elle la mise en relation, dans une unité structurale, d'une multitude de temps différents mais coordonnables entre eux ? Dans la première hypothèse, nous aurions affaire à une immanence rigide dont l'unité structurale aurait tous les caractères de l'arbitraire. Dans le second cas au contraire, l'immanence semble pouvoir se comprendre selon un horizon plus large et surtout, comme nous cherchons à le montrer, susceptible de s'élargir en intégrant de nouveaux domaines. Mais il ne s'agit pas non plus d'*historiciser* la synchronie au sens où, selon une temporalité linéaire, elle viendrait subrepticement se transformer en diachronie. L'erreur fondamentale serait de considérer la synchronie comme une sorte de présent plus ou moins extensible. La synchronie n'est pas un présent, elle est l'immanence elle-même dont il faut essayer de comprendre le fonctionnement.

L'objet d'Althusser est de comprendre ce qu'il appelle le « tout social » dont il expose ainsi la complexité :

En premier lieu, il est impossible de penser l'existence de cette totalité dans la catégorie hégélienne de la contemporanéité du *présent*. La co-existence des différents niveaux structurés, l'économique, le politique et l'idéologique, etc., donc de l'infrastructure économique, de la superstructure juridique et politique, des idéologies et des formations théoriques (philosophie, sciences) ne peut plus être pensée dans la co-existence du *présent hégélien*, de ce présent idéologique où coïncident la présence temporelle et la présence de l'essence à ses phénomènes. Et par voie de conséquence, le modèle d'un *temps continu et homogène*, qui tient lieu d'existence immédiate, qui est le lieu de l'existence immédiate de cette présence continuée, ne peut plus être retenu comme le temps de l'histoire. (Althusser 1965 : 10)

L'importance de ce texte pour notre propos est de souligner le caractère idéologique de la notion de *présent* et l'impossibilité d'utiliser cette notion pour penser une totalité historique.

Ce jugement, qui concerne la totalité sociale, nous paraît parfaitement adéquat pour concevoir une totalité de signification qui est notre sujet présent. Une totalité de signification est toujours historique au sens structural que promeut Althusser. Mais, au-delà, elle est constituée d'une diversité d'expressions qui ont des formes et des matières diverses, mais surtout qui obéissent à des temporalités différentes. La synchronie n'est donc pas un présent mais le domaine immanent où se rencontrent des temporalités différentes selon une forme structurale qui lui est à chaque fois propre. Le sociologue George Gurvitch (1969) a ainsi pu décrire une multiplicité de temps sociaux qui en un certain sens coïncident. Donnons un exemple plus proche de nos préoccupations présentes.

Dans son livre *Giotto et les humanistes*, Michael Baxandall (1989) montre que les humanistes de la Renaissance ont initié un discours sur la peinture en se fondant sur la rhétorique classique et plus spécialement sur la rhétorique cicéronienne. Ainsi se mêlent les trois temporalités que sont celles de la rhétorique, de la peinture et de la théorie esthétique. On pourrait sans doute écrire une histoire de la rhétorique sans faire aucune mention de celle de la peinture et réciproquement. Il en irait de même pour l'histoire de l'esthétique. Pourtant Baxandall montre clairement qu'il existe de bonnes raisons pour rechercher un domaine d'immanence qui, dans une synchronie particulière, leur soit commun. C'est en ce sens que nous avons parlé plus haut d'une immanence qui ne serait pas restreinte à un domaine d'expression (par exemple la peinture) mais pourrait inclure plusieurs domaines (ici la peinture, la rhétorique et l'esthétique). Mais pour cela il faut en construire la structure ce qui est tout autre chose que le simple constat d'un jeu d'influence. C'est en ce point que la notion d'histoire, telle que cherche à la définir Althusser, prend toute son importance. Lisons un autre passage du même texte :

Le concept d'histoire ne pouvant être fondé que dans la structure complexe à dominante et à articulations différentielles de la totalité sociale que constitue une formation sociale relevant d'un mode de production déterminé, le contenu du concept d'histoire n'est assignable qu'en fonction de la structure de cette totalité, soit considérée dans son ensemble, soit considérée dans ses différents « niveaux ». (Althusser 1965: 18)

Retenons de ce texte que la notion d'histoire n'est pas incompatible avec la notion de structure mais, au contraire, ne devient véritablement intelligible qu'à partir d'elle. Le centre du problème est l'idée, familière en sémiotique, de totalité différentielle. Althusser résume ainsi la structure conforme au concept d'histoire et le sens que peuvent avoir ce que l'on pourrait appeler des *immanences relatives* :

La spécificité de ces temps et de ces histoires est donc *différentielle*, puisqu'elle est fondée sur les rapports différentiels existant dans le tout entre les différents niveaux: le mode et le degré d'*indépendance* de chaque temps et de chaque histoire sont donc déterminés avec nécessité par le mode et le degré de *dépendance* de chaque niveau dans l'ensemble des articulations du tout. Concevoir l'indépendance « relative » d'une histoire et d'un niveau, ne peut donc jamais se réduire à l'affirmation positive d'une indépendance dans le vide, ni même à une simple négation d'une dépendance en soi: concevoir cette « indépendance relative », c'est définir sa « relativité » c'est-à-dire le type de *dépendance* qui produit et fixe comme son résultat

nécessaire ce mode d'indépendance « relative » ; c'est déterminer, au niveau des articulations des structures partielles dans le tout, ce type de dépendance producteur d'indépendance relative, dont nous observons les effets dans l'histoire des différents « niveaux ». (*Ibid.*, p. 11)

Ce qui nous intéresse dans cette conception, ce n'est pas qu'il y ait une totalité sociale, ni différents niveaux dépendants d'une « dernière instance », comme le veut Althusser, mais le fait qu'une totalité structurale, quelle que soit l'ontologie régionale à laquelle on cherche à la rapporter (ici la société), soit la coordination, à l'intérieur d'une synchronie, de différents temps et, sans doute aussi, de différents espaces. L'indépendance de ces temps et de ces espaces est sans doute relative mais elle ne l'est pas au point qu'il ne soit pas nécessaire de concevoir cette relativité, non pas comme un fait empirique, mais comme un fait lui-même structural. Nous avons donné plus haut l'exemple de la rhétorique et de la peinture. Althusser prend, entre autres exemples, le rapport entre l'homme individuel et l'histoire. Le problème de l'action individuelle est un faux problème parce qu'il conduit à comparer des choses incomparables entre elles. Le vrai problème par contre est celui de la connaissance des formes historiques de l'individualité. Une fois encore, il ne s'agit pas de rechercher une influence (ici celle de l'individu sur l'histoire) mais bien un fait structural par lequel un temps historique et une forme de l'individualité s'expliquent mutuellement de par leurs dépendances réciproques. C'est cette idée séminale qui fait de la notion d'*immanence* le complément indispensable de la notion de *structure*. L'individu et l'histoire ne peuvent être dits ensemble, du moins rationnellement, que si un horizon d'immanence les fait apparaître comme des effets de la même structure. Il en va de même, pensons-nous, lorsque nous cherchons à comprendre des plans d'expression divers en fonction d'une même immanence sémantique.

Gilles Deleuze³ a, dans un esprit assez voisin, souligné également le lien essentiel entre structure et histoire. Loin de s'opposer, le structuralisme paraît la seule méthode pour comprendre la genèse et l'histoire :

Conformément aux travaux de Lautman et de Vuillemin concernant les mathématiques, le « structuralisme » nous paraît même le seul moyen par lequel une méthode génétique peut réaliser ses ambitions. Il suffit de comprendre que la genèse ne va pas d'un terme actuel, si petit soit-il, à un autre terme actuel dans le temps, mais du virtuel à son actualisation, c'est-à-dire de la structure à son incarnation, des conditions de problèmes aux cas de solution, des éléments différentiels et de leurs liaisons idéales aux termes actuels et aux relations réelles diverses qui constituent à chaque moment l'actualité du temps. (Deleuze 1972 : 237-238)

Dans la terminologie de Deleuze, la structure, en tant que multiplicité est l'Idée :

L'Idée se définit ainsi comme structure. La structure, l'Idée, c'est le « thème complexe », une multiplicité interne, c'est-à-dire un système de liaisons multiples, non localisable, entre éléments différentiels, qui s'incarne dans des relations réelles et des termes actuels. (*Ibid.*, p. 237)

En suivant la terminologie de Deleuze, qui est ici nettement platonicienne, on pourrait dire que l'Idée est structure, donc « système de liaisons multiples », et qu'elle se réalise non pas dans une immanence qui lui préexisterait mais un créant de l'immanence. L'Idée est ainsi une puissance de forme, c'est-à-dire une pensée. Disons une fois encore que l'immanence n'est pas un fait empirique, encore moins le choix restreint d'un domaine d'expérience, mais une puissance qui se réalise en élargissant sans cesse son domaine.

On pourrait légitimement demander si la conception de l'immanence que nous cherchons à lire chez des auteurs aussi différents qu'Althusser, Baxandall ou Deleuze ne s'éloigne pas abusivement du sens hjelmslevien dont nous sommes parti. La difficulté provient du fait que les textes de Hjelmslev paraissent sur ce point susceptibles d'être interprétés dans des directions sinon contradictoires, du moins bien différentes quant à leurs conséquences. D'un certain point de vue, Hjelmslev réclame explicitement que l'on étende le point de vue de l'immanence à bien d'autres sciences que la linguistique. Mais en même temps cet élargissement est pensé comme devant conduire à une problématique formulée en termes linguistiques. Le texte suivant est fortement marqué par cette ambivalence :

Il semble donc fructueux et nécessaire d'établir dans un nouvel esprit un point de vue commun à un grand nombre de sciences allant de l'histoire et de la science littéraire, artistique et musicale à la logistique et aux mathématiques, pour qu'à partir de ce point de vue commun, celles-ci se concentrent autour d'une problématique définie en termes linguistiques. (Hjelmslev [1943] 1971 : 137)

Nous percevons dans ce texte, et à dire vrai dans bien d'autres, un double mouvement. Il y a d'une part la tendance à élargir la question sémiotique à un ensemble le plus grand possible de sciences. C'est dans cet esprit que nous comprenons l'immanence, précisément parce que nous ne lui donnons pas le statut de système mais celui d'une construction, comme nous le verrons encore plus loin. L'immanence est ce qui doit être construit pour que le caractère sémiotique de sciences et de pratiques diverses puissent amener à l'émergence de véritables corrélations sémantiques entre ces sciences et non, redisons-le, à de simples liens de

causalité sans contenu. Mais, dans l'optique de Hjelmslev, il est également manifeste que l'immanence possède un caractère systématique très ambitieux, la linguistique ayant pour tâche de fournir l'architecture centrale d'un tel système. C'est là une ambition compréhensible et respectable mais qui ne nous semble pas véritablement tenable hors d'un contexte métaphysique particulier.

2. Immanence et pratique

La question de la « pratique » est supposée assez généralement mettre en crise le postulat d'immanence et sans doute quelques-unes de ses conséquences prochaines. C'est la raison pour laquelle il est important d'observer les objections que l'on a pu faire de ce point de vue et de mettre en lumière leurs présupposés.

La critique du principe d'immanence est un lieu commun des disciplines qui revendiquent l'étude de « positivités » existant antérieurement aux actes qui les constituent en objets de connaissance ou de pratique. Si de telles entités existent indépendamment des sémiotiques qui les informent, il paraît légitime de penser que ces structures sémiotiques sont sous la dépendance d'entités qui apparaissent alors comme leurs « bases réelles ». Ce raisonnement se rencontre selon des modalités diverses dans les sciences humaines qui sont aisément enclines à rechercher des « bases » ou des « infrastructures », qu'elles soient sociales, psychologiques, cognitives, économiques. Même si, au moins dans la tradition marxiste, il est admis que le langage n'est pas une « superstructure », il semble difficile de penser que les formes sémiotiques et les pratiques de toute sorte décrites par ces disciplines soient de même nature. L'objection portée au principe d'immanence revient donc à dire que les pratiques sociales, les opérations cognitives, les actions économiques ne sont pas des sémiotiques mais qu'elles sont cependant nécessaires pour expliquer l'usage que l'on peut faire de celles-ci. Un exemple intéressant de cette attitude d'esprit nous est fourni par Pierre Bourdieu dans son livre précisément nommé *Le sens pratique*. Dans ce texte, l'auteur engage une dialectique subtile qui nous intéresse au plus haut point car elle concerne le rapport des systèmes symboliques à la pratique. Il nous semble que le passage suivant résume assez nettement sa position épistémologique :

L'objectivisme constitue le monde social comme un spectacle offert à un observateur qui prend « un point de vue » sur l'action et qui, important dans l'objet les principes de sa relation à l'objet, fait

comme s'il était destiné à la seule connaissance et si toutes les interactions s'y réduisaient à des échanges symboliques. Ce point de vue est celui que l'on prend à partir des positions élevées de la structure sociale d'où le monde social se donne comme une représentation – au sens de la philosophie idéaliste, mais aussi de la peinture et du théâtre – et d'où les pratiques ne sont que rôles de théâtre, exécutions de partitions ou applications de plans. La théorie de la pratique rappelle, contre le matérialisme positiviste, que les objets de connaissance sont *construits*, et non passivement enregistrés, et, contre l'idéalisme intellectualiste, que le principe de cette construction est le système des dispositions structurées et structurantes qui se constituent dans la pratique et qui est toujours orientée vers des fonctions pratiques. (Bourdieu 1980 : 87)

Ce texte met clairement en place deux attitudes opposées, l'une consistant à croire à l'existence des objets de connaissance avant leur élaboration théorique (matérialisme positiviste) et l'autre (l'idéalisme intellectualiste) qui semble ignorer que l'existence sociale n'est pas un spectacle ou un pur et simple système symbolique, mais le lieu d'une dialectique pratique. L'enjeu du débat porte sur les places respectives qu'il faut attribuer aux structures symboliques et à la pratique, ce qui est précisément notre sujet. On remarquera que Pierre Bourdieu ne tient pas simplement à éviter deux affirmations également dogmatiques mais suggère aussi que l'une au moins de ces affirmations n'est pas seulement une thèse, discutable comme toutes les autres thèses, mais la conséquence d'une attitude de classe qui consiste à voir dans la société une scène ou un théâtre conformément à un *habitus* hérité de cette même position sociale. En d'autres termes, le recours à la pratique, ici la pratique sociale, n'est pas seulement une solution dialectique pour éviter deux erreurs contraires mais a aussi pour fonction de désigner, et même de dénoncer, la cause de ces erreurs. Ne faut-il pas pour que cela soit possible, pour que l'on puisse déduire d'une conception théorique la position sociale qui en serait la source et la raison d'être, et serait en outre condamnable, que soit présupposé un substrat social pratique, en réalité imperméable à toute dialectique ? La difficulté est de fait délicate à cerner car elle repose sur l'opacité même du terme de « pratique ». On peut voir une manifestation de cette difficulté dans la dernière phrase citée où deux sens distincts du mot « pratique » sont étrangement à l'œuvre. Il y a d'abord la « pratique » qui est le milieu dans lequel se constituent des dispositions « structurées et structurantes ». Le sens de « pratique » est dans ce cas clairement dialectique puisqu'il s'agit au fond de comprendre comment des actes, dépendant nécessairement de

structurations préexistantes, sont eux-mêmes causes de structurations nouvelles. Mais il y a aussi l'affirmation selon laquelle ce système dialectique est lui-même « toujours orienté vers la pratique ». Le terme « pratique » fait alors fonction de prédicat à valeur éternelle (« toujours ») exprimant une propriété essentielle de toute action sociale, ce qui semble le contraire d'un mouvement dialectique. Si la pratique est une dialectique, il y a manifestement, sous-jacente à elle, un substrat qu'il faut bien dire inanalysable. L'auteur est d'ailleurs le premier à le souligner en ces termes :

L'idée de logique pratique, logique en soi, sans réflexion consciente ni contrôle logique, est une *contradiction dans les termes*, qui défie la logique logique. Cette logique paradoxale est celle de toute pratique ou, mieux, de tout *sens pratique*: happée par *ce dont il s'agit*, totalement présente au présent et aux fonctions pratiques qu'elle y découvre sous la forme de potentialités objectives, la pratique exclut le retour sur soi (c'est-à-dire sur le passé), ignorant les principes qui la commandent et les possibilités qu'elle enferme et qu'elle ne peut découvrir qu'en les agissant, c'est-à-dire en les déployant dans le temps. (*Ibid.*, p. 154)

Ce texte montre lumineusement que derrière l'impossibilité affirmée d'une logique pratique, au sens strict de « logique », se cachent les questions entremêlées de la *présence*, du *temps présent* et de sa propriété essentielle d'être le seul à *être perçu*. Derrière, ou sous-jacente à la pratique comme *dialectique*, se trouve la pratique *pathique*, en elle-même mystérieuse mais susceptible de se déployer dans un agir.

Prenons un exemple. Dans son analyse des mythes et surtout dans celle des structures de parentés, Pierre Bourdieu fait valoir, au-delà des structures symboliques telles que Lévi-Strauss a pu les décrire, l'importance de contraintes diverses que l'on peut regrouper sous le registre des « pratiques sociales » dont le concept d'*habitus* tente de comprendre les effets comportementaux. Citons un passage parmi beaucoup d'autres déployant le même thème :

Réagir, comme le fait Lévi-Strauss, contre les lectures externes qui jettent le mythe dans la « stupidité primitive » en rapportant directement les structures des systèmes symboliques aux structures sociales ne doit pas conduire à oublier que les actions magiques ou religieuses sont fondamentalement « mondaines », comme dit Weber, et que, toutes entières dominées par le souci d'assurer la réussite de la production et de la reproduction, bref la *survie*, elles sont orientées vers les fins les plus dramatiquement pratiques, vitales et urgentes : leur extraordinaire ambiguïté tient au fait qu'elles mettent au service des fins tragiquement réelles et totalement irréalistes qui s'engendrent en situation de détresse (surtout collective), comme le désir de

trionpher de la mort ou du malheur, une logique pratique, produite en dehors de toute intention consciente, par un corps et une langue, structurés et structurants, générateurs automatiques d'actes symboliques. (*Ibid.*, p. 160)

De même, en ce qui concerne plus spécifiquement les structures de parenté :

Rappeler que les relations de parenté sont quelque chose que l'on fait et dont on fait quelque chose, ce n'est pas seulement, comme les taxinomies en vigueur pourraient le faire croire, substituer une interprétation « fonctionnaliste » à une interprétation « structuraliste » ; c'est mettre radicalement en question la théorie implicite de la pratique qui porte la tradition ethnologique à appréhender les relations de parenté « sous forme d'objet ou d'intuition », comme dit Marx, plutôt que sous la forme des pratiques qui les produisent, les reproduisent ou les utilisent par référence à des fonctions nécessairement pratiques. Si tout ce qui touche à la famille n'était pas entouré de dénégation, il ne serait pas besoin de rappeler que les relations entre ascendants et descendants elles-mêmes n'existent et ne subsistent qu'au prix d'un travail incessant d'entretien et qu'il y a une *économie des échanges matériels et symboliques entre les générations*. Quant aux relations d'alliance, c'est seulement lorsqu'on les enregistre comme *fait accompli*, à la façon de l'ethnologue qui établit une généalogie, que l'on peut oublier qu'elles sont le produit de stratégies orientées en vue de la satisfaction d'intérêts matériels et symboliques et organisées par référence à un type déterminé de conditions économiques et sociales. (*Ibid.*, p. 280)

Ces quelques citations étaient nécessaires pour saisir le lieu exact où la notion de pratique permet de porter une objection au principe d'immanence. Si l'on pense aux structures de parenté, que l'on peut considérer comme un bon exemple de structures symboliques (ou sémiotiques), il est clair que beaucoup de contingences diverses influent sur leur usage social, de telle sorte que leur simple étude « en immanence » risque de laisser dans l'ombre une part essentielle de leur réalité. De fait, jusqu'à ce point, l'objection au principe d'immanence semble porter. Nous retrouvons l'objection que Hjelmslev s'était faite à lui-même dans le texte cité au début de ce travail. On ne peut cependant s'empêcher de remarquer que le saut, considérable du point de vue logique – Pierre Bourdieu le remarque lui-même – entre le symbolique et le pratique laisse dans l'ombre le fait que les pratiques, en particulier les pratiques économiques, peuvent être aussi considérées comme relevant de systèmes symboliques. Les règles qui gouvernent implicitement les actions économiques des membres d'une société ont tout autant de droit à prétendre être décrites comme des systèmes symboliques que les règles régissant les relations

d'alliance, de filiation et de consanguinité en quoi consistent les structures de parenté. On dira sans doute que cela ne fait que déporter d'une étape le recours à une instance pratique, voire « tragiquement pratique » comme le dit Pierre Bourdieu. Mais on reconnaîtra que, le même raisonnement pouvant être itéré autant de fois qu'il est nécessaire, l'instance pratique semble se dérober à nous ou, tout au moins, ne pas vouloir se présenter comme un au-delà de l'immanence mais comme un élargissement de l'immanence au sens que nous avons proposé. De même qu'Althusser faisait remarquer que le rôle de l'individu dans l'histoire ne pouvait se comprendre que si l'on pouvait concevoir le sens historique de l'individualité, de même pourrait-on dire que le sens de la pratique, quant aux structures de parenté, ne peut se comprendre que selon la forme de la pratique induite par certains types de structure de parenté.

Une objection sérieuse reste cependant à prendre en considération. On dira en effet qu'aussi loin que l'on veuille reculer le moment où il devient nécessaire de faire appel à une instance pratique, il n'en demeure pas moins que ce moment finit toujours par devenir inéluctable. Rappelons, pour que le problème soit clair, que nous ne discutons pas le fait qu'il ait une dimension pratique de notre expérience, mais le fait que l'on doive faire appel, pour l'expliquer, à une instance d'une nature logiquement différente de celle des systèmes symboliques. Nous discutons donc le fait qu'il y ait une logique pratique distincte par essence de la « logique logique », comme le dit Pierre Bourdieu. Dans l'exemple précédent, doit-on considérer que l'intérêt économique, incontestablement actif dans l'usage des structures de parentés, soit de nature différente de ces structures ? Nous avons vu que l'on peut considérer les structures économiques comme étant d'une nature comparable aux structures de parenté. Mais qu'en est-il de l'« intérêt » lui-même comme passion ? On dramatise cette notion d'intérêt en prenant des situations dans lesquelles cet intérêt est vital et s'assimile par là à une nécessité. Mais beaucoup de passions n'ont-elles pas cette propriété d'être vitales sans pour autant apparaître d'une nature distincte des systèmes symboliques ? Ainsi, si nous suivons Montesquieu, l'honneur, passion structurante des régimes monarchiques, n'est-il pas ce qu'il est précisément par ce qu'il est à la fois vital, dans le duel par exemple, et symbolique ? L'intérêt, considéré comme passion structurante des sociétés bourgeoises, est sans doute encore plus meurtrier que l'honneur des sociétés aristocratiques, et donc encore plus vital pour celui qui ne s'enrichit pas et peut mourir de misère. Mais l'on ne peut pour autant dissocier cette passion de l'intérêt de l'organisation symbolique de ce type de société car elle en est un ressort essentiel.

En d'autres termes, les passions, même en ce qu'elles peuvent avoir de vital, ne relèvent pas nécessairement d'une autre logique que les systèmes symboliques qui les actualisent et qu'elles rendent en un sens possibles. Les passions se déploient à même l'immanence.

Il semble cependant que la notion de *pratique* porte en elle un sens qui résiste encore à l'extension de l'immanence. Ce sens dépend essentiellement du fait que la pratique est un fait individuel et concret. Mais comment dire ce qui est individuel et concret ? C'est là un problème qui concerne directement la théorie de l'énonciation telle qu'elle a été formulée par Benveniste. À la limite de tous les systèmes symboliques, à leurs bords extrêmes, mais aussi bien à chaque instant de leur usage, dans leur immanence, l'énonciation, qui est le fait pratique par excellence, ouvre les incertitudes liées à l'individualité, aussi bien des sujets que des actes. Mais en même temps, au moins en ce qui concerne le langage, cette individualité est prise en charge par des marqueurs et des règles, suivant en cela une certaine nécessité formelle. Il n'est pas besoin de rappeler les perplexités liées à la notion même de sujet pour percevoir les raisons qui font de l'énonciation à la fois une nécessité constitutive des systèmes sémiotiques et le jeu indéfiniment ouvert des coups de dés toujours singuliers en quoi consiste son effectuation. L'énonciation est une nécessité constitutive parce qu'un signe, contrairement à ce que dit la définition traditionnelle, ne se reconnaît pas au fait qu'il signifie mais par le fait que, d'une façon ou d'une autre, il a dû être énoncé pour être un signe. Mais l'énonciation relève également de l'individualité, et donc d'une certaine forme de hasard, parce que ce qui est singulier est le lieu de l'imagination, à la fois créatrice et imprévisible. Ce couplage entre nécessité et hasard fait toute la difficulté de la notion d'énonciation. Elle indique le point par lequel un système symbolique se trouve excédé, à travers son immanence même, par quelque chose d'autre que lui-même et qui relève de l'être.

Si nous admettons que, tendanciellement, il existe un seul horizon d'immanence, il semble que l'on doive admettre que, pour cette raison même, il ne peut exister qu'une seule sémantique. Il doit y avoir un domaine de signification qui n'est pas le domaine de telle ou telle sémiotique particulière, mais qui correspond à une forme générale que l'on peut appeler une *puissance de signification* et qui vient se réaliser dans tel ou tel domaine, un peu comme il y a une ontologie générale qui prend corps dans des ontologies régionales. Un texte, une peinture, une musique sont des actualisations d'une puissance de signification selon des modes et des raisons variés. On peut ainsi concevoir la sémantique comme l'horizon dans lequel se coordonnent les différents plans d'expression. La question

fondamentale peut être résumée ainsi : soit nous admettons que le terme de « signification » possède un sens univoque, quels que soient les plans d'expression considérés, soit nous imaginons que chaque système d'expression fonctionne comme un module autonome qui possède son horizon d'immanence propre. Mais dans cette dernière hypothèse, comment coordonner les différents modules sans faire intervenir un principe d'unification que l'on supposerait exister *a priori* ?

Nous avons essayé de montrer au contraire que l'immanence radicale n'est pas une supposition mais une construction dont la possibilité reste ouverte pour autant que l'on puisse l'effectuer.

Notes

- 1 Comte, Auguste, (1851-1854), *Système de politique positive, ou traité instituant la religion de l'humanité*, 4 vols, chez l'auteur, p. 224. Nous empruntons cette citation à REY (2013: 82).
- 2 La liste des indéfinissables est : *description, objet, dépendance, homogénéité*.
- 3 Cf. Deleuze (1972). Nous nous référons plus spécialement au chapitre IV, « Synthèse idéelle de la différence ».

Bibliographie

- ALTHUSSER, LOUIS
 (1965) « Esquisse du concept d'histoire », *La pensée*, mai-juin 1965, p. 3-21.
- BAXANDALL, MICHAEL
 (1989) *Giotto et les humanistes, La découverte de la composition en peinture 1340-1450*, trad. fr. de Maurice Brock, Paris, Seuil.
- BOURDIEU, PIERRE
 (1980) *Le sens pratique*, Paris, Minuit.
- DELEUZE, GILLES
 (1972) *Différence et répétition*, Paris, PUF.
- GURVITCH, GEORGES
 (1969) « La multiplicité des temps sociaux », in *La vocation actuelle de la sociologie, tome 2*, Paris, PUF, p. 325-430.
- HJELMSLEV, LOUIS
 [1943] *Prolegomènes à une théorie du langage*, 1^è version 1968 ; nouvelle trad. fr. de Una Canger, Paris, Minuit, 1971.
- REY, ALAIN
 (2013) *Des pensées et des mots*, Paris, Hermann.
- SAUSSURE, FERDINAND (DE)
 (1971) *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot.
 (2002) *Écrits de linguistique générale*, Paris, Gallimard.