



Sémioception et narratologie sémiotique de l'anthropogenèse

Waldir Bevidas *

Résumé: Ce texte présente deux hypothèses de travail dans le but de faire avancer la théorie sémiotique de Greimas. Ces hypothèses ont eu origine à partir d'une thèse de « livre-docência » (habilitation), qui vient d'être publiée en 2017. Dans cet œuvre l'expérience théorique de radicaliser le principe de l'arbitraire du signe, proposé par Saussure, et du principe d'immanence du langage, proposé par Hjelmslev, m'a conduit à des suggestions théoriques dont deux occupent l'espace de ce texte : (i) Établir et défendre le concept de « sémioception » comme opération (unique) d'appréhension du monde par l'homme : la maîtrise du vécu et de l'expérience humaine (qu'elle soit cognitive, pragmatique ou thymique) n'est pas due à une perception directe du monde, ni à la manière d'une énaction dont l'homme agit dans son environnement, non plus à une éventuelle neuroception ou gestion synaptique des neurones, mais plutôt à la sémioception, en tant qu'ensemble de catégories langagières, celles-ci dérivées de l'acte sémiologique arbitraire du signe, qui créent le monde humain sous image et structure immanente du langage; (ii) Révéler et relever la portée « anthropogénique » de la théorie narratologique de Greimas : devant la longue et millénaire histoire de l'homínisation, à côté du concert des grands « récits anthropogéniques » des sciences naturelles (biologie, paléanthropologie, primatologie, éthologie), des récits anthropologiques et des récits phénoménologiques proposés par philosophie, il y a une place pour un récit sémiologique ou sémiotique qui met en évidence le rôle de la narrativité langagière dans la formation de l'imaginaire humain, dans les destins de son vécu phénoménologique (cognitive, pragmatique, thymique).

Mots-clés: sémiotique, arbitraire, immanence, sémioception, anthropogenèse

1 Introduction

Au cours d'une thèse de « livre-docência » (thèse d'habilitation), soutenue en 2015, à l'Université de São Paulo (Brésil), j'ai entrepris l'expérience théorique de suivre le principe de l'arbitraire de Saussure de façon la plus radicale possible, en me conformant à l'avertissement très judicieux de R. Amacker :

Il n'y a pas, quant à l'arbitraire linguistique, de position médiane : ou l'on considère la langue comme radicale-

ment arbitraire (. . .), ou l'on est, de façon plus ou moins explicite, plus ou moins directe, un nomenclaturiste (1975, p. 88).

Sur la base de cette radicalisation de l'arbitraire, je me suis engagé sur les points suivants : a) envisager la Sémiologie de Saussure non pas comme une discipline, malgré son ampleur, mais comme une vraie *épistémologie de la connaissance* ; b) radicaliser également le *principe d'immanence* chez Hjelmslev et Greimas. J'entends exposer ici deux hypothèses de travail que j'ai

*. Waldir Bevidas est enseignant-chercheur à l'Université de São Paulo (USP, Département de Linguistique). Membre coordinateur du Groupe d'Études Sémiotiques (GES) de cette université. Ses recherches portent, entre autres, sur la sémiotique, la psychanalyse et l'épistémologie. Ses publications principales : *Inconsciente et verbum. Psicanálise, semiótica, ciência, estrutura* (2000 (2 ed., 2002), São Paulo, Humanitas) ; *Inconsciente & Sentido. Ensaio de Interface. Psicanálise, Linguística, Semiótica* (2009 (2014, 2 ed augmentée, São Paulo, Annablume) ; *Semiótica: identidade e diálogos* (org. avec Jean Christus Portela et al., 2012, São Paulo, Cultura Acadêmica,); *Semióticas Sincréticas: posições. Estudos da linguagem do cinema* (2014, São Paulo, AnnaBlume) ; *100 anos com Saussure* (Tome 1 et 2, org. avec Ivã Carlos Lopes et Sémir Badir, 2016, São Paulo, AnnaBlume) ; *La sémiologie de Saussure et la sémiotique de Greimas comme épistémologie discursive. Une troisième voie de la connaissance* (2017, Limoges, Lambert-Lucas) . Adresse électronique: (waldirbevidas@gmail.com).

alors développées : le concept de « sémioception », qui est inusité en sémiotique, et le statut d'anthropogénèse des propositions narratologiques de Greimas. Ces deux hypothèses ne doivent pas être considérées comme des résultats certifiés, mais comme une invitation à la recherche, d'autant plus que ce texte se veut plus déclaratif que démonstratif. La démonstration proprement dite pourra être consultée dans les pages de la thèse, qui vient d'être publiée par la maison d'édition Lambert-Lucas, sous le titre *La sémiologie se Saussure et la sémiotique de Greimas comme épistémologie discursive : une troisième voie pour la connaissance* (Bevidas, 2017). Par conséquent, l'occasion ne manquera pas de la « déconstruire », de la contester, voire de la « détruire » progressivement, page après page, de lui faire donc subir le sort réservé à tout travail scientifique, quel que soit le domaine de savoir humain, ce qui semblerait constituer la raison même de la science.

Avant d'aborder le vif du sujet, je tiens à présenter quelques idées et des auteurs, qui m'ont procuré la constance nécessaire pour maintenir mes raisonnements dans un registre radicalisant par rapport aux principes de l'arbitraire et de l'immanence. Je reprendrai en premier lieu une réflexion puissante et fameuse, en linguistique, de Saussure :

Prise en elle-même, la pensée est comme une nébuleuse où rien n'est nécessairement délimité. Il n'y a pas d'idées préétablies, et rien n'est distinct avant l'apparition de la langue (2005, p. 155 – je souligne).

Il convient de noter, dans cette formulation, que le second « rien » est plus dense, plus ample que le premier, qu'il est « hypersémantique » (dans le sens d'« hyponymie »). Il peut être appréhendé, toujours dans un esprit radicalisant, de la manière suivante : rien, absolument rien avant la langue. Autrement dit, le premier rien signifie aucune pensée, et le second, aucune réalité, aucun monde avant le langage¹.

Il est notoire, dans le domaine linguistique, que l'édition du *Cours* de Saussure, établie par Ch. Bally et A. Sechehaye, en collaboration avec A. Ridelinger, a été durement attaquée ces derniers temps, en regard des manuscrits anciens et surtout de ceux récemment découverts, à peu de chose près aux prémices de ce nouveau siècle, et qui ont conduit à l'édition des *Écrits* (2002). Pourtant, même dans ses réflexions manuscrites, le linguiste de Genève se montre incisif sur cette même idée : « ce n'est pas la pensée qui crée le signe mais c'est le signe qui guide primordialement la pensée (donc la crée en réalité) » (2002, p. 46).

1. Le terme « langage » se substitue délibérément à celui de « langue » de Saussure. Le radicalisme du principe de l'arbitraire et de l'immanence n'affecte pas seulement le langage verbal, mais tout type de langage humain comme système de signification. L'expression « avant l'apparition de la langue », quant à elle, n'introduit aucune approbation envers l'idée de rechercher les origines présumées du langage. L'expression « avant le langage » pourrait très bien être traduit par « hors du langage ».

2. Il faut éclairer ici que le mot danois *Sprog*, tout comme l'anglais *language*, neutralise la distinction entre les deux termes français (langue/langage).

3. Texte inédit, de la même époque que *Le langage* [1943/1966], traduit directement du danois par Per-Aage Brandt et publié comme annexe à son article pour la revue *Janus* (2013, p. 205).

À son tour, Louis Hjelmslev, le linguiste danois, suit à la lettre les directrices de Genève à propos de la création de la pensée et de tout ce qui peut être considéré comme la réalité du monde :

Le contenu du langage, c'est le monde même qui nous entoure ; les significations particulières d'un mot, [...], sont les choses mêmes du monde : la lampe que voici sur ma table est une signification particulière du mot lampe ; je suis moi-même une signification particulière du mot homme (1966, p. 157).

Hjelmslev radicalise la pensée de Saussure et conclut un texte éminemment technique et détaillé sur la structure morphématique par une formulation vigoureuse, comme « conséquence philosophique » du raisonnement, qui prend l'aspect d'un « quaternium thétiq », à savoir quatre thèses syncopées en quatre phrases simples :

Les faits du langage nous ont conduits aux faits de la pensée ; la langue est la forme par laquelle nous concevons le monde ; Il n'y a pas de théorie de la connaissance, objective et définitive, sans recours aux faits de la langue ; Il n'y a pas de philosophie sans linguistique (Hjelmslev, 1971, p. 173).²

Hjelmslev, dans le sillage de Saussure, subordonne clairement la pensée au langage. Il accorde au langage la tâche de concevoir le monde, de gérer toute théorie de la connaissance et de s'affirmer comme le fondement de toute philosophie susceptible d'être érigée ; une tâche ardue, qui n'empêche pas le linguiste danois d'aller plus loin et d'étendre la souveraineté de la langue aux confins de chaque science :

On n'aurait pas tort de dire que [...] toutes les sciences autres que la linguistique sont, à proprement parler, des théories relatives au contenu linguistique étudié indépendamment de la structure de la langue (Hjelmslev, 1966, p. 157).

Ces propositions « thétiq » permettent de tracer le fondement épistémologique de la pensée de Hjelmslev : le langage, par ses catégories immanentes et péremptaires, constitue l'infrastructure-modèle de toutes les sciences. L'immanence hjelmslévienne peut donc gravir les échelons d'un véritable principe d'ordre épistémologique général :

Comme on ne peut connaître la substance qu'à travers la forme, et comme la forme langagière [*sprogformen*] est la seule forme objectivement donnée, la méthode linguistique est la seule qui permette une connaissance objective de la substance. Il s'ensuit que l'ontologie doit être bâtie de manière empirique et immanente (in Brandt, 2013 – je souligne)³.

D'autres propositions d'éminents linguistes pourraient être reprises ici. Je me contenterai de clore la liste par trois courtes réflexions de E. Benveniste. Elles corroborent le radicalisme saussurien et hjelmslevien à propos du rôle fondamental du langage par rapport à la pensée et à la réalité du monde :

C'est ce qu'on peut dire qui délimite et organise ce qu'on peut penser. La langue fournit la configuration fondamentale des propriétés reconnues par l'esprit aux choses (Hjelmslev 1966, p. 70).

Penser, c'est manier les signes de la langue (Hjelmslev, 1966, p. 74).

Le langage *re-produit* la réalité. Cela est à entendre de la manière la plus littérale : la réalité est produite à nouveau par le truchement du langage (Hjelmslev, 1966, p. 25).

2 La sémioception

Le concept de *sémioception* constitue l'une des hypothèses de travail qui ont résulté de cette expérience « radicalisante » du principe de l'arbitraire du signe de Saussure. Il dérive directement de *l'acte sémiologique* du sujet parlant, qui résulte de ce principe ; un acte dont la fonction consiste moins à « représenter » pour le sujet un monde qui est déjà là, préalable et indépendant du langage, qu'à lui *façonner* le monde de ses objets, qu'à créer le monde de la phénoménologie du vécu humain, à savoir un monde d'objets, en tant que référents internes, ou mieux, en tant que *designata* internes au langage.

Autrement dit, l'acte sémiologique de l'union d'un signifiant à un signifié, acte foncièrement arbitraire, consiste en une opération de concrescence qui crée pour le sujet un univers général, immanent au langage, que ce soit l'univers des objets palpables, tels que le bœuf, le cheval, le soleil, ou l'univers cognitif des relations entre ces objets – avant, derrière, au-dessus, au-dessous, pour, par, à côté... –, ou encore l'univers thymique – l'ensemble des émotions, des sentiments éprouvés par les sujets.

Ce terme de sémioception s'est construit pour moitié sur l'opération sémiologique de l'arbitraire du signe saussurien et pour l'autre sur l'étymologie latine, avec le verbe *capere* – *capio, cepi, captum* –, dont les dictionnaires latins présentent plusieurs acceptions, comme « appréhender », « prendre dans les mains », « prendre », « capter » (du latin *captare* : essayer de prendre), et dont le sémantisme pourrait aussi se rapprocher du vocable, également latin, *caput* (tête).

Si l'étymologie permettait de soutenir davantage mon propos, la sémioception pourrait être interprétée d'abord et tout simplement comme une opération mentale du sujet (*caput*-tête), qui s'accomplirait par le truchement de la sémiologie du langage, c'est-à-dire par l'intermédiaire de l'acte arbitraire du signe, par la sémiose ou la « fonction sémiotique », selon Hjelmslev.

La sémioception se révèle comme un concept d'origine et de statut entièrement immanent, susceptible de rivaliser avec le concept millénaire de la *perception* – dans le champ des philosophies et de la phénoménologie – dans le champ plus vaste des sciences du comportement humain ; elle est en mesure, à mon sens, de rivaliser aussi avec le concept d'*énaction* de Varela, qui a particulièrement retenu l'attention des cognitivistes au cours de ces vingt dernières années ; elle pourrait enfin concurrencer ce que je nomme « neuroception », à savoir la tendance actuelle d'accorder au cerveau (à ses synapses) la fonction de tout commander, depuis le métabolisme interne, minuscule, d'un corps, jusqu'aux opérations les plus sophistiquées, majuscules, de l'esprit humain. Afin de relever ce défi – rivaliser avec la perception, l'énaction et la neuroception –, le concept de sémioception pourrait se présenter sous un jour nouveau.

Ainsi, sous l'égide du langage (la langue verbale, les langages gestuels, visuels, somatiques, le langage du semblant, et la totalité des formes des pratiques signifiantes humaines), qui est lui-même appréhendé sous le principe de l'arbitraire et en tant qu'*Institution* – comme le soulignait Saussure, et il convient de souligner chaque syllabe du terme « instituer » qui signifie : stipuler, fixer, déterminer, instaurer, établir ; bref, sous l'égide du langage ainsi compris extensivement et statutairement, l'acte sémiologique qui en résulte impose au sujet la façon dont il sera finalement « condamné », en quelque sorte, à concevoir le monde – j'insiste sur ce point : à percevoir véritablement le monde. L'acte sémiologique, de sémioception – le cœur même de l'hypothèse – impose à l'acte perceptif, à la structure de la perception humaine, une *méta-morphologie colossale* : la transmutation d'une appréhension enregistrée et chiffrée quantitativement par des organes capteurs, des données provenant du monde brut, en dehors du corps (extéroceptif) ou en dedans (proprioceptif, intéroceptif), en une *saisie signifiante*, donc « sémioceptive », imposée qualitativement au monde, et qui devient désormais le seul monde du vécu humain, le seul monde phénoménologique de l'homme.

La perception, en raison de sa méta-morphologie généralisée, ne disposera que d'un seul et unique *chréodos* (du grec *χρ'ο* « il faut » et *οδος* « chemin », dans le sens de « chemin nécessaire ») : *être guidée* par la sémioception. Tout se passe comme si une « lésion » était infligée au cerveau perceptif par le réseau des catégories des langages, qui correspond, rappelons-le, à des catégories totalement arbitraires, depuis le phonème minimal jusqu'au discours maximal, pour le cas spécifique du langage verbal. C'est par l'acte sémiologique ou sémioceptif que le sujet percevra, au sens fort, les couleurs de l'arc-en-ciel, par exemple, et bien entendu, celles que le pacte sémiologique de sa langue lui a concédées. Ainsi, deux sujets apparte-

nant à des langues différentes percevront différemment les couleurs de l'arc-en-ciel, malgré l'équivalence de leur système neuroperceptif basique ; un chef d'orchestre – mon exemple favori – parviendra à discerner une unique note dissonante dans un orchestre composé d'une centaine d'instruments, alors que le public « n'entendra pas » cette fausse note. Tous, pourtant, le chef d'orchestre comme le public, sont dotés du même système neuroperceptif d'audition. Dans les faits, le maestro est guidé par sa haute compétence en sémiologie musicale ; sa sémioception musicale a atteint une extrême finesse dans l'harmonie des sonorités.

Du point de vue sémiologique et immanent, l'acte sémioceptif détiendrait la *primauté heuristique* au-delà et en deçà de l'acte perceptif. C'est par la sémiose convenue que le sujet découvre ou invente le monde qui devient alors son monde perçu ; c'est par cette sémioception convenue que le sujet crée ou découvre son propre corps, qu'il sent toute la gamme de ses douleurs et de ses affects. Les langages pactisés par la sémiose de l'acte sémiologique guident l'appréhension (des sens) et la transforme en une perception signifiante. En d'autres termes, le sujet perçoit par l'arbitraire des formes immanentes du langage (sur les plans du contenu et de l'expression) et non par la caution de ses organes sensoriels ; il perçoit ce que les langages l'amènent à catégoriser sur le continuum des phénomènes substantiels ; il perçoit, il voit, il sent, il appréhende, en somme, ce que son langage l'amène à catégoriser.

Dans ce sens, j'aimerais reprendre l'expression de Saussure, qui est empreinte d'une profonde sagesse – « nous disons homme et chien parce qu'avant nous on a dit homme et chien » (2005, p. 108) –, mais en y ajoutant un zeste de phénoménologie : nous « voyons » homme et chien et nous « percevons » homme et chien, car avant nous, on nous a « enseigné » (sémiologiquement) homme et chien⁴.

Ainsi, l'unique moyen de comprendre, en tant que *locus* d'émergence du vécu humain, la formidable transmutation qualitative opérée sur le continuum des données brutes, quantitatives et amorphes du réel du monde et du réel du corps, qui se présentent au sujet ; de comprendre que de telles données brutes puissent alors devenir le monde humain, le monde de ses affects, consiste à considérer, pour ma part, que la perception humaine se trouve constamment déduite et guidée par l'action permanente et récurrente de l'acte sémiologique du sujet, qui se fonde sur le pacte sémiologique résultant du principe de l'arbitraire. La perception humaine est donc foncièrement sémiologisée ou sémiotisée, et constitue en somme : une sémioception. Il semble possible de démontrer que cet acte « sémioceptif » possède un statut épistémologique supérieur à l'acte perceptif. Au-delà de la perception du monde – le

monde humain, bien entendu – au sens fort, corporel, incarné, à savoir le monde phénoménal de Merleau-Ponty, une véritable primauté épistémologique (logique) devrait être attribuée à la sémioception – si tant est qu'un différend existe entre le phénoménologique (logique) du philosophe et le sémiologique (logique) de Saussure.

En outre, le concept de sémioception me semble mieux placé pour assurer le statut d'« immanence » de la macro-sémiotique du monde humain, de la micro-sémiotique de son corps, et, enfin, de la « grammaire » de ses affects. Nous avons besoin d'un concept de ce genre, semble-t-il, pour estimer la pleine valeur de la coupure épistémologique du facteur sémiologique de Saussure, par rapport à la phénoménologie perceptuelle de Merleau-Ponty, par rapport aux autres philosophies transcendantales, voire par rapport à l'épistémologie réaliste et ontologique des sciences « dures ». Les catégorisations des plans du sensible et de l'intelligible s'avèrent davantage de nature « sémioceptive » que perceptive. À ma connaissance, la meilleure hypothèse pour les développements futurs de la sémiotique du vécu consiste à considérer que la condition phénoménologique de la perception humaine ne peut être que sémiologique. J'estime donc qu'une réflexion collective qui légitimerait la primauté du sémiologique sur le phénoménologique, la primauté de la sémioception sur la perception, représenterait un défi passionnant. Dans le domaine de la réflexion épistémologique de la théorie sémiotique, une belle joute théorique est à accomplir, ou à achever, entre les facteurs phénoménologique et sémiologique.

3 Sémiotique et anthropogénèse

Une seconde idée ou hypothèse de travail, qui procède de l'expérience de radicalisation du principe de l'arbitraire et de l'immanence, consiste à amener la théorie sémiotique à participer aux recherches entreprises dans le domaine des grands récits de l'anthropogénèse – c'est-à-dire dans le domaine de la longue marche historique de l'homínisation et de l'humanisation de notre espèce –, voire à les instruire, eu égard au rôle pionnier des réflexions, déjà classiques, de Greimas à propos de l'imaginaire narratologique humain :

La structure actantielle apparaît de plus en plus comme étant susceptible de rendre compte de l'organisation de l'imaginaire humain, projection tout aussi bien d'univers collectifs qu'individuels (Greimas, 1973, « Les actants, les acteurs et les figures » in *Du sens II*, p. 50)

Une nouvelle façon de démontrer le statut anthropologique de la narrativité greimassienne peut être envisagée en suivant les pas du jeune philosophe Étienne Bimbenet. Son ouvrage au titre suggestif, *L'animal que je ne suis plus* (2011), nous offre un matériel d'investi-

4. N'oublions pas l'étymologie, en latin vulgaire, du mot *in-signare* : mettre une marque, mettre sous signe, assigner.

gation précieux pour un débat constructif, auquel la sémiotique peut se joindre.

Afin de contextualiser ses arguments, Bimbenet convoque un panthéon de spécialistes sur les « grands récits de l'anthropogénèse », sur l'histoire du devenir homme. Il se lance le défi de procéder à une *expérience de pensée philosophique* afin d'examiner, selon la méthodologie de la philosophie phénoménologique, la question de notre *origine animale*, de notre passé animal, bref, de notre origine naturelle :

Nul ne saurait reculer aujourd'hui en deçà de l'évolutionnisme, sauf à jouer la conviction contre les preuves, la solitude contre l'argumentation, l'autorité de la foi contre l'autorité des faits [...] L'homme est de part en part un vivant, voilà ce qu'il y a de vrai dans le naturalisme de la science (Bimbenet, 2011, p. 11).

Le but de cette expérience de pensée, qui sert de titre à son ouvrage, consiste, d'une part, à reconnaître pleinement notre origine animale, en assumant l'environnement scientifique général et définitif des acquis post-évolutionnistes, entièrement naturalistes, libérés de toute métaphysique de l'esprit humain, et à tâcher, d'autre part, de défendre, avec les armes philosophiques de la phénoménologie, l'idée, provocante, que l'homme « *n'est plus un animal* » :

L'énoncé est volontairement provocant ; nous espérons à travers lui attiser le paradoxe, et faire apparaître comme scandaleuse notre origine animale [...] le fait évolutif est définitivement vrai, et [...] pourtant un comportement humain apparaît infiniment éloigné des comportements animaux dont il est issu. *Bien sûr*, l'homme fut un animal ; et pourtant *il ne l'est plus*. Il est « privé » de son origine animale, au sens que Heidegger donnait à ce terme ; vivant avec *elle*, et pourtant *sans elle* [...] la continuité du fil généalogique qui nous relie à l'animal n'empêche pas le saut qualitatif (Bimbenet, 2011, pp. 21-22, souligné par l'auteur).

Afin de situer ses arguments, Bimbenet explore une ample littérature et commente les grands récits de l'anthropogénèse. Il reconnaît d'abord les révolutions et les ruptures scientifiques actuelles, qui sont occasionnées par les avancées des disciplines suivantes :

- a. la biologie moléculaire, qui montre combien le patrimoine héréditaire et le code génétique entre les animaux et les hommes sont incroyablement proches ;
- b. les sciences cognitives, et notamment l'éthologie cognitive, selon lesquelles les phénomènes mentaux représentent des phénomènes tout à fait naturels ; Bimbenet cite, à cet égard, Francis Wolff, auteur d'un ouvrage important intitulé *Notre humanité : d'Aristote aux neurosciences* : « L'homme est un animal singulier qui *s'explique* comme les autres » (*apud* Bimbenet, 2011, p. 12) ;
- c. la *primatologie*, qui prêche une continuité non seulement pour les comportements de l'animal et

de l'humain, mais aussi pour l'ensemble des processus cognitifs qui sous-tendent de tels comportements : « l'homme est un vivant aussi superlatif qu'on voudra, mais dont les performances les plus exceptionnelles sont encore des performances de la vie en lui » (p. 13) ;

- d. la *paléoanthropologie*, la science de l'hominisation, qui nous présente une histoire longue de millions d'années pour parvenir à *l'homo sapiens*.

Ces grandes avancées scientifiques nous conduisent à abandonner définitivement toute métaphysique et à entériner « la fin de l'exception humaine », une expression que l'auteur emprunte au titre et à la thématique des réflexions de J. M. Schaeffer (2007).

À travers cette plate-forme de révolutions, Bimbenet thématise les grands récits de l'hominisation :

- a. le récit anthropogénique de la « posture debout » (*homo erectus*), thématisée depuis Aristote ;
- b. le récit de l'anthropologie philosophique qui thématise l'homme comme un « être du manque » ;
- c. le récit de l'anthropologie de Lévi-Strauss, pour le passage de l'état de nature à celui de culture, avec comme épicerie l'interdiction de l'inceste.

En nous présentant de tels récits, le jeune philosophe prépare le chemin pour justifier l'insertion et les déploiements d'un *récit phénoménologique* architecturé sur le sol merleau-pontyen et heideggerien, ce qui lui permettra d'établir un écart profond entre la perception animale et la perception humaine. Cet écart correspond à la « différence anthropologique » qui explique « l'animal que je ne suis plus ». Il s'agit de la « rupture abyssale » entre l'homme et l'animal, une expression que Bimbenet reprend dans l'ouvrage de J. Derrida (2007, pp. 52-53), *L'animal que donc je suis*.

En ce qui concerne le champ langagier de la sémiotique, il est très encourageant de constater que l'étude de Bimbenet consacre deux chapitres au langage, l'un pour le langage humain proprement dit et l'autre pour une confrontation entre le langage humain et le prétendu « langage animal ». Le phénoménologue examine aussi la possibilité pour le langage de remplir, dans la longue histoire de l'anthropogénèse, « une fonction anthropologiquement plus englobante » que la simple connaissance ou l'échange d'informations entre les hommes (p. 255-6). Bimbenet reconnaît et souscrit à la réflexion de quelques auteurs pour qui le langage « marque une véritable césure – un « Rubicon » – entre lui et ce qui le précède » (p. 260). Afin d'étayer ces réflexions, le philosophe prend ses références dans des définitions neurolinguistiques et explore à foison les questions de la prédication, de la topicalisation, du thème et du rhème, dans le champ de la philosophie

du langage, de la grammaire générative de Chomsky et de ses adeptes. Il réserve aussi une place, quoique modeste, aux observations « paralinguistiques » d'Émile Benveniste à propos du langage des abeilles.

Cependant, les références choisies par Bimbenet au sujet du langage ignorent complètement la théorie saussurienne et ses propositions radicales sur la nature du signe. Le phénoménologue méconnaît le principe sémiologique vital de l'arbitraire du signe pour la construction du monde en tant que référent interne au langage, ainsi que l'ensemble de ses corollaires. Saussure est finalement le grand absent de l'expérience de pensée philosophique et phénoménologique de Bimbenet, et ce, en dépit de l'intérêt que lui portait le grand philosophe Merleau-Ponty dans plusieurs textes fondamentaux. Cette absence s'avère fort embarrassante lorsque le phénoménologue se contraint à réunir des arguments pour contester, par exemple, le « réalisme » implicite, non avoué, de l'un de ses interlocuteurs, Robert Sokolowski.

Bimbenet critique en effet chez cet auteur sa manière de fonder la force anthropogénique du langage sur la « prédication » – des attitudes propositionnelles et du jugement. Il explique que ce type d'argument « reste taillé sur mesure d'une apophantique : un objet ne peut m'apparaître que si je peux en dire quelque chose et le déterminer prédicativement ». Le réalisme se manifeste, selon le phénoménologue, lorsqu'on déclare qu'« une femme est belle » ou que « ce que je vois est un cheval », c'est-à-dire lorsqu'on place l'objet avant la proposition, avant le sujet. En d'autres termes, selon la critique de Bimbenet envers ce réalisme, « j'accomplis la révolution anthropologique qui fait du monde et de ce qui y apparaît la source de validité de mes différents comportements ». Ce type d'attitude, toujours selon le raisonnement du philosophe, ne fait que conférer un « statut exceptionnel [à] l'agent de vérité » inscrit implicitement et d'avance dans la réalité. Le réel devient une source première, une « source de droit pour le connaître [...] ; [enfin] on présuppose l'autorité même du monde, alors qu'il faudrait justement en tenter la déduction ». Il conclut : « une raison qui se contente de l'autorité du réel pour faire valoir ses propres droits est une raison paresseuse, qui omet de faire la genèse de l'autorité comme telle » (Bimbenet, 2006 : 261-262). L'attitude réaliste ainsi posée – un réel hypostasié comme « le réel » autosuffisant – finit par se révéler comme un dogmatisme qui, selon Bimbenet, « s'interdit de l'intelligence de sa propre genèse » (p. 406). À mon sens, les pistes proposées par le phénoménologue pour s'opposer à ce type de réalisme sont justes : « il n'y a pas le monde, déjà objectif, mais l'objectivation du monde dont le langage se fait inévitablement précéder » (p. 268).

Aussi, c'est précisément dans ce contexte que le point de vue saussurien du langage, ainsi que son

prolongement dans la sémiotique narrative de Greimas font cruellement défaut chez Bimbenet. Le philosophe, tout au long de son parcours d'investigation, a construit un récit phénoménologique qui a cherché à légitimer l'écart ou la « différence anthropologique » radicale entre la perception animale et la perception humaine. La perception animale, si elle peut paraître sophistiquée par la diversité des animaux et de leurs milieux, ne dépasse pas le seuil d'une fascination, d'une attirance vitale, ancrée dans l'instinct de survie. L'animal est « pauvre en monde » si l'on se réfère à l'expression de Heidegger, évoquée par Bimbenet. Ce dernier affirme que le statut de la perception humaine est infiniment supérieur et autre par rapport aux animaux, en raison de la « multiplicité perspective », qui fait parvenir cette perception au sommet d'un « tribunal du monde » (p. 223-254).

Pour ma part, Bimbenet, en refusant d'assumer la primauté du langage, par rapport à la phénoménologie, qui propose traditionnellement la primauté de la perception pour ce qui a trait au monde humain, laisse échapper le moyen le plus heuristique de s'opposer au réalisme (critiqué). Pour un sémioticien, il est en effet absurde d'entendre, après la longue critique adressée au réalisme sokolowskien, cette déclaration du philosophe : « il n'y a rien dans le dire qui puisse venir enrichir le voir, celui qui parle voit *la même chose* que s'il ne parlait pas » (p. 252). Mais quelle est donc cette « chose » qu'un humain pourrait voir sans être imprégné du langage ? Du point de vue saussurien, cette chose ne serait qu'une « nébuleuse », qu'un « continuum amorphe ». Comment une supposée perception *anté-langagière* pourrait être capable de nous faire voir une « chose » avant le langage ? Le langage n'est-il pas justement l'unique mode d'objectivation d'une chose comme « chose » ? Il est bon de garder à l'esprit que « chose » n'est qu'un simple signe comme tous les autres, excepté par son extension extrêmement hypéronymique. En affirmant que « la même chose » sera vue avec ou sans le langage, Bimbenet tombe lui-même dans ce réalisme naïf qu'il critique : le réel réapparaît hypostasié, comme étant déjà présent, avant le langage.

Certes, le philosophe a raison lorsqu'il revendique que la philosophie de l'esprit, qui sert de référence quasi exclusive dans les recherches des éthologues, des primatologues et de la psychologie du développement, ne constitue pas la seule discipline à être en mesure d'instruire la question anthropologique. Le grand mérite de son étude consiste à combler une immense lacune dans les réflexions philosophiques sur le thème du rapport homme/animal, sous la perspective de la phénoménologie de base husserlienne, heideggérienne et merleau-pontienne. Elle suggère aux recherches sémiotiques la tâche de remplir cette place vacante, c'est-à-dire d'entrer dans le concert des grands récits de

l'anthropogénèse – y compris dans le récit phénoménologique de Bimbenet –, d'y faire figurer un *récit sémiotique* de base saussurienne, qui peut – ou doit – culminer dans une vraie *narratologie sémiotique de l'anthropogénèse* : en effet, l'homme n'est pas seulement devenu « homme » en raison d'une amélioration millénaire de son cerveau, de sa sensorialité ou de sa perception, mais surtout en raison *a)* de l'avènement du langage, de la *présence* du langage, ou plutôt de l'*action* du langage, par le truchement de ce que nous nommons acte de *sémiocption*, qui procède du principe de l'arbitraire du signe ; *b)* de la structure actantielle et narrative, qui prend la relève du signe afin d'en constituer un discours et donc un imaginaire narratologique humain.

À moins d'une ignorance de mon fait, le point de vue saussurien, sa théorie du langage, reste inusité dans le concert des réflexions portant sur les grands récits de l'anthropogénèse, en regard des sciences naturelles, de la philosophie analytique, des philosophies de l'esprit, voire du récit phénoménologique de la philosophie de Bimbenet.

La sémiologie de Saussure, l'acte arbitraire de fondation du signe, qui crée les objets du monde en tant que référents internes, ou plutôt en tant que *designata* immanents au langage ; l'acte sémiologique qui fonde le langage du sujet parlant et qui lui fera créer le monde à « son image et à sa structure » – si tant est que la démiurgie biblique nous autorise l'analogie ; l'acte de sémiocption qui façonne et guide la perception du sujet, et qui instaure son vécu phénoménologique ; toutes ces données ne sont pas aussi triviales au point d'être ignorées par les réflexions sur l'anthropogénèse. Au sein de cette très longue et mystérieuse histoire de l'humanisation et de l'humanisation de l'humain, les pages du chapitre consacré à une narratologie sémiotique ou sémiologique ne demandent qu'à être écrites. Ce récit sémiologique représente possiblement l'élément explicatif fondamental pour rendre compte, plus efficacement, de la « différence anthropologique radicale », et que nous ne sommes plus l'animal que nous avons été jadis. ●

Références

- Beividas, Waldir
2003. « Corpo, semiose, paixão e pulsão. Semiótica e metapsicologia ». *Perfiles Semióticos*. Mérida (Venezuela), Ediciones del Rectorado, p. 43-61.
- Beividas, Waldir
2014. « Una epistemología discursiva en construcción : la teoría semiótica inmanente entre la percepción y la semiocepción ». *La inmanencia en cuestión I. Tópicos del Seminario*. Revista de Semiótica, n. 31. Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 139-159.
- Beividas, Waldir
2016. « La sémiocption et le pulsionnel en sémiotique. Pour l'homogénéisation de l'univers thymique ». *Actes Sémiotiques*, n. 116. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/5613>>.
- Beividas, Waldir
2017. *La sémiologie de Saussure et la sémiotique de Greimas comme épistémologie discursive. Une troisième voie pour la connaissance*. Limoges : Lambert-Lucas.
- Bimbenet, Etienne
2011. *L'animal que je ne suis plus*. Paris : Gallimard.
- Derrida, Jacques
2006. *L'animal que donc je suis*. Paris : Galilée.
- Durand, Gilbert
1984. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. 10. éd. Paris : Dunod.
- Greimas, Algirdas Julien
1966. *Sémantique structurale : recherche de méthode*. Paris : Larousse.
- Greimas, Algirdas Julien
1973. « Les actants, les acteurs et les figures ». In : Chabrol, Claude. *Sémiotique narrative et textuelle*. Paris : Larousse, pp. 161-176.
- Greimas, Algirdas Julien
1976. « Pour une théorie des modalités ». *Langages*, n. 43, pp. 90-107.
- Greimas, Algirdas Julien ; Courtés, Joseph
1979. *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris : Hachette.
- Greimas, Algirdas Julien ; Fontanille, Jacques
1991. *Sémiotique des passions : des états de choses aux états d'âme*. Paris : Seuil.
- Hjelmslev, Louis
1966. *Le langage*. Paris : Minuit.
- Hjelmslev, Louis
1971. *Essais linguistiques*. Paris : Minuit
- Merleau-Ponty, Maurice
1960. *Signes*. Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice
1969. *La prose du monde*. Paris : Gallimard.

Petitot, Jean

1985a. *Morphogenèse du Sens I*. Paris : PUF.

Petitot, Jean

1985b. « Les deux indicibles ou la sémiotique face à l'imaginaire comme chair ». In : Parret, Herman ; Ruprecht, H. G. (eds.) *Exigences et perspectives de la sémiotique (Recueil d'hommages pour Algirdas Julien Greimas)* II. Amsterdam : John Benjamins, pp. 283-305.

Propp, Vladimir

1970. *Morphologie du conte*. Paris : Poétique / Seuil.

Salmon, Christian

2007. *Storytelling. La Machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*. Paris : La Découverte.

Saussure, Ferdinand de

1975. *Cours de linguistique générale*. Paris : Payot.

Schaeffer, Jean-Marie

2007. *La Fin de l'exception humaine*. Paris : Gallimard,.

Wolff, F.

2010. *Notre humanité : d'Aristote aux neurosciences*. Paris : Fayard.

Zilberberg, Claude

1988. *Raison et poétique du sens*. Paris : PUF.

Zilberberg, Claude

2006. *Éléments de grammaire tensive*. Limoges : Pulim.

Zilberberg, Claude

2012. *La structure tensive*. Liège : Presses Universitaires de Liège.

Données pour indexation en langue étrangère

Beividas, Waldir

Semiocepção e narratologia semiótica da antropogênese

Estudos Semióticos, número special (2017)

ISSN 1980-4016

Resumo: *Este texto apresenta duas hipóteses de trabalho a pretender contribuir com o avanço da teoria semiótica de Greimas. Essas hipóteses se originaram, entre outras, de uma tese de livre-docência que acaba de ser publicada em 2017. A experiência teórica de “radicalizar” o princípio da arbitrariedade do signo, proposto por Saussure, e do princípio de imanência da linguagem, proposto por Hjelmslev, me levou a algumas proposições teóricas, duas das quais ocupam o espaço deste texto: (i) instaurar e defender o conceito de “semiocepção”, situado como a operação (única) de apreensão do mundo pelo homem: o comando da vivência e da experiência humana (seja ela cognitiva, pragmática ou tímica) não se dá por uma percepção direta do mundo, nem pela enação de como se age no seu meio, nem mesmo por alguma eventual neurocepção, ou gestão sináptica dos neurônios, mas antes pela semiocepção, conjunto de categorias linguageiras, derivadas do ato semiológico arbitrário do signo, que criam o mundo humano à imagem e estrutura imanente da linguagem; (ii) evidenciar o alcance “antropogênico” da teoria narratológica de Greimas: na longa e milenar história da hominização, ao concerto das grandes “narrativas antropogênicas” das ciências naturais (biologia, paleoantropologia, primatologia, etologia), às narrativas antropológicas e às narrativas fenomenológicas propostas pela filosofia, cabe o lugar para uma narrativa semiológica, ou semiótica que releve o papel da narratividade linguageira na formação do imaginário humano, no desenho de sua vivência fenomenológica (cognitiva, pragmática, tímica).*

Palavras-chave: *semiótica; arbitrário; imanência; semiocepção; antropogênese*

Pour citer cet article

Beividas, Waldir. Sémioception et narratologie sémiotique de l'anthropogénèse. *Estudos Semióticos*. [En ligne] Disponible sur: (www.revistas.usp.br/esse). Éditeurs du numéro: Valeria De Luca et Carolina Lindenberg Lemos. Numéro special, São Paulo, novembre 2017, p. 10–17. Consulté le “jour/mois/année”.