

## Les modes d'existence: Greimas et les ontologies sémiotiques

Jacques FONTANILLE

Université de Limoges

### Abstract

*For structural semiotics the modes of existence are only: virtualized, actualized, potentialized and realized. They are only supposed to qualify the epistemological status of the theoretical entities used in semiotic analysis. This notion had yet another meaning in Greimas. In Greimas' Structural semantics, modes of existence are modal auras or colorations of perceived and experienced semantic micro-universes. This places Greimas in the line of William James and Etienne Souriau, and there is in this conception all the necessary ingredients to make room, twenty years later, to the emergence of alternate worlds in De l'Imperfection. The reconstruction of this filiation will be our purpose in this paper.*

**Keywords:** *Modes of existence, experience, imperfection, alteration, semiotic universe, semiosis*

### Introduction

Comme beaucoup d'expressions et notions qui connaissent une longue postérité dans une communauté de recherche active, celle de *mode d'existence* est devenue pour la sémiotique structurale, à partir de la fin des années quatre-vingt, coextensive de la série : *virtuel* (virtualisé), *actuel* (actualisé), *potentiel* (potentialisé) et *réel* (réalisé). Or cette conception des modes d'existence n'apparaît d'abord dans l'œuvre de Greimas que dans deux ouvrages qu'il a écrit avec des collaborateurs, Joseph Courtés pour le *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* (Greimas et Courtés, 1979), et Jacques Fontanille pour *Sémiotique des passions* (Greimas et Fontanille, 1991). Dans les deux cas, les modes d'existence en question sont supposés qualifier le statut épistémologique des entités théoriques dont l'analyse sémiotique fait usage : par exemple, chez Saussure, le système de la langue ne relève pas du même mode d'existence que le signe ; ou encore, chez Greimas, les structures sémio-narratives ne relèvent pas du même mode d'existence que les structures discursives prises en charge par une énonciation.

Pourtant, dans *Sémantique structurale*, la notion de *mode d'existence* semblait destinée à une tout autre postérité. Certes, elle y est déjà évoquée comme relevant de l'épistémologie, mais dans une autre direction : celle

des multiples ontologies que la sémantisation du monde dans la perception est susceptible d'instaurer. Dans l'ouvrage liminaire de Greimas, les modes d'existence sont des sortes d'auras modales qui enveloppent les *micro-univers* sémantiques (lesquels deviendront rapidement des scènes prédicatives et actantielles). Greimas n'utilise pas le terme d'« aura », mais celui de « coloration » modale, tout comme, vingt ans plus tard, il parlera du « parfum » passionnel émanant de la couche modale du sens.

Cette observation qui peut paraître mineure, eu égard aux nombreuses autres propositions de grande portée de ce livre, a pourtant des conséquences considérables si l'on s'efforce de retracer la filiation intellectuelle de *Sémantique structurale* : en effet, d'un côté cette première conséquence des modes d'existence permet de situer Greimas dans la lignée de William James et Etienne Souriau, et de l'autre côté, il y a dans cette conception tous les ingrédients nécessaires pour faire place, vingt ans plus tard à l'émergence des mondes alternatifs dans *De l'Imperfection*. La reconstitution de cette filiation sera l'objet de notre conférence.

## **Les modes d'existence des sémioses réalisées**

### ***Sémiotique et ontologie***

La sémiotique d'inspiration greimassienne ne s'occupe pas du statut ontologique des formes et des structures qu'elle construit. C'est même un principe posé au fondement même de la réflexion sémiotique :

Comme elle se consacre à l'étude de la forme, et non à celle de la substance, la sémiotique ne saurait se permettre de porter des jugements ontologiques sur la nature des objets qu'elle analyse. Il n'empêche que ces objets sont « présents » d'une certaine manière pour le chercheur, et que celui-ci est ainsi amené à examiner soit des relations d'existence, soit des jugements existentiels, explicites ou implicites, qu'il trouve dans les discours : il est donc obligé de se prononcer, à moindres frais, sur le mode particulier d'existence qu'est l'existence sémiotique.

La théorie sémiotique se pose le problème de la présence, c'est-à-dire de la « réalité » des objets connaissables (...). A ce niveau, elle peut se contenter d'une définition opératoire qui ne l'engage en rien, en disant qu'une grandeur sémiotique quelconque est déterminée par la relation transitive qui la lie, tout en la posant comme objet de savoir, au sujet cognitif. (Greimas et Courtés 1979 : 138)

On observe ici-même l'ébauche d'un compromis : (i) d'un côté, s'il est nécessaire d'évoquer l'existence des objets d'analyse, ce sera en termes de « présence » et non d'« existence », et (ii) de l'autre, on se focalisera sur les relations et jugements existentiels qu'on « trouve dans les discours ». L'entrée « Existence sémiotique » du *Dictionnaire* développe ensuite la question des modalités existentielles (virtualisation, actualisation, etc.).

Affirmer que cette position « n'engage à rien », c'est aller sans doute un peu vite, puisqu'il est notamment question d'une « substance » qui serait sous-jacente aux formes sémiotiques, et d'un « sujet cognitif » qui préexisterait à la relation existentielle avec les « objets connaissables » : pour pouvoir tenir cette position très réservée et prudente à l'égard de l'ontologie et de l'existence, il faut tout de même présupposer l'existence de quelques entités non négligeables d'un point de vue épistémologique : substance, objets et sujets cognitifs.

Greimas reprendra la question de la présence sous un autre éclairage, dans *De l'imperfection*. Le livre s'ouvre et se ferme sur la relation entre l'être, la présence sensible et l'imperfection :

Tout paraître est imparfait : il cache l'être, c'est à partir de lui que se construisent un vouloir-être et un devoir-être, ce qui est déjà une déviation du sens. Seul le paraître en tant que peut être – ou peut-être – est à peine vivable. » (Greimas 1987 : 9)

« Vouloir dire l'indicible, peindre l'invisible : preuves que la chose, unique, est advenue, qu'autre chose est peut-être possible. Nostalgies et attentes nourrissent l'imaginaire dont les formes, fanées ou épanouies, tiennent lieu de la vie : l'imperfection, déviante, remplit ainsi, en partie, son rôle. » (Greimas 1987 : 99)

La substance, l'objet et le sujet ne sont plus ici présupposés, et l'enquête esthétique de Greimas saisit le mouvement de déhiscence qui est à l'œuvre dans l'expérience sensible, et par lequel advient « la chose », un autre « monde », sous l'effet de l'imperfection, et pour un sujet sensible qui advient à l'existence en même temps que ces « entités » qualifiées d'« imaginaires ». Cette voie n'a guère été exploitée, tant elle était divergente par rapport à la précédente. Et pourtant, elle dessinait une autre épistémologie que celle de la substance et de la forme, du sujet et de l'objet cognitifs, une épistémologie où la sémiotique ne serait pas seulement cantonnée à une hypothétique « existence sémiotique », mais aurait partie liée avec des « existences ». Mais pour emprunter cette voie, il aurait fallu franchir un pas supplémentaire : renoncer à poser l'horizon d'un « être »

unique, inaccessible à une approche sémiotique, et reconnaître la pluralité des ontologies et des existants, et une pluralité qui oblige à les penser comme des constructions signifiantes.

Cette seconde voie prenait sa source dans une radicalisation de l'expérience, et qualifiait l'existence des entités qui en émergent comme des « déviations » à partir de l'être. Elle ne saisissait pas des objets connaissables, mais des mouvements dans l'expérience elle-même, des mouvements d'altération, que l'on impute *a posteriori* à l'imperfection du *paraître*, c'est-à-dire, dans la terminologie même de Greimas, l'imperfection de la *manifestation*. *L'imperfection de la manifestation*, c'est le thème central de cette autre épistémologie, dès *Sémantique structurale*, par laquelle les choses et les mondes adviennent à l'existence sous la forme de modalisations de l'être (vouloir, devoir, pouvoir être). Dans ces expériences natives et radicales, l'advenue à l'existence résulte d'*altérations*, et ce sont ces altérations dont nous faisons l'expérience sensible, et à partir desquelles des existences sémiotiques deviennent pensables, sous la forme d'une « grammaire » des déviations-altérations et de leurs reformulations modales. Le pluriel de l'existence était en germe, il faut aujourd'hui l'assumer.

### ***L'horizon épistémologique de l'empirisme radical***

C'est un autre spécialiste d'esthétique, Etienne Souriau (2009 [1943]), dont Greimas connaissait l'œuvre, qui a tiré les conséquences les plus originales de cette seconde voie, dans *Les différents modes d'existence*. La position épistémologique de Souriau est celle de l'*empirisme radical*. Au lieu de la réduction phénoménologique qui postule encore un monde sensible à connaître et un sujet connaissant, l'empirisme radical procède à une réduction à l'expérience pure, sans postuler au préalable l'intervention d'un « esprit humain », l'existence d'une substance et d'une matière de référence. Au contraire, l'empirisme radical produit les esprits, les objets et la connaissance comme les effets de modes d'existence dérivés et spécifiques.

Selon William James (James 2003 [1892]), l'empirisme radical dépasse le premier empirisme, qui ne concerne que les données sensibles immédiates, et qui laisse à un supposé esprit humain le soin d'y établir des relations et d'en faire la synthèse. L'empirisme radical embrasse d'emblée les relations et les processus, sans distinguer au préalable des « choses à connaître » et des « esprits connaissant » ; les choses et les esprits caractériseront des modes d'existence élaborés à partir de l'expérience directe des relations et processus.

Sous la plume de William James, la revendication est très explicite :

S'il existe vraiment des sentiments, alors, aussi sûrement qu'il existe des relations entre les objets in rerum natura, il existe, et même encore plus sûrement, des sentiments qui connaissent ces relations. Il n'est pas de conjonction ou de préposition, guère de locution adverbiale, de forme syntaxique ou d'inflexion de voix dans le discours humain qui n'expriment une nuance quelconque de la relation que nous sentons exister à certains moments entre les objets les plus importants de notre pensée. Si nous parlons objectivement ce sont les relations réelles qui semblent être révélées; si nous parlons subjectivement, c'est le courant de conscience qui établit les correspondances entre elles en leur donnant une couleur propre. (...). Nous devrions parler d'un sentiment de et, d'un sentiment de si, et d'un sentiment de par, aussi spontanément que nous parlons d'un sentiment de bleu ou de froid. (James 2003 [1982] : 118)

L'empirisme radical ne postule donc pas des substances, des matières, et des esprits dont il émanerait des formes et des relations à travers la saisie sensible. Il postule au contraire que les relations et processus sont d'emblée données dans l'expérience, et que nous en avons les « sentiments » et « impressions » : les relations sont alors constitutives du « courant de conscience » qui naît de l'expérience. Et le raisonnement qui conduit James à désigner ces relations et processus par des prépositions et conjonctions linguistiques n'a que l'apparence de l'analogie : le langage se saisit directement de ces impressions de relations pour les exprimer par ce type de morphèmes. Ce que l'expérience radicale délivre, ce sont des modes de relations avant toutes choses, et comme ces relations sont de nature processuelles, il convient de les traiter d'emblée comme des modalités de transformation, des *altérations de l'existence en mouvement*.

#### *Quatre principes qui régissent les existences selon Souriau*

C'est à ce point qu'intervient la réflexion d'Etienne Souriau : il n'y a pas de relation générique, puisqu'il n'y a pas au préalable de monde existant et d'esprit unique, mais uniquement des types de relations dont on fait l'expérience immédiate. Chaque type de relation ouvre sur un mode d'existence spécifique. Puisqu'il n'y a pas un « être » unique et homogène qui préexisterait à l'expérience, le monde de l'expérience n'est peuplé que par des existants multiples qui se donnent dans les relations types constitutives du courant de conscience :

Nous serions ici dans un monde où les ou bien, ou les à cause de, les pour et avant tout les et alors, et ensuite, seraient les véritables existences »; (...) Ce serait une sorte de grammaire de l'existence que nous déchiffrerions ainsi, élément par élément. (Souriau 2009 [1943] : 153)<sup>1</sup>

Par ailleurs, l'expérience étant celle des relations, et ces relations advenant a minima entre le même et l'autre (*M ou bien A*, *M à cause de A*, *M pour A*, etc.), il n'est possible d'appréhender que le mode sous lequel l'autre reprend le même. C'est pourquoi Souriau qualifie cette expérience radicale d'*anaphorique*. L'anaphore est la relation générique entre les entités d'un processus, et par conséquent *le mouvement élémentaire de cette expérience anaphorique est celui qui conduit de la prise à la reprise*.

L'expérience anaphorique est d'abord aussi l'expérience de l'anaphore manquante ou imparfaite, la prise qui n'est pas reprise. Elle est de ce fait l'expérience d'une existence fragile et soumise à des aléas et des risques. Chaque mode d'existence caractérise par conséquent la manière d'affronter ces risques, et définit les conditions de persistance, et *a minima* les conditions de la reprise anaphorique des existants : ce sont les altérations prépositionnelles ou conjonctives. Cette position de base a plusieurs conséquences.

*1) La première conséquence de cette définition de l'existence est le principe d'instauration.*

Les existants ne sont pas des données : ils sont à construire dans et à partir de l'expérience, en tant que persistants. Mais pour écarter tous les présupposés associés au constructionnisme (le préalable d'une unité dans l'être, d'une substance et d'une matière à laquelle il faudrait donner forme, et d'un esprit constructeur ; la perspective d'une totalité synthétique à atteindre), Souriau choisit le concept d'*instauration*.

Chaque mode d'existence est instauré spécifiquement, et il ne faut *présupposer aucune autre règle générale et transversale de l'instauration que celle de la subsistance-persistance* : les existants subsistent parce qu'ils sont instaurés chacun selon son mode d'existence. Il n'y a que des types d'instauration spécifiques, qui procurent à chacun des existants sa « *pa-tuité* » propre, c'est-à-dire sa plénitude d'existence ; chacun de ces types fournit donc les conditions d'efficiences des existants, leurs conditions de

<sup>1</sup> C'est ici qu'il faut faire le rapprochement avec la « seconde voie » de Greimas : les « ou bien », les « pour », les « alors », les « à cause de » sont les modalités d'altération et d'imperfection qui constituent le flux de l'expérience.

persistance et de réalisation

2) *La deuxième conséquence de cette définition de l'existence est le principe de multiplicité.*

L'existence doit donc toujours prise au pluriel (des existences, des existants). La continuité de l'existence au singulier présupposerait un être substantiel ou matériel sous-jacent et déterminant, dont Souriau ne veut rien savoir. La continuité des existences au pluriel est en revanche un éventuel effet de leurs conjugaisons, de leurs hybridations, et des diverses ruses qu'elles mettent au service de leur persistance.

Cette position est au cœur de l'anthropologie des modernes élaborée par Bruno Latour (2012) : cette anthropologie construit des ontologies multiples, dont la source n'est pas un « être » unique, mais les différents types de dispositions adoptées par des collectifs d'existants pour persister. Elle est également au principe même de l'anthropologie de la nature, telle que la conçoit Philippe Descola (Descola 2005 et 2015), un principe qu'il définit ainsi, en opposition à la notion plus commune de « vision du monde » :

Quant à « vision du monde », c'est une formule que j'essaie d'éviter (...). En effet la « vision du monde » suppose qu'il n'y a qu'un seul monde, une seule nature, un seul système d'objets, dont chaque culture aurait une perception particulière. Or, je suis persuadé au contraire qu'il n'existe pas un monde qui serait une totalité autosuffisante et déjà constituée, en attente de représentations selon différents points de vue, mais plutôt une diversité de processus de mondiation, c'est-à-dire d'actualisation de la myriade de qualités, de phénomènes et de relations qui peuvent être objectivées ou non par des humains, selon la manière dont les différents types de filtres ontologiques dont ils sont dotés leur permettent de discriminer entre ce que leur environnement proche ou lointain offre à leur perception directe ou indirecte. Ces filtres ontologiques, ce sont les systèmes d'inférences quant à la nature des êtres et à leur propriété que les modes d'identification autorisent. (Descola 2015 : 238) (Souligné par nous)

Tout comme pour Souriau, la pluralité des mondes et des modes d'existence est inséparable de la nécessité de les instaurer, puisqu'ils ne sont pas d'abord posés comme horizon de référence, mais élaborés par les collectifs comme des « filtres » qui donnent sens à leur existence. Et, à la différence de l'être unique qui reste inconnaissable, ces mondes instaurés peuvent

être appréhendés à travers l'altération spécifique (chacun des filtres ontologiques) qui les porte à l'existence : une « grammaire » des filtres ontologiques est alors envisageable.

3) *La troisième conséquence est le principe grammatical.*

L'expérience est peuplée de relations, chacune caractérise un mode d'existence, et les « êtres » ainsi définis par leur « préposition-relation » constituent la « grammaire de l'existence ». En suivant ce raisonnement, on pourrait distinguer deux dimensions du même problème : d'un côté le courant de conscience issu de l'expérience, constitué des impressions de relations, et de l'autre la grammaire de l'existence, constituée des « prépositions-relations » conditionnant la persistance des existants. Tout comme chez Greimas : d'un côté les déviations et altérations dans le flux de l'expérience, et de l'autre les modalisations qui expriment le type spécifique de rapport avec l'être.

L'existence n'est alors rien de plus qu'une grammaire de relations hétérogènes. Mais cette grammaire statue sur des processus, le premier d'entre eux étant la subsistance ou la persistance de ces êtres multiples. Car exister, c'est subsister et persister dans son être. A cet égard, les relations qui caractérisent chacun des modes d'existence définissent les conditions sous lesquelles chacun de ces êtres peut exister, subsister, persister. Cette grammaire des processus existentiels est le fondement de la théorie des modes d'existence de Bruno Latour (Latour 2012) : chacun des modes d'existence qu'il identifie et définit est caractérisé par une « préposition », laquelle fournit les « conditions de félicité », la « force illocutoire » et le « régime d'énonciation » qui non seulement permettent aux êtres de persister, mais également de le faire en délivrant le sens de ce qu'ils font.

4) *La quatrième conséquence est le principe d'altération.*

Les « êtres » en question sont des relations, des « êtres de relation » et non des entités réifiables et autonomes : chaque relation caractérise un type de transformation, un mode d'altération, une manière de relier le même et l'autre. En d'autres termes, chaque type de relation (par, pour, avec, comme, etc.) saisit une modalité spécifique du processus d'existence, les différents processus d'existence n'étant rien d'autre que chacune de ces modalités.

En résumé, James et Souriau focalisent les relations conjonctives et prépositionnelles, quelle qu'en soit la thématique (causale, spatiale, temporelle, etc.), c'est-à-dire, dans les termes mêmes de James, un « senti-



ment » de relation motivée, et d'une complémentarité quasi méréologique qui soutient ou renforce la plénitude d'un mode d'existence. Cette diversité des solutions prépositionnelles et conjonctives est globalement celle des « altérations ».

Greimas focalise de son côté sur les colorations modales de l'expérience (vouloir, savoir, devoir, pouvoir être), chacune étant susceptible de susciter un monde qui lui est propre, et les différences entre modalités font des mondes qu'elles suscitent des mondes alternatifs. Cette diversité des modes existentiels est recouverte globalement par le principe de l'« imperfection », qui subsume toutes les « déviations » modales.

Sur un fond commun d'altérations du rapport entre les humains et leur environnement, altérations du cours même de l'existence, la diversité des solutions s'impose : jonctions méréologiques, modalisations de l'être, formes de processus, ... La liste reste ouverte, seul le principe en est constant.

### *Trois exemples de modes d'existence chez Souriau*

#### Le mode d'existence du phénomène (mode phénoménique)

Souriau s'efforce de capter le phénomène comme étant doté d'une existence indépendante de toute substance ou matière, et sans présupposer ce qui appartient à l'objet et de ce qui appartient au sujet. Le phénomène est un *vecteur* (une « vection », selon Souriau) de l'expérience que nous en faisons, avant même que se pose la question de la connaissance et de l'intentionnalité. Le phénomène est une dynamique de l'existence qui se donne à saisir antérieurement à et indépendamment de toute constitution d'un sujet et d'un objet de connaissance. Nous pouvons y découvrir et en extraire une intentionnalité, mais seulement comme l'un de ses modes d'existence seconds et dérivés.

Pour saisir l'existence phénoménique, il faut éviter avant tout, redisons-le, de concevoir le phénomène comme phénomène de quelque chose ou pour quelqu'un. Cela, c'est l'aspect que prend le phénomène, lorsqu'ayant abordé la considération de l'existence par quelque autre modalité, on le rencontre après-coup, et par exemple dans son rôle de manifestation. (...) On ne le conçoit bien dans sa teneur proprement existentielle, que lorsqu'on le sent comme soutenant et posant à soi seul ce qui peut s'appuyer et se consolider en lui, avec lui et par lui. Et c'est à ce titre qu'il apparaît comme un modèle et un étalon d'existence. (Souriau 2009 [1943] : 119).

La description de Souriau évoque « la considération de l'existence par quelque autre modalité », dans des termes qui font écho à ceux de Greimas, et définit donc le phénomène non pas comme le premier de tous les modes d'existence, dont on pourrait déduire tous les autres, mais bien comme l'un d'entre eux, parmi tous les autres, et par conséquent susceptible même de nous surprendre, en raison de l'effcience de son vecteur spécifique : par contraste avec tous les autres, sa *consistance* et sa capacité de *manifestation* s'impose à l'attention. Le « vecteur » en question est donc cette puissance de manifestation, un mouvement d'advenue à l'existence sensible, que Souriau décrit principalement par son *intensité* particulière :

Une technique du faire-apparaître, telle qu'elle instruit dialectiquement aussi bien l'expérience du physicien que celle du mystique, est un art d'aboucher au phénomène n'importe quelle ontique. De manifeste, le phénomène devient alors manifestation ; d'apparence, apparition. Mais c'est en se partageant avec son suppôt, et lui donnant ce qu'il a d'indubitable patuité. Telle est la générosité du phénomène. (Souriau 2009 [1943] : 113-114).

A cet égard, le phénomène est un mode d'existence qui, en raison de cette plénitude intensive de sa manifestation, ne connaît aucun risque. Le phénomène n'est que manifestation, manifestation reprise dans son intensité maximale, sans aucune considération d'extension, de nombre et de déploiement spatio-temporel.

#### Le mode d'existence des « âmes »

Le mode d'existence des âmes produit des entités psychiques, non pas comme ce qui viendrait peupler une intériorité préexistante, mais comme des entités-intériorités considérées en elles-mêmes. Il s'agit là si peu de substances immortelles, que Souriau les définit justement « comme ce qu'on peut perdre, ce qu'il faut instaurer », et d'une labilité extrême.

Les âmes (les psychismes, les esprits en tant que tels) ont leur propre principe de subsistance. Leur existence se fonde d'abord sur l'empreinte laissée par la cohésion systématique des choses, mais elle est particulièrement fragile et instable si elle n'est pas *reconnue* comme une identité :

N'oublions pas, en effet, que le statut de l'existence ontique n'exclut en aucune façon la labilité de l'existence. Son ubiquité de base ne suppose jamais un subsister temporel assuré paresseusement et lourdement, ou mécaniquement, ni même en continuité. Bien plus, nous observons perpétuellement, particulièrement dans

l'ordre psychique, des instaurations tellement rapides, tellement fugaces, qu'à peine les saisit-on. Ainsi nous posons parfois pour nous (ou il se pose en nous) des âmes momentanées, dont la rapidité et la succession kaléidoscopique contribuent à l'illusion d'une existence moindre et faible ; bien qu'elles puissent avoir plus de grandeur et de valeur que celles que nous instaurons le plus facilement et le plus quotidiennement. (p. 128)

Le risque existentiel, pour les existants que sont les « âmes » et les « psychismes », c'est la méconnaissance de leur identité. Eu égard à la pensée et à la connaissance, les existants que sont les âmes franchissent un pas supplémentaire, qui est celui de l'identité et de sa reconnaissance, autrement dit de la reconnaissance d'une empreinte : au-delà même de la force de cohésion et de liaison entre les manifestations, l'identité psychique est ce qui fait communiquer les manifestations entre elles, quel que soit l'écart qui les sépare. Une loi de permanence émerge, qui ne peut persister que si elle est reconnue comme telle. L'identité des âmes demande communication et reconnaissance. Comme le suggère Souriau, en l'absence de cette reconnaissance, l'existence psychique s'affaiblit, s'étiole ou même disparaît. Reconnaître une empreinte de relation, c'est interpréter cette empreinte, c'est même la traiter comme une sémiose réalisée, à faire fonctionner entre expression et contenu.

#### Le mode d'existence des « êtres de fiction »

Les êtres de fiction ne sont pas d'abord des entités sémiotiques soumises à un ou des régimes de croyance spécifiques, qui présupposeraient eux-mêmes des sujets croyants et des objets à croire. Les êtres de fiction sont d'abord des altérations spécifiques de l'existence répondant à des conditions particulières qui, une fois déployées, sont susceptibles de produire des effets de croyance.

Il est inversement des entités fragiles et inconsistantes, et, par cette inconsistance, si différentes des corps qu'on peut hésiter à leur accorder une manière quelconque d'exister. Nous ne songeons pas ici aux âmes (dont il a déjà été question) ; mais à tous ces fantômes, à ces chimères, à ces morganes que sont les représentés de l'imagination, les êtres de fiction. Y-a-t-il pour eux un statut existentiel? (p. 130).

Le vecteur d'existence propre aux êtres de fiction est défini par Souriau comme *syndoxique* : (1) il est question de doxa, c'est-à-dire d'une modalité

particulière de la connaissance (une stabilisation déontique) et (2) il s'agit d'une doxa partagée, ce partage impliquant nécessairement la constitution d'un collectif rassemblant d'autres existants (les esprits connaissant et leur doxa). Nous partageons tous, d'une certaine façon, Vautrin, Gervaise, Meursault, ou La Joconde. Il s'agit bien de doxa mais d'une doxa qui nous est assez commune pour qu'on puisse les reconnaître comme des êtres autonomes. Et c'est seulement de cette autonomie-là que l'on pourra dériver un régime de croyance spécifique.

Sous l'éclairage de cette continuité syndoxique propre aux fictions, la notion greimassienne d'isotopie prend une nouvelle dimension existentielle. Un récit ne peut obtenir la continuité de ses personnages que par des redondances qu'il faut extraire de l'altérité syntagmatique puisque chaque page, chaque instant, chaque situation est différente d'une autre. L'isotopie investit alors les entités fictionnelles (personnages, circonstants, événements) d'une nouvelle puissance d'exister dans la doxa partagée par les lecteurs. Grâce à cette aura existentielle, elles acquièrent une autonomie (ie : elles ne dépendent plus strictement du texte qui les a ainsi constituées) et peuvent alors nos imaginations.

Le risque propre à l'instauration des êtres de fiction est donc d'une part la rupture d'isotopie, et d'autre part le défaut de partage doxique. Comme Souriau le précise par ailleurs, ce que nous appelons une « isotopie » n'est pas une reprise mécanique : la reprise doit être instaurée, conditionnée, et soutenue. Celle des êtres de fiction est soutenue par la « syndoxie », c'est-à-dire par la doxa partagée au sein de l'expérience de fiction. Souriau insiste : les êtres de fiction ont besoin de notre soutien pour exister, et ce soutien est celui de notre doxa, en tant qu'elle est partagée. C'est pourquoi il dénomme ce mode d'existence « mode sollicitudinaire » :

Mais on peut aussi exister par la force d'autrui. Il est certaines choses – poèmes symphonies ou patries – qui ne possèdent pas par elles-mêmes l'accès à l'existence. Il faut que l'homme se dévoue pour qu'elles soient. Et peut-être en ce dévouement peut-il d'autre part trouver une véritable existence. (p. 110).

La « croyance fictionnelle », réduite à sa condition existentielle, est donc cette sollicitude par laquelle nous soutenons l'existence des êtres de fiction.

## Les existences sémiotiques

L'une des grandes difficultés que rencontre l'entreprise sémiotique en général touche au statut de la sémiose et des sémiotiques-objets qu'elle produit. Avant la sémiose, il est envisageable de représenter en immanence le processus de génération des contenus et des expressions qui leur donne « forme » à partir d'une « substance ». Dans cette perspective, les modes d'existence pré-sémiotiques reposent sur la déclinaison des étapes du processus de génération : virtuel, actuel, potentiel et réalisé. Ces modes d'existence pré-sémiotiques (au sens d'antérieurs à la sémiose) peuvent éventuellement donner lieu à une épistémologie des niveaux formels de l'existence immanente : système virtuel, actualisation énonciative et discursive, manifestation figurative, voire à une représentation des strates existentielles de la structure discursive.

Mais avec la sémiose, et notamment la réunion des manifestations respectives des contenus et des expressions, les objets de la sémiotique sortent des limites de l'immanence, et acquièrent un statut d'existants en un autre sens, celui d'une ontologie réaliste : ces existants sont des manifestations réalisées, qui participent notamment à l'existence sociale et culturelle. Dès lors, ils relèvent d'une approche en termes de modes d'existence, mais dans un autre sens, celui proposé par Souriau et la tradition empirique dont il se réclame, c'est-à-dire les modes d'altération des processus existentiels.

La sémiotique doit tirer toutes les conséquences de ce statut ontologique (au sens des ontologies plurielles et instaurées que nous avons déjà définies) des « sémiotiques-objets » produites par les sémioses, parce qu'à la différence des structures immanentes qui peuvent être construites, générées et déduites, les sémiotiques-objets ne pourront être saisies que sous les conditions d'un empirisme qui prendra en compte leur fragile existence, leur labilité et leurs altérations, et les conditions de leur persistance.

On trouve déjà chez Saussure une hésitation très significative dans la constitution des catégories de la langue : tantôt la langue est définie comme système virtuel préexistant à la parole, tantôt elle est caractérisée, de manière plus surprenante, comme résultant d'une classification des exécutions produites par la parole, une classification de la praxis :

La langue est un tout en soi et un principe de classification. (...) nous introduisons un ordre naturel dans un ensemble qui ne se prête à aucune autre classification. (Saussure, 1986 : 25)

La prééminence de l'approche praxéologique sur l'approche systémique est même confirmée dans les *Écrits* :

Le langage n'offre sous aucune de ses manifestations une *substance* mais seulement des *actions* combinées ou isolées de forces physiologiques, physiques, mentales. (Saussure, 2002 : 197)

Dans le premier cas, les modes d'existence convoqués sont ceux des stades de la génération des formes en immanence. Dans le second cas, les « classes d'exécutions » sont des classes de procès, des procès-types, et relèveraient donc d'une analyse en termes de modes de processus existentiels. Saussure avait bien noté la difficulté qu'il y aurait à partir des « signes » (les sémioses réalisées) pour accéder à la langue ; il avait tout particulièrement souligné leur caractère instable, leurs déplacements, leurs altérations, et donc la difficulté à en extraire les « classes » linguistiques :

La continuité du signe dans le temps, lié à l'altération dans le temps, est un principe de sémiologie générale » (Saussure, 1986 : 111)

...on arrive au principe de continuité, qui annule la liberté. Mais la continuité implique nécessairement l'altération, le déplacement plus ou moins considérable des rapports. (Saussure, 1986 : 113)

Mais nous n'avons pas dit, je le reconnais, pourquoi ils [les signes] *doivent* s'altérer. Et il m'est facile d'indiquer la raison de cette abstention. Dès l'abord, j'ai indiqué qu'il y avait des *facteurs d'altération* distincts, mais *tellement mélangés dans leur effet* qu'il n'est pas prudent de vouloir à l'instant même les séparer. J'ai dit que le fait total ne pouvait se traduire avec sûreté que par le mot de *déplacement du rapport* total entre signifiant et signifié, soit que l'altération soit dans le signifiant, soit qu'elle soit dans le signifié. Donc nous prenons l'altération sans séparer ses causes ni ses formes, parce qu'il y a quelque danger à vouloir le faire sans autre forme de procès. (Saussure, 2002 : 329-330)

Greimas prolonge Saussure dans cette conception des sémioses : la manifestation (attestée) est toujours en défaut ou en décalage par rapport à la manifestation obtenue par génération soit des contenus soit des expressions. Et en outre, on ne parvient à la manifestation qu'en interrompant le processus de génération. La manifestation est imparfaite, en ce sens très précis que nous avons déjà signalé : elle est *une déviation modalisable*. A fortiori, la sémiose également, qui réunit les deux manifestations de l'expression et du contenu. La manifestation étant imparfaite, les esthésies qu'elle procure sont infléchies (altérées) par une modalisation dominante (cf. supra, dans *De l'Imperfection*, les « devoir être », « vouloir être » ou « pouvoir être »).

De cette imperfection même, vient le fait que le sens des expériences et des mondes qui y prennent forme est d'abord de nature modale.

Quand la sémiotique s'occupe véritablement des sémioses réalisées, elle a donc affaire à des « êtres » multiples, altérables, et soumis à la fois au « risque » de l'existence, et à une grammaire des relations processuelles qui leur permet de faire face à ces risques. Ce monde sémiotique-là n'est donc pas constitué de formes pures inaltérables, mais il est peuplé d'existants (des relations, entre expressions et contenus) dont il faut se demander comment ils subsistent, comment ils persistent. La tâche principale à accomplir est de décrire cette « grammaire de la persistance », telle qu'on la voit à l'œuvre dans chacun des principaux types de sémioses.

Par exemple, la persistance des *signes* tient à la possibilité d'une reprise de la *fonction sémiotique* élémentaire à chaque nouvelle action-exécution, dans les termes mêmes de Saussure, et d'une reprise qui est nécessairement une altération. Celle des *textes* est d'ores et déjà comprise dans le concept d'*isotopie*, qui est la version greimassienne de la prise & reprise syntagmatique des contenus ou des expressions, mais une reprise qui est également une ligne de fuite vers d'autres configurations. Celle des *objets* est principalement impliquée dans la *reprise fonctionnelle*, qui garantit une continuité d'usage pratique, toujours soutenue par des adaptations et des innovations-altérations par l'usage, ou compromise par des détournements d'usage. Celle des *pratiques* tient à la continuation et au maintien du cours d'action et de la scène prédicative qui lui donne corps, mais un maintien qui ne doit sa persistance qu'aux accommodations-altérations qui l'accompagnent, et qui affronte des aléas et des obstacles.

En outre, la lecture de Souriau (cf. supra) ouvre des pistes pour caractériser plus précisément les vecteurs de la persistance des sémioses. Elles peuvent ainsi perdurer en raison :

- (i) de leur consistance et leur intensité de manifestation,
- (ii) de leur continuité dans l'extension spatio-temporelle,
- (iii) de leur cohésion et leur force de liaison,
- (iv) de l'identité des empreintes
- (v) d'une doxa partagée.

Ces « vecteurs » sont principalement de nature tensive (intensité, forces, extension, étendue des reprises) et de nature méréologique (au nom de

quoi on reconnaît l'ensemble constitué par des prises et des reprises). Et chaque combinaison de vecteurs ouvre, pour la sémiose qui en bénéficie, un mode d'existence spécifique. Nous serons donc conduits à prendre en considération d'une part le mode d'existence sous lequel la persistance d'une sémiose donnée est la mieux assurée, et d'autre part les conditions sous lesquelles cette même sémiose peut changer de mode d'existence.

Cette autre conception des modes d'existence donne corps à la seconde voie épistémologique de Greimas : quel que soit le type de sémiose auquel nous avons affaire, signe, texte, objet, pratique ou forme de vie, il se donne à saisir dans l'imperfection des manifestations, dans leurs relations et leurs tensions, et ce sont ces tensions et relations qui leur confèrent un statut d'existants : des existants textuels peuvent se donner à saisir comme des âmes, des existants signiques, comme des phénomènes ou des pratiques, comme des formes de vie. Les régimes sémiotiques ainsi constitués sont conditionnés par les modes d'existence qui les rendent possibles, et dont l'inventaire reste ouvert.

## Bibliographie

Descola, Ph. (2015) *La Composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*. Paris : Flammarion.

Greimas, A. J. (1986[1966]) *Sémantique structurale*. Paris : Presses Universitaires de France.

Greimas, A. J. et Courtés J. (1979) *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage. Sémiotique*. Paris : Hachette.

Greimas, A. J. (1987) *De l'Imperfection*. Périgueux : Fanlac.

Greimas, A. J., et Fontanille, J. (1991) *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*. Paris : Seuil.

James, W. (2003[1892]) *Traité de psychologie*. Traduit par Ferron, N. Paris : Les Empêcheurs.

Latour, B. (2012) *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*. Paris : La Découverte.

Saussure (de), F. (1986) *Cours de Linguistique Générale*. Paris : Payot.

Saussure (de), F. (2002) *Ecrits de linguistique générale*. Paris : Gallimard.

Souriau, E. (2009[1943]) *Les différents modes d'existence. Suivi de l'Œuvre à faire* (précédé d'une introduction « Le sphinx de l'œuvre » par Stengers, I. et Latour, B.). Paris : PUF.