

Analyse critique de quelques modèles sémiotiques de l'idéologie (Deuxième partie)

Robert Tremblay

Volume 17, Number 2, Fall 1990

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/027121ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/027121ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Tremblay, R. (1990). Analyse critique de quelques modèles sémiotiques de l'idéologie (Deuxième partie). *Philosophiques*, 17(2), 53–99.
<https://doi.org/10.7202/027121ar>

Article abstract

This paper deals with the problem of analysing the question of ideology as a semiotic one. It shows the weakness of the main traditional developments on this issue. In the first part, I rejected the theories of saussurian semioticians (Hjelmslev, Barthes and Greimas), because of their conception of language and connotation. In this second part, I analyse the sociosemiotic theories of Kristeva, Morris and Eco. In conclusion, I show the relevance of a peircean approach of this problematic.

**ANALYSE CRITIQUE
DE QUELQUES MODÈLES SÉMIOTIQUES
DE L'IDÉOLOGIE
(Deuxième partie)**

par Robert Tremblay

RÉSUMÉ. Ce texte s'adresse au problème de l'analyse sémiotique de la question de l'idéologie. Il montre la faiblesse des principaux développements traditionnels sur ce point. Dans la première partie, nous avons rejeté les théories des sémioticiens saussuriens (Hjelmslev, Barthes et Greimas), en raison de leur conception du langage et de la connotation. Dans cette seconde partie, nous analysons les théories sociosémiotiques de Kristeva, Morris et Eco. En conclusion, nous montrons la pertinence d'une approche peircienne de cette problématique.

ABSTRACT. This paper deals with the problem of analysing the question of ideology as a semiotic one. It shows the weakness of the main traditional developments on this issue. In the first part, I rejected the theories of saussurian semioticians (Hjelmslev, Barthes and Greimas), because of their conception of language and connotation. In this second part, I analyse the sociosemiotic theories of Kristeva, Morris and Eco. In conclusion, I show the relevance of a peircean approach of this problematic.

Nous avons montré, dans la première partie de cette recherche, qu'une approche sémiologique de l'idéologie posait de nombreux problèmes, particulièrement avec l'orientation saussurienne qui nous a semblé dichotomiste et réductionniste. C'est au dépassement des impasses rencontrées par ces chercheurs que se sont attaqués Julia Kristeva et Umberto Eco. Nous montrerons que — bien qu'intéressantes de différents points de vue — leurs approches ne nous permettent pas de surmonter totalement les apories rencontrées précédemment. Pour ce qui est de Charles Morris, il est convoqué ici à un autre titre car, encore

aujourd'hui, bien des penseurs croient trouver dans le béhaviorisme une voie de solution intéressante aux difficultés de la sémiotique. Nous montrerons qu'il n'en est rien. Nous prétendrons ici que les propriétés formelles de la théorie sémiotique de Peirce nous permettent de surmonter plusieurs difficultés identifiées lors des analyses précédentes, du moins dans le domaine sociosémiotique, si ce n'est pour la sémiotique dans son ensemble.

4. Sémanalyse

L'entreprise de Kristeva, visant à fonder une sémanalyse, s'engage d'emblée sur le terrain d'une reconstruction psychanalytique, marxiste, logique et sémiotique de l'objet de la sémiologie saussurienne. La position de Kristeva consiste à fonder d'entrée de jeu la sémiotique dans son articulation avec l'idéologie. Qu'il suffise de citer ceci : «...la sémiologie ne peut se faire que comme une *critique de la sémiologie* qui donne sur autre chose que la sémiologie : sur l'idéologie.»¹ Cela signifie que la science sémiotique ne saurait concevoir les signes de manière purement positive, dans la mesure même où elle doit prendre en compte le *sujet* et l'*histoire*. C'est pourquoi Kristeva préférera à toute autre dénomination celle de *sémanalyse*.

Mais cette porosité du sémiologique à ce qui lui est extérieur entache l'entreprise de Kristeva d'un syncrétisme difficilement recevable. On peut, par exemple, se demander dans quelle mesure il est possible de considérer directement l'idéologie dans le signe : ne se condamne-t-on pas à méconnaître la face idéologique du signe, faute d'avoir théorisé indépendamment sa face sémiotique ? La confusion augmente encore si en plus doivent être pris en compte la constitution de la catégorie du sujet par le signe et l'investissement de son imaginaire dans le signe. Elle atteint son degré maximal lorsque la sémiologie doit ainsi permettre de fonder (et de se fonder sur) une gnoséologie matérialiste exploitant stratégiquement le formalisme logique à ses propres fins. D'un point de vue épistémologique on doit considérer que Kristeva propose une juxtaposition de concepts là où il faudrait une articulation théorétique. C'est moins l'extension définitionnelle du sémiotique aux problématiques du sujet et de l'histoire qui fait problème, que

1. *Sémiotikè. Recherches pour une sémanalyse*, 1978, (1969), 318 p., p. 83.

l'absence d'une réflexion épistémologique préalable sur les conditions de possibilité et les méthodes de cette extension.

Par contre, Kristeva a raison d'introduire dans la problématique du signe trois ordres de questions qui en sont traditionnellement absents, voire nommément exclus, à savoir : la dimension politique du signe, la question de son investissement subjectif et l'effet en retour de toute conception du signe sur le statut de l'entreprise scientifique en tant qu'elle est elle-même production de systèmes sémiotiques. Ainsi elle écrit :

Nous réserverons, provisoirement et à titre distinctif, le nom de *sémiologie* à ce type de discours. Il se constituera comme une théorie de la science qu'il est :

1) Il pensera les pratiques signifiantes à travers les armes fournies par les domaines scientifiques ou philosophiques traitant de l'activité signifiante.

2) Il abordera ses éléments (ses concepts, ses unités, ses formules) comme autant de signes, enlacés à des idées à déchiffrer (à dévoiler dans leur fonctionnement idéologique). Quant à sa propre parole, il saura prendre conscience de son lieu d'émission (de son sujet) et de son ancrage idéologique (de son historicité).²

En fait, ce ne sont pas les *signes* qui importent le plus mais bien les *pratiques signifiantes*³ et leurs produits ; en particulier les textes définis comme appareils translinguistiques qui redistribuent les signes sur les surfaces de la langue.

Puisque la pratique (sociale : c'est-à-dire l'économie, les mœurs, « l'art », etc.) est envisagée comme un système signifiant « structuré comme un langage », toute pratique peut être scientifiquement étudiée en tant que modèle secondaire par rapport à la langue naturelle, modelé sur cette langue et la modelant.⁴

La sémiologie prend ici son extension maximale, mais c'est dans le même geste où elle est rabattue sur les productions langagières : ainsi l'objet des sciences humaines est-il redéfini comme l'ensemble des productions signifiantes en tant qu'elles sont, selon la formule lacanienne à propos de l'inconscient, « structurées comme un langage ».

2. Cité par André Helbo, *Sémiologie des messages sociaux*, Paris, Edilig, 1983, 123 p., pp. 97-98.

3. Cela atténue en partie les critiques antérieures ; de fait Kristeva ne s'occupe pas de sémiotique telle que nous la comprenons, mais bien d'un seul aspect : le sous-système de la production des effets psychosociosémiotiques.

4. *Sémiotikè*, *op. cit.*, p. 27.

Kristeva insiste aussi sur la *productivité* propre du texte : d'abord sa constructivité/destructivité, ensuite son appartenance et son intégration à une *intertextualité*. C'est ainsi que Kristeva réarticule le concept bakhtinien d'idéologème :

L'idéologème est cette fonction intertextuelle que l'on peut lire « matérialisée » aux différents niveaux de la structure de chaque texte, et qui s'étend tout au long de son trajet en lui donnant ses coordonnées historiques et sociales.⁵

Ainsi n'y aurait-il pas une lecture qu'on pourrait nommer « lecture idéologique » du texte et qui se surajouterait à une lecture linguistique du texte ; la lecture sémiotique est, d'entrée de jeu, la recherche d'un *idéologème* du texte par lequel son sens social et historique peut être retracé à travers ses appartenances intertextuelles. Cette méthode peut aussi s'appliquer — par les voies d'un trans-textualisme avec lequel il faut cependant rester très prudent — au texte social même en tant que tissu de pratiques signifiantes aux produits polymorphes : des marchandises aux symboles, jusqu'aux formes littéraires et philosophiques. Cette entreprise ne dédaignera pas d'être elle-même idéologie dans la mesure où la lecture du texte social ne peut jamais se faire que d'un certain point de vue, nécessairement marqué politiquement. À nouveau se manifeste la confusion des plans relevée précédemment ; si Kristeva définit clairement le projet d'une sémiotique assumant la dimension sociale du signe, on ne peut cependant affirmer à juste titre que la science des idéologies soit elle-même idéologie sous les mêmes rapports que ce dont elle est la science.

Kristeva en vient à distinguer la sémiotique et le symbolique au sein du procès de signification, comme deux moments de la production du sens, mais dont le premier est en réalité inclus dans le second.⁶ Le sémiotique renvoie aux modes de production de la signification sous le modèle de l'arbitraire du signe, alors que le symbolique renvoie aux modes sémantico-pragmatiques de réalisation de tout signe et recoupe les thématiques du sujet de l'énonciation, des actes de langage, de l'histoire, etc. Le procès de signification est une mise en acte de pratiques signifiantes investies par la *chora* pulsionnelle sémiotique et la thétique formatrice des distinctions, supposant toujours-déjà une symbolique subjective, sociale et historique qui le déborde et lui fournit

5. *Ibid.*, p. 53.

6. *La révolution du langage poétique*, Paris, Seuil, 1974, 645 p.

son milieu. La distinction du géno-texte et du phéno-texte prend alors une profondeur nouvelle :

Ce que nous avons pu appeler un *géno-texte* comprendra tous les processus sémiotiques (les pulsions, leurs dispositions, les découpages qu'elles impriment sur le corps, et le système écologique et social qui entourent l'organisme : les objets environnants, les rapports pré-oedipiens aux parents), mais aussi le surgissement du symbolique (l'émergence de l'objet et du sujet, la constitution des noyaux de sens relevant d'une catégorialité : champs sémantiques et catégoriels).

.....
Le géno-texte se présente ainsi comme la base sous-jacente au langage que nous désignerons par le terme de *phéno-texte*. Nous entendons par là le langage qui dessert la communication et que la linguistique décrit en « compétence » et en « performance ».

.....
Le procès de signifiante comprendra alors le géno-texte comme le phéno-texte, et ne saura faire autrement car c'est dans le langage que se réalise tout fonctionnement signifiant (même lorsque cette réalisation n'utilise pas le matériau du langage), et c'est à partir du langage qu'une approche théorique peut essayer d'y pénétrer.⁷

La plurifonctionnalité de la pratique signifiante⁸ se manifeste ici dans toute son extension.

L'*idéologie* en tant que telle n'est pas définie de manière novatrice par Kristeva, la catégorie fonctionne la plupart du temps comme le point de vue d'un groupe ou d'une classe, en tant que ce point de vue est surdéterminé politiquement et historiquement, et participe de la lutte que mène ce groupe ; ou encore comme l'*analogon* de ce point de vue pour le sujet, qui investit le langage de son désir et lutte pour et contre celui-ci. Par contre, la conception qu'elle se fait des pratiques signifiantes productrices de ces points de vue, de leurs modalités — comme communication et comme signification — et de ses produits, cette conception rompt avec la coupure radicale établie par la tradition entre les artefacts sémiotiques et leurs contextes de production et d'actualisation sociale. C'est donc sur ce point que notre attention se porte.

7. *Ibid.*, pp. 83-84. Nous laissons de côté les extensions qu'elle trouve à ce cadre théorique, qui sont nombreuses et diversifiées, de la théorie des quatre pratiques signifiantes à la poésie comme rupture du dispositif sémiotique classique du texte.

8. *Ibid.*, p. 369.

Si le travail de Kristeva porte souvent à confusion — les concepts s'élaborant et se transformant au cours des analyses particulières sur le sujet, l'histoire, le langage ou le texte — il n'en débouche pas moins sur une conceptualité riche et profonde. Kristeva veut déborder la sémiologie de la communication par le recours à la signification ; elle veut aller plus loin que la sémiologie en intégrant le sujet freudien et le mouvement de l'histoire dans les déterminants de la signifiante ; elle cherche à élaborer une topologie trans-textuelle des produits textuels. Pourtant son articulation est défectueuse. Pourquoi le sémiotique est-il rapporté aux pulsions et le symbolique aux champs catégoriels, sinon parce qu'une telle distinction relève de l'opposition lacanienne de l'imaginaire et du symbolique ? Le noyau d'ordonnement de ce foisonnement conceptuel est la psychanalyse et le sujet est la catégorie centrale de sa sémiologie. Bref, la sémanalyse c'est la sémiotique en présence du sujet. En fait, le concept de géno-texte débouche sur une thèse à propos justement de la genèse de la signifiante pour un sujet historicisé, en proie aux luttes :

Dans la société capitaliste où la lutte des classes secoue toutes les institutions, où tout sujet et tout discours sont déterminés en dernière instance par leur position dans la production et la politique, tenir la contradiction hétérogène séparée des idéologies courantes actuelles et la faire surgir dans une représentation du procès de la signifiante seule, c'est rendre cette contradiction inaudible ou complice de l'idéologie bourgeoise dominante.⁹

C'est pour cette raison qu'une critique simple est exclue ; il faudrait repasser par la critique du structuralisme en linguistique, en psychanalyse et dans le marxisme, et faire la critique de la critique que Kristeva lui adresse sans tout à fait s'en dégager. Nous nous en tiendrons aux conséquences de la thèse de Kristeva pour le concept d'idéologie.

Quelques mots en ce qui concerne le sujet kristévien : s'il y a polylogue, et donc si le sujet est traversé par le social tout autant qu'il l'est par le désir, il n'en reste pas moins que c'est exclusivement du sujet tel que défini par la psychanalyse dont il est question. Cette approche du sujet est non seulement critiquable, elle est surtout limitée. Le concept de sujet doit intégrer non seulement le sujet psychique, mais aussi l'agent, le locuteur, l'interlocuteur, l'être symbolisant et toutes ces dimensions plus ou moins aisément définissables qui le font entrer dans un réseau de rapports sociaux.

9. *Polylogue*, Paris, Seuil, 1977, 529 p., p. 104.

Sans être secondaire, la question du sujet singulier est seconde pour une sociosémiotique, puisque c'est de l'interprétant et de l'agent social comme relai de la signifiante qu'il est au premier chef question dans la sémiologie sociale. Le sujet sociosémiotique est certes aussi un sujet singulier, mais il n'est pas réductible à cette singularité.

Le procès de signifiante kristévien est une dialectique du sémiotique et du symbolique indéfiniment ouverte. C'est donc un procès général, abstrait, mais son moteur est la pulsion, qui s'instancie dans le sujet et ses institutions, or d'où provient la pulsion ? Du corps. Bien ! Voilà une réponse inédite que nous recevons. Mais le mouvement des passions qui se forment à la traversée du sémiotico-symbolique par les pulsions, n'est pas le moteur de la signifiante elle-même. Il ne saurait l'être puisque le désir est primitivement sans objet. En outre, la distinction du sémiotique et du symbolique n'est pas claire ; en fait, elle ne repose que sur la distinction entre deux traditions de recherches linguistiques non intégrées ; elle ne constitue pas une base de différenciation consistante. De notre point de vue, si une telle opposition est possible, ce n'est qu'à amputer d'abord le sémiotique de la dimension symbolique qui lui est immanente, afin de construire quelque système abstrait et sans corps, puisque a-symbolique. Dans ces circonstances, le concept central de *signifiante* est indéterminé, puisque les termes primitifs qui servent à l'établir demeurent mal définis.

La primauté sémiologique du texte et du langage ne saurait en aucune façon être reçue. Héritage de la linguistique structurale — dont Barthes à cet égard représente le sommet puisqu'il inverse les rapports du linguistique et de la sémiologie, pour faire de la seconde un chapitre de la première, destiné à étudier « les grandes unités signifiantes du discours »¹⁰ —, cette position panlinguistique clairement énoncée plus haut est insoutenable. Kristeva revient souvent sur ce thème en qualifiant le texte de *machine translinguistique*. Le langage est certes l'un des plus importants systèmes sémiotiques, sinon le plus important, mais rien ne nous autorise à y réduire tous les autres, surtout les langages visuels et non verbaux. Une sémiotique générale doit établir clairement les frontières, sinon elle laissera échapper les caractéristiques particulières de chaque système, et elle ne retrouvera à l'issue de l'analyse que les procédés linguistiques présumés par la théorie même, sans comprendre

10. *Éléments...*, *op. cit.*, p. 81-svt.

cette spécificité. D'ailleurs le langage ordinaire n'est pas un paradigme pour la théorisation scientifique, au contraire, la science cherche plutôt à s'en dégager ; il y aurait d'ailleurs beaucoup à dire sur le rôle de l'icônicité, de l'indicialité et du symbolique non linguistique en science.

Les pratiques signifiantes doivent être étudiées en elles-mêmes, non seulement d'un point de vue sémanalytique, mais aussi par les procédés de l'analyse de discours, de la sociolinguistique, de l'histoire, etc. Chez Kristeva ces pratiques sont postulées, mais étudiées seulement sous la forme d'une genèse des textes, surtout littéraires. Nous pensons qu'une théorie de ces pratiques doit être élaborée à partir de la sociosémiotique. La double analogie qui déporte les structures du langage sur l'inconscient, et ensuite de cet inconscient vers les produits sémiotiques les plus divers est très insatisfaisante. Que signifie « être structuré *comme* un langage », alors que l'objet même qui nous sert de paradigme est celui que l'on prend comme objet ? N'y a-t-il pas là une simple pétition de principe ? Ou l'élection arbitraire d'un objet au rang de modèle pour tous les autres ? Toute pratique signifiante est alors simplement rabattue sur la pratique linguistique, en particulier sur l'écriture littéraire.

Ce qui nous amène au dernier point, l'idéologie. Il y a dans la théorie de Kristeva plusieurs éléments pouvant contribuer à renouveler la théorie de l'idéologie, pourtant elle n'en fait rien ; lorsqu'il est question d'idéologie, elle se rabat sur les concepts traditionnels d'historicité, de lutte de classes, de pouvoir. Mais comment tout cela s'articule-t-il précisément à la signifiante ? Est-ce simplement par les marques que les idéologies laissent dans les champs de discours ? C'est du moins ce que ses résultats suggèrent. Nous croyons qu'une conception plus dynamique et mieux intégrée est nécessaire. Plus exactement : Kristeva ne construit pas l'idéologie comme objet sémiotique.

5. Regard sur la sémiotique behavioriste de Charles Morris

Le réel se confond-il avec l'existant ? L'essence de la réalité se trouve-t-elle dans ses manifestations phénoménales ? L'empirisme tient une position ontologico-épistémologique telle que tout ce qui est réel doit pouvoir être directement ou indirectement perçu. Les lois, règles, régu-

larités qui semblent gouverner les phénomènes découlent des faits eux-mêmes. L'esprit scientifique doit, par l'usage de son outil logique, découvrir ces lois par une juste connexion entre les idées qui rendent compte des faits. L'empirisme *logique* se distingue de l'empirisme traditionnel par l'insistance sur le caractère langagier de la connaissance scientifique et l'importance de la rectitude des langages théoriques et observationnels. Cette idée, esquissée ici grossièrement, se trouvait déjà chez Locke, et se retrouve aussi chez les empiristes logiques, et donc chez Carnap, avec lequel Charles Morris collabora dans le projet de l'*Encyclopédie internationale de la science unifiée*.¹¹ C'est d'ailleurs dans le premier volume de ce projet grandiose que fut publié pour la première fois en 1938, sous le thème général des *Fondements de l'unité de la science*, son texte *Foundations of the Theory of Signs*.¹² Le projet morrissien s'intègre dans cette entreprise par la tentative de définir la sémiotique comme *organon* des sciences, tout autant qu'en tant que science particulière. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'inversion qu'il opère sur la sémiotique peircienne. Mais examinons préalablement les grandes lignes de sa théorie du signe.

Pour Charles Morris, le procès qu'est le signe, ou *semiosis*, est composé de quatre éléments principaux :

- 1) le *véhicule du signe* est la constituante physique du signe ;
- 2) le *designatum* est ce dont il est question dans le signe ;
- 3) l'*interprétant* représente la réponse de l'interprète à la perception du signe, c'est le « tenant lieu » (*taking account of*) du designatum ;
- 4) et enfin l'*interprète* qui est l'agent individuel pour lequel un signe a du sens.

Morris précise que le designatum, ce dont il est question dans le signe en général, ne doit pas être confondu avec le *denotatum*, l'objet réel dénoté, qui peut être ou non actuelle-

11. Sur ce projet particulier, il existe une étude excellente de Nicolas Kaufmann : «Le projet de l'Encyclopédie de l'empirisme logique: Neurath vs Carnap», *Cahiers d'épistémologie*, no 8407, 1984, Département de philosophie de l'UQAM, 24 p.

12. MORRIS, Charles W., *Foundations of the Theory of Signs*, in *International Encyclopedia of Unified Science*, vol I and II, *Foundations of the Unity of Science*, vol I, no 2, Chicago, Un. of Chicago Press, 1938, 59 p.

ment présent. Il ajoute également que ces quatre éléments sont liés les uns aux autres dans le procès général de la sémiotique.

Cette relation triadique pour un quatrième (l'interprète) peut être décomposée en trois relations dyadiques : la dimension syntaxique de la sémiotique implique l'étude de la relation que les signes entretiennent entre eux ; la dimension sémantique, celle de la relation entre les signes et leurs objets, ou signification ; la dimension pragmatique, enfin, entraîne l'étude de la relation entre les signes et les interprètes. Si cette tripartition diffère de celle de Peirce, c'est surtout dans sa dimension pragmatique que les différences sont les plus profondes. En outre, la définition morrissienne du pragmatique diffère de certaines acceptions contemporaines très répandues — qui restreignent l'analyse pragmatique aux aspects significationnels de l'énonciation contextualisée — en ce qu'il conçoit le pragmatique dans la perspective de la prise en compte des dimensions psychologiques, sociales et culturelles de la relation entre les signes et les interprètes. À un second niveau, il distingue trois types de tâches pour la sémiotique, ainsi on obtient : une sémiotique pure (constitution d'un langage pour parler des signes), une sémiotique descriptive (étude de systèmes de signes existants), et une sémiotique appliquée (c'est-à-dire mise au service de certains buts particuliers). Son objet est, comme chez Peirce et même chez Saussure (à une terminologie près), l'étude de la *sémiotique*, c'est-à-dire du processus de la signification du signe et de son interprétation.

Étant donné l'universalité des signes et leur importance fondamentale dans la vie humaine et dans les sciences, la sémiotique, ou science des signes, occupe d'emblée une place centrale, non seulement dans l'étude de la communication humaine sous ses différentes formes, mais aussi envers la science en général, en ce que la science représente un usage particulier des signes, un type spécifique de sémiotique. Or le fondement de la définition morrissienne du signe est comportemental, comme on peut le constater aisément dans le glossaire de *Signs, Language and Behavior* :

**Signe*. En gros : quelque chose qui commande un comportement par rapport à autre chose qui n'est pas actuellement un stimulus. Plus précisément : Si A est un stimulus-préparatoire qui, en l'absence d'objets-stimulus provoquant des séquences de réponse d'une certaine famille de comportement, cause pour un certain organisme une disposition à réagir par des

séquences de réponse d'une certaine famille de comportement, alors *A* est un signe.¹³

Un signe communément partagé et interprété au sein d'une culture donnée sera nommé « *interpersonal sign* » ; si culture et langage ne se confondent pas, la première ne saurait subsister, se reproduire, sans le recours au second. D'où la sémiotique aura directement affaire aux comportements sociaux. Les membres d'une société auront, à travers ces signes, la possibilité d'être reliés les uns aux autres et de partager les mêmes croyances, jugements ou prescriptions, et donc de coordonner leurs comportements.

Mais cette indication définitoire ne doit pas être considérée comme une définition au sens strict. En effet dans sa réponse aux critiques, Morris précise que le terme « signe », a été « partiellement analysé (non défini) »¹⁴ à l'aide de la terminologie sémiotique qu'il élabore dans ce livre : *interprète, interprétant, denotatum, significatum* (qui correspond plus ou moins à *designatum*), *famille de signes, symbole*, etc. Néanmoins cette précision ne modifie en rien le cadre général de travail qu'il propose. De même, s'il emploie le terme « comportement » dans un sens qui n'implique pas une prise de position dans le débat psychologique entre les behavioristes et les mentalistes,¹⁵ il n'en demeure pas moins qu'au plan sémiotique sa position reste, comme il la nomme, « behavioristique ».

Cette impression se confirme fortement dans *Signification and Significance*, lorsqu'il affirme finalement (en 1964) que le procès du signe, la sémosis, doit être défini comme une relation à cinq termes : *v, w, x, y, z* ...

... dans laquelle *v* induit dans *w* la disposition à réagir d'une certaine manière, *x*, à un certain type d'objet, *y* (qui n'agit pas actuellement comme un stimulus), sous certaines conditions, *z*. Les *v*, dans les cas où cette relation prévaut, sont les *signes*, les *w* sont les *interprètes*, les *x* sont les *interprétants*, les *y*

13. *Signs, Language and Behavior*, New York, Prentice-Hall inc/Georges Brasiller inc., 1946, 365 p. « Sign.....Roughly: something that direct behavior with respect to something that is not at the moment a stimulus. More accurately: If *A* is a preparatory-stimulus that, in the absence of stimulus-objects initiating response-sequences of a certain behavior-family, causes in some organism a disposition to respond by response-sequences of a certain behavior-family, then *A* is a sign. », p. 354.

14. « Signs about Signs about Signs », in *Philosophy and Phenomenological Research*, IX, 1948, pp. 115-133.

15. *Foundations...*, *op. cit.*, p. 6. *Signs about...*, *loc. cit.*, p. 117.

sont les *significations* («*signification*»), et les *z* sont les *contextes* dans lesquels les signes apparaissent.¹⁶

Bref, pour Morris, une sémiosis est un processus par lequel un signe induit pour un interprète *une disposition à réagir* d'une certaine manière, envers un certain type d'objet signifié, dans un certain contexte. Encore ici le fondement comportemental de sa définition apparaît clairement.

Il importe, avant d'entreprendre notre propre critique de ce point de vue, de bien montrer que la position de Morris n'est pas en continuité avec celle de Peirce dont il se réclame en partie. John Dewey critique vigoureusement la position de Morris, car pour lui le pragmatisme ne se définit d'aucune manière par une relation entre les interprètes. De plus, pour Peirce, l'interprète n'est pas un agent individuel susceptible de modifier les processus sémiotiques à son gré ; il est plutôt défini comme *ce qui interprète*, sans aucune autre spécification sinon que cet agent d'interprétation doit être un individu. Dewey écrit à propos des *Foundations* :

De même que la traduction morrissienne de l'«interprétant» en un usager personnel comme interprète, met la conception de Peirce sens dessus-dessous, sa formulation de la *sémantique*, ou de la relation des signes aux «choses», est si contraire à ce que Peirce dit de ce sujet qu'il en fait un non-sens. (...) L'affirmation répétée par Peirce que les signes en tant que tels ne sont connectés qu'à d'autres signes, est suffisante en soi pour montrer que de son point de vue le «designatum» d'un signe qui ne serait pas lui-même un signe est une absurdité.¹⁷

Ainsi on voit que pour Dewey, Morris trahit l'esprit de la théorie de Peirce. Dewey réclame par ailleurs que les utilisateurs de la théorie peircienne, qui selon lui est très

16. *Signification and Significance, A Study of the Relations of Signs and Values*, Cambridge, M.I.T. Press, 1964, 99 p. «... in which *v* sets up in *w* the disposition to react in a certain kind of way, *x*, to a certain kind of object, *y* (not then acting as a stimulus), under certain conditions, *z*. The *v*'s, in the cases where this relation obtains, are *signs*, the *w*'s are the *interpreters*, the *x*'s are the *interpretants*, the *y*'s are the *significations*, and the *z*'s are the *contexts* in which the signs occurs.», p. 2.

17. DEWEY, John, «Peirce's Theory of Linguistic Signs, Thought, and Meaning», *The Journal of Philosophy*, Vol. XLIII, No. 4, February 14, 1946, pp. 85-95. «As Morris's translation of «interpretant» into a personal user as its interpreter turns Peirce's view upside down, so his formulation of *semantic*, or the relation of signs to «things», is so contrary to what Peirce says on the latter subject as to make nonsense of it. (...) The repeated statement by Peirce that signs as such are connected only with other signs is enough of itself to show that according to him a «designatum» of a sign which is not itself a sign is an absurdity.», pp. 88-89.

riche en potentialités, respecte la structure de base de cette théorie *ou* s'en distingue résolument et construisent sur d'autres bases ; mais non qu'ils s'en réclament en lui substituant un ersatz !

Morris répond à cette critique en réaffirmant et en synthétisant sa conception du « signe » :

... un interprète est un organisme pour lequel quelque chose est un signe, un interprétant est une disposition dans un interprète à répondre de certaines manières à cause d'un signe ... dans certaines conditions additionnelles ... [qui] sont la signification (le significatum) du signe.¹⁸

Ainsi Morris réduit-il la signification d'un signe à des conditions de réponse d'un organisme individuel. L'expression « disposition » est employée évidemment pour contrer l'argument selon lequel il existe des cas où l'objet dénoté n'est pas présent actuellement ; ainsi la signification ne dépend-elle pas de circonstances particulières, mais de la disposition de l'organisme à répondre à d'éventuelles circonstances. Il ajoute une série de citations où Peirce discute de l'effet des interprétants sur les interprètes, et des changements d'habitudes inférés par les interprétants logiques.¹⁹ Ainsi prétend-il réfuter l'accusation d'avoir mis sens dessus-dessous les rapports entre l'interprétant, l'objet et l'interprète.

La théorie morrissienne du signe relève d'un béhaviorisme social. L'expression qu'il utilise pour noter le caractère social du signe, un *signe interpersonnel*, montre assez bien à notre avis son individualisme méthodologique et la priorité qu'il accorde, dans toute sa théorie, à l'organisme individuel sur le système des interprétants. Dewey a raison : la théorie morrissienne est un renversement complet de la perspective peircienne et procède d'une lecture tronquée qui sera à l'origine de plusieurs mésinterprétations ultérieures. Chez Peirce, c'est le mouvement abstrait de la sémiotique qui prime sur ses relais (les interprètes). Mais laissons cette question de côté — il ne s'agit pas ici de préserver la « pureté » de la doctrine de Peirce — pour nous tourner vers cette conception comportementale du signe elle-même.

Selon nous, un signe n'est pas essentiellement un processus qui commande un comportement ou provoque une

18. *Loc. cit.*, p. 125. « ... an interpreter is an organism for which something is a sign, an interpretant is a disposition in an interpreter to respond in certain ways because of a sign... under certain additional conditions ... those conditions ... are the signification (the significatum) of the sign. »

19. Toute cette question est discutée en détail plus loin.

disposition à réagir. Penser ainsi, c'est faire une erreur empiriste. Le signe ne s'adresse pas à un organisme, il ne renvoie qu'accessoirement à des objets existants (comme dénotés ou comme signifiés). La dimension pragmatique n'est pas l'étude de la relation de la sémiotique avec les interprètes.

Il ne s'agit pas ici de dénier le fait qu'il existe certaines circonstances concrètes où le signe peut provoquer une disposition à réagir ou inférer un comportement ; ni que les signes ne puissent dénoter des objets particuliers ou s'adresser à des interprètes précis. Nous disons simplement que ces cas ne caractérisent pas essentiellement et complètement le procès sémiotique, dont la nature est fondamentalement différente. Une perspective individualiste méthodologique, empiriste et behaviorale, est incapable de rendre compte adéquatement de la sémiotique et, partant, de servir de modèle pour la sociosémiotique. Notre conception du signe s'inspire de la perspective peircienne, et seule une explicitation complète pourrait être considérée comme une réponse adéquate à la définition de Morris ; mais nous aimerions quand même amener immédiatement quelques arguments contre celle-ci.

Premièrement, on peut imaginer plusieurs situations où signifier n'implique aucun comportement, ni aucune disposition à se comporter dans un certain sens. Par exemple, quelqu'un dit : « Le ciel est bleu ». Est-ce que la signification de ce signe dépend de certaines conditions contextuelles particulières ? Est-ce qu'il induit quelque comportement ? Pas du tout. « Le ciel est bleu » peut être une proposition fautive, elle n'en continue pas moins à signifier. Il faudrait des circonstances bien spéciales pour que cette phrase provoque quelque réaction de joie ou de désespoir. Ces circonstances ne font pas partie de la signification immédiate, dynamique ou logique de la proposition elle-même. Il en est de même de tous les constatifs qui sont les cas les plus simples. Prenons un signe non verbal, par exemple un geste. Supposons que quelqu'un frappe la table de son poing dans une cafétéria. Il s'agit là d'un signe. Ce signe peut signifier la colère, l'agressivité ; ce peut aussi être une blague faite à un ami, ou l'affirmation d'une conviction ; les interprétations possibles sont nombreuses. Pour moi qui suis son interprète, ce signe commande-t-il un comportement ? Non, il en provoque potentiellement plusieurs, de l'indifférence au regard irrité, du rire à la peur. Cela signifie-t-il que ce signe n'a pas de signification ? Au contraire, il en a trop ! Cet

exemple peut être étendu à tous les signes ambigus, paradoxaux ou simplement décontextualisés. Ce sont des signes mais ils ne provoquent aucune disposition, aucun comportement. La conception de Morris ne peut s'appliquer qu'à un langage pleinement transparent et utilitaire, non au langage ordinaire. De plus un signe cesse-t-il d'être un signe et de signifier du seul fait qu'aucun organisme n'est présent pour le recevoir? Non. Alors pourquoi lier le sens du signe à son effet actuel ou potentiel sur un organisme? Bien sûr les signes ne peuvent signifier indépendamment d'une communauté d'interprètes, mais cette communauté est une entité abstraite, transhistorique et ouverte sur divers *topoi*, non un ensemble d'organismes. En outre, de nombreux signes ne renvoient à aucun *objet* dénotable dans le monde. Par exemple, le mot «abstraction» renvoie à un processus relationnel abstrait entre des objets et non aux objets eux-mêmes. Ainsi la dimension pragmatique ne concerne-t-elle pas premièrement la relation entre signes et interprètes, mais l'effet du signe dans le monde.

Outre cette tendance comportementale, la définition du signe de Morris correspond à une syntaxe autonome, au sens carnapien du terme, et à une conception extensionnelle de la sémantique²⁰; ainsi les plans syntaxiques et sémantiques du signe peuvent-ils être conçus séparément. En conséquence, la pragmatique ne concerne pas la signification du signe, mais seulement sa variation de signification en fonction des contextes pour les interprètes. Ce statut de la pragmatique a l'inconvénient majeur de couper la pragmatique des dimensions syntaxiques et sémantiques du signe, mais il a l'avantage d'introduire des variables psychologiques et sociologiques dans la constitution du sens. Ce que certains auteurs considèrent avec suspicion.²¹ Cette position nous semble être la plus importante contribution de Morris à la sémiotique contemporaine. Pourtant cet aspect

20. LATRAVERSE, François, *La pragmatique. Histoire et critique*, Bruxelles, Mardaga, 1987, pp. 61-86.

21. Par exemple F. Latraverse, *op. cit.*, examinant les trois principales instances de la pragmatique chez Morris, — la définition du langage en termes comportementalistes, l'étude des aspects bio-psycho-sociologiques de la sémosis, l'étude de l'*expressivité* —, montre qu'une quatrième instance prolonge la troisième: le dégageant d'une conceptualité spécifiquement pragmatique (*convention, compréhension, interprète, interprétant, etc.*). (pp. 75-78) Il affirme que cette troisième voie élargie « permet de donner une version raisonnablement plus étroite de la pragmatique » (p. 77). Ce point de vue est largement partagée par les pragmaticiens de l'école analytique (Austin, Searle, Vanderveken, etc.) et par F. Latraverse lui-même, quoique dans un sens plus wittgensteinien: celui d'une pragmatique des jeux de langage. Sans dénier la pertinence de cette approche dans son domaine restreint, nous prenons plutôt partie pour une pragmatique générale: la sémiotique.

du travail morrissien a été éclipsé par le positivisme, au profit de ce qui nous semble précisément le plus condamnable chez lui : son béhaviorisme, son correspondantisme et sa conception strictement extensionnelle de la signification en sémantique. Nous allons donc tenter d'en dégager quelques perspectives pour une sociosémiotique.

Si Morris n'aborde pas directement la question de l'idéologie, sa théorie n'est pas étrangère au champ des sciences sociales.²² Disciple de Mead, Morris considère qu'il existe trois types fondamentaux de comportements sociaux : coopératifs, compétitifs et symbiotiques. Il considère le langage comme un comportement coopératif. Les signes partagés et compris communément dans le même sens par plusieurs organismes sont appelés des *comsigns*. Morris établit une équivalence entre ceux-ci et les symboles signifiants de Mead. Ainsi reconnaît-il la possibilité d'une pluralité sémantique (tous les signes ne sont pas des *comsigns*), et d'une ambiguïté des significations sociales (les symboles ne sont pas des signaux dénotant directement leur objet, mais doivent passer par une conception). On voit donc qu'abordant les problèmes particuliers de la signification sociale, Morris relativise sa conception correspondantiste ; mais ce faisant il contrevient, selon nous, à ses propres définitions.

Ses préoccupations se manifestent encore plus clairement dans sa typologie des discours basée sur le double critère de l'usage et du mode de signification, telle qu'illustrée dans le tableau suivant²³ :

Typologie des discours de Charles Morris				
Usage Mode	Informatif	Valuatif	Incitatif	Systémique
Désignatif	Scientifique	Fictif	Légal	Cosmologique
Appréciatif	Mythique	Poétique	Moral	Critique
Prescriptif	Technologique	Politique	Religieux	Propagandiste
Formateur	Logico-Mathématique	Réthorique	Grammatical	Métaphysique

22. Dans *Signs...*, *op. cit.*, « Language and Social Behavior », pp. 32-59.

23. *Ibid.*, p. 125.

Morris précise deux choses qu'il faut retenir à propos de cette typologie : premièrement, les seize types générés sont plus larges que les exemples inscrits (il y a des discours évaluatifs-appréciatifs autres que poétiques) ; deuxièmement, l'ensemble est « approximatif » et nécessite un développement. Or ce qui nous intéresse dans ce tableau, qu'il commente longuement, c'est moins la question de savoir si le discours moral, par exemple, est à caractère essentiellement incitatif-appréciatif, ou si, inversement, le principal discours incitatif-appréciatif est le discours moral, et autres questions du même genre, que les principes qui mènent à l'établissement d'un tel tableau. Du point de vue même de ces principes, on pourrait s'interroger pour savoir si on peut ramener tous les usages ou tous les modes du discours à quatre (nous en doutons). L'intérêt nous semble ailleurs : dans l'idée même d'une typologie des discours basée sur leurs usages et leurs modes de signifiante, définissant ainsi une matrice de fonctions discursives sur une base pragmatique.

Les discours sont des complexes de signes ou des combinaisons de complexes de signes ; Morris les appelle des *ascripteurs* (*ascriptors*) : les discours sont en effet attributeurs, imputateurs, désignateurs, etc. Les discours comportent en proportion variable différents types d'ascripteurs : signes désignateurs, appréciateurs, prescriptifs et formateurs. Mais cette approche n'est pas suffisamment fine ; en effet, ce n'est pas la quantité de certains ascripteurs qui fait la qualité d'un discours, mais la force relative de chacun d'eux et le contexte discursif. La combinaison de cette approche avec le point de vue de l'usage permet de générer une classification plus adéquate et acceptable pour les locuteurs, puisque tout discours se reconnaît par son usage social et son mode de signifiante ascriptive. Cette approche fonctionnelle nous apparaît féconde non du point de vue de la sémiotique générale, mais du point de vue plus restreint de la sémiotique appliquée à l'analyse du discours.

Par exemple, Morris place avec raison les « discours formateurs » dans une classe distinctive. Ces discours ont en effet en commun un certain caractère formel, un certain niveau d'abstraction.

Ainsi Morris sépare les trois premiers types de discours et les articule avec une théorie des valeurs. Cet aspect est du plus grand intérêt pour la sociosémiotique. Morris suppose l'existence d'une homologie entre sémiotique et axiologie, de telle façon qu'aux trois dimensions fondamentales de la signifiante (indépendamment des significations particulières), corres-

pondent trois dimensions de la valeur (indépendamment des valeurs particulières). Ces dernières se scindent selon qu'elles se rapportent à l'individu ou au social. Ainsi on aura :²⁴

Niveau de l'action	Dimension de la signifiante	Dimension de la valeur
Perceptuel	Désignative	Détachement
Manipulatoire	Prescriptive	Dominance
Consommatoire	Appréciative	Dépendance (réceptivité)

Morris fait étonnamment peu de choses de cette intuition, sinon un rapprochement hâtif avec la théorie parsonnienne de l'action, pour suggérer que cette rencontre de la sémiotique et de l'axiologie pourrait clarifier le concept de système culturel.²⁵ Encore ici, c'est moins sa catégorisation, sommaire et mécaniste qui nous intéresse (pensons simplement à la place qu'il réserve à la poésie !) que le principe même d'une homologie générale des structures axiologiques et sémiotiques. Dans une perspective systémique et dialectique, les modes de signifiante doivent en principe ordonner toutes les formes de signifiante : valeur, sens ou signification. Malheureusement cette intuition tombe à plat chez Morris en raison des limites épistémologiques et sémiotiques de son entreprise.

Nous avons cherché à montrer la pertinence et les limites de la sémiotique comportementale de Charles Morris. Nous cherchons à nous situer au-delà du dogmatisme positiviste, ou du dogmatisme symétrique anti-positiviste de manière à réarticuler dans notre synthèse les éléments pertinents d'une théorie des interprètes sociaux, de leurs discours et de leurs valeurs.

6. Sémiotique des codes et surcodage idéologique

Umberto Eco²⁶ opère une synthèse ample et originale des divers courants de la sémiotique contemporaine. Son

24. *Signification...*, *op. cit.*, p. 22 ; sauf pour le terme « réceptivité » qui est posé comme un équivalent dans le texte.

25. *Ibid.*, pp. 56-60.

26. Les volumes auxquels nous nous référons dans cette partie sont :

Umberto Eco, *La structure absence, Introduction à la recherche sémiotique*, Paris, Mercure de France, 1972, 447 p. ; ci-après : SA.

Idem, *A Theory of Semiotics*, Bloomington, Indiana University Press, 1979, (1976), 354 p. ; ci-après : TS

Idem, *Lector in fabula* ou *La coopération interprétative dans les textes narratifs*, Paris, Grasset, 1985, (1979), 315 p. ; ci-après LF.

apport en constante évolution est subtil et complexe ; il intègre graduellement de plus en plus d'éléments théoriques divers issus de la logique, de la philosophie du langage et de toutes les disciplines ayant de près ou de loin affaire avec la communication. Ainsi voit-on apparaître, ou prendre une nouvelle importance, dans ses travaux récents les concepts de « monde possible » (sémantique formelle de Hintikka), de « topique » (rhétorique), de « parcours narratif » et d'« isotopie » (théorie actantielle de l'école de Paris), de « graph » et de « mapping » (théorie des systèmes), etc. Cette démarche extrêmement féconde, s'articule néanmoins à une structure conceptuelle de base, à laquelle nous devons restreindre notre étude.

Dans ses divers ouvrages, il reprend, en la faisant varier, une trajectoire fondationnelle dont les grandes lignes sont les suivantes. Exposant le modèle communicationnel de la théorie de l'information, il montre que la différence entre le signal et le signe repose sur le critère de signification. Ainsi démontre-t-il la nécessité d'une conception des codes culturels comme systèmes de signification pré-supposés dans le modèle de la communication humaine. Ces codes sont de deux types : codes fondamentaux destinés à la dénotation, et sur-codes (ou sous-codes) connotatifs intervenant à la fois au moment de l'émission et de la réception du message et dans la structure générale de l'événement communicationnel. Un tel événement de communication pré-suppose un code de signification, qui représente une relation entre un plan de l'expression et un plan du contenu, mais dont la dynamique est similaire au modèle peircien de la sémiotique, et qui implique donc dans l'établissement du signifié une interprétante indéfinie dont l'effectivité se fait sentir dès le niveau de la perception, de telle manière qu'on peut exclure l'idée d'un référent neutre de la sémiotique, et la remplacer par celle d'une dénotation interprétante, telle que l'expérience culturellement variable des couleurs le démontre.²⁷ D'ailleurs le signifié ne s'établit jamais que par rapport à un « champ sémantique global », aussi dénommé « encyclopédie »²⁸, lequel a affaire, par un certain aspect, avec le sens le plus général du concept d'idéologie. Les différents canaux de communication définissent différents moments de l'analyse sémiotique et donc différentes branches d'étude : sémiotiques visuelle, musicale, architec-

27. SA, p. 71.

28. Dans TS et LF il y a de nombreux passages sur ce concept. En particulier LF, chap. 1, pp. 15-31.

turale, littéraire, etc. L'une d'entre elle est la sémiotique de l'idéologie.

Un code est un système d'unités sémantiques couplées entre elles, appariées aux unités d'un système signifiant, incluant les modes de combinaison de ces unités et les règles circonstancielles de la pertinence des messages. Les codes sont multiples et, tous ensemble, régissent les processus de la communication humaine (ce concept subsumant sous lui celui de signification) ; on comprendra que pour Eco l'étude des codes régissant la communication dans une société donnée, s'identifie à l'étude de sa culture. Plus précisément :

Maintenant le code commence à apparaître comme : (a) le système des unités signifiantes et de leurs règles de combinaison ; (b) le système des systèmes sémantiques et des règles de combinaison sémantiques des diverses unités (...) ; (c) le système de leurs couplages possibles et les règles de transformation d'un terme à l'autre ; (d) un répertoire de règles circonstancielles comportant divers contextes et diverses circonstances de communication qui correspondent aux diverses interprétations possibles.²⁹

Comme on le voit, ce n'est pas d'une définition *stricto sensu* du code informationnel dont il est question, mais d'un concept beaucoup plus large incluant les divers éléments des dimensions sémantiques et pragmatiques de la communication. Ce qui laisse entendre que la plupart des codes généraux sont combinés avec divers sous-codes et sur-codes. L'idéologie serait l'un d'entre eux. Eco propose, dans *La structure absente*, une définition sémiotique originale de l'idéologie. Cette définition n'est compréhensible qu'en rapport avec le concept central de code. L'idéologie serait un surcodage.

Sa définition de l'idéologie fonctionne sur deux registres³⁰ : l'un, classique, constitue la part inquestionnée de son concept ; il fait alors un emprunt direct à la tradition marxiste : l'idéologie y apparaît surtout comme « savoir préalable » à toute communication issue d'une expérience collective, « résidu extra-sémiotique », « vision du monde »³¹ et même « fausse conscience »³², toutes caractérisations jugées maintenant insuffisantes.

Sur un second registre l'idéologie apparaît plutôt, premièrement, comme *système de connocations unilatérales*

29. SA, p. 110.

30. SA, pp. 142-153.

31. SA, p. 31.

32. SA, p. 145.

et, deuxièmement, comme un *système de procédés de blocage de la fonction métasémiotique*.

Un système sémantique (code premier) est une interprétation partielle du monde qui peut théoriquement toujours être révisée par l'adjonction restructurante de nouvelles chaînes connotatives; c'est par exemple ce qui arrive lorsqu'une connotation axiologique globale se modifie, affectant ainsi plusieurs sous-codes connotatifs; souvenons-nous du fameux «Black is beautiful». Nous avons alors assisté à une transformation idéologique, une couleur connotant négativement une race subit alors un renversement connotatif. Eco donne un autre exemple: l'inversion de la valeur des cyclamates pour l'alimentation humaine est alors assimilé à un renversement du code connotatif.³³

Ainsi, pour Eco, une idéologie est un code de valorisation sociale, qui soit transforme, soit empêche la transformation de certaines chaînes connotatives (c'est un code second: sous-code de réception ou surcode d'interprétation). C'est aussi comme surcodage particulier des messages, un système de détermination chez le destinataire du choix de codes et de sous-codes interprétatifs permettant la connotation. Du point de vue de cette fonction, l'idéologie peut aussi être source de bruit sémantique. Mais l'idéologie ne se confond pas avec la culture; elle en est l'un des processus.³⁴ L'histoire organise la culture comme une structure sémiotique, en ce qu'elle lie à certaines oppositions sémantiques de premier degré, de type dénotatif, d'autres de second degré (impliquant des jugements et des inférences de valeurs), de type connotatif: c'est essentiellement l'arrimage de ces systèmes de connotations sociales qui est idéologique. La «fausse conscience» s'identifie ici au *blocage de la fonction critique* par le blocage des potentialités sémantiques révélées dans l'usage de la fonction métasémiotique. En effet, pour Eco l'objectivation métasémiotique est par elle-même détentrice d'un pouvoir de démystification par l'objectivation des valeurs impliquées dans les choix d'objets, d'interprétations, ou d'actions sociales opérées par les interprètes.

Ainsi, de ce second registre découle un troisième où l'idéologie est *la structure même du code* en ce que le code global, non seulement peut se figer, mais interdit, par sa nature même, d'autres compréhensions des choses que

33. SA, pp. 81-82.

34. Voir le schéma très éclairant de SA pp. 142-143.

celles qui peuvent s'exprimer par le recours à son lexique et à ses règles de composition. On rejoint ici le fameux problème posé par l'hypothèse ethnolinguistique de Sapir-Whorf, qu'on pourrait reformuler sémiotiquement comme problème de la clôture syntaxico-sémantique des codes culturels. Eco n'est pas loin de cette idée lorsqu'il écrit :

... nous sommes contraints de voir la structure du monde selon les termes imposés par le système de règles génératives du code. En ce cas, ce n'est plus la culture qui détermine le langage, mais le langage qui détermine la culture.³⁵

Sur ce troisième registre, l'idéologie est la contrainte que les structures syntaxiques et sémantiques opèrent sur les modes réguliers de dénotation et de connotation sociales et sur la pensée elle-même. Seule l'activité structurante du sujet sémiotique permet alors d'échapper partiellement à l'idéologie. On peut entrevoir par ce biais une signification nouvelle au concept althusserien d'idéologie-en-général.

Dans la réécriture de son ouvrage fondamental³⁶, Eco précise que le code idéologique agit, dans sa fonction de sélection, comme un « catalyseur de plusieurs procès abductifs ». ³⁷ Cette sélection s'effectue en fonction d'une vision du monde particulière, d'un système de valeurs, qui « attribue certaines propriétés à un sémème, alors qu'il dissimule ou ignore d'autres propriétés contradictoires qui peuvent tout autant être prédiquées de ce sémème ». ³⁸ On voit donc en quel sens l'exposition du champ sémantique global d'un sémème, fonction métasémiotique, est en soi « non idéologique ». Une « disposition idéologique » est alors une propension à opérer spécifiquement certaines sélections. Ainsi l'idéologie est-elle une « vision du monde partielle et déconnectée ». ³⁹

Dans son application à l'analyse textuelle, la théorie de Eco généralise la prégnance des surcodes idéologiques dans le concept plus englobant de « structures idéologiques », qui apparaissent comme un des systèmes intensionnels informant le texte. Mais on y apprend que l'idéologique peut aussi jouer le rôle d'un hypercodeur encyclopédique. ⁴⁰ Dans la lecture, mais ce cas peut être généralisé, le lecteur

35. *Ibid.*, pp. 150-151.

36. TS est une réécriture de SA pour le marché anglophone ; il en reprend et précise les éléments fondamentaux et module certains thèmes différemment.

37. TS, p. 289.

38. TS, p. 293.

39. TS., p. 297.

40. LF ; dans le tableau p. 93 ces rapports sont schématisés.

se réfère à une encyclopédie sémantique dont l'hypercodage idéologique fait partie intégrante. Il peut être d'ailleurs une source de décodage par présuppositions aberrantes.⁴¹ La « compétence idéologique » du lecteur détermine en principe partiellement l'actualisation des structures idéologiques et actantielles du récit, par exemple de ses isotopies. « À cet égard aussi, les attitudes idéologiques du destinataire peuvent intervenir pour déterminer le niveau de lecture. »⁴² Dans la structure du texte, il peut aussi, au niveau de l'interprétation ou de la production, intervenir dans la détermination sémantique des mondes possibles. Bref, l'idéologie est implicite à tous les niveaux de la lecture ; or :

... tandis qu'une charpente actantielle se présente (...) comme un système d'oppositions vides, une structure idéologique, elle (tant au niveau de la compétence encyclopédique que dans son actualisation textuelle), se manifeste quand des connotations axiologiques sont associées à des pôles actantiels inscrits dans le texte. C'est quand une charpente actantielle est investie de jugements de valeur et que les rôles véhiculent des oppositions axiologiques (...) que le texte exhibe en filigrane son idéologie ... la compétence idéologique du Lecteur Modèle intervient pour diriger le choix de la charpente actantielle et des grandes oppositions idéologiques.⁴³

C'est donc essentiellement sur le mode de l'*attribution de valeurs* différenciées, voire opposées, que l'idéologique se manifeste dans la lecture des récits et dans la structure même de ces récits.

Mais Eco fait encore une percée plus importante lorsqu'il discute du mode intensionnel-extensionnel de la sémantique d'une encyclopédie. Ce point est extrêmement important, puisqu'il rompt partiellement, sous le même mode que Calvet dans un autre contexte, avec la secondarité codifiante de l'idéologie. Il écrit sous le mode interrogatif : « ... il faut se demander si même les assignations de valeurs de vérité, en terme extensionnels, ne doivent pas venir faire partie des structures idéologiques du texte. *Dans les fabulae logiques aussi, il y a des structures idéologiques.* »⁴⁴ Ce dernier point n'est pas en continuité avec les développements précédents, puisqu'il met en doute le caractère d'indépendance logique du plan des codes culturels primaires.

41. TS, schéma p. 142, repris dans LF, p. 69.

42. LF, p. 109.

43. LF, p. 234.

44. LF, pp. 245-246. Nous soulignons.

En fait, la synthèse de Umberto Eco est largement dépendante du modèle hjelmslévien, même s'il l'élargit et l'interprète différemment, comme le montre clairement le schéma où il établit une équivalence complète entre le concept de code et l'unité d'une expression avec un contenu (ce que Hjelmslev appelle justement une sémiotique dénotative)⁴⁵. Les éléments issus de la sémiotique peircienne n'ont pas le même poids que ceux issus de la tradition saussurienne, car ces derniers structurent, avec les théories de l'information et de la communication qui sont compatibles avec ce modèle, le cadre de référence général, le *framework* de la théorie. Les éléments peirciens n'y jouent qu'un rôle annexe visant à dynamiser le modèle saussurien. Or ces deux modèles sont pour l'essentiel incompatibles. L'ambiguïté du concept de code reflète les tensions de cette articulation boiteuse. Il n'est pas étonnant que l'idée de surcodage ne soit qu'un raffinement du schéma général des sémiotiques connotatives que nous avons déjà critiqué.

Eco interdit le développement de la sémiotique dans la direction d'une sociosémiotique telle que nous l'entendons. Par exemple, il écrit à propos de l'idéologie comme fausse conscience, c'est-à-dire comme message issu des processus de «falsification» de la conscience au sens marxiste, qu'elle devient graduellement un élément du code ; cependant :

La sémiotique n'a pas à savoir comment naît ce message ni pour quelles raisons politiques et économiques ; mais elle cherche à savoir en quel sens ce nouvel élément de code peut être appelé « idéologique ». C'est dans ce but que nous essayerons de construire un sous-code idéologique...⁴⁶

Cette position est révélatrice de l'endroit théorique particulier où Eco cantonne la sémiotique. Prolixe à propos de l'extension de la sémiotique qui, de la communication animale aux codes culturels, ne semble pas devoir rencontrer de limite, il est pourtant très restrictif à propos de son cadre théorique : étudier les codes en tant que codes, les produits sémiotiques en tant que produits de ces codes et s'interdire l'articulation de ces codes avec leurs contextes psycho-sociologiques, sociologiques et historiques. Mais pour nous c'est tout un que l'histoire, le sens et le pouvoir. Peut-être a-t-il raison s'il faut entendre la sémiotique comme une science des systèmes de communication abstraits, mais la sémiotique est-elle une science si assurée que ses frontières théorétiques puissent être dès maintenant ainsi défi-

45. TS, p. 53.

46. SA, p. 145.

nies? Que devient alors l'idéologie, sinon un surcodage décharné? À quelle discipline appartient-elle? Selon nous, seule la prise en compte de ces déterminants sociaux et historiques peut sortir l'idéologie du contexte étriqué de la dépendance connotative.

Dans le même ordre d'idées, Augusto Ponzio reproche à Eco son refus d'intégrer à la sémiotique⁴⁷ l'étude des raisons économiques et politiques qui conditionnent l'émission d'un message manifestant une intervention du sous-code idéologique, préférant quant à lui se rallier à la position de Rossi-Landi sur le langage comme travail et marché. Il critique sa position individualisante du procès d'interprétation et de production, qui est en réalité lourde d'une sociologie implicite. En outre, l'idéologie ne peut être limitée à une simple fonctionnalité de codage. Pour Ponzio, la sémiotique n'est pas seulement l'étude des systèmes de communication, mais aussi celle des circonstances de cette communication.

Mais Rossi-Landi nous semble tomber dans le travers inverse de Eco⁴⁸ : réduire la sémiotique à l'économico-politique, empêchant ainsi de comprendre, voire même de poser, la question de l'articulation entre deux sphères interdépendantes mais relativement autonomes : celle du symbolique et celle de l'organisation sociale.⁴⁹

Si Eco montre clairement la possibilité et éventuellement la pertinence de l'interrogation sémiotique sur l'idéologie, il n'en tire pas toutes les conséquences. Son modèle d'ensemble est habile, mais il opère ses sélections théorétiques en catimini. Le paradigme informationnel dont il s'inspire, le modèle dénotatif, même sans référence extensionnelle stricte, la secondarité codifiante des connotations ; tout cela n'est qu'une synthèse prospective du cadre saussurien. Il partage avec ce dernier le même mécanisme, le même dyadisme profond ; il n'intègre le triadisme dialectique qu'en tant qu'adjuvant. Sa métaphore de l'encyclopédie est riche mais approximative. Une encyclopédie est beaucoup moins déterminée que les codes sémantiques de décodage qu'il convoque.

En résumé, son point de vue sur l'idéologie peut se caractériser de la manière suivante :

47. PONZIO, Augusto, «Semiosis, Referent and Sign Production in the Theory of Semiotics», *Ars Semeiotica*, no. 2, 1978, pp. 17-35.

48. Voir notre discussion dans la section sur le concept de valeur.

49. C'est dans le même travers que tombe Bourdieu, presque dans les mêmes termes, d'ailleurs.

- 1 Une idéologie est une vision du monde partielle et partielle.
- 2 En tant que système de connotations sociales elle opère :
 - 2.1 soit en produisant ou empêchant les transformations connotatives,
 - 2.2 soit en permettant la sélection et la catalyse de certains codes et sous-codes,
 - 2.3 soit en définissant un univers de mondes possibles.
- 3 Sa partialité et sa déconnexion porte l'idéologie à fonctionner comme un système de procédés de blocage sémantique.
- 4 Elle affecte la structure même du code.
- 5 Elle joue comme hypercodeur encyclopédique et source de décodage aberrant.
- 6 L'ensemble de ces fonctions se réalisent sur le mode méta-axiologique.

Sur le plan idéologique, cet ensemble permet de définir une structure idéologique pour les codes culturels et une compétence idéologique pour les agents.

De façon générale la théorie des codes idéologiques déterminée par ces six caractéristiques, représente une *retraduction sémiotique* du statut traditionnel de l'objet idéologique. Mais une septième et dernière caractéristique le porte à rompre partiellement avec cette perspective :

- 7 L'idéologie est un mode de détermination des isotopies et de la valeur de vérité des dénominations extensionnelles.

C'est de ce dernier point de vue qu'il faut reprendre toute la question, non que ses caractérisations antérieures soient impertinentes, mais parce qu'il faut les repenser dans le cadre d'une sémiotique plus intégrée, en les arrachant à la subordination instancielle critiquée précédemment.

7. Sémiologie et idéologie

Les apories des théories traditionnelles de l'idéologie devraient nous apprendre à ne considérer l'idéologie ni comme un *contenu* (inévitablement le contenu du discours de l'autre), ni comme une *instance* subordonnée, ni comme

un *renversement* idéaliste et une réfraction déformante de la réalité sous les espèces de la métaphore de la *camera obscura*. *C'est plutôt comme une fonction sociale et symbolique d'expression et d'articulation d'un pouvoir, comme moment discursif de l'organisation sociale et de la socialisation, qu'il convient de considérer l'idéologie*. À un tel niveau de généralité, l'idéologie est ce *processus* par lequel le politique se marque dans la culture, c'est-à-dire dans toutes les productions symboliques; aussi bien dans l'art que dans la philosophie, dans la science ou dans la vie quotidienne. Une telle approche nous permet de conserver l'essentiel de l'intuition intellectuelle qui préside au concept althussérien d'idéologie-en-général et, avant lui, chez Gramsci à ceux d'hégémonie, de consentement, de philosophie spontanée et même de religion.

Demeure cependant le problème de la description des processus idéologiques dans leur effectivité, c'est-à-dire comme modalités des procès symboliques. Car si l'idéologie est fondamentalement un produit symbolique, c'est un produit symbolique d'un type particulier. Inévitablement, dans l'analyse des idéologies nous avons affaire avec la faculté symbolique et ses langages (mais non exclusivement avec le langage verbal malgré son indéniable importance dans l'analyse de toute culture) et avec les formes de l'organisation sociale.

Nous nous proposons de montrer l'importance d'une approche sémiotique de l'idéologie, mais nous n'avons pas établi clairement la *nécessité* du virage sémiotique en général. D'autant plus que les approches que nous avons choisi de présenter sont toutes plus ou moins insatisfaisantes ou incomplètes. Il importe de palier à ce manquement. Notre raisonnement se fonde sur une prémisse selon laquelle la recherche traditionnelle sur l'idéologie a dégagé en partie l'essence de notre objet: *si on ne fait pas appel à la sémiotique pour développer la théorie de l'idéologie, alors on ne peut plus parler de l'idéologie avec pertinence et le concept perd toute consistance*.

Dans la mesure où nous pouvons montrer que les définitions sociopolitiques les plus courantes de l'idéologie utilisent une conception qui est dépendante de la sémiotique, alors il en découle que le recours à cette discipline est nécessaire, donc qu'on ne peut s'y soustraire. Si malgré ce fait, on continue à parler d'idéologie en ces termes sans recourir à la sémiotique, alors on se condamne à l'imprécision conceptuelle, et tout discours scientifique imprécis

conceptuellement perd de sa pertinence. Un concept défini par le recours à une conceptualité peu pertinente épistémologiquement, perd sa validité théorique. *Il suffit donc de montrer que les définitions les plus courantes de l'idéologie recourent à des concepts qui appartiennent à la sémiotique pour montrer qu'une définition sémiotique de l'idéologie est nécessaire.*

Pour étayer notre raisonnement, rappelons tout d'abord quelques définitions de l'idéologie établies dans la perspective sociopolitique traditionnelle. Pour simplifier le travail nous utiliserons un condensé des reformulations synthétiques proposées par Michel Simon⁵⁰. Une idéologie peut se définir comme :

- 1 Les *idées*, les *représentations* et les *pensées* qui composent une conception (de classe) du monde structurée et systématique. (Lénine)
- 2 Une conception du monde faite de *pensées* et de *représentations*, un mouvement *culturel* qui, du plus systématisé au moins structuré prend les formes de la philosophie, de la religion, du sens commun et du folklore ; une foi. (Gramsci)
- 3 a) Un rapport vécu-*imaginaire* (une relation spéculaire de méconnaissance) à la réalité. b) Un système d'*idées* et de *représentations*, existant dans des institutions et des pratiques. c) Une structure essentielle à la vie historique des sociétés, une *instance* nécessaire de toute formation sociale. (Althusser)
- 4 Une *formation discursive* polémique grâce à laquelle une passion cherche à réaliser une valeur par l'exercice du pouvoir dans une société. (Baechler)
- 5 Un système de *représentations symboliques* qui canalisent les désirs des sujets et inspire un système d'attitudes et de comportements. (Ansart)

Toutes ces définitions sont, ensemble, représentatives du champ de la recherche sociopolitique traditionnelle sur l'idéologie. Comme nous pouvons le constater aisément *toutes ces définitions*, partiellement divergentes et convergentes, *reposent sur un certain nombre de termes primitifs*, que nous avons soulignés, et *qui appartiennent de fait et de droit au domaine de la théorie des signes* : or la sémiotique est la discipline générale qui couvre ce domaine.

50. SIMON, Michel, *Comprendre les idéologies*, Lyon, Chronique sociale, 1978, 254 p. En particulier les tableaux pages 82, 112, 184, 212 et 240.

Comment dans ces circonstances, peut-on prétendre continuer à élaborer sur l'idéologie sans que ces termes primitifs ne soient pleinement définis ? C'est d'évidence impossible ! Mais ces primitifs ne peuvent être définis selon une méthode *ad hoc*, au cas à cas, puisqu'ils forment tous ensemble une partie importante du champ de la sémiotique. On peut contester telle ou telle théorie sémiotique mais non la nécessité de traiter de ces questions, surtout dans les cas où les concepts primitifs utilisés pour établir une définition de base sont les concepts fondamentaux de la sémiotique.

Des termes comme *représentation*, *discours*, *symbolique*, ne sont d'authentiques concepts qu'en relation avec une théorie sémiotique⁵¹ qui, faute d'avoir été définie, sera sous-entendue, et aura le plus souvent le caractère d'une sémiotique spontanée, c'est-à-dire spontanément naïve et généralement peu défendable ! D'autres comme *idée*, *pensée*, peuvent faire l'objet d'un traitement sémiotique, et le doivent dans la mesure où une idée ne peut exister indépendamment de ses formes d'expression (thèse faible : c'est *le moins* que l'on puisse dire à ce propos). On a vu par ailleurs comment l'explicitation du sens des pratiques sociales, du comportement (voire le comportement lui-même), des institutions et du fonctionnement de ces institutions dépend des systèmes signifiants qui les caractérisent. De même l'*imaginaire*, au sens de Lacan et d'Althusser, n'existe qu'à travers le symbolique. Si on définit l'idéologie comme une *instance* ou une structure, c'est invariablement une certaine conception de l'univers symbolique qui est subsumée sous ce concept. Enfin, la sémiotique est à la limite science de la *culture* dans la mesure où toute culture est un réseau de significations socialement constituées.

Comme nous pouvons le constater, de quelque côté qu'on se tourne les définitions de l'idéologie qui ont cours en sciences sociales sont justiciables, au moins partiellement, de la sémiotique. Refuser d'articuler une théorie sociopolitique de l'idéologie à une sémiotique explicite, revient à refuser de parler pertinemment de l'idéologie tout court, puisque toutes les définitions de l'idéologie considérées utilisent une conceptualité sémiotique pour désigner leur objet.

51. Nous ne prétendons pas qu'ils soient du domaine exclusif de la sémiotique, mais simplement qu'ils y appartiennent nécessairement et donc que toute définition sur un autre terrain (psychologie cognitive, anthropologie culturelle, théorie générale des systèmes) ne saurait être parfaitement indépendante de la définition sémiotique. Toute attitude qui tenterait d'opposer les contributions de ces diverses disciplines serait contre-productive ; n'oublions pas que nous avons d'abord comme projet d'opérer une synthèse.

Dans le même sens, Jean Molino affirme dans une étude sur la théorie d'Althusser :

L'idéologie, telle qu'elle a été définie à l'origine, constitue un modèle inexact de fonctionnement du symbolique dans la société et les développements ultérieurs de la notion n'ont pas réussi à l'arracher à la problématique inféconde du reflet.⁵²

Ce serait une erreur stratégique pour les théoriciens de la sociopolitique de l'idéologie de nier la nécessité d'une théorie sémiotique des formes symboliques et d'abandonner ainsi le terrain de leur définition ou de l'investir avec une sémiotique implicite et frustrante !

La nécessité de déplacer, au moins partiellement, les études sur l'idéologie vers le terrain sémiotique nous semble donc établie. L'échec probable de toute entreprise qui s'en tiendrait aux voies traditionnelles découle de l'exiguité des cadres de problématisation antérieurs. *Ainsi une reproblématisation qui transcende les barrières de la sociopolitique, de la psycho-sociologie de la communication, et de la sémiotique nous apparaît être la voie la plus féconde d'investigation : c'est cette reproblématisation que nous qualifions de sociosémiotique.* En effet, de la même façon qu'on ne peut établir une théorie valable de l'idéologie sans recourir à la sémiotique, on ne peut ignorer les déterminations sociales et politiques du concept. On ne peut, non plus, passer sous silence les déterminations que nous regroupons sous l'analyse des formes psychosociales de l'identification, de la socialisation et de la communication idéologique. La sociosémiotique est donc une entreprise comportant trois dimensions inséparables : une dimension sociopolitique, une dimension psychosociologique et une dimension sémiotique. En outre, la sociosémiotique est déjà un champ de recherche plus ou moins constitué qui, avec un succès variable et une conscience variable de sa nature propre, a élaboré les rudiments d'une conceptualité spécifique, où l'idéologie joue un rôle central.

Si la fécondité de cette approche nouvelle ne saurait se prouver en définitive qu'à l'usage, la démonstration de la faiblesse des approches traditionnelles n'est plus à faire. Les meilleurs travaux ont plus ou moins laissé le concept à l'abandon pour se tourner vers les analyses empiriques, ou encore au profit d'autres concepts en apparence plus prometteurs comme celui de discours. Pourtant il y a derrière ce concept d'idéologie, à commencer par la conception que Marx élabore dans l'*Idéologie Allemande*, une profonde

52. *Loc. cit.*, p. 43.

intuition intellectuelle que nul autre concept n'a pu recouvrir. Ce n'est pas, de l'aveu même de ses utilisateurs⁵³, le concept un peu redondant de « discours social » qui pourrait épuiser cette intuition, bien que ce soit un concept plus opératoire. Notre projet consiste donc à réinvestir cette intuition dans un concept d'idéologie renouvelé par la perspective sociosémiotique. De ce point de vue l'idéologie apparaît comme un artefact conceptuel, une construction de la pensée qui cherche à s'appropriier en même temps dans la matière signifiante, la valeur, le sens et le pouvoir.

Il importe cependant, avant d'aller plus loin, de synthétiser les meilleurs acquis des recherches sociopolitiques. De ce point de vue, une idéologie particulière est un système de représentations — c'est-à-dire d'idées, de croyances, d'images, de formes, etc. — de dispositions, d'attitudes et de conduites. Dans certains cas une idéologie prendra la forme accomplie d'une vision du monde. Ce système est capable de générer des discours et des comportements ayant une valeur axiologique, cognitive, interprétative, conative, agônique, mobilisatrice, stratégique et normative. Cette générativité et ce caractère symbolique nous permettent de la comparer à un code. Ce code contribue à organiser les pratiques sociales, en particulier celles qui s'insèrent dans les conflits sociaux autour d'enjeux de pouvoir spécifiques. Tout en manifestant un parti-pris envers certaines réalités, en définissant un ordre ou un idéal pour les adhérents et en cherchant par un système de diffusion et de persuasion à augmenter son influence, toute idéologie sera obligée de tenir compte et de s'adapter au champ idéologique et à la culture spécifique dans lesquels elle cherche à exercer son influence. Finalement *c'est en tant que système symbolique que l'idéologie exerce son action sur le social*. Par ailleurs, l'idéologique peut être défini comme un système sociosymbolique d'intégration, d'expression, d'organisation, de contrôle et de conflits intégrant les divers champs idéologiques dans une totalité culturelle et sociétale donnée. L'idéologique est le lieu social où se dispute la répartition des pouvoirs et s'établissent les dominances symboliques.

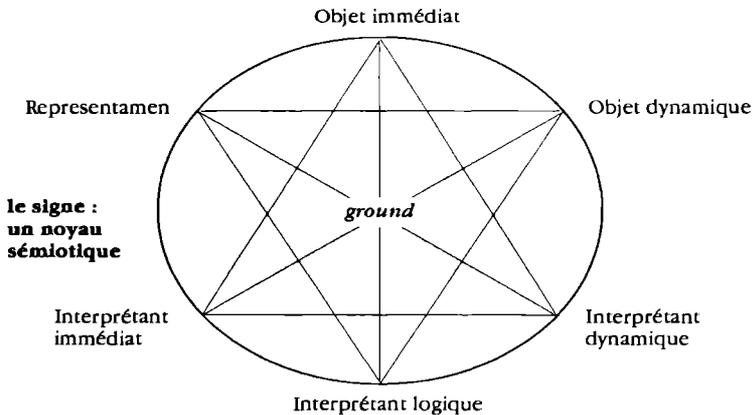
8. La sémiotique de Peirce

Dans la présente section consacrée à une interprétation peircienne de l'idéologie, nous avons regroupé nos intuitions sociosémiotiques par thèmes, en suivant une progression des

53. Voir entre autre Régine Robin, Marc Angenot, et al., « Le discours social et ses usages », *Cahiers de recherche sociologique*, vol. 2, no 1, avril 1984, 179 p.

interprétants à l'habitude de pensée, et des champs d'interprétants à la constitution d'une réalité sociosymbolique.

Un signe est un processus qu'on peut représenter comme un noyau sémiotique composé des éléments suivants : un signe en tant que tel, le *représentamen*, qui est en relation avec un *objet immédiat*, c'est-à-dire une impression première suscitée par le signe, laquelle est elle-même en relation avec un *objet dynamique*, c'est-à-dire avec la pensée d'une action suscitée par le signe.⁵⁴ Ces trois premiers éléments sont en rapport avec une signification culturelle minimale, appelée le *ground* du signe (son fondement). La *sémiotosis*, l'action spécifique du signe, n'engage le processus qui, pour un interprète, consiste à «faire sens» qu'en relation avec trois types *d'interprétants* : l'interprétant immédiat, l'interprétant dynamique et l'interprétant logique. Nous pouvons comprendre cette triade selon le schéma suivant : une interprétation immédiate nous renvoie à la compréhension primaire du signe, une interprétation dynamique nous renvoie à l'action qui est commandée par le signe et une interprétation logique fixe finalement le destin du signe, c'est-à-dire son mode inférentiel. Généralement l'interprétant logique est l'interprétant final du signe et doit être compris en rapport avec les processus cognitifs enclenchés par le signe. Nous pouvons représenter ce mouvement comme un noyau sémiotique, pour lequel nous proposons la schématisation suivante :



54. PEIRCE, Charles Sanders, *Collected Papers*, vol. I à VI, Ed. by Hartshorne and Weiss, Harvard Un. Press; Vol. VII and VIII Ed. by Burks Harvard Un. Press, 1931-1935 et 1958.

Un signe est un noyau de signification. Il signifie par son action sur l'esprit qui le perçoit. Il prend sa force dans le processus de la communication sociale. Son aboutissement est un interprétant final, qui emporte avec lui le sens pragmatique et contextuel du signe.

L'achèvement normal du procès d'interprétance après développement suffisant de la pensée se réalise dans l'interprétant final qui est en contact avec l'extériorité de la sémiotique en ce qu'il s'accomplit selon une habitude de pensée déterminée. L'interprétant final, ou nécessitant, est le lieu de réalisation pragmatique de la signification. Si l'interprétant final ultime dépend uniquement d'une expérience, cette expérience n'est jamais strictement subjective, en ce sens que si l'objet brut existe indépendamment de notre volonté, l'interprétance qui fait sens de l'objet — dont on ne sait avant lui absolument rien car, *stricto sensu*, il n'existe même pas — relie le signe à la communauté par les champs d'interprétants auxquels elle se « connecte ». Les règles sémiotiques qui régissent le système général des interprétants les constituent comme « réalités » spécifiques pour les interprètes.

L'interprétant final est une triade, tel que les procès sémiotiques de l'interprétant dynamique de premier type seront repris par un premier interprétant final *correspondant* à un raisonnement abductif, alors que ceux du second type seront repris par un interprétant final *correspondant* à un raisonnement inductif. Cette correspondance ne s'établit que potentiellement dans l'interprétance logique, toujours possible mais non toujours réalisée. Ce n'est donc que dans l'interprétant final ultime que la détermination de la signification au sens pragmatique, ou signifiante, se réalisera pleinement dans la possibilité formelle d'interprétances indéfinies. Cet interprétant correspond à l'inférence déductive lorsqu'il s'accomplit logiquement dans la pensée de l'interprète.

L'interprétant final ultime accomplit un certain décrochage de l'objet immédiat et dynamique (décrochage en quelque sorte de l'objet concret, bien qu'on ne doive jamais oublier que cette concrétude même est le produit d'une construction interprétante préalable). C'est en lui que se développe la possibilité de constituer des champs d'interprétants — et des systèmes sociosymboliques, dont les systèmes idéologiques sont un type particulier — et, avec la réalisation des procès de pensée déductifs, l'épuration du procès général de signifiante et d'interprétance des signes

en une axiomatique. Les habitudes logiques déductives sont en ce sens au fondement de l'autonomie opératoire ; elles sont auto-génératrices de signifiante.

Il faut insister sur cet aspect de la théorie peircienne du signe, selon lequel l'interprétance peut cesser avec les interprétants immédiats et dynamiques. La sémiologie sociale, objet *authentique* (au sens peircien) de la sociosémiotique, se clôt régulièrement sous l'effet de déterminants pragmatiques extra-logiques. Toute la symbolique rhématique et quasi-argumentale (dicente et propositionnelle), et les ancrages imaginaires qui s'y constituent, dépendent de cette simple possibilité formelle. Le symbole ne peut être efficace socialement par le *seul* fait d'accéder à la réception émotionnelle des agents sociaux ; mais ce fait participe de la sémiologie sociale.

De même que l'on ne peut distinguer radicalement la pensée des différents types de signes à travers lesquels elle s'effectue, on ne peut supposer l'existence de signes interprétants qui ne pourraient s'accomplir comme interprétants logiques. En effet, l'interprétant appartient toujours à la catégorie de tiercéité, donc à la pensée réglée, à la sphère des habitudes de pensée. Cependant toute pensée n'est pas de ce fait pensée logique, c'est-à-dire inférentielle ; même au sens de l'inférence hypothétique abductive. Chez Peirce, l'interprétant ultime est celui qui est établi par une intelligence scientifique qui, bien évidemment, fait le plus souvent défaut.

L'interprétant final qui provient directement de l'interprétant affectif est la plus répandue des formes d'interprétance en raison du caractère intuitif du mode de raisonnement abductif. En cela il préside à l'établissement de la culture générale, et de l'idéologie-en-général. Par contre, l'interprétant final qui provient de l'interprétant énergétique-dynamique procède par induction et ne peut donc être le propre que de cercles restreints de cadres, d'experts, de spécialistes : il préside à la fois à l'établissement des savoirs techniques (au sens large du *faire*) et des idéologies ésotériques à caractère pratique. Enfin la déduction est le propre de la culture scientifique et des idéologies totalisantes, constituées à la manière d'axiomatiques axiologiques.

Chaque interprétant s'inscrit et circule dans plusieurs champs d'interprétants dont la totalité forme la culture ou l'ordre du symbolique. En même temps, ces champs, dans

la mesure où ils procèdent d'une certaine systématisation, (in)forment systématiquement chaque interprétant des voies inférentielles acceptables, établissant ainsi le cadre du savoir des interprètes et renvoyant à une certaine construction de leurs expériences collatérales instauratrices des significations effectives, dynamiques ou logiques. Cependant dans de nombreux cas concrets de sémosis *la place de l'interprétant logique reste vide*, bien qu'en définitive tout interprétant suppose au moins la réalisation implicite d'une abduction. La nature même des faits nous indique le caractère dyadique de son efficacité symbolique et, par conséquent, le caractère seulement potentiel, ou proprement dégénéré, de l'interprétant final logique. Peirce indique que la première forme de l'interprétant logique est la conjecture, et que la seconde est liée à l'accomplissement d'actions volontaires diverses dans notre monde intérieur. Mais c'est la troisième forme qui est le véritable interprétant final ultime : c'est pourquoi sa place reste vide et que cette vacuité constitue des réseaux d'inférences potentielles que nous retrouvons par exemple dans l'analyse des idéologues.

L'interprétant logique final et ultime, n'est ni l'hypothèse, ni la formule inductive, ni même la pure déduction mais bien l'*habitude établie* par le recours à chacune de ces formes d'interprétance. Car l'habitude commande toute pensée et toute énonciation. Si l'habitude est au principe des différentes voies inférentielles, elle n'est pas susceptible d'être renvoyée à une autre interprétance. La clôture du procès d'interprétance est un phénomène pragmatique impliquant toujours pour un quasi-esprit l'établissement d'une habitude de pensée. L'analyse de l'habitude est la clé de l'interprétant final puisque l'habitude de pensée est le lieu d'ancrage du sémiotique dans l'extra-sémiotique.

C'est en ce sens que nous entendons le concept d'habitude de pensée; en particulier lorsque nous construisons l'*habitus* comme un système de schèmes déterminé par un complexe d'habitudes interprétantes. Les champs sociaux sont non seulement en rapport d'homologie structurale et dynamique avec les champs d'interprétants, ils se constituent aussi par les *habitus* sémiotiques qui forment pour les quasi-interprètes des systèmes inférentiels d'habitudes de pensée.

Les habitudes de pensée et plus encore les changements d'habitudes de pensée qui sont l'essence des procès constitutifs de l'*habitus* sémiotique procèdent par affectation et

relance dynamique de l'interprétance finale : c'est ainsi que les idéologies particulières parviennent à établir une hégémonie cognitive et symbolique sur leurs adhérents. La praxéologie des contextes sociaux définit comment un habitus déterminé conditionne les significations socialement reconnues dans un champ donné, à faire sens pour ce champ dans un rapport d'homologie de structures avec l'ensemble du champ social et avec les champs interprétants impliqués dans les contextes immédiats, conjoncturels et globaux investissant chaque situation particulière d'interaction sémiotique.

L'interprétant final complète idéalement le procès d'interprétance et l'interprétant final idéal est nécessairement un interprétant logique. C'est donc l'habitude inférentielle de pensée qui est la forme la plus pure de signification pragmatique. La signification de la signification idéologique ne pourra être établie sans établir aussi les habitudes de pensée qui président aux raisonnements qui la constituent. Si la pensée ne se rend que rarement à son terme logique, le caractère final de l'interprétant logique ne s'actualise pas toujours et, en définitive, la place de l'interprétant logique reste souvent vide : c'est-à-dire que les habitudes de pensée ne s'accomplissent le plus souvent que sous le mode implicite et non conscient. C'est ici que s'institue la possibilité d'une efficacité symbolique et idéologique immédiate ou dynamique des divers symboles sociaux et politiques : on peut alors parler d'habituatation idéologique non consciente.

L'inférence abductive ne peut pleinement rendre compte des interprétances finales émotionnelles et énergétiques. Dans les processus de rationalisation, elle sera un mode particulier et particulièrement répandu de justification *a posteriori* des perceptions et actions habituelles qui constituent l'expérience sociale pratique. C'est là où le signe enchante, devient *magique*, que l'idéologie atteint alors à son maximum d'efficacité pratique (le cas du rituel étant à cet égard exemplaire). Nous avons indiqué qu'il existe des processus mentaux qui relèvent bien de ce que Peirce appelle l'habitude, mais sans relever pour autant d'une forme ou l'autre de l'habitude inférentielle. Nous parlons d'une place vide, d'une vacuité systématique, car formellement tout signe interprétant peut recevoir une signification logique et toute signification logique appartient à une chaîne interprétante. Cette place est vide parce que pratiquement toute occurrence signique, tout sinsigne ou tout légisigne dégénéré, ne reçoit pas un tel interprétant, en particulier,

croyons-nous, lors de certains processus de sémosis sociale à caractère idéologique où la conviction et l'adhésion spontanée sont nécessitées par l'action. C'est ici que l'analyse sémiotique prend tout son sens puisque la chaîne d'engendrement de l'interprétance s'étant arrêtée sous une forme dégénérée, ou sur une réplique imparfaite, de l'interprétant logique (de l'argument), il faut remonter à ses sources inférentielles et dépister les arguments qu'elle comporte par nécessité. Ces clôtures implicites obéissent toujours à quelque détermination de l'habitus sémiotique des sujets-agents-interprètes.

Ce qui distingue, pour les interprètes, les divers modes d'interprétance logique, ce sont les habitudes d'inférence qui y sont prévalentes. L'abduction et l'induction sont liées à l'expérience pratique, alors que la déduction a un caractère non expérientiel, ou plutôt n'est liée qu'à une expérience mentale. Ces trois formes de l'interprétant logique sont liées entre elles car l'origine de toute reconnaissance-méconnaissance se trouve dans la force formatrice de *conjectures* (abduction). L'induction est source de généralisations quasi-nomologiques. Enfin, c'est dans la déduction que les résultats des deux autres processus trouvent éventuellement leur cohésion ou leur réfutation. Dans le cas des idéologies, les « habiles logiciens » pourront toujours éviter la réfutation par habileté interprétante ; c'est *parce que* la signification est une interprétation que les idéologies peuvent être ainsi capables de récupérer les contre-faits, les contre-expériences et de produire des sens en fait antinomiques mais perçus comme parfaitement cohérents sous l'égide du « mystère ». Ne voit-on pas là le travail propre des idéologues ? Le repérage et la reconstruction des schèmes inférentiels est une tâche fondamentale de la sociosémiotique de l'idéologie.

Qu'en est-il dans ce contexte de la réalité ? Elle apparaît comme une construction interprétante relative à une certaine expérience collatérale du monde. Certes l'expérience collatérale se rapporte pour les interprètes à une corrélation du signe et de l'expérience de la réalité que le signe désigne, dénote et produit à la fois — c'est-à-dire construit — mais elle se rapporte aussi à la corrélation des interprètes entre eux par rapport au signe et à l'expérience, donc à une expérience socialisée du monde. La réalité ne saurait être extérieure aux rapports de sémosis, à l'appréhension culturelle, sociale-symbolique de l'expérience.

Le réel est ce à quoi aboutit finalement le raisonnement scientifique, et qui est donc indépendant de nos fantaisies mais non de notre expérience pré-construite du monde. Notre conception, réaliste ou non, de la réalité implique d'une manière essentielle la notion d'une communauté de savoir, sans limite définie, capable d'accroître et de développer ses connaissances de façon significative en relation avec la richesse constructive des réseaux d'interprétants développés. D'une certaine manière la réalité n'est toujours que potentielle, alors que le réel n'est qu'une fugace impression des limites de la capacité interprétante de nos champs particuliers d'accomplissement de la sémiotique. Si c'est assurément le réel qui nous est accessible par les expériences collatérales de cette communauté sémiotique qui transcende nos individualités, ce réel n'est *immédiatement* qu'un sentiment social. La manière dont il nous affecte, le sens que nous lui attribuons, tout cela dépend de la communauté d'interprétance à laquelle nous appartenons.

De plus, l'existence sémiotique est tournée constitutivement vers l'avenir, donc elle est une existence historique. Nous tenons là un des noyaux essentiels de l'articulation sociosémiotique. Le principe dialogique est inhérent à la constitution du sens, dans le cas des lois de la logique aussi bien que des autres formes d'interprétance. Bien que ces lois ne soient ni gratuites, ni arbitraires, justement parce qu'elles ont un caractère communautaire, elles n'ont cependant pas le fondement de réalité que le réalisme naïf leur attribue généralement puisqu'elles sont de pures constructions mentales déductives. Les concepts de réalité, de vérité et de signification ne peuvent donc être soustraits des réseaux de l'interprétance sociale : cela explique les puissants effets de réel des idéologies.

La sémiotique est un processus communicationnel : ce caractère permet d'établir une jonction entre le système de communication idéologique et les clôtures idéologiques d'interprétance. On peut souligner quelques caractéristiques de la sémiotique sous son aspect communicationnel : la coïncidence des objets immédiats, la différenciation de l'objet dynamique et la mise en abîme des interprétants finaux. Ces processus sont donc certainement des mécanismes essentiels de l'efficacité symbolique des idéologies.

Conclusion

Pour définir le symbolique il faut entrer dans le champ sémiotique même, où déjà existent diverses voies d'appréhension des phénomènes idéologiques. Voies dont nous avons montré la pertinence relative et les insuffisances, avant de nous engager résolument dans une élaboration néo-peircienne qu'il reste certes à étayer plus avant. Avant de conclure, résumons notre parcours depuis le début.

Le lieu où la filière saussurienne pense l'idéologie reconduit l'idée d'une subordination instancielle : plus vis-à-vis de l'économique, mais vis-à-vis du système linguistique. Mais si l'idéologie peut s'exprimer dans la dénotation même, alors que la distinction de la dénotation et de la connotation a justement pour fonction d'exclure du système de la langue les effets produits par l'idéologie, alors la distinction de la dénotation et de la connotation perd sa raison d'être, du moins en ce qui concerne notre propos. Admettre que l'idéologie puisse s'introduire dans la dénotation, c'est perdre le dernier avantage que cette distinction conceptuelle comportait ; c'est admettre que le concept de connotation ne peut rendre compte de l'idéologie.

L'analyse de la structure de surface d'un texte, telle que conçue par l'école greimassienne, ne fait que décrire de manière très complexe ce que comprend facilement une lecture ordinaire. Le carré sémiotique prétend réduire les complexes structures de la signification discursives à des oppositions catégorielles simples, mais au mieux il ne peut avoir qu'une utilité descriptive provisoire et limitée aux formes binaires de signification. Ses défauts mécanicistes sont irréparables, puisque tout dynamisme authentique exige l'intervention d'un tiers qui ouvre sur un autre univers de signification alors que le carré ne peut rendre compte que de structures duales.

Les catégories de la connotation idéologique établies par Kerbrat-Orrechioni tracent la limite et montre la confusion de la conception connotative de l'idéologie. Des valeurs axiologiques aux connotations stylistiques, de certaines dénominations aux valeurs sémantiques des systèmes de stéréotypes collectifs, des connotations symboliques à certaines métaphores historiques : le monde de la connotation est en réalité celui des résidus de la langue expurgée. Le système purement dénotatif de la langue selon Hjelmslev est un fantasme positiviste dont même un Barthes aura été victime.

Chez Prieto, tout discours sur la connaissance de la réalité matérielle qui vise à la naturaliser, à la faire apparaître comme une conséquence nécessaire de l'objet et non de son appropriation historique est considéré comme idéologique. La connaissance idéologique se reconnaît à son caractère d'évidence. Le pouvoir symbolique qui régit la vie des groupes sociaux ne confère la légitimité qu'à certains points de vue déterminés ; ainsi la *pertinence* reconnue est un fait social. Cela est manifeste dans les phénomènes de rejet de l'innovation en matière de pertinence. Il ne peut donc pas y avoir de conception de la réalité matérielle ou de conception de la pratique humaine qui soit idéologiquement neutre. C'est le passage de la connaissance idéologique à la connaissance scientifique, historicisée, de cette connaissance et de son objet qui crée la science de l'homme. Les sciences humaines ne peuvent échapper selon lui aux forces sociales qui ont intérêt à définir la pertinence en un sens particulier, et à naturaliser cette connaissance idéologique.

Par cette position peu orthodoxe dans le contexte de la sémiologie de la communication, la question de l'idéologie se trouve déplacée et retirée du terrain sémiologique ; elle devient une question épistémologique. Prieto ne se distingue guère de la tradition qui oppose science à idéologie, à la métaphore du reflet partial, sauf sur ce point précis qu'il historicise la connaissance scientifique et fait de l'idéologie une connaissance particulière. Il rétablit la connaissance comme enjeu social mais en cela il ne se distingue pas du marxisme sinon par ce concept de champ de pertinence qui qualifie l'idéologie comme structure sémantique, mais sans plus. Ce déplacement même montre les limites de ladite «sémiologie de la communication».

Le concept de *pratique signifiante* de Kristeva rompt avec la coupure radicale établie par la tradition entre les artefacts sémiotiques et leurs contextes de production et de mise en circulation. Mais le travail de Kristeva porte souvent à confusion : les concepts, instables, se transforment au cours des analyses particulières sur le sujet, l'histoire, le langage et le texte. Elle veut déborder la sémiologie de la communication par le recours à la signification ; elle veut aller plus loin que la sémiologie même en intégrant le sujet freudien et le mouvement de l'histoire dans les déterminants de la signifiante. Elle veut élaborer une topologie transtextuelle des produits textuels. Mais son mode d'articulation synchrétique est défectueux.

Le sémiotique est rapporté aux pulsions et le symbolique aux champs catégoriels : une telle distinction relève de l'opposition entre l'imaginaire et le symbolique, mais introduit une grave confusion sur le concept du sémiotique en le rabattant sur l'imaginaire, et sur le symbolique en l'identifiant aux catégories. La psychanalyse est le véritable noyau d'ordonnement du foisonnement conceptuel kristévien et les autres disciplines lui sont subordonnées : ce qui est réductionniste.

Mais la sémanalyse conserve sa pertinence comme sémiotique en présence du sujet. Le concept de géno-texte renvoie à la genèse de la signifiante dans un sujet historicisé, en proie aux luttes sociales. Le procès de signifiante kristévien est dialectique : la plurifonctionnalité de la pratique signifiante s'y manifeste dans une surenchère de plans d'analyse, dont le moteur est l'analyse de la pulsion, laquelle s'instancie dans le sujet et ses institutions. Le mouvement des passion en *chorus* qui se forment à la traversée du sémiotique-symbolique par les pulsions, ne peut être le moteur central de la signifiante, parce que le sujet n'est pas d'abord sujet imaginaire, mais *sujet-pacte* ; synthèse du sujet psychique, de l'agent social et de l'interprète-énonciateur intersémiotique. Les pratiques signifiantes doivent être étudiées pour elles-mêmes, mais non de ce seul point de vue sémanalytique.

Certes, il existe certaines circonstances concrètes où le signe peut provoquer une disposition à réagir ou à inférer un comportement, de même les signes peuvent dénoter des objets particuliers ou s'adresser à des interprètes précis ; mais ces cas ne caractérisent pas essentiellement ni complètement le procès sémiotique. Une perspective d'individualisme méthodologique, empiriste et béhaviorale, est incapable de rendre compte adéquatement de la sémiosis comme processus *abstrait* et ne peut donc servir de modèle pour la sociosémiotique.

Les discours sont des complexes de signes ; ils comportent en proportion variable différents types d'ascripteurs : signes désignateurs, appréciateurs, prescriptifs et formateurs. Mais cette approche ne satisfait pas Morris puisque ce n'est pas la quantité de certains ascripteurs qui fait la qualité d'un discours, mais la force relative de chacun d'eux et le contexte discursif. Il faut combiner l'approche ascriptive avec le point de vue de l'usage, puisque tout discours se reconnaît simultanément par son usage social et son mode de signifiante ascriptive.

Cette approche fonctionnelle est féconde du point de vue plus restreint de la sémiotique appliquée à l'analyse du discours, bien qu'elle soit très réductrice. Son intérêt véritable réside tout entier dans la thèse de la conjonction de la valeur sémantique avec la valeur sociale des discours en usage. Nous pensons que de cette conjonction peut se déduire une série d'effets de sens concurremment sémiotiques et sociaux, de telle manière que l'idéologie puisse s'interpréter comme une modalisation politique contextuelle des valeurs ascriptives du discours.

Umberto Eco conçoit l'idéologie comme vision du monde partielle et partielle et comme système de connotations sociales. De ce premier point de vue, il se rattache tout simplement à la tradition issue de Gramsci et à celle issue de Saussure, qu'il développe en spécifiant ses modes d'opérations. Une idéologie opère soit en produisant ou en empêchant les transformations connotatives, soit en permettant la sélection et la catalyse de certains codes et sous-codes communicationnels, soit en définissant un univers de mondes possibles. Une idéologie fonctionne comme un système de procédés de blocages sémantiques qui affecte la structure même des codes. Hypercodeur encyclopédique et source de décodage aberrant, l'idéologie actualise ses fonctions sociales sur le mode *méta*-axiologique. Une idéologie est aussi finalement un mode de détermination des isotopies intersémiotiques. En tant que codeur méta-axiologique elle établit les valeurs de vérités des définitions sémantiques de l'encyclopédie et de ses artefacts génératifs.

Eco réalise le premier la retraduction complète de la problématique de l'idéologie dans le langage propre de la sémiotique contemporaine. Mais sa conception de l'idéologie reste pour une part classique. De même que sa théorie du signe, essentiellement saussuro-hjelmsléviennne, demeure liée à la dyade si inféconde et approximative du couple dénotation-connotation. Mais, par ailleurs, il s'échappe de ce double paradigme sur quelques points : redéfinition de la théorie des codages, situation de l'idéologie par rapport à elle, considération de l'idéologie comme travail sémantique et simultanément axiologique, établissement d'une relativité des valeurs de vérités. C'est à partir de ces acquis qu'il nous faut poursuivre.

La forme incomplète, parcellaire, des synthèses qu'ont réalisées les sociologies et les sémiotiques traditionnelles a une cause qui va bien au-delà de l'habileté théorétique souvent exceptionnelle des chercheurs qui s'y sont commis.

C'est le cadre même du rapprochement qu'il faut mettre en question. Une philosophie structurale, dyadique et non processuelle, formellement limitée, ne peut servir de paradigme sémiotique unificateur. La nature des phénomènes appréhendés, comme la nature des tâches qui s'imposent, nous ont motivés à faire un mouvement vers la sémiotique peircienne.

Nous considérons l'idéologie comme une fonction sociale et symbolique d'expression et d'articulation d'un pouvoir, comme un moment « discursif » intersémiotique de l'organisation sociale et de la socialisation. L'idéologie est alors un processus par lequel le politique se marque dans la culture ; aussi bien dans l'art, dans la pensée, dans la science ou dans la vie quotidienne. Nous conservons l'essentiel de l'intuition intellectuelle qui préside au concept althussérien d'idéologie-en-général et à ceux d'hégémonie, de consentement, de philosophie spontanée et même de religion selon Gramsci. Cette réarticulation sémiotique de la problématique de l'idéologie nous incite fortement à une adhésion ferme et consistante à la théorie de Peirce pour ses qualités spécifiques : elle est dialectique, générative, pragmatiste et holistique.

Si l'idéologie est fondamentalement un produit symbolique, le problème se pose de sa description comme modalité du sémiotique. Il faut repenser toute la question de l'idéologique sous l'angle de la sémosis sociale en l'arrachant à sa subordination instancielle. Considérons plus avant quelques raisons du choix de la sémiotique peircienne.

Cette théorie est une sémiotique et non seulement une linguistique ou une théorie narrative. En effet, les études antérieures nous convainquent du caractère polymorphe des manifestations idéologiques. On ne saurait s'en tenir à l'analyse de contenu traditionnelle, puisque l'idéologie intéresse aussi les sphères de la communication non verbale. Il faut donc situer l'idéologie comme objet théorique au sein d'une sémiotique générale.

Si les effets idéologiques ont un caractère performatif, la nature essentiellement pragmatique de la sémiotique de Peirce se prêtera particulièrement à leur prise en compte. Cette prise de position à caractère pragmatique doit être élargie jusqu'à devenir une véritable praxéologie psychosociale ; analyse des dimensions de la sémosis, de l'action du signe, le modèle peircien est d'abord pragmatique et com-

municationnel avant d'être sémantique ou grammatical. Nous supposons qu'un tel cadre est propice aux interrogations sur l'efficacité idéologique.

La théorie de l'interprétance indéfinie fait de la diversité des interprétations et du dynamisme interprétant une caractéristique essentielle du signe lui-même. Or les idéologies et les systèmes de communication idéologiques comportent une relativité, une diversité et une capacité d'adaptation et de transformation que seule une processualité dialectique permet de prendre sérieusement en compte. De plus, la sémiotique de Peirce refuse résolument l'ontologie solipside du sujet libre et conscient, maître de sa destinée et centre de ses décisions pour en faire un relai-interprète des procès abstraits d'interprétance clos pragmatiquement. Sans minimiser néanmoins l'importance fondamentale pour l'individu « brut » (comme Peirce parle du « fait brut ») du moment subjectif de la sémiosis, la sémiotique peircienne confère un primat au communautaire sur l'individuel, à la pensée sociale sur le discours intérieur, thèse que par d'autres voies Bakhtine est amené à poser au fondement de sa théorie du signe idéologique ; ainsi se prête-elle aisément à un prolongement et à une réarticulation sociosémiotique.

Toute sémiosis est un procès par lequel un ou plusieurs *representamina* sont renvoyés à un objet de pensée pré-construit dont la nature pré-construite prend la forme de l'évidence d'un *ground*, d'un fondement de signification minimale : c'est la base de l'effet de réel du signe et en même temps la marque d'appartenance primaire du signe à un champ d'interprétant commun à une communauté interprétante particulière. En dernière analyse ce procès est motivé par l'interprétant logique, structure inférentielle profonde de la signification de tout signe, par laquelle le signe se manifeste dans une habitude interprétante particulière. Ici encore le caractère social du signe se marque dans le procès dialogique et communautaire d'instauration de cette habitude. Mais l'interprétant logique n'est que potentiel, non toujours réalisé ; de fait il ne s'accomplit jamais sans passer par l'interprétant immédiat et l'interprétant dynamique. L'interprétant immédiat renvoie à une pré-construction sociale des affections positives ou négatives envers cette première déportation du représentamen vers son objet par rapport à un certain fondement. Ensuite l'interprétant dynamique renvoie plutôt à la constitution sociale de champs de pratiques déterminés par des enjeux et des habitus (au sens de Bourdieu) relayés, et au fond produits, par l'*habitus sémio-*

ttique, forme la plus fondamentale de l'habitus en général. Le premier mouvement entraîne donc une mise en relation entre un signe représentant et un objet de pensée vis-à-vis d'un *ground* socialement constitué dans divers champs d'interprétants, par rapport à des interprétants eux aussi établis en vertu d'habitudes de pensée, affectivo-cognitives, dynamiques ou logiques (axiomatiques et axiologiques) instaurées dans un rapport imaginaire et social au monde.

Enfin, nous devons insister sur l'opérateur de clôture, car l'interprétant final en tant que médiateur qui détermine l'interprétance et met fin au processus potentiellement indéfini de la sémiosis est le véritable creuset du sens. L'idéologie est alors un processus par lequel la sémiosis manifeste sa nature normative et politique, tout comme son ancrage dans une vision du monde, par la mise en opération systématique, *politiquement déterminée*, d'un opérateur de clôture applicable aux sémiosis locales. On peut identifier cette clôture par le type de raisonnement qu'elle privilégie, mais c'est là un critère secondaire puisque ce sont plutôt les symboles sur lesquels elle opère, qui ferment les procès signifiants, qui définissent le réseau phénoménal d'une idéologie. Dans chaque cas d'analyse des idéologies les procédures sont similaires et portent à identifier l'insertion clôturée d'une certaine symbolité dans la production sociale du sens. Cette analyse définit alors l'efficacité propre d'un symbole isolé au sein d'un procès sémiotique plus général. Aussi avons-nous établi que la sémiosis du signe non seulement cesse en raison du contexte pratique dans lequel elle s'effectue, mais aussi parce que l'interprétation, en quelque sorte, s'épuise dans l'habitude de pensée qui la conditionne. Lorsque cette habitude s'établit dans un rapport politique au monde, alors la clôture est *idéologiquement* déterminée.

Les cadres de problématisation sociopolitique, psychosociologique et sémiotique ne peuvent suffire à établir adéquatement les frontières théorétiques de construction d'un objet comme l'idéologie. Ainsi une reproblématisation qui transcende les barrières de ces disciplines s'est-elle imposée au cours de notre enquête. C'est le cadre de cette reproblématisation que nous qualifions de sociosémiotique ; ce choix exprimant la sélection de deux pôles conceptuels majeurs pour une élaboration synthétique : les rapports sociaux et les processus de sémiosis. Notre hypothèse fondamentale consiste à lire l'idéologie comme processus sociosémiotique.

Les autorités, groupes ou institutions, investissent le discours et s'approprient divers symboles et rituels et les autres

formes du symbolique pour les mobiliser aux fins de développement de leur pouvoir. Cet embrigadement du symbolique dans la matière sociale sous les espèces de la lutte politique, dans ses conflits, et jusqu'au moindre désaccord inter-groupe, est le signe le plus manifeste du travail de l'idéologique. Toutes les fois où des signes marquent un prestige, assoient une autorité ou organisent un pouvoir institutionnel, alors nous sommes au lieu de notre conjonction sociosémiotique.

S'il n'y a pas d'extraterritorialité du social et du symbolique, alors tous les produits sémiotiques sont justiciables d'un usage idéologique. L'idéologie ne doit pas être analysée sur le même plan que les discours juridiques, religieux, philosophiques, techniques ou scientifiques, car ces discours sont identifiables à des corpus précis, historiquement constitués : on doit plutôt la chercher dans l'ordre des phénomènes sous-jacents, celui des formations idéologiques, des idéologèmes et des règles sociales d'expression intersémiotique.

C'est pourquoi on ne peut défendre l'idée que l'idéologie soit une donnée particulière à l'époque moderne ou à une période limitée de l'histoire. En restant prudent en ce domaine difficile des origines de l'humanité et de la vie sociale, nous dirions qu'en autant qu'existent des rapports sociaux inégalitaires, hiérarchiques (quels qu'en soient les principes) et des formes symboliques d'expression alors l'idéologie se présentera comme une modulation politique de ces formes d'expression. Inversement les «signes idéologisés» manifestent pour l'observateur objectif un parti-pris sociopolitique de la part des destinataires. L'idéologie peut donc exister sous différentes formes — le mythe, la religion, le droit, la science même — qui sont susceptibles de s'articuler au pouvoir et par conséquent de produire des effets spécifiquement idéologiques. L'idéologique est alors une lecture des processus signifiants, tel que puisse apparaître cette partialité sociopolitique qui est la marque du destinataire idéologique dans ses procès d'expression/signification/communication. La sociosémiotique de l'idéologie est la théorie de cette partialité.

L'ubiquité idéologique repose sur cette possibilité formelle d'investir les produits symboliques d'une valence sociopolitique. Tous les produits signifiants sont susceptibles de recevoir une signification idéologique, parce qu'en définitive tous les produits signifiants sont aussi des produits sociaux. Comme sémosis sociale spécifique d'idéologisation des produits symboliques, la sphère idéologique non seulement manifeste, mais plus encore contribue à

produire le procès social de définition des hiérarchies politiques, donc contribue à ses luttes et constitue un de ses terrains privilégiés. Cette participation des signes aux luttes sociales prend la forme spécifique de l'accentuation thématique des artefacts sociosymboliques et celle de la constitution de chaînes d'interprétants chargées idéologiquement.

*Département de philosophie,
Cégep du Vieux Montréal / UQAM*