

Parcours critiques en analyse de discours

En 1996 paraît aux PUF l'ouvrage fondamental de Sylvain Auroux intitulé *La philosophie du langage*. Il s'agit de donner des *rédactions problématisées* à des questions, agitées historiquement et parfois conjointement par les grammairiens et les philosophes, et susceptibles d'être reprises dans les cadres généraux de la phénoménologie essentiellement, mais aussi à partir d'une position de linguiste professionnel. Il s'agit aussi de problématiser *le fait que les hommes existent et parlent* : nature du langage, existence des langues et des écritures, etc. À propos du langage humain, Auroux cherche à envisager ce qu'il en est du mentalais, des fonctions du langage, des traits caractéristiques du langage humain, de la question du langage animal ou celle de l'origine des langues. Il pose de même la question de l'écriture, celle des universaux linguistiques, ou encore la question de la nature du signe linguistique, celle du rapport entre l'être et les mots, ou de la pensée et du langage ; il s'attaque à la question de la subjectivité et débouche en particulier sur les éléments les plus nouveaux liés au traitement automatique des langues et à la révolution numérique.

Langue, langues et langage y sont donc privilégiés, tout en laissant ouvertes les problématiques *propres aux textes, aux discours, à l'argumentation et à la communication*. C'est cette ouverture que les auteurs de cet ouvrage explore présentement en recherchant chez les philosophes de la période contemporaine ce qui relève de leur bien langagier, en reprenant chez eux les problématiques ouvertes, les explorations réalisées, les suggestions apportées sur la base de la réflexivité propre des membres de la société, de leur expérience langagière.

La médiation du langage

La présente introduction interroge la portée et les limites, avec ces philosophes et d'autres, d'une telle configuration de nature triadique, c'est-à-dire à la fois savante et ordinaire, mais tout autant attestée dans le tiers commun de toute action réciproque, – typique du sens commun –, et donc dans la multiplicité des médiations langagières virtuellement possibilisantes et émancipatrices. L'accent mis sur le rôle central de la philosophie du langage relève en effet de la considération que nous

n'avons pas d'accès direct à la réalité, y compris mentale, et qu'il nous faut donc prendre en compte la médiation du langage pour comprendre/interpréter la réalité. À ce titre, nous n'avons pas connaissance des conditions réelles de vérité : tout au plus, nous pouvons considérer que telles ou telles conditions pragmatiques de prétention à la vérité sont valides. Comprendre la réalité suppose dès lors la description des circonstances pragmatiques dans les lesquelles un énoncé est dit vrai par le fait d'être rationnellement acceptable.

Comme l'a montré Jürgen Trabant,¹ Wilhelm von Humboldt a considéré, l'un des premiers, la centralité de l'activité langagière comme pouvoir de relier l'entendement et la sensibilité, dans la lignée d'un mécanisme kantien de schématisation qui permet de donner une forme à l'expérience sensible, donc qui suscite la production d'une connaissance par l'entendement humain, mais qui n'accorde pas toute son importance au langage. Avec ce philosophe allemand, le langage apparaît plus avant comme une sorte de « médium sensible », « à la fois France de l'homme et expression du monde » selon ses propres formulations. Il est « l'organe qui donne forme à la pensée ».

Dans ses thèses non-traduites *Über Denken und Sprechen*, datées de 1795-1796, donc de la période de « découverte » de la centralité du langage, Humboldt écrit à ce propos « Or, l'appel par les sens des unités auxquelles certaines portions du penser sont unies, pour être comme des parties d'autres parties d'un plus grand tout confrontées comme des objets aux sujets se nomme, au sens le plus large : le langage ».² *Le langage apparaît ici comme le moyen privilégié de constitution de soi et du monde*. Il produit immédiatement la pensée et en révèle donc la dimension réflexive.

Dans un ouvrage tout aussi marqué par Kant, Umberto Eco³ retrace son parcours sémiotique en considérant plus avant l'univers comme un continuum où s'activent des états cognitifs issus d'opérations relatives à la multiplicité de l'être, à sa dimension contingente, états qui, dans leur diversité même, résistent à toute tentative de segmenter le continuum selon un ordre linéaire. Ces états donnent en effet seulement des instructions, mais qui se déploient dans une chaîne d'interprétants

1. *Humboldt ou le sens du langage*, Liège, Mardaga, 1992, et *Traditions de Humboldt*, Paris, Éditions de la MSH, 1999.

2. Traduction de Meschonnic, Henri (Hg.), *La pensée dans la langue. Humboldt et après*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1995, p.44.

3. *Kant et l'ornithorynque*, Paris, Grasset, 1999.

intersubjectivement contrôlables à l'intérieur de l'espace/temps de l'intercommunication humaine. L'important tient au fait qu'il convient de distinguer les instructions qui permettent d'identifier un référent de l'acte de référence proprement dit. C'est ainsi que nous sommes immergés dans l'univers d'un *quelque chose* qui produit le sens avant toute détermination d'un signifié, tout en étant lié à *quelqu'un* qui parle.

Reprenant aussi Kant et sa théorie du schématisme, Eco y associe une seconde réflexion sur la condition *a priori* de l'existence intersubjective d'un sens commun par le biais d'un jugement réfléchissant où la règle apparaît dans le seul fait de subsumer le général par le particulier, certes sous ce sens commun dont Georges-Elia Sarfati marque l'importance, dans le présent volume, en matière de représentation langagière au sein des « communautés de sens ».

En fin de compte, le dispositif cognitif ainsi mis en place fournit des instructions susceptibles de négocier en permanence l'expression de toute expérience dans des concepts. Un tel schème exhibe ainsi *quelque chose qui existe et quelqu'un qui parle en termes de besoins sociaux et de vérité*. **Tel est sans doute l'intérêt qui fait lien entre les contributeurs de cet ouvrage.** Qu'en est-il plus précisément ?

Vérité et récit collectif

Face au besoin de véracité, la démarche du chercheur se doit d'abord d'être généalogique,⁴ c'est-à-dire de proposer une narration qui se veut explicative d'une théorisation d'un aspect de la vie humaine, ici l'aspect langagier, dans ses façons d'être, dans ses modalités d'apparition de ce qu'il est, peut et doit être. Une partie d'une telle vérité est de l'histoire réelle, des médiations concrètes – et ici les philosophies du langage sont prises en compte à travers l'œuvre connue de grands auteurs de la période contemporaine –, une autre partie est plus contingente, mais non moins intéressante, elle est de l'ordre de l'imagination des membres ordinaires d'une société lorsqu'ils réfléchissent eux-mêmes dans leurs espaces d'action. Le grand auteur produit de la théorie, de la philosophie du langage présentement, le membre de la société laisse plus une impression de contingence, voire de fiction, dans ses réflexions. Pourtant il convient de souligner, comme le font bien des auteurs de cet ouvrage, que les membres de la société, et les collectifs qu'ils constituent, produisent des

4. Voir Mark Bevir, « What is Genealogy ? » *Journal of the Philosophy of History*, 2088, 253-275.

valeurs qui s'avèrent en fin de compte à la base même de la véracité des grandes théories, et de leur dimension ontologique.

S'agit-il alors de « faire une langue dans une langue », comme le propose Deleuze, présentement étudié par Jean-Jacques Lecercle dans le présent ouvrage ? C'est autour du concept d'« agencement collectif d'énonciation », – compris comme « instance d'effectuation des conditions du langage dans un champ social donné » lui-même défini, en relation avec la conception foucauldienne des dispositifs discursifs, par des états de choses, des énoncés, des énonciations et des territoires –, que Deleuze marque la valeur du *principe d'individuation*. Ce philosophe nous renvoie ainsi à l'existence immanente de ce *quelque chose* ontologiquement constitué avant toute détermination du sens, étant entendu que le seul fait d'un individu parlant distinct de tout autre individu est assignable à cette chose.

Nous arrivons bien ici, au titre d'une base matérielle, voire matérialiste dans le sens marxiste, au constat que l'on peut « faire une langue dans une langue » en promouvant une dynamique poussée à l'extrême de l'hétérogénéisation des phénomènes linguistiques, tout en maintenant une conception de l'unité du signe et du sens mais par le fait de sa seule virtualité. Ici viser le mot, comme le montre Philippe Schepens à propos de Bakhtine, donc instituer le signe devient, par l'accent mis sur une telle matérialité, le propre d'une philosophie matérialiste du langage. C'est aussi viser le sens, par la portée qu'Habermas donne à l'arène dialogique, comme Bakhtine, mais dans la perspective très particulière de l'agir communicationnel.

Nous sommes bien là, d'Eco à Deleuze, dans un rationalisme contractuel – l'identification des référents de la réalité sociale est toujours intersubjectivement négociable –, tout aussi proche du rationalisme de Searle⁵ que de l'approche habermassienne de l'intercommunication humaine prise dans l'agir en société, très présente dans les contributions, dans le présent ouvrage, de Tony Ramoneda et Philippe Schepens.

Lorsque Searle affirme que nos aptitudes cognitives associées aux structures régulatrices d'institutions complexes ne sont pas nécessairement dépendantes du contenu représentationnel de ces institutions, il admet aussi l'existence d'une réalité ontologique – ce *quelque chose* qui existe préalablement – donc aborde la réalité du monde à distance du contenu des perceptions. La forme de l'accord humain, de

5. Voir *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998.

l'intentionnalité collective importe alors tout autant que la signification du contenu des représentations.⁶

Nous sommes ici aussi plus sur le terrain des croyances, voire des désirs, qui permettent la création de « référents virtuels » que dans le champ des contenus perceptifs. L'interprétation d'un énoncé ne relève plus uniquement d'un contenu propositionnel, mais renvoie alors à des règles liées à des modalités de l'expérience répétables et non limitées. Il est de même possible, dans cette perspective, de défendre l'existence d'une réalité épistémologiquement objective tout en posant sans cesse les tenants et les aboutissants de l'ontologie subjective de cette réalité. La coordination des activités devient en effet, au titre de la coexistence d'une entente virtuelle et de conflits effectifs (Tony Ramoneda), moins productrice d'événements qui nous arrivent que d'événements que nous faisons advenir, à l'exemple du devenir de la langue jacobine des porte-parole de la Révolution française, retraduite par le jeune Marx dans la quête de la Révolution permanente.

Quant aux institutions de sens dont parle Sarfati dans cet ouvrage, à propos de la logosphère de pôles socio-discursifs, elles procèdent de processus différentiels, elles sémiotisent des domaines de pratique très divers, sur la base d'états cognitifs à forte valeur intentionnelle. Leur possible virtualité tient-elle à leur valeur d'artifice, à l'exemple encore dont le jeune Marx retraduit « l'existence artificielle » d'une Assemblée de législateurs pendant la Révolution française dans l'idée et le devenir du mouvement révolutionnaire ? Encore faut-il élucider la différence entre les institutions *du sens*⁷ qui renvoient à l'internalité du social dans l'esprit de chaque membre de la société – véritable esprit objectif – et les institutions *de sens* qui relèvent de la présence des significations dans les pratiques elles-mêmes. Manières de penser et manières d'agir se partagent donc les arènes institutionnelles en se retrouvant sur le terrain de l'intersubjectivité.

Co-construction du lien entre éthique et rationalité

Partir du constat, avec Max Weber,⁸ de la portée éthique et pratique des types de rationalité et des valeurs qu'ils introduisent dans la société sous forme de croyances n'est pas non plus indifférent aux philosophies du

6 Voir Fabrice Clément, Laurence Kaufmann, *Le monde selon Searle*, Paris, Cerf, 2005.

7. Vincent Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1996.

8. Voir Stephen Kalberg, *Les valeurs, les idées et les intérêts. Introduction à la sociologie de Max Weber*, Paris, La Découverte, 2000.

langage. C'est pourquoi le recours à une réflexion sur l'ontologie des faits sociaux et politiques est central, dans le présent ouvrage, et légitime un appareil conceptuel qui vient soit des réflexions théoriques sur les actes de langage et de communication, soit des récents travaux sur les états mentaux et psychiques, soit les deux.

Sur le versant méthodologique, la novation est tout aussi perceptible. C'est sans doute l'accent mis sur « la logique des valeurs » et son corollaire, la co-construction des arguments, dans la lignée des travaux de Perelman présentés dans cet ouvrage par Roselyne Koren, qui le souligne le mieux. Une nouvelle approche de la rhétorique s'est ainsi imposée dont on peut prendre un exemple dans la recherche en France et hors de cet ouvrage.

Ainsi Marta Margotti et Rachele Raus nous propose de montrer ce qui fait événement, à la fois dans le langagier et le réel de l'histoire, au sein d'un dialogue entre une Église embourgeoisée et des prêtres soucieux de reconquête catholique,⁹ avec le célèbre ouvrage d'Yvan Daniel et Henri Godin, *La France pays de mission ?* (1943), pris comme un nouvel objet cognitif. Les deux auteures nous en restituent la forte dimension communicative grâce à une analyse historique et linguistique précise. Faire événement consiste ici à promouvoir, dans le discours catholique, la figure des « missionnaires qui doivent se faire peuple avec le peuple » (*La France pays de mission*), donc à renouer avec la tradition civique des missionnaires patriotes jacobins qui ont républicanisé villes et campagnes pendant la Révolution française, en héritant ainsi d'un événement langagier, la production d'un message révolutionnaire fondé sur l'antirhétorique.

Dans l'analyse historique et linguistique proposée, il apparaît que le sens se co-construit dans l'intertextualité qui s'instaure, dans un double processus d'auto-désignation, entre le nouvel énonciateur, le prêtre-ouvrier, et l'acteur visé, l'élite du prolétariat. Ici se précise une co-énonciation qui tend à conférer une valeur fortement agissante aux propositions missionnaires de l'ouvrage. Telle est présentement la logique des valeurs. D'un point de vue co-constructif, comme le montre Rachele Raus, dans la partie d'analyse linguistique de l'ouvrage, l'antirhétorique renvoie conjointement à une quête de l'adéquation entre le mot et la chose, présentement dans l'identité entre la langue, la communauté

9. *Du mot à l'action. Histoire et analyse linguistique de La France, pays de mission ?*, Roma, Aracne, 2008.

chrétienne et la « vraie sociologie », et à une catégorisation de l'agir, c'est-à-dire à une praxis qui ancre l'idéal missionnaire dans un réel concret. Nous retrouvons également ici la puissance de l'agir par l'expérience. La visée co-constructive elle-même, en appui sur ses principes, permet alors non seulement de reclassifier, de manière explicite ou dans le discours lui-même, et de viser des mots tels que *paroisse*, *communauté chrétienne*, *mission*, *milieu*, *élite*, mais aussi de les recatégoriser par la construction d'un nouveau référent : la communauté chrétienne devient *quelque chose* qui advient, une institution de sens à forte valeur, une communauté populaire au plus près du prolétariat.

Praxis interprétative et idéologie

Le style kantien, qui structure une partie des contributions du présent ouvrage, trouve son aboutissement dans le modèle habermassien de la situation de discours idéale. Mais il trouve aussi son contradictoire dans le style « immanent » dont Deleuze est l'auteur le plus représentatif. Un autre point de clivage, mis en évidence par Philippe Schepens, concerne la critique de l'idéologie, portée un temps par Bakhtine et le jeune Habermas, sa valeur de modèle pour l'approche critique de la société. Il n'est plus de mise de s'attarder sur « la fausse conscience » dans le langage, déjà présente chez Hegel et Marx, compte tenu des avancées en matière de théorie de la communication. La mise en évidence de la constitution du sens passe désormais par une réflexion sur la prétention à la validité des vérités dans des espaces pragmatiques circonstanciés.

Comme le dit Habermas, « Les perspectives d'expérience possible, qui se croisent avec les différents types d'action, se sont sublimés dans la supposition d'un monde objectif ou d'un monde social que les sujets communiquant examinent dans leur praxis interprétative quotidienne pour pouvoir se rapporter collectivement aux choses et aux événements, ou aux personnes et à leurs interactions ». ¹⁰ Cependant, au contact des mouvements sociaux et des luttes émancipatrices qui s'y attachent depuis les années 1990, la critique de l'idéologie revient sous la forme d'une réflexion sur la reconnaissance : elle met l'accent, comme le montre Tony Ramoneda à partir d'Axel Honneth, ¹¹ sur les médiations langagières qui

10. « Trente ans plus tard : remarques sur Connaissance et intérêt », *Où en est la théorie critique ?*, sous la dir. de E. Renault et Y. Sintomer, Paris, La Découverte, 2003, p. 96.

11. *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006.

produisent aussi bien de la valeur sociale que de la vérité dans la quête, au sein même du conflit réel ou des lieux virtuels d'entente.

Quelque chose existe et quelqu'un parle

Reste le tronc commun aux auteurs du présent ouvrage, une approche critique qui souligne en permanence un élément causal, généalogique sur la base des croyances et à distance des considérations strictement rationnelles. Il s'agit donc bien d'introduire une narration jusque dans des parcours de grands théoriciens en matière de philosophie du langage. En d'autres termes, il s'agit d'identifier, dans une telle approche plurielle des philosophies du langage, *quelque chose* qui vise le sens de manière à ce que les actions qui sous-tendent les états cognitifs pris en compte fassent prioritairement sens pour les membres pris dans des circonstances particulières et identifiables.

La performance de la narration d'une théorie d'un grand auteur se mesure désormais à sa portée ontologique, c'est-à-dire à ce qu'elle fait comprendre de l'identité collective des membres d'une société dans sa causalité ontologique même, ce que nous exprimons par l'énoncé « quelque chose existe et quelqu'un parle ». Prétendante à la vérité, toute philosophie du langage est aussi, dans ces conditions, ouverte à la fiction par le fait qu'elle est appréciée, à tort ou à raison, dans ses valeurs propres, et donc critiquée dans ses limites. Certes elle se donne une tâche bien précise, procurer le concept de ce qui est, peut et doit être, ce *quelque chose* en devenir dans l'agencement collectif d'énonciation. Alors, en narrer les composantes, comme le font les auteurs du présent ouvrage, c'est introduire à la fois une autolimitation sur sa prétention à la vérité et une autoréflexion sur la trame qu'elle trace d'un auteur à l'autre. Comprendre la raison de la philosophie du langage en tant que discours sur la matérialité de la langue, ce n'est pas en restituer seulement des contenus propositionnels, mais c'est aussi reconstruire, au plus près de la réflexivité sociale, des parcours discursifs, dialectiques et argumentatifs théorisés par les principaux auteurs concernés.

Jacques Guilhaumou

Nous présentons maintenant les six contributions qui constituent ce volume. Disons d'abord qu'il n'y avait pas de raison à telle ou telle succession particulière, sinon qu'il fallait regrouper celles qui exploraient le massif habermassien, soit directement : celle de Schepens sur la phénoménologie discursive d'Habermas, et celle de Ramoneda sur la

rationalité discursive ; soit lorsque les contributions nous ont semblé juxter de près telle ou telle dimension de la réflexion du philosophe allemand : les travaux de Sarfati sur le sens commun comme concept cardinal d'une pragmatique discursive, ceux de Koren sur l'appui qu'on trouve chez Perelman pour une éthique de l'argumentation. En dehors de ce regroupement, nous avons souhaité, en matière d'hommage à l'écriture cristalline de Jean-Jacques Lecercle, que son texte ouvre le volume ; celui-ci explore l'entrée que suppose une pensée des affects dans le langage. À la suite on trouvera la contribution de Jacques Guillaumou, dévoilant le travail de retraduction-conceptualisation que Marx conduit dans *La Sainte Famille*, élaborant à partir de « *la langue jacobine* » la langue conceptuelle des révolutions à venir.

Jean-Jacques Lecercle conduit son investigation de la pensée deleuzienne sous l'interrogation suivante : « une analyse de discours deleuzienne est-elle possible ? ». La réponse se construit en trois temps : le premier est celui des « impossibilités », qui tient à son rejet du tournant linguistique de la philosophie d'abord, à une méfiance et une disqualification de la linguistique saussurienne et surtout chomskienne, et finalement à la construction d'une pensée sur le langage plutôt que sur le discours, liée à son compagnonnage avec Guattari, et aux efforts faits pour secouer la gangue des représentations appauvrissantes que l'on pouvait se faire du freudisme dans les années 60, à son intérêt pour réinscrire la question du sujet (désirant) dans l'appréhension de la parole. Cependant, chemin faisant, Lecercle souligne ici un concept (celui de sens, notamment), là un ouvrage (*Mille plateaux*, 1980, et plus tard *Critique et clinique*, 1993), comme les linéaments possibles de concepts susceptibles d'étayer une pratique de l'analyse du discours, une pratique deleuzienne en tout cas. Lecercle, ainsi, remarque très vite l'intérêt d'un concept majeur développé dans *Mille plateaux* : celui d'« agencement collectif d'énonciation ». Un second advient : celui de style et de stylistique. Lecercle souligne encore comment *Logique du sens* (1969) engage une réflexion fondamentale sur le sens et le non-sens, le bon sens, le sens commun, la *doxa*. C'est effectivement, après tout, une excellente initiale à la pratique de l'analyse du discours que de repérer les lieux d'émergence, les surprises, les imprévus sémantiques *et les affects* qui sourdent des interstices des échanges langagiers, rendus visibles dans les exacerbations ou les dislocations poétiques que les sujets désirants font subir aux énoncés au cours de leurs échanges. Enfin, Jean-Jacques Lecercle

remarque combien Deleuze a pu être sensible au travail de Foucault et réfléchir à partir de cette pensée une définition propre, peut-être trop singulière, de l'énoncé.

Cependant ce premier parcours l'amène à reformuler sa question initiale en recherchant plutôt chez le philosophe, non tant une méthodologie de l'analyse du discours qu'une pragmatique (jamais loin de la clinique) de la parole politique. La pragmatique deleuzienne se constitue sur un apport étonnant : celui de Lénine lorsqu'il analyse le slogan (« tout le pouvoir aux soviets »), et conjoint l'analyse du sens et des « agencements collectifs d'énonciation » dans lesquels « l'agencement » est le geste interprétatif, la mise en relation d'un énoncé avec une série de *realia* (corps, territoires, processus) et d'affects, construit finalement, au creux même de cette pragmatique, une véritable analyse de discours, comprise comme analyse des *conflits linguistiques*, comme analyse des processus de « minoration » politique des langages des dominés. Lecerclé remarque que l'outil, finalement, de cette analyse de discours, s'appelle une stylistique, d'autant que les lieux d'analyse que Deleuze se donne sont ceux du texte littéraire, ceux par lesquels s'exprime une réappropriation politique de la langue, une prise de parole et une réaffirmation de sa valeur poétique, le champ même ou le geste même de la résistance à l'aliénation. Et c'est finalement de l'intérieur de cette pragmatique politique que surgit aussi une forme de rénovation de la pensée sur la langue, la promotion deleuzienne d'une *affection* comme le *bégaïement* devient capable de rendre compte de sa nature profonde et de sa fonction : la langue est appréhendée à partir de la parole, et non pas comme une exclusion de la parole, non pas comme « chaos linguistique » mais comme « système de variations ». Lecerclé énumère les éclaircissements heuristiques deleuziens, eux-mêmes appréhendés à partir d'une série finie de textes littéraires qui, chacun, exemplifie chaque fois comme cas une forme typique de « bégaïement », de variation de la langue.

À chaque instant Jean-Jacques Lecerclé fait miroiter les virtualités de la pensée deleuzienne, l'enrichissement, la finesse et la nuance de la pensée en travail : ainsi d'un sens « présent à la surface du langage comme d'une brume d'événements », ou la différence qui surgit entre une appréhension « stoïcienne » du langage (« cela verdoie ») en contrepoint d'une pratique assertive cartésienne (« l'arbre est vert »), l'appréhension de l'événement comme « vapeur événementielle » « échappant en tant que telle à la conscience des acteurs qui y sont engagés ». On appréciera le caractère non réducteur que Jean-Jacques Lecerclé a donné à son propos malgré

l'ampleur du matériel conceptuel sur lequel il a travaillé et l'invite, dès lors, que sa contribution constitue, à explorer chacun pour son propre compte les travaux deleuziens, voire à s'essayer, comme il le fait lui-même à l'exploration de ce qui gît en termes de pragmatique politique sous un énoncé comme « casse-toi pauvre con ! ».

Jacques Guilhaumou est de longue date un penseur qui rassemble dans son travail la triple perspective de la philosophie politique, de l'histoire et du discours. Il faut, pensons-nous, être averti de son attention très soutenue à la parole des sans parole, à l'advenue comme événement de la parole politique des sans paroles, et dès lors au fait qu'il pense l'analyse du discours comme chronique ou récit des événements de discours dans lesquels un concept social et politique advient qui permet l'affirmation de quelqu'un comme sujet plein, sujet politique, historiquement situé et non comme sujet barré ; ou qui permet l'advenue d'une interprétation juste d'un réel politique à partir de la cristallisation de la parole des sans parole dans un concept organisateur. L'analyse du discours prend dès lors les formes de constitution du dictionnaire des concepts socio-politiques que l'analyse des discours permet de désigner, de souligner, d'appréhender.

Dans cette contribution Jacques Guilhaumou interroge l'espace de traduisibilité inventé par Marx au moment où il se saisit simultanément du texte jacobin français et de sa traduction-réception allemande par les jeunes hégéliens. Y a-t-il une analyse du discours possible « à la manière de Marx » ? Ou encore, en quoi Marx est-il un penseur du discours ? Jacques Guilhaumou y répond en partant d'une remarque de Gramsci, qui dans les cahiers écrits en prison, regrette que le langage des jacobins soit devenu « une abstraction » alors que ceux-ci étaient avant tout « des réalistes », et qui fait allusion à l'analyse du langage jacobin que Marx réalise dans *La Sainte Famille*. Systématisant cette remarque, Guilhaumou examine comment Marx travaille, réfléchit, critique, annote, traduit à partir de cette même base : la matrice jacobine, puis écrit à son tour, reformule à des fins de restitution universalisante une série de concepts révolutionnaires, et qui aboutit d'une part à *La Sainte Famille*, mais qui nourrit aussi une partie considérable de son œuvre (*Thèses sur Feuerbach, Manuscrits de 1844, Sur la question juive, Adresse du Comité Central à la Ligue Communiste, etc.*), et qui, au-delà, constitue le socle conceptuel, « la formation discursive propre aux Révolutions françaises, de 1789 à 1968 » dit Jacques Guilhaumou. Cette pratique marxiste est un travail d'analyse critique du discours idéaliste. L'enquête de Guilhaumou permet de voir Marx au

travail dans le cours de l'été 1843 jusqu'à janvier 1845, manipulant de nombreux textes (Montesquieu, Rousseau, ...) mais essentiellement ceux des jeunes hégéliens regroupés autour des frères Bauer, les écrits de Proudhon, les mémoires du Montagnard Levasseur de la Sarthe, etc.

En quoi consiste le travail marxiste ? Guilhaumou en parle comme d'une « traduction conceptualisante », capable de prendre en compte les concepts qui composent la langue jacobine d'abord dans la dynamique linguistique que la langue française suppose, compte tenu de ce que la syntaxe de la langue française, en tant qu'« organisme vivant et reflet de son époque » (Marx s'appuyant sur Bopp et Grimm) est capable de conceptualiser en tant que telle, (ordre de la phrase, syntaxe de la coordination, etc.). L'inventivité de Marx se déploie également dans sa capacité à saisir les contenus politiques universels que les textes issus des processus révolutionnaires de 1789 véhiculent : notamment les relations tissés entre les concepts et les formes des dynamiques sociales et historiques. Ce faisant, Marx restitue leurs enjeux et la pleine valeur des mots et des formules forgés dans le cours du processus révolutionnaire, une valeur d'action politique, une pragmatique révolutionnaire conjoignant l'expérience politique du peuple et les actes législatifs qui lui sont nécessaires ; et que la critique des jeunes hégéliens avait littéralement dissous dans leur réception idéaliste de la révolution française, ou que le Proudhon qui s'égare avait lissé sans en repérer les aspérités politiques.

Ce travail de *retraduction conceptualisante*, de restitution des concepts à leur plénitude sémantique, met en exergue notamment les distinctions et les termes suivants : mouvement populaire/mouvement révolutionnaire, Terreur/révolution permanente, langue populaire/porteparole, que Jacques Guilhaumou étudie l'un après l'autre afin d'en restituer la portée, la capacité à se constituer comme *liant* de l'action révolutionnaire. La pratique marxiste atteint alors le but d'une effective philosophie critique du discours : celle de constituer une « théorie de la révolution », selon l'expression par laquelle Guilhaumou clôt sa contribution, et qui rappelle le but initial que portait le projet d'analyse du discours.

Philippe Schepens propose d'entrer dans l'élaboration habermassienne en comparant la démarche globale du philosophe allemand avec celle, mieux connue en France, de Volochinov-Bakhtine, afin de faire saillir en contraste l'originalité et l'apport de ces deux fortes pensées aux

méthodologies de l'analyse du discours. Les deux s'essaient en effet à décrire l'un (Habermas) une « théorie du langage », l'autre une « philosophie du langage », et l'un et l'autre à partir d'un cadre sociologique. Pourtant ni l'un, ni l'autre ne mettent vraiment l'accent sur cette donnée d'arrière-plan.

Volochinov-Bakhtine commence par s'intéresser au signe, à sa matérialité particulière, au fait que non seulement il rend possible pour une part l'appréhension d'une partie du réel (il la « reflète »), mais en même temps il la distord et la masque (il la « réfracte »). C'est ce caractère bifron du signe qui institue une arène à la fois dialogique et agonistique où des interlocuteurs appartenant à des groupes sociaux aux intérêts économiques et idéologiques opposés ou contradictoires s'affrontent pour faire valoir, chacun comme légitime, leurs représentations du réel, les valeurs que leurs signes portent, et se construire dans ce cadre comme sujet interhumain participant à l'élaboration conflictuelle du réel interhumain. Dans ce cadre, l'attention que Volochinov-Bakhtine porte au mot, à sa matérialité, à sa circulation, à ses effets de sens est déterminante. C'est à partir de lui qu'il construit un « externalisme langagier » qui met hors jeu aussi bien une psychologie de la conscience qu'une vision behavioriste des comportements. La fresque socio-langagière que décrit Volochinov-Bakhtine suppose que le mot et l'énoncé sont, non pas le matériau de la conscience, mais la conscience même ; le sujet humain comme son accès à des représentations possibles de son être au monde sont instruits dans une pleine sémiotisation des mouvements d'inscription et d'interprétation que les sujets réalisent au cours d'échanges idéologiquement conflictuels. Dans ce cadre général, le mot est toujours examiné comme « mot d'autrui », mot déjà dit, déjà prononcé, déjà porteur d'un accent appréciatif, d'une voix, d'une valeur, d'un passé, d'une mémoire, et donc susceptible de nourrir de manière complexe et fine des énoncés polyphoniques qui modulent l'accès au réel du sujet ou du collectif.

Chez Habermas, c'est d'emblé l'activité de *sens* des sujets qui mobilise l'attention du philosophe. Et c'est sans doute cette attention initiale au sens qui le conduit vers la reprise et la modification de la phénoménologie husserlienne et de la réflexion de Wittgenstein sur les jeux de langage, comme engageant une trans-psychologie des acteurs de l'échange langagier. Le point de vue n'est pas tant sociologique que psychosociologique, et il conduit vers la description d'une pragmatique, la description *des règles, des normes et des compétences particulières* mises

en jeu dans l'échange langagier pour arriver, dans des situations collectives d'élaboration, à une appréhension du réel qui *rassemble* les acteurs de cet effort. Ce n'est pas nier les affrontements et les contradictions sociales, mais c'est mettre l'accent sur la structure communicationnelle qui rend compte du fait que *malgré* les confrontations parfois les plus brutales entre les acteurs humains, malgré ce qu'Habermas pense comme pathologies communicationnelles, les sujets restent reliés les uns aux autres et construisent les formes de leur cohésion sociale dans le cadre d'un agir communicationnel qui possède une rationalité et une éthique. C'est donc en creusant les termes de cette philosophie, de cette psychosociologie du langage, à la suite de George Herbert Mead, qu'Habermas poursuit et renouvelle le projet marxiste de philosophie critique et qu'il autorise ce faisant, de nouvelles perspectives méthodologiques en analyse du discours.

Tony Ramoneda s'essaie également à une lecture d'Habermas et dans celle qu'il soutient ici, il s'agit de trouver chez ce penseur les éléments noyaux d'une *rationalité* générale susceptible de sous-tendre la communication dans l'espace public, et susceptible dès lors d'engager (ou plutôt de renouveler) une analyse du discours des médias dans l'espace public européen. Ramoneda trouve ces noyaux conceptuels principalement dans la manière dont le philosophe allemand éclaire la notion de sujet et de rationalité à partir de sa réflexion sur l'activité langagière et discursive que les hommes entretiennent entre eux pour agir sur le monde. Ramoneda rappelle en initiale que pour Habermas, la communication est une activité, et une activité fondée sur « l'entente », concept plein qui suppose d'être compris avec toute la charge heuristique qu'il charrie, notamment comme « *possibilité* de s'entendre », et non pas comme hypostase affadie de la notion de compromis politique, ou comme restant du concept religieux de concorde.

Comme nous l'avions noté nous-même, Ramoneda remarque que pour Habermas, établir la notion de sujet dans le cadre philosophique qui est le sien suppose de rompre avec une vision behavioriste, c'est-à-dire refuser de décrire des sujets dans les termes d'une « relation instrumentale à autrui et au monde ». C'est cette rupture qui donne dès lors au langage et à l'activité de langage sa pleine dimension. C'est aussi cette rupture qui conduit Ramoneda à souligner la centralité du concept habermassien de « monde vécu » : celle-ci engage en effet immédiatement un point de vue

subjectiviste et pragmatique, en un mot une phénoménologie du sujet communicationnel.

Le corrélat du concept de monde vécu, c'est celui d'un sujet dont l'activité de parole est sans cesse sous-tendue par ce qui se présente à chacun des partenaires de l'échange comme une tension caractéristique : ce qu'Habermas appelle « prétention à la validité ».

Là intervient comme un élément de la structure même de tout acte de parole l'idée que l'échange d'une parole n'est possible que parce qu'à l'horizon de toute allocution, il n'y a pas seulement un autre allocutaire, mais bien un tiers imaginaire qui instancie la possibilité même d'être pris en compte, d'être entendu, rencontré, compris, reconnu, en un mot qui autorise ou appelle la prise de parole de chacun. La possibilité de l'entente n'est pas l'entente mais cette ouverture interhumaine qui rend possible le fait même d'une société qui tient ensemble.

Monde vécu et prétention à la validité sont donc deux éléments *corrélatifs* de la phénoménologie habermassienne. La démarche pas à pas conduit à remarquer que « le monde vécu se rend présent par l'action dans le monde », mais l'action elle-même est indissolublement enveloppée dans des formes d'expression qui donnent une réalité (historique et sociale) au monde : « le monde désigne chez Habermas le domaine de réalité auquel fait référence le langage à partir du système de prétentions à la validité qui le composent » dit Ramoneda.

Le terme de *prétention à la validité* a une importance toute particulière d'une part parce qu'il bloque l'idée que les sujets humains puissent atteindre un monde objectif, une réalité, une vérité en soi. Les mondes visés par la pensée et l'agir humain ne peuvent être que des objets qu'on *interprète* dans des signes langagiers à partir d'une activité collective de langage. D'autre part le terme a pour corrélat l'existence d'un espace d'échanges à caractère argumentatif : ce qu'Habermas a appelé l'Espace Public.

Le 3^e noyau conceptuel souligné par Ramoneda est celui de *rationalité discursive*. L'épuration du concept de rationalité trouvé chez Habermas ne renvoie pas au savoir en soi, mais exige de réfléchir sur les « formes d'expression de l'entente » dit Ramoneda, sur une rationalité *communicationnelle*, sur un savoir tel qu'issu d'une activité communicationnelle. Ce concept prend sa dimension pleine de sa mise en rapport avec les autres acceptions possibles du terme de rationalité, ce qui conduit Habermas à différencier une rationalité « épistémique », une rationalité « instrumentale » et une rationalité « communicationnelle ».

Ces trois types sont subsumés par le concept de rationalité discursive, c'est-à-dire une rationalité qui s'élabore dans l'Espace Public, sur la base de l'échange argumentatif qu'il autorise. À partir de cette donnée d'arrière plan, argumenter avec autrui suppose quoi qu'il en soit la *possibilité* d'une entente.

Tony Ramoneda montre encore comment Habermas a pu prendre soin dans les évolutions successives de sa pensée de distinguer espaces publics sociologiques et Espace Public communicationnel. Ce dernier suppose qu'il s'agit là de disposer d'un modèle philosophique qui permet de réfléchir en propre sur ce que « le médium langagier » et l'activité langagière présentent comme caractéristiques, autorisent comme buts et comme résultats, quelles rationalités en sont issues.

Nantis de ces éléments centraux, Ramoneda est en possession d'un arrière-plan qui lui permet de renouveler l'analyse du discours, en axant l'analyse non plus sur ce que *font* les mots du discours, mais au contraire sur ce que *les règles de l'échange communicationnel font aux mots*. C'est dans ce cadre qu'il engage le dialogue avec les pragmaticiens anglo-saxons (Searle), puis avec la réflexion d'Alice Krieg-Planque sur les *formules* qui structurent les échanges dans l'Espace Public et qu'elle analyse. La conclusion à laquelle il parvient ouvre sur un dépassement : le concept cardinal d'entente habermassien exige, si nous avons bien lu, d'être modifié ; la structure (psychosociale) décrite par Habermas ne rend pas justice du *conflit* et du désir non pas de connaissance mais de *reconnaissance* des acteurs qui sont les deux dimensions d'une autre rationalité que celle (trop abstraite) de l'agir sur le monde. Une rationalité proprement humaine que la structure sociale capitaliste et ses antagonismes structuraux excluent tendanciellement, une rationalité qu'Axel Honneth – qui succède à Habermas tout en poursuivant le projet de philosophie critique – explore, par exemple dans *La société du mépris*.

L'ambition de Georges-Elia Sarfati, poursuivie de longue date et avec un caractère très systématique, vise à faire émerger la question du sens commun comme un nouvel objet cardinal des sciences du langage et des sciences sociales. Son texte est dense et très articulé. On prendra garde d'emblée au fait que le syntagme « sens commun » commande une réflexion sur chacun des éléments qui le composent comme sur son tout : une sémantique, une sociologie de la discursivité et un mode d'appréhension de ce que suppose dans l'économie des échanges sociaux et interhumains le fait de disposer d'un « sens mis en commun ». C'est dire

qu'il ne s'agit en aucun cas de confondre sens commun et *doxa*. Le sens commun, loin d'être une orthodoxie est ce qui résulte d'un effort praxéologique issu du collectif politique pour appréhender le monde. Mais cet objet que les philosophes et les sociologues ont déjà promu dans le cadre de leur propre discipline, il s'agit de le faire surgir aussi dans le champ des linguistes, et d'avantage encore de viser une synthèse. Or celle-ci, remarque-t-il, devient d'autant plus faisable que les travaux conduits autour de l'analyse du discours visent à établir des liens, « entre discours et discours », « discours et société », « discours et politique ». D'ailleurs la conjoncture pousse de nombreux chercheurs à s'interroger sur la « puissance de l'opinion », la « gouvernementalité de type médiatique », le « consensus », « la norme de rationalité », tous éléments qui ont pour fond l'étude du sens commun. Cependant *l'analyse du discours* n'est pas une *théorie du discours* ; c'est un faire éthique qui se désarme lui-même de ses manques théoriques. Il s'agit donc, en préalable, de construire cette théorie du discours, ou ce que Sarfati appelle encore une « théorie socio-discursive du sens commun ».

Sarfati rappelle à grands traits suggestifs les éléments d'un héritage conceptuel au problème du sens commun :

- le positionnement aristotélien qui pèse encore aujourd'hui de tout son poids pour entendre « sens commun » tantôt « comme perception » et tantôt « comme opinion », ce qui surdétermine une définition de la vérité soit comme « vérité objective à fondement cognitif », soit comme « vérité subjective à fondement évaluatif ».

- le tournant linguistique de la philosophie, qui rencontre la question du sens commun dans son programme d'analyse du « langage ordinaire » ;

- le tournant pragmatique de la linguistique elle-même.

Sarfati en appelle alors et pour sa part à « un tournant topique de la pragmatique », c'est-à-dire à investiguer du côté des *lieux* où le sens se construit en commun : la pragmatique n'a plus seulement comme programme de décrire « quelle utilisation les sujets font des signes », mais d'analyser « les motifs », c'est-à-dire « les dispositifs de normes afférents aux différents domaines de pratiques, d'autre part les valeurs (motivations) distinctives d'une formation sociale donnée ».

Et puisqu'il s'agit d'investir des *lieux*, encore faut-il disposer à la fois d'un vocabulaire notionnel adéquat, et d'une claire conscience des héritages scientifiques qu'il s'agit de faire converger. C'est ce que Sarfati s'attache à produire, en étudiant une série de différenciations nécessaires : ainsi une « formation sociale » n'est pas équivalente à une « topique

sociale ». Cette dernière ne se définit pas seulement comme communauté d'acteurs sociaux qui partagerait les mêmes attributs sociologiques, mais justement lorsqu'on fait intervenir la question de la constitution du sens comme séparateur, on est conduit à viser et à délimiter une « logosphère » au sein de laquelle « des institutions de sens » variées sont investies par des « communautés de sens » qui en dépendent, et qui établissent, dans une économie et une dynamique des échanges, un sens commun à *propos* de « domaines de pratique » divers. Les différenciations conceptuelles sont ici gagnées sur ce que le sociologue a tendance à oublier : la dimension discursive de l'action, la nécessité, pour les communautés et les institutions humaines de trouver à *travers les échanges langagiers* une intelligence générale de leur faire ensemble et de leur être participant. Ces différenciations conceptuelles sont gagnées également sur la rediscussion de la *speech act theory*, sur l'analyse que la réussite d'un acte de parole n'est jamais disjointe de l'institution de sens qui lui donne sa forme, ses normes, ses modes et finalement son sens.

Quant aux héritages qu'il faut faire fructifier, Sarfati rappelle la réflexion de Gramsci comme théoricien de la *praxis* : non pas un faire aveugle des acteurs sociaux qui se poursuivrait dans un processus de reproduction, mais au contraire la transmission d'un savoir qui s'élabore dans une sémiotisation du réel au cours même de l'activité transformatrice, chaque sujet se réfractant comme tel des domaines de pratique et des échanges sémiotiques auxquels il participe (cf. la proposition de Sarfati du concept « d'écosphère » qui introduit l'articulation nécessaire entre une vision macroscopique et une vision locale). Sarfati rappelle également ce que la théorisation du sens commun devra à la théorie des topoï (Ducrot, Anscombe), si elle explore le sens commun *implicite* qui est à l'arrière-plan de chaque énoncé.

On suivra le pas à pas qui conduit à gagner le concept d'« institution de sens » sur celui d'« institution » issu de la sociologie, celui de « communauté de sens » (c'est-à-dire les acteurs qui par leur faire langagier commun sémiotisent les institutions de sens) gagné sur celui – trop vague – de « communauté langagière ». On suivra également le pas à pas qui emplit le concept de *praxis* de ses spécifications épistémiques et discursives; on remarquera l'effort fait pour constituer une grammaire des variations de l'expression du sens commun jusqu'à justifier un ordonnancement très heuristique entre *canon*, *vulgate* et *doxa*, suggérant que des états de discours sont au travail, trouvent des aboutissements

provisoires, se transmettent moyennant des affaiblissements, mais aussi une usure et des figements conceptuels.

Un second développement aborde l'importante question de l'idéologie, par différence avec la *doxa*, et à partir de cette même idée d'une économie et d'un travail du discours, d'états de discours. En effet, Sarfati renouvelle l'appréhension discursive du concept d'idéologie en explicitant l'idée que le terme désigne non tant un discours qu'une entreprise stratégique de *dégradation sémantique* qui prend pour support des restes doxiques et qui élabore sur ceux-ci à des fins de séduction et de manipulation politique une représentation du monde en forme de contrefaçon. Il s'agit notamment, dit Sarfati, « d'intervenir sur des contenus pauvres », « des bases logiques faibles et des bases axiologiques fortes » « aptes à susciter la fusion empathique ou la confusion répulsive ». Le travail éthique que permet alors l'analyse du discours peut se concentrer sur le travail de maquillage et de dégradation qu'est le procès d'idéologisation d'un discours.

Deux autres dimensions sont éclairées par l'idée du sens mis en commun :

- celle de la transtextualité, dès lors qu'on prend en compte le fait qu'aucune institution de sens ne se comporte comme une tour d'ivoire, mais entretient des liens discursifs complexes avec les autres institutions de sens, démultipliant le type de relations transtextuelles observables.

- Celle du sujet. Non plus seulement le sujet victime des dépossessiones que la structure sociale ou/et psychique surdéterminent, mais le sujet qui s'élabore de l'œuvre humaine dans laquelle il inscrit son faire et qui lui réfléchit une part de son être. Sarfati suggère de l'étudier comme « compétence topique », compétence « pluriphonique », habileté à inscrire sa parole et à parler les langages des communautés et des institutions de sens auxquelles il participe.

La forte réflexion de Sarfati manifeste ainsi deux directions de travail : modifier et étendre le programme de la pragmatique en radicalisant son ouverture à la dimension sociopolitique jusqu'à en faire une véritable théorie du discours ; approfondir le statut de l'activité critique née des combats des Lumières jusqu'aux déplacements produits par les travaux de l'École de Francfort et ceux de M. Foucault. En baliser les visées et les méthodes grâce aux repères qui surgissent dans l'appréhension du sens mis en commun.

Roselyne Koren remarque de manière initiale que les chercheurs en sciences du langage semblent gênés et à tout le moins peu pressés d'investir les questions qui sont liées à tout ce qui relève d'un engagement, d'une prise de position, d'une évaluation axiologique, d'une prise en charge énonciative. Et ceci à double titre : non seulement ils ne semblent guère pressés d'analyser des documents dont les auteurs manifestent des formes fortes d'engagement, mais eux-mêmes répugnent à s'engager explicitement dans les débats de la Cité. Les outils proprement linguistiques existent pourtant : linguistique de l'énonciation, marques de subjectivité, axiologie du vocabulaire... de même les sciences sociales permettent de prendre une intelligence de la dimension sociale des positionnements et des prises de paroles des acteurs sociaux. Elle explique : « tout se passe en linguistique et dans l'analyse du discours (...) comme si la neutralité du chercheur était un dogme indiscutable ». Les chercheurs peuvent s'aventurer jusqu'à la description d'un système de valeurs, mais refusent de s'engager eux-mêmes dans les débats qu'ils analysent.

Une fois ce constat établi, il faut alors considérer ce problème en soi, car ou bien c'est une sorte de coutume interne propre à cette communauté de recherche, et qui ne manifeste là qu'une forme de dépolitisation, de désintérêt pour les conflits qui structurent pourtant de manière vitale notre être au monde, ou bien des raisons d'ordre scientifique et éthique se conjoignent pour que les chercheurs s'éloignent de tout ce qui les engageraient et les interpelleraient eux-mêmes comme sujet dans l'exercice même de leur recherche scientifique, et d'abord peut-être une « méconnaissance interdisciplinaire » de ce que la Nouvelle Rhétorique de Perelman a pu élaborer à cet égard.

Roselyne Koren examine dans une première partie les raisons qu'invoquent certains théoriciens de l'analyse du discours pour justifier cet évitement. C'est essentiellement la question de l'*angle* de l'analyse qui intervient et qui vient croiser la question du sujet : ainsi selon eux la théorie de l'argumentation supposerait une arène argumentative où des sujets « souverains » échangent de manière explicite et offrent donc à l'analyste une seule plage d'intérêts : les « procédés » argumentatifs dont chacun use, là où l'analyse du discours viserait des formes de complexité qui tiennent aux dimensions historiques, linguistiques et sociologiques qui encadrent l'appréhension des prises de position analysées. Dans ce cadre, le « sujet souverain » de l'argumentation ne serait pas de mise, supprimant ainsi la dimension de la responsabilité énonciative. Mais Roselyne Koren

remarque qu'il n'y a pas de raison de supposer une complexité ici qui ne serait pas présente là également, et notamment pas plus de raison de supposer des « sujets entièrement dominés ni parfaitement autonomes » dans le cadre de l'analyse rhétorique argumentative que dans le cadre de l'AD.

Par contre, la théorie perelmanienne offre aux chercheurs qui veulent s'emparer de la question de l'engagement, de la vérité, de la validité des argumentations, de l'éthique de la discussion, de la responsabilité énonciative, une critique du sujet cartésien et les moyens de discuter « la norme critique de leur rationalité », ce que Roselyne Koren appelle encore une « logique des valeurs ». Ce sont ces ouvertures heuristiques de l'élaboration perelmanienne que Koren examine donc ensuite, notamment la critique que Perelman adresse aux dissociations cartésiennes « de la raison et de l'imagination », « de la science et de l'opinion », de l'objectivité et de la subjectivité : « la critique d'un rationalisme objectiviste positiviste permet aussi de rendre compte des réserves et des réticences des locuteurs contemporains concernant l'acte de juger et d'évaluer les conflits entre points de vue adverses ». Cette logique des valeurs d'origine perelmanienne repose dans le fond, du moins nous semble-t-il, d'une part sur *l'altérité* de celui qui, à travers les figures argumentatives, co-construit le réel qui donne lieu à l'argumentation : « le Moi perelmanien, remarque Roselyne Koren, est rendu possible et structuré par ses interactions contradictoires avec un Autre non contraint de valider la légitimité et la rationalité de ses dires ». Elle repose également sur une rupture avec le « jugement de connaissance » cartésien : Perelman lui oppose l'idée d'un « jugement axiologique » qui prendrait sa pleine portée lorsqu'un locuteur « entreprend de justifier ses prises de position et [son] action devant un auditoire dont l'adhésion ne va pas de soi ». C'est cette altérité du sujet perelmanien, mainte fois réaffirmée dans la contribution de Roselyne Koren, qui fait de l'interpellation argumentative le lieu possible d'une éthique de la parole engagée.

Ce que pourrait avoir d'un peu abstrait cette première démarche cède en tout cas la place dans la 3^e partie, qui énumère les ouvertures concrètes que l'élaboration perelmanienne autorise, notamment dans l'analyse des contradictions que le monde du journalisme vit dans son appréhension du réel et dans la manière même dont il se représente sa mission d'information et celle dont il occupe et anime l'espace public contemporain.

À notre sens, sans s'en revendiquer explicitement, Roselyne Koren discute des problèmes largement communs à ceux que les chercheurs peuvent pointer lorsqu'ils discutent les thèses habermassiennes, notamment, mais pas seulement, ceux qui sont liés à l'élaboration d'une éthique de la parole engagée, sans doute parce que les philosophes de la Nouvelle Rhétorique dont elle se revendique visaient à construire eux aussi une pragmatique.

L'ouvrage vaut, le lecteur s'en apercevra aisément, par les échos conceptuels qui se répercutent d'une contribution l'autre, d'une référence philosophique ou politique à l'autre. On verra par exemple la présence d'arrière-plan mais très insistante de Gramsci, qui n'était pas prévue initialement, mais qui signale finalement le retour du caractère primordial de sa pensée dans la conjoncture. L'importance de penser non plus seulement comme modèle, mais de manière détaillée, les agencements discursifs de l'espace public. Le souci de se porter vers une éthique des échanges discursifs. Cet ouvrage exigeait aussi des contributeurs un effort général qui consistait à se soulever au-dessus de leur propre pratique de linguiste et à chercher ailleurs les dynamiques nécessaires aux renouvellements des programmes de recherche. Il visait aussi un retour au tranchant critique initial dont la discipline avait voulu se doter. Nous espérons que par plus d'un aspect il y soit parvenu.

Philippe Schepens