

COLLECTION « CRITIQUE »



VINCENT DESCOMBES

GRAMMAIRE
D'OBJETS
EN TOUS GENRES



LES ÉDITIONS DE MINUIT

GRAMMAIRE D'OBJETS EN TOUS GENRES

DU MÊME AUTEUR



L'INCONSCIENT MALGRÉ LUI, 1977 (rééd. « Folio essais », 2004).

LE MÊME ET L'AUTRE, quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978), 1979.

GRAMMAIRE D'OBJETS EN TOUS GENRES, 1983.

PROUST, philosophie du roman, 1983.

PHILOSOPHIE PAR GROS TEMPS, 1989.

LA FACULTÉ DE JUGER (avec J. Derrida, G. Kortian, P. Lacoue-Labarthe, J.-F. Lyotard, J.-C. Nancy), 1989.

LA DENRÉE MENTALE, 1995.

LES INSTITUTIONS DU SENS, 1996.

Chez d'autres éditeurs

LE COMPLÉMENT DE SUJET : enquête sur le fait d'agir de soi-même, Gallimard, 2004.

LE RAISONNEMENT DE L'OURS ET AUTRES ESSAIS DE PHILOSOPHIE PRATIQUE, Le Seuil, 2007.

LE PLATONISME, PUF, 2007.

DERNIÈRES NOUVELLES DU MOI, avec Charles Larmore, PUF, 2009.

LES EMBARRAS DE L'IDENTITÉ, Gallimard, 2013.

LE PARLER DE SOI, Gallimard, 2014.

COLLECTION « CRITIQUE »

VINCENT DESCOMBES

GRAMMAIRE D'OBJETS EN TOUS GENRES



LES ÉDITIONS DE MINUIT

avant-propos

Le titre de cette étude doit être entendu littéralement. *Grammaire*, parce que les problèmes abordés seront ceux de la construction des phrases dans lesquelles nous signifions des objets, tantôt parlant de tel objet (*l'objet de votre requête, l'objet de mon attention*), tantôt parlant de n'importe quel objet et même de l'objet pris comme tel, ainsi qu'il arrive en philosophie. *Grammaire de l'objet*, parce qu'il s'agira ici de l'objet pris comme tel, non de la façon dont une langue, des langues ou les langues connues construisent le complément d'objet. Par conséquent, grammaire philosophique de l'objet.

Les trois premiers chapitres de cet essai (exercice plutôt que traité) voudraient éveiller un intérêt pour la position de questions grammaticales en philosophie. Ces chapitres s'adressent donc tout spécialement à un lecteur qui ne serait pas d'emblée disposé à reconnaître l'intérêt spéculatif de ces questions. De puissants préjugés, en France, s'opposent à cette façon de philosopher. Il m'a semblé que notre dédain pour ce qu'on appelait jadis la logistique, aujourd'hui la philosophie analytique, est surtout destiné à nous protéger des textes mêmes de la tradition dont nous nous réclamons, textes dont nous voudrions être les lecteurs les plus attentifs. Si l'analyse des propositions est une activité trop élémentaire pour le philosophe, nous enjamberons sans remords telle page du *Théétète*, telle page du *Sophiste*, tout le *Traité de l'interprétation*, bien d'autres textes encore. Ayant sauté l'abécédaire, soit les passages explicitement analytiques de nos maîtres, il nous restera pour tout potage philosophique les visions du monde, les observations morales et

les fins dernières : de la logique que nous nous empressons de confier aux mathématiciens, de la physique que nous jugeons dépassée, de la morale qui n'est guère convaincante, de la métaphysique qui nous est désormais, de notre propre aveu, lettre close. Après quoi, des professeurs de philosophie nous expliqueront que la philosophie est finie (ajoutant, il est vrai, que c'est justement parce qu'elle est finie qu'elle doit continuer, ou bien encore que c'est en se maintenant qu'elle prend fin, mais cet attermoïement ressemble plus à une condoléance qu'à une véritable correction de ce qui nous a été donné à comprendre).

Les trois chapitres suivants portent sur le concept d'objet. Je m'efforce d'y montrer sur pièce, dans le détail de la construction de certaines phrases, l'incongruité de plusieurs conceptions classiques de ce que c'est qu'un objet.

Si on me disait que les idées présentées dans ce livre ne sont ni variées ni nouvelles, je ne m'en chagrinerai pas. Si elles n'étaient pas variées, ce serait bon signe à mes yeux. Et elles ne sont certainement pas nouvelles, elles sont connues, mais aussi tenues en quarantaine, de peur sans doute qu'elles n'exercent un effet corrosif sur le *Cours moyen de philosophie* de nos écoles. La pensée française n'a pas, jusqu'à présent, tiré tout le parti possible de la grande clarification qui résulte, pour les problèmes classiques de la philosophie, de l'œuvre de Frege et, à sa suite, de Wittgenstein. Ainsi que l'ont écrit des auteurs britanniques tels qu'Elizabeth Anscombe, Peter Geach ou Michael Dummett, il y va de l'orientation générale de toute la philosophie. Il s'agit de savoir si on donnera en philosophie la préséance à la question épistémologique (*Comment le savez-vous ?*) ou à la question analytique (*Comment le dites-vous ?*). À la méthode pour chercher la vérité dans les sciences, ou à l'étude du mode de composition des propositions.

I. L'échappée de sens

1. LES QUESTIONS SÉMANTIQUES.

Nous avons aujourd'hui une chance à courir en philosophie.

Il arrive que le sens, en telle occasion, soit défaillant. On n'a pas compris. Du sens tel qu'on en parle en philosophie, il se peut que lui aussi échappe. C'est même ce qui arrivera si on n'est pas éclairé par la clause : *tel qu'on en parle en philosophie*. On n'aura pas compris de quel sens parlaient les philosophes. Mais si les philosophes, eux non plus, ne peuvent pas l'expliquer, alors ils ne savent plus en quel sens on parlait du sens en philosophie. Lorsque LE sens des philosophes défaille, le premier mouvement est de se désoler ou de se réjouir. Hélas, le sens est perdu (comme un combat). Ou bien : enfin libres, le sens est levé (comme un siège). Parler ainsi, c'est avouer le conflit intime qu'abrite la compréhension DU sens. Ceux qui disaient avoir compris ce sens livraient encore bataille contre les forces du non-sens. Ceux qui disaient n'avoir pas compris ce sens étaient pourtant investis par les forces du sens. On ne pouvait jamais comprendre tout à fait celui qui disait : *J'ai compris*.

Notre chance à courir est celle-ci : poser les problèmes du sens autrement que dans une geste héroïque. Un sens qu'il faut défendre est un sens déjà défaillant devant l'insensé. Un non-sens pour lequel il faut lutter est bien près de se changer en signification supérieure. On se figure que le moindre défaut DU sens serait un accroc irréparable dans le tissu de nos croyances les plus sacrées. Tout a du sens, répète-t-on, parce que sinon rien n'en aurait. Mais nous

pouvons essayer une autre hypothèse. Il se pourrait qu'on doive se réjouir de certains défauts de sens, au moment même où il faudrait déplorer certains défauts d'intelligence du sens. Il pourrait être malheureux de trouver du sens partout, parce qu'il deviendrait alors impossible de comprendre un sens ici ou là. Voici donc une autre hypothèse : tout ce qui prétend au sens n'a pas du sens, sinon rien ne pourrait prétendre au sens.

Le problème du sens n'aurait lui-même aucun sens s'il n'était pas banal et ordinaire. De quelque façon qu'on le prenne, comme problème du mot *sens* ou comme problème du sens des mots, comme problème du sens du mot *sens* ou comme problème de l'application du mot *sens* à ce que doivent offrir les mots, les phrases ou les discours, il faut le poser exactement comme on poserait le problème du mot *peplum* ou celui du mot *dîner*. La philosophie commence plus loin. Non pas encore là où on cherche à se faire expliquer un sens qu'on ne connaissait pas, mais là où on voudrait une explication du sens de quelque chose qu'on aurait dû comprendre.

Le sens de ce que nous n'avons jamais espéré comprendre (un calligramme chinois, si nous ignorons le chinois) ne nous échappe pas, il nous est d'emblée refusé. Le sens échappe là où nous devrions comprendre, là où nous croyons que nous pourrions comprendre en cherchant mieux, là où un peu plus nous aurions compris, là où nous voudrions tant comprendre. Ce qui donne naissance au problème philosophique du sens n'est donc pas qu'il y ait des textes qui soient pour nous de l'hébreu ou du chinois. D'autres que nous savent ces langues, la linguistique est là pour nous les apprendre, et même pour nous expliquer pourquoi il nous est possible de les apprendre. Le problème est qu'il y ait des textes dans lesquels nous perdons notre latin. Le problème philosophique du sens commence à se poser là où la solution n'est pas un complément d'instruction. Le philosophe ne peut être indifférent à l'échappée de sens, car c'est ici la possibilité la plus générale de la compréhension qui est en cause. Comment le sens peut-il venir à manquer là où d'autres l'avaient trouvé, là où nous-mêmes avons pu pressentir un instant que nous le tenions ? C'est cette expérience que transcrit Pascal quand il note : « Hasard

donne les pensées, et hasard les ôte ; point d'art pour conserver ni pour acquérir. / Pensée échappée, je la voudrais écrire ; j'écris au lieu qu'elle m'est échappée » (Br. 370). Le plus piquant est ici qu'il s'agit de l'échappée de ma pensée, du sens de ce que je suis en train d'écrire. Pascal ne dit pas : je ne sais plus ce que je voulais écrire (ce qui serait un cas de distraction). La pensée échappée n'est pas celle qu'il *voulait* écrire et qu'il n'écrira donc pas. La pensée échappée est celle qu'il *voudrait* écrire, donc celle qu'il voudrait écrire tandis qu'il est en train de l'écrire, mais que pourtant il n'est pas en train d'écrire puisqu'elle lui est échappée : « j'écris au lieu qu'elle m'est échappée ». Ce lieu est celui d'une échappée de sens. Il ne reste plus qu'à noter la faillite : « Pensée échappée, etc. » Mais cette faillite, comme toute épreuve du non-sens, donne à penser. Ce que Pascal a écrit n'est pas sa pensée, une pensée dont il serait le maître, puisque cette pensée-là est échappée. À la place, nous lisons une pensée qui lui a été donnée par le hasard, une pensée de fortune.

L'expérience que note si bien Pascal a quelque chose d'universel. Non seulement l'écriture de la pensée peut se métamorphoser en écriture d'un vide de pensée (sans qu'on puisse dire si quelque pensée a fui, ou bien si c'est le mirage d'une pensée qui s'est évanoui au moment où il a fallu l'écrire noir sur blanc), mais on dirait aussi bien : hasard donne les sens et hasard les ôte, point d'art de lire les textes pour conserver ni pour acquérir ; sens échappé je le voudrais gloser, je glose au lieu qu'il m'est échappé. *Hasard* : car c'est bien par le hasard d'une naissance de ce côté de l'eau, là où tels formulaires sont chargés du plus haut sens, et non de l'autre côté où ils ne sont plus qu'un document historique impénétrable, que nous est donné le sentiment fragile de comprendre.

Les questions de sémantique sont d'abord les questions relatives au sens que nous posons tous les jours. *Expliquez-moi cette phrase, ce titre, ce poème* : questions de sémantique. Si nous les posons, c'est parce que nous savons pertinemment qu'il y a des réponses éclairantes à de telles questions. Nous savons ce que nous demandons parce que nous savons aussi si nous avons reçu ou non la réponse. Le sens dont il s'agit quand on parle du problème philosophique du

sens n'est pas un autre sens que celui-là. Il est le sens que nous savons demander, pas une autre sorte de sens dont nous n'avions pas l'idée avant de philosopher. Il s'agit bel et bien du sens que nous savons nous faire expliquer dans les occasions particulières de la vie. S'il en est ainsi, comment y a-t-il un désaccord aussi flagrant entre les diverses philosophies contemporaines du sens ? Comment n'y trouve-t-on pas le plus petit commencement d'entente sur ce que la philosophie doit élucider ou expliciter ?

On est d'abord enclin à croire que, de tous les traités de la philosophie, le traité du sens devrait être le plus clair. Ici au moins, on devrait comprendre aisément. Un discours obscur sur le sens paraît disqualifié d'avance. Mais la même confiance innocente dans l'habileté des hommes du métier porte aussi à croire que les économistes font de bonnes affaires, que les professeurs de belles-lettres écrivent en bon français ou que les psychologues devinent infailliblement ce que nous pensons. Il y entre peut-être aussi une confusion de l'explication philologique du mot *sens* (ou des mots *meaning*, *Sinn*, *Bedeutung*, etc.) et de l'explication philosophique de ce même mot. En réalité, même si on devait soutenir que « tout ce qui peut être dit, peut être dit clairement », il ne s'ensuivrait pas qu'on puisse dire clairement ce que l'on soutient par là.

Les choses seraient encore assez simples si on pouvait croire que les malentendus et les impasses de la « philosophie du langage » soient l'effet d'une confusion des langues. Les écoles pourraient toujours se séparer selon les idiomes dans lesquels elles s'entendent. Les phénoménologues iraient avec les phénoménologues parler du sens de l'expérience, les hégéliens avec les hégéliens traiter du sens de l'histoire et de la culture, les herméneutes se retrouveraient pour scruter le sens des textes, les positivistes afin de pourfendre le non-sens et les analystes du langage ordinaire pour inventer des situations dans lesquelles les énoncés trouveraient des emplois imprévus. On raconte la mésaventure des étudiants qui s'étaient inscrits en masse à un cours de première année intitulé *le sens de la vie* pour s'entendre dire dès la première heure qu'il s'agirait du sens du mot *vie*¹. Il aurait

1. Ian Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy ?*, p. 51.

été plus loyal – ont-ils sans doute pensé – d'annoncer l'acception spéciale dans laquelle le mot *sens* était pris. Pourtant, cette séparation ne résoudrait rien. La confusion de la « philosophie du langage » n'est pas une confusion des langues, mais une confusion de la philosophie. Je soutiendrais volontiers que les malheureuses victimes de l'équivoque du mot *sens* dont il vient d'être question ont eu un cours sur le sens de la vie, même si elles n'ont pas eu le cours qu'elles souhaitaient entendre. Car il n'est pas philosophiquement indifférent qu'on puisse faire des cours sur le sens de la vie (sur le sens à donner à sa vie) sans dire un mot du mot *vie*. L'important n'est pas ici d'omettre une explication du sens du mot *vie* dans une leçon sur le sens de la vie, il est plutôt qu'on puisse parler sans s'inquiéter d'un sens qui n'est pas le sens d'une phrase, mais bien de la vie. Inversement, il serait curieux de savoir combien de temps le professeur forcené de sémantique qui ne veut voir dans le sens de la vie que le sens du mot *vie* a pu nourrir son propos sans buter enfin sur les questions qu'on se pose dans la vie.

Je conclus de là que les philosophes parlent bien du même sens et pour les mêmes raisons. Le même sens : celui qu'on demande quand on ne comprend pas. Pour les mêmes raisons : parce qu'il s'agit de savoir pourquoi il se produit parfois une échappée de sens. Qu'on ne comprenne pas si on ne sait pas la langue ne pose que des questions de sémantique. Mais qu'on ne comprenne pas quand on s'attendait à comprendre, quand tout indique qu'il devrait être possible de comprendre, c'est là ce qui pose le problème proprement philosophique du sens. Or il apparaît qu'il y a deux positions du problème irréconciliables si l'une part de ce que le sens ne peut pas manquer alors que l'autre part de ce que le sens peut fort bien manquer. Il y a une position du problème du sens qui est *herméneutique* et une autre qui est *grammaticale*.

2. SENS OU NON-SENS ?

Poser le problème philosophique du sens de façon grammaticale, c'est admettre qu'il y a des conditions du sens.

Seules certaines constructions permettent de dire quelque chose. Là où le sens paraît difficile ou fuyant, on cherchera d'abord s'il peut y avoir un sens. Une devise de Wittgenstein illustre bien cette attitude :

« Ce que je veux enseigner est ceci : à passer d'un non-sens latent à un non-sens manifeste » (*Recherches philosophiques*, § 464).

Bien entendu, cet enseignement n'est pas censé s'appliquer à tout système signifiant, ni même à toute espèce de langage, mais seulement à un certain type d'énoncés. La devise est à l'usage des philosophes. Elle implique pourtant que certains usages du langage ne sont pas du tout signifiants. Il n'est pas vrai que, dès l'apparition du langage, tout offre un sens. La signifiante des combinaisons de signes n'est pas d'avance garantie. Rien de plus opposé à la réduction phénoménologique au sens que cette réduction au non-sens. Le phénoménologue réduit les choses au sens qu'elles m'offrent, *sens* étant pris ici dans un sens – cette fois selon l'acception sémantique ordinaire – qui reste à expliquer. Tout ce qui n'est pas mon (ou peut-être notre) expérience vécue est le sens de notre expérience vécue. Le but qu'annonce ici Wittgenstein peut sembler négatif et destructeur. Là où d'autres parlent de décrire le sens (de l'expérience) et de donner du sens, Wittgenstein énonce un programme d'élargissement du non-sens. Étrange façon de répondre à la demande de sens. Sa sémantique paraîtra donc avaricieuse si on la compare à la sémantique généreuse des philosophies qui prennent le risque de trouver du sens. C'est ainsi qu'on n'a pas manqué de l'entendre, comme si le but était de jeter par-dessus bord tout ce qui n'est pas clairement une proposition factuelle. Le rétrécissement positiviste ne tolérerait que des énoncés sans mystère. *Il fait beau* est déjà suspect, puisqu'il s'y glisse une nuance de bonheur.

On peut être sensible à l'héroïsme de la volonté de comprendre. La génération à laquelle appartient l'auteur de ces lignes a été éduquée dans un climat intellectuel qui se voulait celui d'une décolonisation de l'esprit. Nos pères avaient bâti un empire de science et de puissance parce qu'ils avaient décidé de ne plus comprendre une foule de pratiques et

d'usages, de croyances et de rêveries, de légendes et de dictons. Il revenait aux fils de ressentir l'arbitraire de cette décision. À eux d'entendre les voix étouffées, de lire les palimpsestes à demi effacés, de déterrer les traces englouties d'un autre sens. Et, pour eux, l'imputation de non-sens à quelque chose d'un geste policier par lequel on chercherait à protéger le privilège mal assuré de certaines évidences de la raison moderne, dont il conviendrait de faire, tout au contraire, la généalogie impitoyable.

La volonté de comprendre, toutefois, n'est pas encore la compréhension, et on ne peut donner d'autre sens que celui que l'on a. Si la générosité sémantique consiste à créditer les paroles que nous ne comprenons pas d'un sens que nous ne comprenons pas non plus, elle n'est pas cette libéralité que nous admirions, mais plutôt un escamotage décevant. L'important n'est donc pas de dire qu'on accorde du sens à ceci ou cela, mais de dire ce sens que l'on accorde, et de le dire dans le langage même que nous parlons. Sinon, le don du sens a un effet nettement inflationniste, comme la multiplication imprudente des signes monétaires. Cette inflation galopante est maintes fois célébrée en France sous les noms de polysémie bienfaisante, profusion inépuisable des significations, bref, abondance du sens. Le sens est multiple, le sens est le multiple. Mais si le sens est toujours le multiple sens, qu'on donne au moins quelques-uns des sens d'une chose ou deux. Comme dit Platon, il est aisé de sauter tout de suite d'*un* à *beaucoup*, cela évite de compter les intermédiaires.

À la réflexion, le programme grammatical de Wittgenstein est moins éloigné qu'il n'y paraissait d'abord du problème dont nous avons hérité. Il faut ici souligner deux choses. Tout d'abord, ainsi que je l'ai noté plus haut, ce programme ne vise pas d'autres paroles que celles auxquelles les philosophes trouvent ordinairement du sens (sans pouvoir expliquer lequel²). Il ne s'agit donc nullement de refouler dans le non-sens des paroles mal policées, mais de soumettre à un examen grammatical certains énoncés philosophiques sur

2. Ou plus exactement, sans pouvoir les expliquer autrement qu'en conservant dans le langage de l'explication les idiotismes des propositions à élucider, cela même dont naissait le besoin d'une explication.

lesquels repose d'ailleurs la conception classique du sens. Ainsi donc, notre problème n'est pas du tout de sauver libéralement du non-sens les paroles des autres que le rationalisme occidental avait injustement condamnées. Il s'agit de savoir si nous pouvons sauver du non-sens nos propres énoncés philosophiques. En second lieu, nous ne pouvons restituer du sens à ceux que nous en avons privés – pour suivre l'image – qu'à la condition d'en perdre. Donner et retenir ne vaut. Si du sens a été injustement retiré, par exemple aux coutumes traditionnelles ou aux vieux récits, il ne pourra leur être rendu que si nous acceptons nous-mêmes d'en perdre. En réalité, le sens que nous avons à perdre est plutôt comme de la mauvaise graisse dont il est avantageux de se priver. Une raison dont le tribunal condamne trop aisément les pratiques immémoriales des hommes et leurs formes de vie les plus communes pour cause d'irrationalité et de non-sens est une raison bouffie. Pour prononcer ses sentences, elle a dû se charger elle-même de principes et d'axiomes qui doivent être examinés de plus près. Nous ne comprendrons à nouveau ce qui a été réputé insignifiant qu'au prix de renoncer à prétendre que nous comprenons certaines des choses auxquelles nous accordions du sens. Mais alors, la plongée philosophique dans les questions de langage ne serait pas nécessairement un symptôme de déclin ? Ce ne serait pas faute d'avoir mieux à faire qu'on s'occuperait à couper les cheveux en quatre ? (Selon une opinion assez commune, le langage serait ce qui reste aux philosophes lorsque les hommes de science sérieux ont tout pris, en attendant bien sûr que la linguistique et l'anthropologie aient pu se constituer pour en traiter tout de bon.) Nullement, car le déclin philosophique (ce déclin qui partout accompagne inévitablement son essor) est toujours de tenir pour détail subalterne ces distinctions dont toute véritable philosophie est en peine. La question des conditions du sens se pose aujourd'hui à nous, non parce que nous chercherions à être plus subtils, plus fins que nos prédécesseurs, mais parce que nous ne pouvons plus l'éviter. Lorsqu'on s'aperçoit que le sens échappe de toutes parts, l'urgence d'une révision des immortels principes de la république philosophique n'a plus à être démontrée.

3. L'INTERPRÉTATION DU SIGNE SACRÉ.

L'herméneutique, ou art de l'herméneute, appartient à qui sait interpréter les signes divinatoires³ : les oracles, les augures, les présages, les paroles qui nous disent ce que nous sommes et ce que nous avons à être. Il est essentiel à l'art du devin qu'il s'applique à des messages parfois obscurs, mais incontestés dans leur valeur de messages. Ces signes que peut-être nous ne comprenons pas sont bien des signes et nous sont bien destinés. Le sens est donc à la fois donné – le dieu a parlé – et retiré, car il reste encore à l'atteindre en prenant le risque d'une interprétation. Toute interprétation sera risquée, sera hasardée. La possibilité de la méprise du signe est un des éléments de la situation herméneutique. On touche au tragique lorsque le signe est ainsi constitué qu'il me perd en prétendant me sauver. Ce qu'on appelle une erreur tragique est une erreur sur le sens d'un oracle : on s'est confié trop vite à l'une ou l'autre des interprétations plausibles du signe reçu, manquant ainsi l'avertissement qui s'y trouvait dissimulé, mais précipitant par cette lecture imprudente le destin annoncé.

On rencontre sa destinée
Souvent par des chemins qu'on prend pour l'éviter.

Un homme authentiquement religieux ne sera jamais scandalisé par le désaccord des haruspices ou par la controverse des exégètes. Ces différends sont inévitables. Pour toutes ces raisons, l'herméneutique n'est pas un art du décryptage, car il ne vise nullement à retrouver une fois pour toutes, par une analyse appropriée, le chiffre dans lequel un cryptogramme a été composé.

Comment passe-t-on de l'herméneutique du devin à l'herméneutique du philosophe ? Pour cela, il faut trouver dans la situation herméneutique élémentaire – quelqu'un, un signe venu pour lui d'ailleurs et un herméneute – le modèle de ce qui se passe dans la compréhension du sens en général. Comprendre n'est jamais déchiffrer à l'aide d'un code – soit qu'on le possède d'avance, soit qu'on ait à le reconstituer –,

3. Voir l'étude d'Édmond Ortigues sur « le destin et les oracles » (dans *Religions du Livre, religions de la coutume*).

c'est toujours interpréter des signes deux fois singuliers, par leur manière de signifier en chaque circonstance et par leur destinataire. Ce qu'il y a ici de proprement herméneutique est qu'on peut toujours faire ce qu'on appelle un faux sens. Il se peut que, trompés par certains indices, nous interprétions de travers. Le problème est alors de savoir si nous ne sommes pas toujours plus ou moins dans le faux sens et comment nous pourrions nous en aviser. L'inquiétude qui se montre ici mérite d'être dite cartésienne, puisqu'elle naît de l'incertitude admise des interprétations. Quand il semble que ce signe offre ce sens, je me trompe peut-être. Ou peut-être suis-je trompé. Pourquoi préférer un sens à un autre ? Autrement dit, y a-t-il dans la conscience que j'ai d'avoir compris, et lorsque j'ai clairement cette conscience, une marque quelconque attestant que ma conscience n'est pas une fausse conscience, que ma conscience du sens n'est pas une conscience aveuglée sur le faux sens qu'elle est en train de commettre ? Dire que cette question est de style cartésien n'est pas faire de Descartes un herméneute, mais c'est plutôt dire que, de ce doute, un usage bénéfique peut être fait, qui portera chacun à la pensée de soi. La situation dans laquelle toute compréhension peut être fausse est certes inquiétante si on se souvient que les signes à comprendre nous sont destinés. Ils sont, dans un mode de penser herméneutique, des messages que nous avons incontestablement reçus. Le signe qui réclame de moi une interprétation m'est adressé, il est porteur d'un sens qui est pour moi, à mon intention. Tout le problème est alors de savoir si le sens que ces signes ont *pour moi* (celui dans lequel je crois les comprendre) est bien le sens qu'ils ont *pour moi* (celui qu'ils ont à me délivrer, celui que je suis destiné à lire en eux). Tout le problème est d'accéder du premier sens pour moi au second sens pour moi. C'est dire l'affinité de toute herméneutique philosophique et de la phénoménologie pour laquelle toute chose est précisément ce qu'elle est évidemment pour moi. Il est vrai que le destinataire d'une révélation peut être difficilement conçu sous les traits d'une conscience cartésienne ou husserlienne. Sans doute, mais il doit être doté de ce que le phénoménologue appellerait une « ipséité » (*Selbstheit*). Il lui faut pouvoir soupçonner que ce qu'il comprend de ce qu'il reçoit – le sens qu'il y trouve d'abord en comprenant comme le ferait

tout le monde et n'importe qui – n'est pas ce qui lui a été en fait envoyé, mais constitue plutôt l'obstacle qui l'empêche de comprendre le sens authentique, celui qu'il ne saurait atteindre sans découvrir en même temps qui il est lui-même, lui à qui ce signe était destiné. Le signe égare celui qu'il est censé éclairer parce que le destinataire de la révélation divine est lui-même égaré, diverti, perdu loin de lui-même. La fausse conscience du sens est une fausse conscience de soi, un qui-proquo bizarre par lequel on se prend pour soi. Œdipe déchiffreur d'énigmes est malgré tout égaré dès là qu'il prend le sens que l'oracle a pour lui (dans son interprétation hâtive) pour le sens que l'oracle a pour lui (lui destine). Mais le conflit du premier soi (celui qu'on est parce qu'on croit l'être) avec le second soi (celui qu'on est parce qu'on peut l'être ou qu'on est destiné à l'être) trouve une solution dans la réflexion suivante. Ce qui m'est adressé l'est nécessairement sous des espèces qui me sont sensibles, et il y a donc un point où j'ai le droit de tenir – à mes risques et périls – le sens que je saisis pour le sens qu'il fallait que je saisisse. Selon une tournure familière des philosophies transcendantales modernes, cela « doit pouvoir être ». Le *pour moi* de la subjectivité égarée, aliénée, dissipée, mais aussi inquiète parce qu'en quête de certitude, doit pouvoir coïncider avec le *pour moi* du signe qui m'est délivré pour que je sois moi-même délivré. Il doit pouvoir en être ainsi, fût-ce au prix d'un travail infini de lecture et d'exégèse des signes révélés.

Dire qu'un signe herméneutique s'adresse à un destinataire partagé et séparé de soi n'est pas rallier le camp des critiques qui trouvent le ressort du tragique dans un double sens de l'oracle, lui-même rendu possible par ce qu'on appelle l'équivocité du langage. Selon cette vue, l'équivoque est le tragique tandis que la recherche du sens serait l'oubli et même le refoulement actif du tragique. Mais la pluralité des interprétations n'est pas la pluralité des significations. Bien plutôt faut-il approuver ici Clément Rosset lorsqu'il écrit : « Le tragique sophocléen n'est pas du tout lié au double sens, mais, tout au contraire, à l'élimination progressive de celui-ci. Le malheur d'Œdipe est d'être seulement lui-même et non pas deux⁴. » Habitué que nous sommes à prendre la pluralité

4. *Le Réel et son Double*, p. 38-39.

des lectures pour une pluralité inhérente au texte dont ces lectures sont proposées, nous associons tout naturellement le tragique à la duplicité du signe. Il faudrait, opine-t-on, être un positiviste borné pour croire qu'une parole veuille dire une chose sans évoquer en même temps autre chose. Ces vues éminemment littéraires sont fort générales. Je ne veux pas les discuter en général, je remarque seulement qu'elles sont mal venues lorsqu'on prétend les appliquer à l'oracle concernant Œdipe. Il se peut que certains textes aient plusieurs sens, il se peut qu'*Œdipe roi* soit un de ces textes, mais il est certain que l'oracle annonçant le destin d'Œdipe n'a qu'un sens. Il est bel et bien dit qu'Œdipe commettra le parricide et l'inceste. Parler ici d'ambiguïté, c'est se tromper deux fois : une fois sur les modalités, en passant des possibilités de comprendre à une exigence de comprendre de plusieurs façons (mais qu'une même parole puisse être comprise de plusieurs façons ne permet pas de conclure qu'elle possède tous les sens dans lesquels on peut la comprendre, il y faudrait un argument supplémentaire pour établir que toutes les façons d'entendre sont également requises) ; et une seconde fois sur la nature du sens, ici assimilé à ce que le destinataire croit comprendre (or les conclusions que tire d'abord Œdipe ne sont pas plus le sens de l'oracle qu'un texte offrant le commentaire d'un autre texte n'est en lui-même le sens du texte commenté, mais le sens dans lequel Œdipe entend immédiatement l'oracle est son faux sens sur la parole révélée, pas un second sens de cette parole qu'il faudrait ajouter à son véritable sens).

Les deux grands exemples de lecture herméneutique sont classiquement celle d'Homère par les Alexandrins et celle de la Bible par les théologiens protestants du XIX^e siècle. On y trouve bien le trait caractéristique de la situation herméneutique telle que je viens de la décrire. Un texte est là, texte ancien mais non encore archaïque, dont le sens apparent est décevant. Le lecteur comprend certes la lettre du texte, il en sait la langue, mais il n'y lit rien qui le retienne ou qui fasse sens pour lui (dans un sens non linguistique, mais herméneutique du mot *sens*). Le texte ne lui dit rien. Le texte n'est pas hermétique, il est parfaitement accessible à une lecture philologique positive, armée de dictionnaires et d'appareils critiques. Mais nous qui le lisons aujourd'hui n'y entendons pas cette parole décisive qu'il devrait nous délivrer si ce

texte était bien le Texte pour lequel toute une tradition le donne (le Poème, la Bible). Il est toujours possible d'en rester là : l'*Illiade* est un poème vieilli, l'*Odyssée* un tissu de contradictions, la Bible un ensemble de livres périmés. Ces textes sont alors déchus de leur autorité, ce ne sont plus que des documents sur lesquels exercer sa science. Mais nous pouvons toujours conclure que le sens du texte pour nous aujourd'hui, dans notre lecture naïvement savante, n'est pas celui qu'il pouvait nous porter à nous et aujourd'hui. Au lieu d'aller de ce que nous sommes ou croyons être aujourd'hui au texte ancien, nous irons dans l'autre sens, du texte ancien qui nous parle de nous aujourd'hui à nous qui sommes ceux à qui le texte parle (et non ceux à qui le texte ne dit rien). Nous apprendrons du texte ancien notre lieu et notre temps. Si le texte doit nous parler et s'il ne nous parle pas selon la première lecture (littérale, matérielle, « objectivante »), il réclame de nous une conversion totale de nos attentes et de nos intérêts : nous devons en faire une lecture différente (par exemple allégorique ou symbolique).

L'herméneutique dont il vient d'être question est la solution donnée à une situation bien particulière. L'herméneutique philosophique repose sur le postulat que cette situation est beaucoup plus commune et qu'elle définit peut-être le rapport de l'homme au sens. Or cette généralisation est des plus contestables.

La situation herméneutique particulière – celle du Grec de l'époque alexandrine devant les poèmes homériques ou celle du chrétien des temps modernes devant le texte révélé – est herméneutique en raison de ses traits particuliers. Elle n'est pas un cas particulier d'une situation plus générale. Pourquoi faut-il trouver dans une *interprétation* la solution au problème posé par la dissipation du sens ? Il le faut parce que nous savons que cette solution est la bonne. Elle n'est pas justifiée par le simple fait d'être un remède au défaut de sens. Elle ne vient pas seulement donner un apaisement, comme le ferait une douce illusion. Mais nous comprenons d'avance que, dans la situation qui est la nôtre, le texte requiert une interprétation. Nous savons en effet – ceci est présupposé – qu'une parole abritant une vérité que nous attendons a été confiée à une chaîne de porteurs pour parvenir jusqu'à nous. Chacun des porteurs est à la fois un intermédiaire (qui a pour

mission de transmettre le dépôt) et un destinataire. Nous savons que toute transmission dans le temps impose des pertes et des lapsus. Cette perte est inévitable puisqu'elle affecte toute perpétuation à travers une lignée et que nous sommes placés entre nos ancêtres morts et nos petits-enfants à venir. Si une parole nous est singulièrement adressée, à nous qui sommes dans l'histoire, nous avons le droit de supposer qu'elle a été dite de façon à traverser victorieusement les épreuves de la transmission. Le sens herméneutique n'est donc pas un sens dont on se contente faute de mieux et pour éviter qu'il n'y en ait pas du tout. Le sens à déceler par l'interprétation est le seul sens qui puisse être transmis au fil des âges. Nous sommes donc parfaitement fondés à refuser toutes les lectures qui n'offrent pas un sens recevable par nous, mais seulement un sens pour les anciens, pour les premiers auditeurs. Il faut donc qu'il y ait entre nous et ce qui s'offre à l'interprétation cette relation très particulière d'une destination singulière dont nous avons connaissance préalablement à toute interprétation.

Une situation manifestement herméneutique est celle que requiert la *foi*, car la foi n'est pas autre chose que le fait de tenir certains signes pour une révélation divine. Certains signes, mais non bien sûr toute espèce de signe, en toute circonstance et à tout propos. Le droit à interpréter est fondé sur cette situation même, où je reçois le signe d'une puissance qui se fait connaître de moi par ce signe même qu'elle m'envoie. L'interprétation est permise partout où elle est nécessaire. Cette nécessité ne vaut que pour les signes contenus dans l'espace de la révélation ou *templum*. Hors du temple, point d'herméneutique. Hors du temple commence le délire d'interprétation. La condition de l'interprétation des signes donnés dans le temple est qu'on procède autrement pour comprendre dans l'espace profane. Si on parle encore d'interpréter, ce sera dans un sens anodin. On interprète une dépêche diplomatique, on comprend à demi-mot, on complète un bout de phrase, on propose une lecture d'un texte difficile. Ces interprétations font appel aux procédés du calcul, de l'inférence, de l'hypothèse (*Il n'aurait pas dit ceci s'il n'avait pas voulu dire cela*). Rien d'herméneutique en ces exercices de l'intelligence : il n'y est nulle part question d'une vérité qui m'apprendrait ce que je dois être, vérité que je ne compren-

drais pas tant que je ne serais pas devenu celui que je dois être.

Si la philosophie veut utiliser le concept d'interprétation herméneutique pour d'autres espaces de signes que le temple, elle doit respecter deux conditions :

1. admettre que l'interprétation n'est pas la règle, mais plutôt l'exception ;

2. justifier cette exception par une relation singulière du signe au destinataire.

L'interprétation herméneutique est légitime là où elle est obligatoire. Elle n'est jamais justifiée par le fait qu'elle permettrait de comprendre malgré tout, mais seulement parce qu'elle permet peut-être de comprendre ainsi qu'on le doit. L'herméneutique n'est pas un remède au défaut de sens, seulement au défaut de compréhension de ce qui offre le sens le plus décisif. Tout ce qui est obligatoire est autorisé, tout ce qui est peut-être obligatoire est peut-être autorisé. S'il n'est pas exclu qu'un texte contienne une révélation, alors il n'est pas exclu non plus que l'interprétation herméneutique soit la bonne. Mais nous n'avons bien entendu aucune dette d'interprétation envers le texte quelconque s'il ne nous dit rien. Étendre l'herméneutique à toute relation d'un lecteur à un signe est illégitime. Même si n'importe quel signe peut (éventuellement) être reçu par quelqu'un comme lui portant une révélation de son destin, il ne s'ensuit pas que tous les signes puissent être ainsi reçus par lui. À seulement approcher cette situation où le *templum* n'est plus clairement séparé du *profanum*, nous sentons que le délire nous envahit (n'importe quoi devenant la révélation de n'importe quoi).

Ici encore, comme souvent avec l'emploi philosophique du concept de sens, nous avons affaire à un prétendu élargissement du sens d'un mot, dont le résultat est de le priver de tout sens. Il convient de noter ici que Heidegger repousse, lui le premier, l'emploi « élargi » du mot *herméneutique*. Lorsque ce mot apparaît dans *Être et temps*, écrit-il, ce n'est pas à la suite d'une extension du sens initial (ici, la théologie biblique), mais plutôt d'un retour à un sens primitif encore plus étroit, celui dans lequel Hermès est le messager des dieux⁵. *Hermè-*

5. *Unterwegs zur Sprache*, p. 97 et p. 121-122 (*Acheminement vers la parole*, p. 96 et p. 115).

neuein, dès lors, ne veut pas dire interpréter (au sens ordinaire, par exemple celui des philologues), mais mettre à jour ce qui fait connaître un destin.

Tout le problème est alors de savoir si on peut parler d'herméneutique hors le temple parce qu'on y retrouverait l'analogue de la relation aux signes du temple. Peut-il y avoir relation herméneutique là où le terme de la relation dans laquelle se tient l'homme n'est pas un signe divin ? Il faudra que ce terme conserve la double singularité du signe oraculaire. Le lieu herméneutique d'où viennent les signes qui ne peuvent manquer de sens doit pouvoir être séparé. Ce ne sera jamais un espace commun. Il faudra aussi qu'on puisse rendre raison de la dette d'interprétation : les signes qui me parviennent de ce lieu vont me dire qui je suis, comment devenir ce que je suis. Le lieu herméneutique ne sera donc jamais la littérature, mais ce livre dans lequel j'ai appris à lire et que je ne peux donc lire comme n'importe quel écrit puisqu'il est mon maître de lecture. Ce ne sera pas le monde ou la chose, mais ce paysage, ce visage (ceux auxquels je dois d'être celui que je suis). En dehors du don de la foi, la relation herméneutique ne paraît donc requise qu'au nom du sentiment de la patrie. Hors le temple, le seul lieu d'où proviennent des signes de cette espèce est la patrie : non pas la nation (au sens d'un corps animé d'une volonté nationale) mais l'origine à l'égard de laquelle nous éprouvons que nous sommes en dette, d'une dette dont le paiement est le culte des pères morts et l'honneur rendu à leur mémoire. Les débris sacrés par lesquels ils habitent encore parmi nous (dépouilles, trophées, images, légendes) ne peuvent cesser de nous parler. Leurs pauvres reliques nous parlent encore, même quand nous n'y comprenons rien ou que nous n'y prenons aucun intérêt, et il en sera ainsi tant que l'homme ne sera pas tout à fait le *self-made man* de l'utopie moderne.

Il n'y a bien sûr aucune herméneutique concevable des textes philosophiques (ni « du texte philosophique », ainsi que disent ceux qui croient pouvoir faire comme s'il n'y en avait qu'un). La philosophie ignore le Livre, et les écrits philosophiques ne prétendent à aucune créance sur nous, s'offrant au contraire délibérément à la discussion la plus pointilleuse.

Table analytique des matières

<u>Avant-propos</u>	7
<u>I. L'ÉCHAPPÉE DE SENS</u>	9
1. <u>Les questions sémantiques n'engageraient pas à philosopher s'il n'arrivait parfois que le sens échappe</u>	9
2. <u>À l'inverse des philosophies pour lesquelles tout peut offrir un sens, la grammaire philosophique veut débusquer le non-sens</u>	13
3. <u>L'herméneutique est l'art d'interpréter les signes d'une révélation qui est faite à quelqu'un</u>	17
4. <u>Dans l'espace profane, le sens apparent peut cacher, non un vrai sens, mais un non-sens pur et simple</u>	25
5. <u>La position grammaticale des questions de sens distingue le mode de signification et la chose signifiée</u>	27
<u>II. LES ATOURS LINGUISTIQUES DE LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE</u>	33
1. <u>La critique du langage reste en philosophie un programme indéterminé tant qu'on n'a pas dit si on voulait faire une critique philosophique de la proposition ou une critique de la proposition philosophique</u>	33
2. <u>La « philosophie du langage » naît, chez Stuart Mill, d'un débat de l'empirisme avec lui-même ..</u>	48

3. <i>Si la phénoménologie de Husserl ne s'attarde pas dans l'étude du langage, elle se définit pourtant comme une description du sens de l'expérience ...</i>	55
4. <i>La déconstruction de la phénoménologie descriptive maintient le préjugé épistémologique : si le langage n'est pas la relation de ce qui s'est présenté, c'est parce qu'il est la relation de ce qui n'a jamais eu lieu</i>	71
5. <i>La phénoménologie devient herméneutique en disant que « les mots fondamentaux sont historiques »</i>	80
6. <i>La philosophie sémiologique poursuit les mêmes fins que la philosophie de l'expérience</i>	95
7. <i>C'est seulement dans l'orientation grammaticale de la critique du langage qu'on trouvera, pour la première fois, une critique de l'épistémologie</i>	110
 III. <i>L'INTÉRÊT PRÉSENT DE LA PHILOSOPHIE TRANSCENDENTALE</i>	124
1. <i>Dans le sens aujourd'hui reçu, la philosophie transcendente est une épistémologie fondamentale, dont l'intérêt serait de permettre une critique du donné</i>	124
2. <i>L'épistémologie est transcendente si elle est une ontologie</i>	133
3. <i>La philosophie transcendente peut aussi être entendue dans le sens d'une logique des termes transcendants</i>	136
 IV. <i>LA RÉDUCTION GRAMMATICALE DES PROPOSITIONS ONTOLOGIQUES</i>	143
1. <i>On distinguera de la réduction nominaliste (des mots aux noms) et de la réduction épistémologique (des objets représentés aux données) la réduction grammaticale (d'un mode de signifier à un autre) .</i>	143
2. <i>L'ontologie ne peut pas être la science de l'objet quelconque</i>	146
3. <i>L'ontologie ne peut pas être la science de ce dont la conscience est consciente en étant consciente de quelque chose</i>	151

4. <i>L'ontologie ne peut pas être la science de l'objet de la connaissance</i>	166
V. À L'ENSEIGNE DU SIGNIFIANT ÉMANCIPÉ	179
1. <i>La philosophie sémiologique est une recherche sur l'origine des idées (une idéologie)</i>	179
2. <i>En français, les mots langage et signifiant peuvent s'employer pour des faits de langue ou des faits de parole</i>	186
3. <i>La distinction d'une signifiante sémiotique et d'une signifiante sémantique ne lève pas la réduction du langage à la langue</i>	193
4. <i>La sémiologie nous invite à concevoir le signe comme une chose double, mais sans nous dire ce qu'il faut ajouter au signifiant pour obtenir un signe</i>	205
5. <i>Voulant prouver l'arbitraire du signifié, la sémiologie traite sans s'en aviser du référent, dont elle avait dit qu'elle n'avait pas à s'occuper</i>	218
6. <i>L'anthropologie structurale, qui est censée utiliser le concept saussurien du signifiant, se sert en fait du concept stoïcien</i>	226
7. <i>Dans la doctrine psychanalytique du signifiant, le signifiant est pris dans l'équivoque d'un signifiant de ce qu'on désire, à entendre tantôt comme le signifiant du désir qu'on a, tantôt comme le signifiant de l'objet de ce désir</i>	233
VI. WHO'S WHO DANS « LA COMÉDIE HUMAINE »	251
1. <i>Les dictionnaires des personnages d'une œuvre de fiction sont eux-mêmes des instruments fictifs</i>	251
2. <i>Les noms fictifs ne nomment pas les personnes qu'ils nommeraient réellement si ces personnes étaient réelles, car on ne peut pas dire qui sont les personnes qui, si elles étaient réelles, seraient nommées par ces noms</i>	262
Ouvrages contemporains cités	281

« CRITIQUE »

- Bernard Andrès, PROFILS DU PERSONNAGE CHEZ CLAUDE SIMON.
Georges Bataille, LA PART MAUDITE, précédé de LA NOTION DE DÉPENSE.
Jean-Marie Benoist, TYRANNIE DU LOGOS.
Jacques Bouveresse, LA PAROLE MALHEUREUSE. *De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*. – WITTGENSTEIN : LA RIME ET LA RAISON. *Science, éthique et esthétique*. – LE MYTHE DE L'INTÉRIORITÉ. *Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. – LE PHILOSOPHE CHEZ LES AUTOPHAGES. – RATIONALITÉ ET CYNISME. – LA FORCE DE LA RÈGLE. *Wittgenstein et l'invention de la nécessité*. – LE PAYS DES POSSIBLES. *Wittgenstein, les mathématiques et le monde réel*.
Michel Butor, RÉPERTOIRE I. – RÉPERTOIRE II. – RÉPERTOIRE III. – RÉPERTOIRE IV. – RÉPERTOIRE V et dernier.
Pierre Charpentrat, LE MIRAGE BAROQUE.
Pierre Clastres, LA SOCIÉTÉ CONTRE L'ÉTAT. *Recherches d'anthropologie politique*.
Hubert Damisch, RUPTURES/CULTURES.
Gilles Deleuze, LOGIQUE DU SENS. – L'IMAGE-MOUVEMENT. – L'IMAGE-TEMPS. – FOUCAULT. – LE PLI. *Leibniz et le Baroque*.
Gilles Deleuze, Félix Guattari, L'ANTI-ŒDIPE. – KAFKA. *Pour une littérature mineure*. – MILLE PLATEAUX. – QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ?
Jacques Derrida, DE LA GRAMMATOLOGIE. – MARGES DE LA PHILOSOPHIE. – POSITIONS.
Jacques Derrida, Vincent Descombes, Garbis Kortian, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Nancy, LA FACULTÉ DE JUGER.
Vincent Descombes, L'INCONSCIENT MALGRÉ LUI. – LE MÊME ET L'AUTRE. *Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. – GRAMMAIRE D'OBJETS EN TOUS GENRES. – PROUST. *Philosophie du roman*. – PHILOSOPHIE PAR GROS TEMPS. – LA DENRÉE MENTALE. – LES INSTITUTIONS DU SENS.
Georges Didi-Huberman, LA PEINTURE INCARNÉE, *suivi de « Le chef-d'œuvre inconnu » par Honoré de Balzac*. – DEVANT L'IMAGE. *Question posée aux fins d'une histoire de l'art*. – CE QUE NOUS VOYONS, CE QUI NOUS REGARDE. DEVANT LE TEMPS. *Histoire de l'art et anachronisme des images*.
Jacques Donzelot, LA POLICE DES FAMILLES.
Thierry de Duve, NOMINALISME PICTURAL. *Marcel Duchamp, la peinture et la modernité*. – AU NOM DE L'ART. *Pour une archéologie de la modernité*.
Serge Fauchereau, LECTURE DE LA POÉSIE AMÉRICAINE.
André Green, UN GIL EN TROP. *Le complexe d'Œdipe dans la tragédie*. – NARCISSISME DE VIE, NARCISSISME DE MORT. – LE TRAVAIL DU NÉGATIF. – LE TEMPS ÉCLATÉ. – LA DIACHRONIE EN PSYCHANALYSE.
André Green, Jean-Luc Donnet, L'ENFANT DE ÇA. *Psychanalyse d'un entretien : la psychose blanche*.
Nathalie Heinrich, LA GLOIRE DE VAN GOGH. *Essai d'anthropologie de l'admiration*.
Denis Hollier, LES DÉPOSSÉDÉS (*Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre*).
Luce Irigaray, SPECULUM. *De l'autre femme*. – CE SEXE QUI N'EN EST PAS UN. – AMANTE MARINE. *De Friedrich Nietzsche*. – L'OUBLI DE L'AIR. *Chez Martin Heidegger*. ÉTHIQUE DE LA DIFFÉRENCE SEXUELLE. – PARLER N'EST JAMAIS NEUTRE. – SEXES ET PARENTÉS.
Vincent Kaufmann, L'ÉQUIVOQUE ÉPISTOLAIRE.
Garbis Kortian, MÉTACRITIQUE.
Jacques Leenhardt, LECTURE POLITIQUE DU ROMAN « LA JALOUSIE » D'ALAIN ROBBE-GRILLET.
Pierre Legendre, JOUIR DU POUVOIR. *Traité de la bureaucratie patriote*.
Emmanuel Levinas, QUATRE LECTURES TALMUDIQUES. – DU SACRÉ AU SAINT. *Cinq nouvelles lectures talmudiques*. – L'AU-DELÀ DU VERSET. *Lectures et discours talmudiques*. – À L'HEURE DES NATIONS. – NOUVELLES LECTURES TALMUDIQUES.
Patrick Longuet, LIRE CLAUDE SIMON. *La polyphonie du monde*.

Jean-François Lyotard, ÉCONOMIE LIBIDINALE. – LA CONDITION POSTMODERNE. *Rapport sur le savoir*. – LE DIFFÉREND.

Louis Marin, UTOPIQUES : JEUX D'ESPACES. – LE RÉCIT EST UN PIÈGE.

Francine Markovits, MARX DANS LE JARDIN D'ÉPICURE.

Agnès Minazzoli, LA PREMIÈRE OMBRE. *Réflexion sur le miroir et la pensée*.

Michèle Montrelay, L'OMBRE ET LE NOM. *Sur la féminité*.

Thomas Pavel, LE MIRAGE LINGUISTIQUE. *Essai sur la modernisation intellectuelle*.

Michel Picard, LA LECTURE COMME JEU. – LIRE LE TEMPS.

Michel Pierssens, LA TOUR DE BABIL. *La fiction du signe*.

Claude Reichler, LA DIABOLIE. *La séduction, la renardie, l'écriture*. – L'ÂGE LIBERTIN.

Alain Rey, LES SPECTRES DE LA BANDE. *Essai sur la B. D.*

Alain Robbe-Grillet, POUR UN NOUVEAU ROMAN.

Charles Rosen, SCHENBERG.

Clément Rosset, LE RÉEL. *Traité de l'idiotie*. – L'OBJET SINGULIER. – LA FORCE MAJEURE.
– LE PHILOSOPHE ET LES SORTILÈGES. – LE PRINCIPE DE CRUAUTÉ. – PRINCIPES DE SAGESSE ET DE FOLIE.

François Roustang, UN DESTIN SI FUNESTE. – ... ELLE NE LE LACHE PLUS. – LE BAL MASQUÉ DE GIACOMO CASANOVA. – INFLUENCE. – QU'EST-CE QUE L'HYPNOSE ?

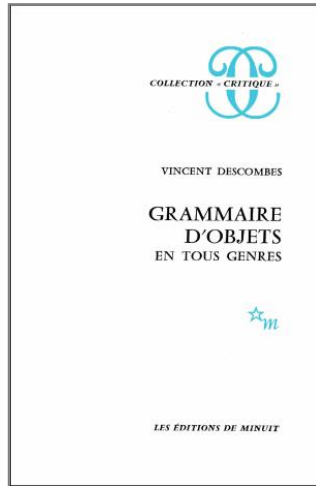
Michel Serres, HERMES I : LA COMMUNICATION. – HERMES II : L'INTERFÉRENCE.
HERMES III : LA TRADUCTION. – HERMES IV : LA DISTRIBUTION. – HERMES V : LE PASSAGE DU NORD-OUEST. – JOUVENCES SUR JULES VERNE. – LA NAISSANCE DE LA PHYSIQUE DANS LE TEXTE DE LUCRÈCE. *Fleuves et turbulences*.

Michel Thévoz, L'ACADÉMISME ET SES FANTASMES. – DÉTOURNEMENT D'ÉCRITURE.
– LE MIROIR INFIDÈLE.

Jean-Louis Tristani, LE STADE DU RESPIR.

Gianni Vattimo, LES AVENTURES DE LA DIFFÉRENCE.

Paul Zumthor, PARLER DU MOYEN ÂGE.



Cette édition électronique du livre
Grammaire d'objets en tous genres de Vincent Descombes
a été réalisée le 03 juillet 2019
par les Éditions de Minuit
à partir de l'édition papier du même ouvrage
(ISBN : 9782707306555).

© 2019 by LES ÉDITIONS DE MINUIT
pour la présente édition électronique.

www.leseditionsdeminuit.fr

ISBN : 9782707339492



www.centrenationaldulivre.fr