

UN CHAPITRE DANS L'HISTOIRE DE LA THÉORIE
SÉMIOTIQUE: LA THÉOLOGIE EUCHARISTIQUE DANS
'LA LOGIQUE DE PORT-ROYAL'(1683)

LOUIS MARIN
(Paris)

1.1. Je me propose, dans l'étude qu'on va lire, d'aborder dans l'histoire des théories du signe, un épisode qui pourra paraître étrange aux esprits scientifiques d'aujourd'hui. Et cependant cet épisode, parce qu'il dépasse sans aucun doute le simple événement ou le pur accident, me semble introduire à des considérations de quelque importance touchant et la théorie sémiotique et son histoire. Je veux parler de l'addition de développements d'ordre théologique dans la cinquième édition de la *Logique de Port-Royal* en 1683. Evoquant ces développements dans un avertissement exprès au lecteur, Arnauld et Nicole prennent soin de signaler qu'ils ne constituent nullement des éléments adventices et extrinsèques à l'*Art de penser*. Quoiqu'occasionnelles dans leur apparition historique, en 1683, – ces additions avaient été provoquées par des contestations de ministres protestants – celles-ci „ne sont pas moins propres ni moins naturelles à la logique et on les aurait pu faire quand il n'y aurait jamais eu de ministres au monde qui auraient voulu obscurcir les vérités de la foi par de fausses subtilités.” Et les logiciens de Port-Royal d'ajouter: „On verra par ces éclaircissements que le raison et la foi s'accordent parfaitement, comme étant des ruisseaux de la même source et que l'on ne saurait guère s'éloigner de l'une (c'est-à-dire de la raison) sans s'écarter de l'autre (c'est-à-dire de la foi)”.

1.2. De quelles contestations théologiques s'agit-il donc? En vérité d'un élément central du dogme catholique: celui de l'Eucharistie, de la Transsubstantiation et de la Présence réelle du corps de Jésus-Christ sous les espèces du pain et du vin. Il s'agit – au plan de la théologie – de savoir comment entendre la formule rituelle centrale dans le sacrifice de la messe catholique, l'énoncé consécratoire: „Ceci est mon corps”, „hoc est corpus meum”, pour déterminer précisément l'effet de cet énoncé qui, au sens catholique, – miraculeusement – transforme substantiellement la nature d'une chose (le pain, le vin) sans modifier

* in Achim Eschbach & Jürgen Trabant, eds, *History of Semiotics*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 1983 (« Foundations of Semiotics », 7).

ses apparences. J'ai essayé de montrer ailleurs la prégnance très forte de ce modèle théologique de l'Eucharistie dans le champ politique, précisément à l'époque où la monarchie française est en marche vers l'absolutisme et son idéologie louisquatorzienne, en indiquant ce que les notions de corps du roi et de l'état ou d'histoire royale doivent à la théologie d'un énoncé dont tout l'efficace consiste à réciter un récit, à répéter un discours et à reproduire une loi; trois modalités énonciatives précisément contenues dans le canon de la messe catholique, au moment de la consécration: celle de la représentation narrative: „Alors Jésus prenant du pain et rendant grâces le rompit et le donna à ses disciples . . .”, celle du discours assertif: „. . . en disant: „ceci est mon corps qui va être donné pour vous . . .”, celle enfin du discours prescriptif instituant l'espace de la communauté ecclésiale: „Prenez, . . . mangez . . . buvez . . . faites ceci en mémoire de moi, la nouvelle Alliance en mon sang . . .”

1.3. Ce que l'avertissement de la cinquième édition de la *Logique de Port-Royal* signale aux lecteurs de 1683 comme à ceux d'aujourd'hui (de Michel Foucault à Noam Chomsky entre autres sans qu'ils y aient peut-être prêté suffisamment garde), c'est que le théologique dans l'énoncé fondateur de la croyance, de son instrument et de sa communion, c'est que la théorie du sacrement comme signe, sens et institution, est parfaitement „propre” et „naturel” à la logique, c'est-à-dire à la théorie du signe et de la représentation, de la représentation comme signe et du signe comme représentation, à la théorie du sens des signes, celle des compositions (conjonctives ou disjonctives) des signes-représentations par l'acte du sujet de l'énonciation dans la proposition, et enfin à la théorie des effets de sens, celle du discours en général dans ses fonctions de persuasion, de croyance et d'institutionnalisation de la croyance.

1.4. Le problème que je voudrais évoquer est donc celui de cette connaturalité et de cette propriété du modèle fourni par l'énoncé consécratoire „ceci est mon corps” à la logique au sens de Port-Royal, c'est-à-dire à la théorie sémiotique (sémantique et pragmatique), en entendant propriété au sens d'une adéquation et d'une appropriation réciproques du théologique et du sémiotique et ceci, afin de suggérer — en paraphrasant le texte de l'Avertissement déjà cité — que l'histoire et la théorie s'accordent parfaitement comme étant des ruisseaux de la même source et que l'on ne saurait s'éloigner de l'une sans s'écarter de l'autre. Pour cela, il conviendra donc de prendre en considération les additions „théologiques” de la 5ème édition de l'*Art de penser*, sur fond de la théorie sémiotique (logico-grammaticale) qui en est l'objet.

2.1. Or les développements de la 5ème édition ne se présentent jamais comme théologiques. Qu'on en juge plutôt. Dans la première partie consacrée à la première des quatre principales opérations de l'esprit, concevoir, et à ses produits, les représentations ou les idées, les chapitres IV et XV qui y sont introduits en 1683 concernent le premier, les représentations de signes comparées aux représentations de choses et le second, les représentations ou idées que l'esprit ajoute à celles qui sont précisément signifiées par les mots. Dans la deuxième partie qui développe la théorie du jugement, „action de notre esprit par laquelle joignant ensemble diverses idées il affirme de l'une qu'elle est l'autre ou nie de l'une qu'elle soit l'autre”, quatre additions apparaissent, deux importées de la *Grammaire générale* avec des éléments nouveaux, les chapitres I et II: „Des mots par rapport aux propositions” et „Du verbe”; deux autres tirées, comme celles de la première partie, de la *Grande Perpétuité de la Foi*, le chapitre XII intitulé „Des sujets confus équivalents à deux sujets” et le chapitre XIV qui porte le titre quelque peu énigmatique: „Des propositions où l'on donne aux signes le nom des choses”, chapitre qui avait été d'ailleurs annoncé comme important à la fin du chapitre IV de la première partie sur l'idée de signe.

2.2. Dans tous ces cas (et jusqu'au chapitre XII „De ce que nous connaissons par la foi soit divine, soit humaine” de la quatrième partie consacrée à la méthode ou à l'ordre des raisonnements dans la démonstration), le „motif” théologique de l'énoncé consécratoire n'apparaît que de façon incidente, illustrative, détournée et comme en supplément des définitions et des typologies sémiotiques, des démonstrations sémantiques, des descriptions pragmatiques. C'est ainsi que les logiciens de Port-Royal entendent montrer dans le mouvement même du texte, dans l'ordonnance méthodique de l'ouvrage, l'appartenance du „théologique” au „logique” qu'ils avaient affirmée dans leur Avertissement de 1683 ou de façon plus polémique, à l'égard des Ministres protestants, que l'hérésie religieuse n'est qu'une espèce particulière d'erreur rationnelle: „On ne saurait guère s'éloigner de l'une (la raison) sans s'écarter de l'autre (la foi).” Mais cette articulation même, par englobement, du „théologique” et du „logique” dans le discours des logiciens doit nous inciter à une lecture symétrique et inverse: c'est le modèle théologique et, en particulier, celui qui permet de construire l'énoncé consécratoire entendu au sens catholique qui ouvre une voie royale à la compréhension du fonctionnement du signe comme représentation dans l'acte d'affirmation des choses par le sujet de l'énonciation qu'est le jugement dans la proposition où il s'articule et dans le discours en général par où une communauté sociale de sujets parlants s'institue. Autrement dit, l'examen

logique et grammatical de l'énoncé: „Ceci est mon corps” auquel se livrent les logiciens de Port-Royal aux deux étages majeurs de l'édifice de *l'Art de penser*, celui de la représentation et celui du jugement, permet, parce qu'il s'agit de cet énoncé là précisément et dans le champ où il s'énonce, l'institution religieuse, une remarquable avancée dans la théorie sémiotique en général, sans toutefois que cette „avancée” théorique puisse être formulée et théorisée autrement que dans ce champ.

3.1. Dans le chapitre IV de la première partie: „Des idées de choses et des idées de signes”, les logiciens de Port-Royal commencent par définir le signe à la fois *comme une opération* par laquelle l'esprit (c'est-à-dire un sujet) regarde un objet quelconque au seul titre de représentant d'un autre objet quelconque et *comme le produit de cette opération*, soit cet objet même en tant que simple représentant. Cet objet reçoit le nom de signe et à ce signe (de signe) correspond une représentation, précisément l'idée de signe. Les exemples de signes que les logiciens privilégient pour illustrer leur définition générale, et ce point est remarquable, sont un certain type d'icônes: „c'est ainsi qu'on regarde d'ordinaire les cartes et les tableaux”. Et reformulant leur définition, ils insistent à nouveau sur le double aspect du signe, d'être à la fois un „objet” et une „opération”; et l'„objet” est inséparable de son fonctionnement: il en est le produit – c'est là la première définition du signe – et il le produit – c'est là sa deuxième définition –. „Ainsi le signe enferme deux idées, l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose représentée – la représentation de signe est une représentation double, c'est une représentation de relation: elle est simultanément simple et complexe – et sa nature consiste à exciter la seconde (la représentation de la chose représentée) par la première (la représentation de la chose représentante).” La nature de la représentation de signe consiste bien dans cette „excitation”, ce transport, ce transfert de l'esprit d'un pôle (le représentant) de la relation de représentation, à l'autre (le représenté): la nature du signe est cette opération, cette „métaphore” du sujet d'une idée à une autre dans la même idée. Le signe n'est pensable qu'en fonctionnement, que comme fonctionnement.

3.2. Les logiciens proposent alors trois divisions des signes selon trois critères; le critère épistémique de la certitude et de la probabilité: il y a des signes certains et des signes probables qu'il faut bien distinguer sous peine d'attribuer témérairement un effet à une cause alors qu'il peut être l'effet d'une autre; le critère de la continuité et de la discontinuité: il y a des signes joints aux choses qu'ils signifient et il y a des signes qui en sont séparés et cette classification donne lieu à quatre maximes sur lesquelles nous reviendrons; et enfin le critère

du naturel et de l'institutionnel: il y a des signes qui ne dépendent pas de la fantaisie des hommes et il y en a d'autres qui sont d'établissement, sans aucun rapport avec la chose qu'ils représentent: ainsi les mots quant aux pensées. Les signes du langage n'apparaissent qu'aux dernières lignes de cet important chapitre consacré aux idées des signes qui s'était ouvert sur les exemples, plus prévalents pour les logiciens de Port-Royal, des cartes et des tableaux, cartes et tableaux que nous allons retrouver sous les espèces de la carte d'Italie et du portrait de César ou d'Alexandre dans le chapitre XIV de la deuxième partie qu'annonce la dernière ligne du chapitre IV.” On explique en traitant des propositions une vérité importante sur ces sortes de signes (naturels – institutionnels) qui est que l'on en peut, en quelques occasions, affirmer les choses signifiées.”

3.3. Mais les trois divisions des signes sont soustendues par un autre réseau articulatoire constitué par les exemples dont ensemble est alors soumis à une double cohérence. La première, évidente, est celle des trois typologies binaires qu'ils doivent illustrer: le certain et le probable; le joint et le séparé; le naturel et l'institutionnel. L'autre pour être plus discrète, n'en est pas moins opératoire: elle concerne le modèle théologique de l'Eucharistie qui à la fois oriente la série des exemples en lui donnant son sens et qui dans les trois divisions envisagées, a pour caractéristique de se situer à leurs frontières internes.

3.4. Récapitulons rapidement la série. Première division: les signes certains comme la respiration l'est de la vie des animaux; les signes probables comme la pâleur l'est de la grossesse. Les deux exemples concernent des signes indices du corps mais dont l'un est marque certaine et l'autre seulement probable; exemples auxquels les logiciens auraient pu ajouter celui qui apparaît à la fin de leur ouvrage, au chapitre XII de la 4ème partie „de ce que nous connaissons par la foi soit humaine, soit divine” lorsqu'ils écrivent: „à considérer les choses exactement (en évitant ces jugements téméraires qui confondent signes certains et signes probables) jamais ce que nous voyons évidemment et par la raison ou par le fidèle rapport des sens n'est opposé à ce que la foi nous enseigne. Par exemple, nos sens nous montrent clairement dans l'Eucharistie de la rondeur et de la blancheur (signes certains ou signes probables de la substance du pain? Juger témérairement consisterait à faire de ces deux qualités des *tekmeria* du pain et non des *semaia*). Nos sens ne nous apprennent point si c'est la substance du pain qui fait que nos yeux y aperçoivent de la rondeur et de la blancheur; et ainsi la foi n'est point contraire à l'évidence de nos sens lorsqu'elle nous dit que ce n'est point la substance du corps qui n'y est plus, ayant été changée en Corps de Jésus Christ par le mystère de la Transsubstantiation.”

3.5. Deuxième division: les signes joints aux choses comme l'air du visage qui est signe des mouvements de l'âme est joint à ces mouvements qu'il signifie", les symptômes signes joints aux maladies et, ajoute l'auteur," pour me servir d'exemples plus grands, l'arche de Noé, signe de l'Eglise jointe à Noé et à ses enfants qui étaient alors la véritable Eglise; nos temples matériels, signes des fidèles souvent joints à eux; la colombe, figure du St Esprit jointe au St Esprit; le lavement du baptême, figure de la génération spirituelle jointe à cette régénération". Le passage des exemples de signes symptômes corporels des mouvements cachés du corps ou de l'âme aux signes figures sacrées qui en révèlent ou en *opèrent* le sens comme dans le cas du lavement du baptême par l'effet immédiat, simultané mais secret du sacrement, ce passage est significatif. Comme pour les exemples précédents, se trouve amenagé l'espace complexe et unitaire du modèle eucharistique où les oppositions binaires des critères classificatoires trouvent, en s'annulant dans une „mystérieuse" unité, l'origine théologique et théorique de leur diversification. Car l'unique exemple des signes séparés des choses déploie aux dimensions de l'histoire sainte et de sa typologie diachronique les opérations immédiates à effets cachés du signe sacramentaire: „comme les sacrifices de l'ancienne loi, signes de Jésus-Christ immolé, étaient séparés de ce qu'ils représentaient."

3.6.1. Mais ce sont, sans doute, les quatre maximes qui découlent de cette classification qui présentent des exemples encore plus intéressants quant à la cohérence secrète-sacrée, sacramentaire de la série. En un sens, la première reprend, en la précisant, la dichotomie initiale du certain et du probable: on ne peut jamais conclure précisément de la présence du signe à la présence ou à l'absence de la chose signifiée. C'est par la nature particulière du signe qu'il en faut juger." De la présence des signes sensibles du pain, ne nous hâtons pas de conclure à la présence de la substance pain ou de la présence des signes évoquant le sacrifice historique de Jésus immolé sur la croix à son absence *hic* et *nunc* sur l'autel où le récit de ce passé est énoncé. De plus, deuxième maxime, une même chose peut être, dans un certain état, chose figurante et dans un autre, chose figurée, quoiqu'une chose dans un état ne puisse être signe d'elle-même dans ce même état: ainsi un homme dans sa chambre peut se représenter prêchant. Dès lors, grâce à cet exemple où la dimension réflexive de la représentation implique une distanciation temporelle ou ontologique entre le présent et un passé ou un futur d'une part ou entre l'actualité et la fiction ou le possible d'autre part, la même chose peut être ici-maintenant tout autre qu'elle est, dans la seule mesure où sera introduite en elle une distinction entre représentant et

représenté, à la faveur d'une différence immanente d'état: ainsi pourrions-nous ajouter, et nous y reviendrons, le pain sur la table de la Cène ou sur l'autel de l'Eglise.

3.6.2. C'est d'ailleurs ce que font apparaître les trois exemples de la troisième maxime: qu'une même chose peut cacher et découvrir une autre chose en même temps, car la même chose pouvant être, en même temps, et chose et signe (double différence d'état) peut cacher comme chose ce qu'elle découvre comme signe. Ainsi la cendre chaude cache le feu comme chose et le découvre comme signe; ainsi les formes empruntées par les Anges les couvraient comme choses et les découvraient comme signes; ainsi les symboles eucharistiques (le pain et le vin) cachent le corps de Jésus Christ comme chose et le découvrent comme symbole. Les trois exemples du feu, des anges et de Jésus-Christ lient d'un seul mouvement la chose matérielle, la forme corporelle et le corps eucharistique, dans une sorte d'oxymore toujours plus intense de la cendre au feu, aux puissantes connotations symboliques de mort et de vie, jusqu'au pain et vin corps et sang de Jésus-Christ. Dans les trois cas, la chose dans son identité même se scinde deux fois, une première fois en chose et en signe et une deuxième fois, de par la nature même du signe qui demande une distinction entre la chose représentante et la chose représentée, tout en restant ce qu'elle est, la même chose. Aussi la seule façon de surmonter l'aporie d'une absolue différence dans l'identité absolument maintenue est de rabattre la structure du signe-représentation sur celle du *secret*: une chose est certes cachée, mais elle ne doit point l'être totalement car ce secret s'évanouirait. Il faut aussi que quelques traits ou marques „signifient" ou plutôt indiquent, fassent signe que quelque chose est caché. Il faut que le secret secrète sa présence: on peut même dire que cette sécrétion du secret fait toute la réalité de sa présence. La question radicale que ces remarques imposent est alors la suivante: la structure de tout signe dans son „fonctionnement signifiant" ne relève-t-elle pas, d'une manière ou d'une autre, de la structure du secret? Ainsi ce trait de chaleur dans la cendre qui révèle le feu qui s'y cache: ainsi la robe resplendissante et la soudaine apparition qui révèlent le messenger céleste; mais qu'en est-il du pain et du vin eucharistiques? N'est-il, à leur propos, d'autre marque découvrant le secret sacramentaire que l'énoncé prononcé sur eux qui en repète un autre plus ancien, originaire, selon l'ordre qui fut alors donné de le répéter et par où l'institution fut fondée et le discours de répétition légitimé?

3.6.3. Les exemples de la quatrième maxime répondent à cette dernière question. Si la nature du signe consiste bien dans la scission de la différence au

sein de l'identité, si l'idée de signe est cette „métaphore” sensible et réalisée de la chose figurante à la chose figurée, „tant que cet effet subsiste . . . le signe subsiste, quand même cette chose serait détruite dans sa propre nature.” Tout à l'heure, l'opacité de la chose, la matérialité du corps cachait comme chose ce qu'elle découvrirait comme signe. Maintenant la chose peut disparaître dans sa nature pourvu qu'en subsiste l'image, l'apparence éphémère et que celle-ci, par sa dualité, provoque le transport, la métaphore par où s'opère le fonctionnement signifiant. Ainsi „les couleurs de l'arc en ciel que Dieu a prises pour signe qu'il ne détruirait plus le genre humain par un déluge” peuvent bien n'être ni réelles ni véritables”, pourvu que nos sens aient toujours la même impression et qu'ils se servent de cette impression pour concevoir la promesse de Dieu”. Ainsi le pain de l'Eucharistie peut très bien être détruit dans sa propre nature, „pourvu qu'il s'excite toujours dans nos sens l'image d'un pain qui nous serve à concevoir de quelle sorte le corps de Jésus-Christ est la nourriture de nos âmes et comment les fidèles sont unis entre eux”. Sans doute n'est-il pas d'autre marque pour que ce pain soit symbole eucharistique que l'énoncé consécrationnaire qui l'a changé en corps de Jésus-Christ; mais l'image du pain subsiste, d'un pain que le fidèle mange à la table sainte comme corps de Jésus-Christ réellement présent et ce trait de manducation est un *signe* – non que le pain soit une figure du corps de Jésus-Christ – mais que le corps de Jésus-Christ est une *nourriture* de l'âme et qu'il est le corps mystique de l'Eglise, de la communauté des fidèles: *qu'il en est le corps social*.

3.6.4. Le modèle eucharistique livre bien la cohérence profonde du réseau des exemples qui illustrent la théorie sémiotique de Port-Royal telle qu'elle est brossée dans la définition générale du signe comme représentation et à travers les classifications qui en quadrillent le fonctionnement signifiant. Mais ce modèle, tel au moins que nous l'avons articulé à partir du réseau des exemples des signes, tout en montrant sa remarquable productivité sémiotique puisqu'il peut fonctionner littéralement „sur tous les tableaux” de signes et à leurs limites, tout en se découvrant comme une exceptionnelle matrice sémiotique, laisse indéterminé ce qui en constitue l'essentiel, l'énoncé de langage par lequel une chose est détruite dans sa nature spécifique de chose, pour en devenir une autre, tout en gardant l'apparence de la première; par lequel, toutefois et en même temps, elle devient signe à la fois de cette transformation qui l'affecte dans sa plus intime substance mais aussi des effets symboliques et réels qu'elle produit pour chacun de ceux qui l'assimilent et pour leur ensemble communautaire.

3.7. Aussi n'est-ils pas surprenant que la troisième division des signes en signes naturels et en signes d'établissement n'évoque, pour les opposer l'une à l'autre, que l'image spéculaire et le mot de langage, la première, comme l'exemple type de signe naturel dont cartes et tableaux avaient fourni initialement des exemples dérivés et la seconde, comme l'unité lexicale sémantique primitive, élément composant de l'unité minimale du discours, la phrase (proposition-jugement). Toutefois le problème qu'annoncent les dernières lignes du chapitre, mais pour le rejeter dans la deuxième partie, n'est autre que celui posé à la théorie logico-grammaticale par l'énoncé consécrationnaire de l'Eucharistie et qui, comme les symboles eucharistiques qui fonctionnaient à la limite des diverses typologies de signes, se trouve opérer et produire son sens à la frontière des énoncés concernant les signes naturels et ceux touchant les signes institutionnels, à la frontière du discours qui énonce les icônes de la carte et du portrait et de celui qui énonce les tropes du langage. Mais il convient d'en différer encore un moment l'examen afin d'ouvrir plus précisément l'espace matriciel du modèle „théologico-sémiotique”.

4.1. Le chapitre XV de la première partie traite „des idées que l'esprit ajoute à celles qui sont précisément signifées par les mots”, idées qui relèvent de ce qu'au chapitre précédent les logiciens avaient nommées idées accessoires. Ils avaient en effet noté que „les mots signifient souvent plus qu'il ne semble”, dans l'usage ordinaire qui en est fait dans le discours des hommes et „que lors qu'on en veut expliquer la signification (comme, par exemple, dans les dictionnaires” qui ne sont autre chose que l'explication des idées que les hommes sont convenus de lier à certains sons”), on ne représente pas toute l'impression qu'ils font dans l'esprit . . . Il arrive souvent qu'un mot, outre l'idée principale que l'on regarde comme la signification propre de ce mot, excite plusieurs autres idées qu'on peut appeler accessoires auxquelles on ne prend pas garde quoique l'esprit en reçoive l'impression.” Aux idées accessoires appartiennent non seulement les signifés de connotation attachés aux mots par un usage „commun”, mais aussi les impressions signifiantes qui s'attachent au ton de la voix, à l'air du visage, aux gestes, etc. . . bref, toute une couche de significations qui marquent, si l'on peut dire, l'émergence du corps dans le fonctionnement du langage et des pratiques corporelles dans l'échange linguistique dont les logiciens (mais aussi moralistes) de Port-Royal font une analyse remarquablement fine, aiguë et d'une grande portée théorique.

4.2. Le chapitre XV toutefois place la notion d'idée accessoire dans une autre direction: non plus comme tout à l'heure vers l'exploration de la connotation linguistique et de ses structures sémantiques „décrochées”, mais vers celle des déictiques, particulièrement du démonstratif et plus particulièrement encore du démonstratif neutre (de „première personne”), hoc, „ceci”. Les logiciens s'interrogent donc sur une pièce maîtresse de l'appareil formel de l'énonciation qui est au fondement de toute théorie sémantico-pragmatique du discours, mais bien évidemment *aussi*, parce qu'il était non moins décisif d'en préciser la nature et le sens, pour une théologie de l'Eucharistie dont „hoc”, „ceci” est le premier terme de la formule rituelle. Autrement dit, les logiciens de Port-Royal jettent les bases d'une théorie de l'énonciation dans le temps même où ils développent une théologie *linguistique* de l'Eucharistie.

4.3. Il est clair que si idée accessoire il y a dans le fonctionnement du démonstratif neutre, „hoc”, „ceci”, c'est, en un tout autre sens, que celui d'un signifié de connotation. Sans doute „hic, haec, hoc”/„iste, ista, istud” appartient-ils, dans la langue, à la classe formelle et fonctionnelle des pronoms comme „ille, illa, illud” à l'instar d'autres formes nominales ou verbales, mais il y a, par opposition, par exemple, à un nom référant à une notion lexicale, une différence essentielle qui tient au processus même de l'énonciation linguistique. Comme pour les pronoms personnels, je/tu ou les marques de la première et deuxième personnes, l'énoncé contenant ceci, hoc, appartient à ce type de langage qui inclut, avec les signes, ceux qui en font usage; plus précisément, pour citer Benveniste, avec le démonstratif, „l'identification de l'objet est opérée par un indicateur d'ostension concomitant à l'instance de discours contenant l'indicateur de personne. Ceci sera l'objet désigné par ostension simultanée à la présente instance de discours, la référence implicite dans la forme (*hoc* opposé à *istud*) l'associant à „je”, à „tu”” (*Problèmes de linguistique générale*, I, p. 253). Le seul point de contact entre la théorie du démonstratif neutre et celle des idées que l'esprit ajoute sans y prendre garde à la signification des mots, est, pour parler le langage des logiciens de Port-Royal, la notion d'usage.

4.4. „Il arrive souvent que l'esprit ayant conçu la signification précise qui répond au mot, il ne s'arrête pas quand elle est trop confuse et trop générale. Mais portant sa vue plus loin, il en prend occasion de considérer encore *dans l'objet qui lui est représenté* (c'est moi qui souligne), d'autres attributs et d'autres faces et de le concevoir ainsi par des idées plus distinctes.” Ainsi hoc, ceci, dont la signification est „*la chose présente*”, „attribut très général et très

confus de tout objet, n'y ayant que le néant à quoi on ne puisse appliquer le mot de chose.” Dès lors, „*quand on se sert du mot de ceci pour montrer un diamant*, l'esprit ne se contente pas de le concevoir comme une chose présente, mais il y ajoute les idées de corps dur et éclatant.” Les logiciens poursuivent leur analyse en soulignant les modalités particulières de conception de ces diverses idées: l'idée „chose présente” est conçue comme la signification propre du mot tandis que les autres idées sont „suppléées et ajoutées” selon que *l'on emploie le terme de hoc en des matières différentes*”, par exemple, un diamant, du vin, du pain. Sans doute l'idée signifiée est-elle excitée par le mot „ceci” appliqué, par exemple, à un diamant comme le sont les idées de corps dur et éclatant. Mais ces dernières le sont „comme des idées que l'esprit conçoit *liées et identifiées* avec cette première et principale idée, mais qui ne sont pas marquées précisément par le pronom „hoc”, „ceci” signifiera, dans tous les cas de son emploi, „cette chose présente”, mais ce diamant avec toutes ses qualités, ce vin, ce pain, seront les *suppléments et les additions accessoires*, à chaque cas, diverses. Les logiciens oscillent donc en ce point entre une *distinction métalinguistique* de la la signification et de la référence énonciative et leur *intégration psycholinguistique*, voire leur identification; oscillation où se manifeste, simultanément, la volonté d'assurer au locuteur tout le savoir nécessaire à son discours et la constatation du logicien que ce savoir n'apparaît qu'au terme d'une analyse du discours dont les éléments ne subsistent plus ni dans le discours ni dans la pensée.

4.5. A l'exception, toutefois, de l'emploi de „ceci” dans l'énoncé: „ceci est mon corps”. En effet dans ce cas, „ceci” laisse apparaître dans la proposition où il est énoncé les deux strates signifiantes dont il est constitué. Car „ceci” qui signifie „cette chose présente”, reçoit successivement, au début de la proposition, les déterminations distinctes de „pain” et à la fin, celles de „mon corps”. La contradiction soulevée et résolue par les ministres protestants par la métaphore et l'hérésie n'en est donc pas une. Du commencement à la fin de l'énonciation de la formule eucharistique, „ceci”, sujet de la proposition, garde sa signification générale et confuse de „cette chose présente”, mais alors qu'au début, s'y ajoute la détermination „pain” trouvée dans la situation singulière d'énonciation, à la fin, cette addition est substituée par une autre „mon corps”. J'ai essayé ailleurs (dans *La critique du discours*, Minuit, Paris, 1975) d'analyser les problèmes posés par cette analyse sur le plan sémantique et pragmatique, dont le plus important est, sans doute, la substitution (non thématifiée par les logiciens de Port-Royal) à la *chose pain* qui est seulement *indiquée* dans la situation

d'énonciation, du mot „corps” qui, lui, est *signifié* dans l'énoncé. La copule „est” est-elle suffisante pour opérer cette assimilation du signifié à l'indiqué qui est subrepticement effectuée par les logiciens? N'est-ce pas plutôt l'inverse qui, en fin de compte, s'esquisse dans l'analyse de la *Logique*, à savoir l'effacement de l'indiqué, cet autre du langage par un retour au langage en tant qu'il représente les choses? Dans la deuxième partie de la proposition, c'est un mot qui apparaît „corps”, c'est le corps comme terme prononcé qui remplace le pain dans la deixis. Ce serait dès lors le corps comme mot qui serait donné à manger et nous retrouverions, mais pour cet unique énoncé chrétien les apories d'un langage collant aux choses qu'il signifie, apories dont il était arrivé aux présocratiques de jouer: „Si tu dis le mot chariot, un chariot passe par la bouche.” Toutefois ce qui permet – je le pense aujourd'hui – aux logiciens de Port-Royal d'échapper à la critique que j'avais alors formulée, c'est la présence, dans la deuxième partie de la proposition, de l'adjectif possessif de première personne, „mon” qui réfère à l'instance présente de discours. Si „corps” reste bien un mot prononcé et un signifié lexical, „mon” ou „de moi” est un déictique qui montre celui qui énonce ici-maintenant la proposition „ceci est mon corps.”

5.1. Mais, on le comprendra aisément après ces remarques, l'analyse de Port-Royal et la construction du modèle théologico-sémiotique devront se poursuivre au niveau de la proposition où se manifeste la seconde et peut-être essentielle des opérations de l'esprit, juger c'est-à-dire affirmer d'une idée, d'une représentation qu'elle est une autre idée, une autre représentation. Là encore il ne saurait être question de revenir sur les chapitres I et II de la deuxième partie de *l'Art de penser* qui élaborent, à partir des textes de la *Grammaire générale*, une théorie de la proposition et précisément de son nucleus actif, le verbe, „ce mot dont le principal usage est de signifier l'affirmation, c'est-à-dire de marquer que le discours où ce mot est employé est le discours d'un homme qui ne conçoit pas seulement les choses mais qui en juge et qui les affirme.” Comme on le sait, une triple réduction, dans la théorie de Port-Royal, affecte toute occurrence verbale: la première la ramène au verbe être, la seconde à l'indicatif présent et la troisième à la troisième personne du singulier; soit un noyau primaire, „il est”, sur lequel viennent se greffer toutes les autres déterminations de personne, de temps, de genre et de nombre, toutes les modalités d'énonciation et tous les traits sémantiques.

5.2. Cette triple réduction fait apparaître, à tous les niveaux où on peut l'analyser, l'extraordinaire tentative logico-grammaticale de Port-Royal pour trouver dans les structures mêmes de la langue et dans le fonctionnement des

signes et du discours, la déduction „transcendantale” cartésienne de la vérité de l'être à partir de la représentation d'un sujet pensant et de ses représentations. La première réduction au verbe être manifeste dans toute proposition la valeur de la copule non seulement comme marque de conjonction de deux représentations mais encore comme position aléthique et existentielle, c'est-à-dire comme opération. Opération, acte, position de qui? d'un sujet parlant ici-maintenant et c'est le sens de la deuxième réduction de toutes les modalités temporelles du verbe à celle de l'indicatif présent où se marque la présence d'un sujet, „un homme qui ne conçoit pas seulement les choses mais qui en juge et qui les affirme”. La troisième réduction, en revanche, à la troisième personne du présent „est” efface ce sujet affirmant et jugeant pour ne laisser apparaître, et comme surgir d'un „il est”, l'être en général, les déterminations dont il a jugé et affirmé, mais désormais non plus simples représentations de son esprit mais articulations des choses dans la plénitude de leur objectivité. Il est inutile – on l'aura compris – d'ajouter que l'énoncé consécutoire „ceci est mon corps” tel qu'il est formulé dans la communauté religieuse catholique (c'est-à-dire universelle) constitue l'énoncé modèle, paradigme et matrice de toute phrase (de toute proposition, de tout jugement) telle que Port-Royal l'analyse dans son nucleus actif, le verbe.

5.3. Je voudrais seulement insister sur deux points qui font l'objet des chapitres XII et XIV de la deuxième partie: le premier concerne la fonction de cette troisième personne de l'indicatif présent *est*, la seconde concerne la capacité métaphorique et plus généralement „figurative” et „tropique” inscrite dans les structures sémantiques et syntaxiques de la langue. Au fond ces deux problèmes étaient déjà potentiellement contenus dans la définition de l'acte de juger donnée par Port-Royal: „action de notre esprit par laquelle joignant diverses idées il affirme de l'une qu'elle *est* l'autre”: dans „ceci est mon corps”, quelle est la valeur de „est”? Figure ou réalité?

6.1. Le problème posé par le chapitre XII „Des sujets confus équivalents à deux sujets” est apparemment simple et banal. Il concerne un usage fort courant du langage ordinaire touchant le sujet d'une proposition: il arrive souvent qu'un même terme est pris pour deux sujets dans une application différente. „Cette eau, disons-nous, en parlant d'une rivière, était trouble, il y a deux jours et là voilà claire comme du cristal. Cependant combien s'en faut-il que ce ne soit la même eau?” Et les logiciens de citer Sénèque (citant Héraclite): „Nous ne descendons pas deux fois dans le même fleuve. Le même nom de „fleuve” reste; l'eau, elle, s'est écoulée.”

6.2. Qu'il soit dit en passant que l'élégante solution par les permissions du langage ordinaire et les autorisations de l'usage a provoqué une des plus frappantes interrogations pascaliennes: „Une ville, une campagne, de loin est une ville et une campagne; mais à mesure qu'on s'approche, ce sont des maisons, des arbres, des tuiles, des feuilles, des herbes, des fourmis, des jambes de fourmis, à l'infini. *Tout cela s'enveloppe sous le nom de campagne.*” (Je souligne). Le terme nominal dans sa relation avec la chose la désigne dans l'unicité d'un mot, le nom campagne, mais le désigné du nom s'évanouit graduellement dans la prolifération infinie des signifiés qui devaient analytiquement le déterminer. C'est le risque d'une question sur le signifié d'un signe que de découvrir qu'il n'est pas possible de le dire parce qu'il n'est pas possible de dire ce qu'il signifie, car c'est le flux à l'infini de l'être qu'il désigne et dans lequel il se disperse. Le mot, par „enveloppement”, arrête ce flux dans l'unité d'une forme signifiante qui, dans le langage ordinaire, en gros, de loin signifie ce que la perception présentait. A l'interrogation métaphysique de Pascal, *L'Art de penser* substitue un constat descriptif: „lorsque deux ou plusieurs choses qui ont quelque ressemblance se succèdent l'une à l'autre dans le même lieu et principalement quand il n'y apparaît pas de différence sensible quoique les hommes les puissent distinguer en parlant métaphysiquement (ainsi Pascal), ils ne les distinguent pas néanmoins dans leurs discours ordinaires mais les réunissant sous une idée commune qui n'en fait pas voir la différence et qui ne marque que ce qu'ils ont de commun, ils en parlent comme si c'était une même chose.”

6.3. A vrai dire, les objets mêmes de la question pascalienne et de la remarque de la *Logique* sont différents. La première s'exerce dans le champ de l'analyse infinie d'une chose, dans l'espace référent qu'un nom unique signifie; la seconde porte sur une succession temporelle dans le même lieu. Tous les exemples données par les logiciens insistent dans le même sens d'un changement, d'un devenir, d'une succession dans le temps; l'air qui de froid est devenu chaud, l'eau de la rivière trouble il y a deux jours, claire comme du cristal maintenant; le corps de cet animal composé, il y a dix ans, de certaines parties de matière et maintenant de parties toutes différentes, „On dit de même d'une ville, d'une maison, d'une église qu'elle a été ruinée dans un temps et rétablie dans un autre.” Ainsi „Auguste disait de la ville de Rome qu'il l'avait trouvée de brique et qu'il la laissait de pierre. . . Le mot de Rome qui ne paraît qu'un sujet en marque néanmoins deux réellement distincts (la Rome de brique du début du règne d'Auguste et la Rome de marbre à sa fin) mais réunis sous une idée confuse de Rome qui fait que l'esprit ne s'aperçoit pas de la distinction de ces

sujets.” *Deux sujets différents se succèdent dans le même lieu et sous le même nom, signe représentation d'une idée confuse qui neutralise, en quelque sorte, le temps réel des genèses et des transformations* que, cependant, décrivent fort précisément les énoncés donnés à titre d'exemples.

6.4. Or qu'en est-il de l'ultime exemple qui est en réalité l'exemple originaire de ce chapitre, la proposition „ceci est mon corps”? Est-elle, comme le veulent les logiciens, l'équivalent abrégé de cette autre proposition: „ceci qui est du pain dans ce moment est mon corps dans cet autre moment” et celle-ci, à son tour, est-elle comparable à celle-là: „cette eau qui était trouble il y a deux jours est claire aujourd'hui”? Nous ne le pensons pas: en effet les temps n'y sont pas homogènes. Dans le dernier exemple, la proposition *décrit une succession temporelle d'états d'une même chose*. De même dans la réécriture que proposent les logiciens de la formule consécatoire: „ceci qui était du pain dans ce moment-ci est maintenant mon corps dans ce moment-là.” En revanche la proposition „ceci est mon corps” décrit un unique état d'une même chose présente ici et maintenant. *Elle décrit un même moment présent de temps „réel”*.

6.5. Mais ce n'est point cela dont discute *L'Art de penser*. Ce qui est mis en avant, c'est en vérité *le temps de l'énonciation* de la proposition „ceci est mon corps”. Dire ces quatre mots prend un temps qui a un commencement (ceci), un milieu (est) et une fin (mon corps). Quand l'énonciateur prononça „mon corps”, il est bien certain que „ceci” *avait été* prononcé *dans le passé* et que „ceci” bascule très précisément dans le passé au moment de la profération de „est” qui ouvre un futur de l'énonciation que remplit l'expression de „mon corps”. Dès lors on comprendra que „est”, infime entame du présent dans l'énonciation de l'énoncé soit beaucoup plus qu'une copule liant deux représentations, plus qu'une marque de valeur aléthique et existentielle. Il est l'entame infinie de la Présence actuelle qui détruit le ceci (qui est du pain) au moment où il s'énonce et fait *advenir* en son lieu et place le Corps divin.

6.6. Dès lors, si notre interprétation est exacte, cela signifie que pour cette proposition „ceci est mon corps” et pour elle seulement, le temps de l'énonciation (avec son passé (ceci) et son futur (mon corps), avant et après le „est”, présent central de la présence) génère le présent réel que décrit l'énoncé „ceci est mon corps”: le temps de l'énonciation, entame infime et infinie de la présence, produit la présence réelle du corps divin dans l'indiqué de „ceci”, qu'il détruit. Et c'est aussi en ce sens, mais en ce sens seulement, que les logiciens ont raison d'assimiler le temps de l'énonciation de l'énoncé „ceci est mon corps” et le temps „réel” des énoncés dans les exemples qui précèdent celui-là

puisque c'est à partir de cette énonciation paradigmatique et en elle que la notion même de temps s'articule dans une proposition quelconque.

7.1. „Au reste on ne prétend pas décider ici cette importante question, écrivent les logiciens pour conclure ce chapitre, de quelle sorte on doit entendre ces paroles: „ceci est mon corps”; si dans un sens de figure ou dans un sens de réalité”. Ce sera l'objet du chapitre XIV de la deuxième partie: „Des propositions où l'on donne aux signes le nom des choses”, chapitre annoncé comme une vérité importante dans la conclusion du chapitre IV de la première partie traitant de la distinction entre signes naturels et signes d'établissement. Devant un portrait de César ou une carte d'Italie, je peux dire „sans préparation et sans façon”: c'est César, c'est l'Italie. „Le rapport visible” qu'il y a entre César et son portrait, ou l'Italie et sa carte, „marque clairement que quand on affirme du signe (le portrait, la carte) la chose signifiée (César, l'Italie) on veut dire non que ce signe soit réellement cette chose, (le portrait de César est réellement César; la carte de l'Italie, réellement l'Italie) mais qu'il l'est en signification et en figure.” Il faut même ajouter que l'énoncé „c'est César” devant un portrait de César est trois ou quatre fois figuratif: espèce de métaphore fondée sur la ressemblance effective ou supposée du portrait et du modèle, c'est aussi une métonymie touchant la relation manifeste qu'il y a entre l'existence et la manière d'un portrait et celui dont il est le portrait et également une synecdoche d'individu (antonomase) par laquelle le spectateur d'un portrait – nom commun d'une espèce – le désignerait par le nom propre d'un individu, „César, que le portrait représente”.

7.2. La question que posent les logiciens ne concerne point, comme précédemment, la description linguistique d'un usage grammatical et sémantique mais une règle, ou plutôt une norme. Quand a-t-on le droit de donner aux signes le nom des choses? Devant le signe naturel, portrait ou carte, ce droit est un droit naturel: nommer César devant son portrait, c'est à la fois dire que le portrait lui ressemble, qu'il lui doit son existence et qu'il comprend son nom. Il faut en revanche établir la règle de cette norme à l'égard des signes d'institution, en l'espèce les mots, qui, eux, „n'avertissent pas, par un rapport visible, du sens auquel on entend ces propositions”. Or la règle en question comme l'écrivent les logiciens de Port-Royal est une maxime de sens commun: „On ne donne aux signes le nom des choses que lorsque l'on a le droit de supposer qu'ils sont déjà regardés comme signes et que l'on voit dans l'esprit des autres qu'ils sont en peine de savoir ce qu'ils signifient.”

7.3. Ainsi en est-il du rêve, de la parabole ou de la prophétie où les images oniriques, les récits figuratifs et les visions, et plus précisément les mots qui les disent, sont considérés par ceux qui en sont les destinataires ou les sujets non seulement comme des représentations de choses, mais encore des signes ou des figures d'autres choses: „que signifie dans mon rêve, demande Nabuchodonosor à Daniel, cette statue à tête d'or?” A quoi Daniel répondit fort raisonnablement: „Vous êtes la tête d'or”. Que signifient ces os, demande Ezéchiel à Dieu qui répond: „ces os sont la maison d'Israël”. La représentation de langage, le signe-mot est donc perçu ici deux fois signe: non seulement „tête d'or” signifie „une tête d'or”, mais le signe se dédouble en un figurant et un figuré; dès lors „tête d'or” figure „Nabuchodonosor”: signification supplémentaire, si l'on veut, acquise dans le contexte du récit de rêve et de la demande herméneutique de celui qui en est le sujet, mais qui n'est pas une idée accessoire au sens où les logiciens de Port-Royal emploient l'expression. Il s'agirait bien plutôt, mais au niveau des signes d'institution eux-mêmes, du cas où une chose en cache une autre comme chose et la découvre comme signe: en l'occurrence, un signe en cache un autre comme signe (au premier degré) et le découvre comme signe (au deuxième degré) ou comme figure. C'est donc tout le problème du discours figuré qui se trouve posé là, métaphores, métonymies, synecdoches, tous les tropes qui ne se signalent pas comme telles par une marque discrète de „comparaison” (Nabuchodonosor est *comme* une tête d'or) ou par un usage ancien et constant (le laurier, figure de la victoire et l'olivier, celle de la paix). Mais il est non moins remarquable que *l'Art de penser* n'envisage le problème des figures du discours que dans la relation d'échange linguistique: ce sont les diverses structures dialogiques dans lesquelles les tropes apparaissent qui en justifient l'emploi et l'usage ou l'écart. Ce sont elles et leur fonctionnement qui fournissent les règles de la norme. Si donc l'allocutaire considère déjà des mots comme figures mais sans savoir de quoi ces mots sont les figures et si le locuteur le sait ou raisonnablement le suppose, alors ce dernier peut donner „aux signes le nom des choses”. Autrement dit, le poète est dans le discours l'herméneute du langage.

7.4. „C'est par ces principes qu'il faut décider cette importante question, si l'on peut donner à ces paroles ceci est mon corps, le sens de figure”. La réponse sera courte. „Car les Apôtres ne regardant pas le Pain comme un signe et n'étant point en peine de ce qu'il signifiait, Jésus-Christ n'aurait pu donner aux signes le nom des choses sans parler contre l'usage de tous les hommes et sans les tromper.” Entendons-nous bien: le pain indiqué par „ceci” au début de la proposition énoncée par Jésus à ses apôtres est pour eux, à ce moment-là, du pain et rien

d'autre. A la fin de l'énonciation, le pain, détruit dans sa substance de pain à l'instant du „est”, est le corps de celui qui énonce „ceci est . . .” : sens propre, sens de réalité, exclusion du sens de figure. Sans doute, sinon Jésus Christ — et le blasphème est horrible et c'est celui que commettent les protestants — serait à ranger, au nom de la rationalité universelle naturelle du discours et de par le critère de la raison linguistique, parmi ces extravagants et ces ridicules, parmi ces fous qui „sans en avoir averti personne, prennent la liberté de donner à ces signes de fantaisie le nom des choses signifiées, disant par exemple qu'une pierre est un cheval et un âne, le roi de Perse.” Autrement dit, *la marque du plus grand miracle du monde*, que Dieu s'incarne et demeure parmi les hommes, jusqu'à la fin du monde, dans l'Eucharistie, et, si l'on ose dire, la *preuve rationnelle de sa vérité et de sa réalité est la règle universelle de l'usage, la norme „catholique” du discours ordinaire des hommes*: „c'est par ces principes que toute la Terre l'a décidé, toutes les nations du monde s'étant portées *naturellement* à les prendre (ces paroles, ceci est mon corps) au sens de réalité et à en exclure le sens de figure.”

7.5. Sans doute. Mais à la fin de l'énonciation, une fois le pain indiqué par „ceci” détruit dans sa substance, une fois le corps divin de Jésus présent réellement sur la table sainte et consommable au banquet de la communauté ecclésiale universelle, il n'en reste pas moins sur cette table, du pain et du vin. Ce ne sont plus des choses toutefois mais des signes; ou plutôt de cette espèce de signes-choses „qui cachent comme chose le corps de Jésus-Christ et le découvrent comme symbole”; ou plus précisément encore, de ces signes qui ne sont que des apparences de choses, des images, celle du pain „qui nous sert à concevoir de quelle sorte le corps de Jésus-Christ est la nourriture de nos âmes et comment les fidèles sont unis entre eux”. Lorsque cette chose nouvelle, miraculeuse, le corps de Jésus, est réellement présente sur l'autel par la force toute puissante de l'énonciation d'une formule, faite de mots, de signes d'institution, c'est alors que, par une sorte de retroaction instantanée du mot „corps”, la chose „pain” indiquée par „ceci” devient un signe-image, „signe naturel qui ne dépend pas (ou plus) de la fantaisie des hommes.”

8. C'est donc ainsi que le corps eucharistique se trouve être — mais au terme de l'énonciation de la proposition intégrant les signes dans l'unité d'une phrase — la matrice de tout signe, qu'il soit *phusei* ou *thesei*. C'est donc ainsi que le corps théologique *est* la fonction sémiotique même et que, pour Port-Royal, en 1683, il y a adéquation parfaite entre le dogme catholique de la présence réelle et la théorie sémiotique de la représentation signifiante.