

# *Rhétoriques imparfaites et syntaxe figurative*

## *Sémiotique, écoumène et sens additionnel*

Georice Berthin MADEBE,  
CENAREST/IRSH  
Libreville, Gabon

... On peut aussi penser le sens comme une forme indéfiniment en voie de construction, sorte de miroitement ou d'effet saisissable, si l'on peut dire, « au vol », en acte et, précisément, en situation, donc dans le présent même du procès en train de le faire advenir.

### *Introduction*

Depuis « Les Morphologies du sens dans la littérature gabonaise : le cas de *53 cm* de Bessora », et bien avant, depuis *La mutation de la figure du narrateur dans le roman africain*<sup>1</sup>, nous nous efforçons de comprendre un phénomène sémantique propre à la dynamique des langages en acte. Or, à ce qu'il paraît désormais, depuis les publications d'*Utopies du sens en littératures africaines*<sup>2</sup> et de *De Viko à Ngal. La transparence créative*<sup>3</sup>, cet objet a été abordé, sans jamais être radicalement saisi, sans doute parce que encore totalement non cerné.

Expliquons-nous. Le champ littéraire africain qui nous sert d'objet d'analyse sémiotique fait l'objet de plusieurs lectures. Certaines, aujourd'hui, y voient un lieu de productions de discours transculturels, hybrides, etc. D'autres affirment que, depuis son émergence, le roman africain a maintenu une quête sémiotique cohérente, tout en se fondant sur un *objet axiologique* constant : l'Afrique ancestrale comme *sens absolu*. Abordant les questions de ses formes langagières, maints auteurs ont réfléchi leurs *désordres grammaticaux* comme des expressions d'une forme de folie caractérisant les relations Afrique/Europe. D'autres encore, avant ces interprétations relativement récentes et leurs extensions philosophiques ou anthropologiques, trouvaient en ces « désordres grammaticaux » l'espace d'une quête ontologique postulée par les écrivains comme *techniques scripturaires* ou *thérapies* présumées *linguistique* et *psychanalytique* ; quête grâce à laquelle la rationalité culturelle occidentale, ayant déstabilisé des systèmes sémiotiques propres, a pu être réappropriée et adaptée aux écologies culturelles et linguistiques locales, créant par ce fait, ce que l'on a appelé les *oralitures*, etc. C'est-à-dire ces sortes de cultures syncrétiques capables de convertir les ruptures d'identités provoquées par la « rencontre »/le « choc » des cultures en pratiques sémiotiques originales.

Parties de ces réflexions qui fondent encore globalement les interprétations critiques et philosophiques du sens et des valeurs de l'Afrique contemporaine depuis la fin de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle à ce début de XXI<sup>e</sup> siècle, nos recherches sémiotiques ont longtemps peiné à saisir leur objet : *la structure sémiotique du sens morphologique des discours littéraires africains* produits à partir des années 1970. Le but de cette contribution est donc de prolonger les réflexions entamées antérieurement par une meilleure description sémiotique de ce sens morphologique. Précisons davantage notre pensée.

Dans « Des morphologies du sens dans la littératures gabonaise : le cas de *53 cm* de Bessora », nous émettions l'idée suivante :

La complexification de la construction du sens narratif est une réalité de plus en plus permanente en littérature africaine. Ici [*53 cm*], elle s'effectue par un dépouillement de la narrativité au bénéfice d'infra ou de méta-codes pris en charge par d'autres systèmes de signification. Un tel type de d'énonciation a davantage des sources phénoménologiques qu'elle n'est [réellement] fondée sur la reproduction docte de la syntaxe narrative usuelle ou de la narrativisation même du monde. Si la sémiotique discursive et énonciative s'emploie toujours à

<sup>1</sup> Georice B. Madébé, « Des morphologies du sens dans la littérature gabonaise : le cas de *53 cm* de Bessora », in *Iboogha* n° 8, Libreville, Les Editions du Silence, novembre 2003, p. 111-129.

<sup>2</sup> Georice B. Madébé, *La mutation de la figure du narrateur dans le roman africain*, Limoges, Doctorat Nouveau Régime, 2001.

<sup>3</sup> Georice B. Madébé, *De Viko à Ngal. La transparence créative*, Paris, L'Harmattan, 2007.

étudier les aspects passionnels, somatiques et tensifs des énoncés, il lui appartiendra, et sans doute toujours, de réfléchir radicalement sur les morphologies énonciatives et leurs processus de génération du sens<sup>1</sup>.

Ce que nous présentons, sans en percevoir nettement les contours, est que certaines propositions, dans certains contextes d'énonciation, par extension, certains discours, dans certains contextes discursifs, signifient davantage par leurs syntaxes suprasegmentales, le niveau hjelmslevien de l'expression, n'exprimant que ce que la langue naturelle a prévu qu'elle signifierait. Plus nettement, en littérature, comme nous allons le voir à propos d'*Au bout du silence*<sup>2</sup>, la langue dont dispose l'actant énonciatif est manipulée de telle sorte que plusieurs canaux de significations ou niveaux de codifications se co-réalisent, présentant ainsi l'énonciation comme une structure *rhétorique imparfaite*. D'où cette définition *apriorique* des *rhétoriques imparfaites* : sont dites *rhétoriques imparfaites* les langages à plusieurs niveaux d'expressions sémiotiques du sens; niveaux grâce auxquels on peut isoler soit du *sens syntaxique* (niveau syntagmatique auquel s'intéresse la linguistique et la sémantique de Greimas) ; soit du *sens morphologique* (niveau de pertinence auquel nous nous intéressons).

Encore faut-il rapidement énoncer que les *rhétoriques imparfaites* ne renvoient ni ne se réduisent au concept écolien d'*œuvre ouverte*<sup>3</sup>. Pour Umberto Eco en effet, une œuvre est ouverte à partir du moment où les structures syntaxiques et leurs diverses combinaisons entretiennent, soit *in praesentia*, soit *in absentia*, des interconnexions sémantiques, générant des réseaux de sens à partir d'un socle sémantique dur ; socle à partir duquel se constitue le noyau métaphorique de l'œuvre ouverte. Le concept de *rhétoriques imparfaites*, n'est pas, pour cette raison, ni identique à celui d'« œuvre ouverte », ni à la *métaphore*, encore moins à la *métaphore vive* de Paul Ricœur<sup>4</sup>. Bien qu'elles se présentent toutes comme structures sémantiques contensives, en cela qu'elles *virtualisent*, *potentialisent*, *actualisent* ou *réalisent* le sens<sup>5</sup>, aucune de ces notions n'est structurellement réductible à l'autre. Rattaché aux textures morphologiques de l'énonciation, le concept de *rhétoriques imparfaites* décrit à la fois le rapport de l'énonciateur à la langue, à ses possibles et aux morphologies énonciatives par lesquelles le discours produit un *sens additif* au sens syntaxique grâce à une (re-)motivation sémiotique des *fonctions symboliques* des sémosis dont dispose l'actant énonciatif. C'est en quoi la notion de *rhétoriques imparfaites* interpelle davantage une *sémiotique des cultures*<sup>6</sup>, d'autant plus qu'elle puise dans l'expérience culturelle et/ou corporelle d'autres possibilités d'articulations sémiotiques de la signification, que celles décrites par les langues naturelles, à travers un ajustement sémiotisé des univers *interne* et *externe* que constituent le *monde sensible* et le *monde naturelle* ; c'est-à-dire l'univers de représentations propre à l'écrivain (le *monde signifié*) et le continuum (le *monde signifiant*).

Quels sont les assises heuristiques qui fondent cette perspective et quelle en est la pertinence ?

### 1. L'épistémologie sémiotique et le sens

Les théories sémiotiques contemporaines, qu'elles soient anglo-saxonnes (avec Charles Sander Peirce, par exemple), d'origine latine (avec Umberto Eco, Jacques Fontanille, Eric Landowski, Jean-Claude Coquet, etc.), ou nord-européenne (avec Louis Hjelmslev, Peer Aage Brandt, etc.) sont toutes unanimes sur le fait que le sens est solidaire de l'expérience, que cette dernière la fonde tout en la substantialisant d'un contenu expérientiel propre. Bien qu'elle ait eu une valeur heuristique forte dans l'épistémologie sémiotique et agit encore en cette faveur, l'idée que le sens se présente comme la construction abstraite de simples combinaisons syntaxiques et/ou actantielles semblerait être dépassée. Sans en nier la pertinence, cette idée, du moins les postulats qui ont conduit à la défendre sont quelque peu en position délicate, surtout lorsque le sémioticien doit faire face à la description d'un sens sensiblement et/ou passionnellement fondé. Parmi les auteurs qui ont procédé à la réévaluation du logicisme et/ou du binarisme sémiotiques, on cite Algirdas-Julien Greimas. Dans son livre *De*

<sup>1</sup> Georice B. Madébé, « Des morphologies du sens dans la littérature gabonaise : le cas de *53 cm* de Bessora », *op. cit.*, p. 126.

<sup>2</sup> Laurent Owondo, *Au bout du silence*, Paris, Hatier/CEDA, 1985.

<sup>3</sup> Umberto Eco, *L'œuvre ouverte*, Paris, Seuil, 1965.

<sup>4</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

<sup>5</sup> Voir Jacques Fontanille, *Sémiotique du discours*, Limoges, Pulim, 1999.

<sup>6</sup> Jacques Fontanille, *Pratiques sémiotiques : immanence et pertinence, efficacité et optimisation*, Limoges, Pulim, 2006.

*l'imperfection*<sup>1</sup>, ce dernier s'emploie à démontrer comment le sens peut être saisi à partir des grandeurs sémiotiques autres que celles établies par *Sémantique structurale*<sup>2</sup>; notamment à travers les effets perceptifs, thymiques, etc.

Ainsi, dans le sillage des perspectives de recherches ouvertes par *De l'imperfection*, peut-on signaler au moins deux grandes tendances. La première, s'est intéressée à l'analyse des passions envisagées comme des prédicats syntaxiques, conservant globalement une démarche logiciste et systématique initiée par l'auteur de *Sémantique structurale*. Aussi peut-on inscrire *Soma et Séma. Figures du corps* de Jacques Fontanille<sup>3</sup> dans ce premier champ de recherche. Dans cet ouvrage, l'auteur aborde la question de l'incarnation (*embodiment*) du sens, dans une perspective inspirée par la psychologie cognitive et la neurobiologie. La saisie sémiotique du sens somatisé aboutit alors à la description des figures identitaires de l'actant, lesquelles débouchent sur une *syntaxe figurative* et une *iconisation* des relations sémiotiques entre *univers sensori-moteur*, en tant qu'univers signifié, et *figures externes*<sup>4</sup>, en tant que structures signifiantes. Si la description sémiotique se soucie de mettre en relief des figures actantielles à travers une schématisation originale du « corps de l'actant », face à l'incertitude de son devenir existentiel au sein du *programme narratif*, on ajoutera, en plus, que la théorie visée par l'analyse (du *parcours de l'actant* dans l'immanence) fournit des outils sémiotiques pertinents à qui s'intéresse à l'énonciation ou à la prédication envisagées du point de vue de l'émergence empirique du sens. *De facto*, une telle perspective ne peut qu'intégrer, dans sa démarche, la dynamique interactionnelle instaurée par le *contrat de l'énonciation* entre les actants du discours, leurs stratégie et contre-stratégie<sup>5</sup>, voire par les systèmes symboliques de référence et les modes d'encodage et de décodage du sens, etc.

Le second champ de recherche, moins sensible aux constructions schématiques et plus attentif à la nature empirique du procès sémiotique, n'est pas moins héritier de la sémiotique de Greimas, en dépit d'une propension atténuée à la schématisation et au logicisme. Dans ce champ, les travaux d'Eric Landowski présentent un réel intérêt pour nos propres recherches, notamment, à cause de la « latente dimension anthropologique »<sup>6</sup> des théories qu'ils promeuvent; à savoir: celle de la « présence contagieuse » ou *sémiotique de l'union*<sup>7</sup> et celle des « interactions risquées »<sup>8</sup> ou des « rapports d'ajustement gratifiants, c'est-à-dire générateurs de sens et de valeur »<sup>9</sup>.

En effet, si l'on conçoit que la sémiotique s'intéresse au sens en tant qu'objet en devenir, produit d'un discours empirique, on admettrait, seulement de ce point de vue, qu'elle ne se préoccuperait plus uniquement du devenir existentiel du sens (en tant qu'objet virtuel, potentiel, actuel ou réel), mais aussi, des conditions de son émergence. Et cela implique en effet l'invention d'autres approches, ainsi que l'affirme Landowski :

... Dès qu'on entreprend d'intégrer parmi les éléments pertinents de l'analyse sémiotique des dimensions telles que celles de la *présence*, du *sensible* et de l'*esthétique*, on sort nécessairement des limites d'une sémiotique de la jonction pour passer à un régime de sens de type différent. Et si le modèle jonctif cesse alors de nous paraître adéquat, c'est tout simplement parce que [...] la manière de faire sens caractéristique des interactions du type non médiatisé [...] repose sur la mise en contact direct entre ce qu'on peut appeler un « éprouvant » et un « éprouvé » [...], instances définissables l'une et l'autre en termes *esthésiques* et non plus seulement modaux. Entrent alors en rapport, d'un côté, des sujets doués par hypothèse de sensibilité – d'une aptitude à sentir, et de l'autre, des manifestations dotées, en tant que réalités matérielles, d'une certaine *consistance esthésique*, c'est-à-dire des qualités dites elles-mêmes « sensibles » [...], offertes à la perception [...]<sup>10</sup>.

Cette position appelle des développements alternatifs à la *sémiotique de la jonction*, à laquelle toute démarche sémiotique reste cependant redevable. Mais pour autant, ces développements ouvrent sur

<sup>1</sup> Algirdas-Julien Greimas, *De l'imperfection*, Périgueux, Pierre Fanlac, 1987.

<sup>2</sup> Algirdas-Julien Greimas, *Sémantique structurale*, Paris, PUF, 1975.

<sup>3</sup> Jacques Fontanille, *Soma et séma. Figures du corps*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 21-42.

<sup>5</sup> Joseph Courtés, *L'énonciation comme acte sémiotique*, Limoges, Pulim, 1998.

<sup>6</sup> Jacques Fontanille, in Eric Landowski, *En deçà ou au-delà des stratégies, la présence contagieuse*, *op. cit.*

<sup>7</sup> Eric Landowski, *En deçà ou au-delà des stratégies, la présence contagieuse*, *op. cit.*

<sup>8</sup> Eric Landowski, *Les interactions risquées*, Limoges, Pulim, 2005.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 44-47.

<sup>10</sup> Eric Landowski, *En deçà ou au-delà des stratégies, la présence contagieuse*, *op. cit.*, p. 16.

d'autres approches susceptibles d'engendrer une aporie, au regard de la jointure ici risquée entre des définitions sémiotiques du corps de l'actant (cf. *Soma & sèma* de Jacques Fontanille) et la *sémiotique de l'union* (Eric Landowski). Néanmoins, ces deux auteurs nous conduisent-ils à entrevoir différemment la problématique de la morphologie sémantique dans le champ littéraire africain. Démarche par laquelle nous tenterons de lever progressivement les apories liées à la sollicitation de ces deux voies sémiotiques de toute apparence concurrentes. Encore faut-il préalablement préciser quelques éléments de cette mise en perspective.

## 2. L'écoumène et les figures du sens

Depuis *Sémantique structurale*, la forme du sens a pris plusieurs types de figures : considéré au départ comme résultat *a posteriori* d'une *herméneutique logiciste* appliquée au *parcours génératif*, il est aujourd'hui envisagé de plusieurs points de vue : point de vue de la physique post-newtonienne et de la neurobiologie ; point de vue cognitif et cybernétique ; point de vue kinésique et somatique, etc. Mais chaque fois que la sémiotique s'est intéressée à la théorie générale du sens en évaluant sa propre méthode en tant que système schématique (on parle alors, avec Umberto Eco, de *sémiotique générale*<sup>1</sup>), elle a dû renoncer à une part essentielle des formes et des substances du sens. Ainsi, appelé à réfléchir sur une théorie de sémantique générale, Greimas, mit-il entre parenthèses, certes stratégiquement, l'étude de l'énonciation dans les années 1960, au profit des développements sur une théorie *immanentiste* et *logiciste*.

En revanche, lorsque la sémiotique s'intéresse à l'étude des figures spécifiquement ontologiques du sens, intégrant dans ses démarches des aspects sensibles, voire liés à des pratiques culturelles, elle produit des *théories spécifiques* plus aptes à décrire des expériences sémiotiques en quelque sorte *propres*. Sur cette base, on peut justifier les divers fondements de la théorie sémiotique, lesquels orientent diversement, tout en les unifiant, la sémiotique anglo-saxonne (la pragmatique), la sémiotique latine, voire les sémiotiques européenne et canadienne. Ce rappel montre que le sens, bien qu'entité universelle, est avant tout une expérience particulière, topologiquement et culturellement marquée et orientée, différemment axiologisée et appropriée, etc.<sup>2</sup>. Sans doute, cela détermine-t-il l'*agir cognitif* et *social* du sémioticien, voire ses pratiques discursives et ses constructions théoriques.

Comment donc comprendre un univers sémiotique propre sans se référer à sa *topologie* et à sa culture, en espérant simplement que la seule analyse de ses combinaisons actantielles ou des structures figuratives qui s'y rattachent suffirait à en rendre la sémantique ? Comment lire un roman produit à partir d'un symbolisme propre en espérant que la convocation des référents externes à sa dynamique énonciative en donnerait une représentation juste, se satisfaisant de ce que les résultats des approches herméneutiques réalisées équivaldraient à des opérations cognitives et/ou systémiques, dont la seule cohérence interne à l'intérieur du système en garantirait la pertinence ? Pour comprendre le fondement d'un tel questionnement référons-nous à ces deux définitions du mot *Montagne*. Voici ce que le dictionnaire *Le petit Littré* expose à l'entrée correspondante :

(lat. *montanea*, pl. n. supposé dérivé de *mons*), *sf.* Suite de monts qui tiennent l'un à l'autre. En géol. Montagnes primitives, secondaires, tertiaires, volcaniques, etc., division analogue à celle des terrains. Chaîne de montagnes, suite de montagnes qui tiennent l'une à l'autre. Se dit pour mont, et alors, quand il est joint à une localité, on met la préposition *de*. La montagne de Chimborazo. [etc.]<sup>3</sup>.

La définition qu'établit le *Littré* s'inscrit dans une logique philologique et linguistique qui en valide un contenu culturalisé par la langue française et son imaginaire. Si d'autres dictionnaires s'employaient à définir la même entrée, quel sens lui donneraient-ils ? Retenons par exemple le tout récent *Dictionnaire*

<sup>1</sup> Umberto Eco, *Sémiotique et philosophie du langage*, Paris, PUF, 1988, p. 11-12.

<sup>2</sup> Youri M. Lotman, *La sémiotique*, Limoges, Pulim, 1999.

<sup>3</sup> *Le petit Littré*, Evreux, Librairie Générale Française, 1990, p. 1096.

*des superstitions et des croyances populaires du Gabon* édité par Gaston Rapontchombo<sup>1</sup>. Que nous dit-il de la Montagne :

Dans quelques régions du Gabon, les naturels du pays n'apprécient pas qu'on escalade certaines montagnes – le cas du mont Iboudji, 980 m [de hauteur] – car, disent-ils, leurs fétiches y sont conservés. A Moabi, dans la Nyanga, on nous avait montré le sommet d'une montagne où s'était réfugié un certain Mbombi, chef de tribu, qui avait lutté contre la pénétration française. Là aussi, l'escalade du lieu est interdite. Avis aux touristes. Voir aussi *Fée* (p. 173).

A l'entrée *Fée*, le *Dictionnaire des superstitions et des croyances populaires du Gabon* précise :

Les fées que les Mièné désignent sous le nom d'*imbouiri* au pluriel, *ombouiri* au singulier (voir Génie pour les noms vernaculaires des autres ethnies) ne sont pas des âmes désincarnées ayant vécu dans le monde des vivants comme les fantômes, les revenants (voir ces noms) mais des créatures surnaturelles peuplant l'imaginaire de tout Gabonais qui a le bon sens.

Chacun sait que l'*ombouiri*, qui est par essence invisible, peut se montrer à une personne si le cœur lui en dit, sous forme d'un homme ou d'une femme. Son habitat de prédilection est la mer, le fleuve, la rivière, ou un lac, une chute d'eau, des rapides, une source (fontaine)... On le trouve aussi dans les forêts, les plaines, les montagnes, les falaises, les cavernes... Aussi est-il conseillé de ne jamais se soulager en ces lieux, car un *ombouiri* pourrait s'y trouver et vous jeter un maléfice. Ne jamais indiquer de l'index, un affluent, une île, ou un cap..., la fée de cet endroit prendra certainement votre geste en mauvaise part ; aussi recommande-t-on de plier le doigt, par respect.

En principe les *imbouiri* sont des esprits paisibles de nature, bienveillants même, mais lorsqu'ils n'ont pas reçu des offrandes depuis un certain temps, ou s'ils sont irrités pour une raison quelconque, une offense par exemple – il ne faut pas oublier que se sont des créatures susceptibles – leur vengeance n'a plus de limite [...] (p. 118).

Peu importe de discuter sur la valeur culturelle de ces deux dernières définitions. Contemporaines de celle que donne *Le petit Littré*, elles sont toutes dotées de la même valeur modale : elles régissent toutes un *croire* qui affecte les attitudes, programme les comportements (au sens d'Eric Landowski<sup>2</sup>)<sup>3</sup> ; elles décrivent enfin des relations spécifiques aux sens validées par des cultures *modalement* différemment investies. A partir de là, on peut imaginer que pour un *sujet A* dont le sens courant de la *Montagne* est l'équivalent de celui qu'en donne *Le petit Littré (sens 1)*, le sens qu'en donne le *Dictionnaire des croyances et superstitions du Gabon* apparaîtra incohérent, empirique, mythique, voire mythologique (*sens 2*). En revanche, pour un *sujet B*, en phase sémiotiquement avec le *sens 2*, la définition du *Petit Littré* apparaîtra vide de contenu, métaphysique, etc. S'il existe un *sujet C*, ayant fait l'expérience du *sens 1* et du *sens 2*, la sémantique de la *Montagne* comme objet sémiotique s'en trouvera complexifiée, non seulement à raison de sa double polarité sémantique, mais aussi de son expérience cognitive et culturelle, etc. Ainsi, dans la post-face du *Dictionnaire des croyances et superstitions du Gabon*, Auguste Moussirou-Mouyama écrit-il :

Dans l'opposition qu'opère [Gaston Rapontchombo] entre deux mondes qui cohabitent, on pourrait lire toute la schizophrénie des élites africaines qui ont maille à partir avec leurs pratiques culturelles. [...] « La croyance à la superstition n'est pas l'apanage des seuls paysans et

<sup>1</sup> Gaston Rapontchombo, *Dictionnaire des superstitions et des croyances populaires du Gabon*, Libreville, Les Editions du silence, 2005. Le titre de ce dictionnaire peut induire en erreur tout lecteur relativement distant de ce qui est ici considéré comme traditionnel et donc débarrassé de toute rationalité logique. Pourtant, ce que rapporte et décrit ce dictionnaire n'est pas loin d'être la réalité contemporaine de l'Afrique moderne. A ce titre, son auteur prévient, et à juste propos, que : « Notre intention n'est pas de critiquer systématiquement ou de tourner en dérision les innombrables croyances des Gabonais. [...] Incontestablement les superstitions règlent ici la vie de tous les jours. Tel endroit ne doit pas être fréquenté à une certaine heure ou à telle époque de l'année ; il est interdit de pêcher dans telle rivière, de chasser dans telle forêt, d'abattre telle espèce d'arbre... parce que ce sont là des demeures de fées ; [...] » (p. 8). Si l'on en juge par les ouvrages de P.E.A. Ilungu, *Traditions africaines et rationalité moderne* (L'harmattan, 1987) et Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu* (Présence Africaine, 1977), ce que l'auteur montre comme typique du Gabonais fonderait la culture de l'Africain, en général.

<sup>2</sup> Cf. *Les interactions risquées*, *op. cit.*

<sup>3</sup> Encore qu'à ce niveau, il serait difficile d'établir les limites du mythologique, si comme Edgar Morin, on s'autorise à penser que les sociétés dites modernes ont fini par créer leurs propres croyances, leurs propres religions dont la foi en la science, etc. Cf. François Ewald, « Edgar Morin, philosophe de l'incertitude », in *Magazine Littéraire* n° 312, juillet 1993.

villageois, nous prévient Gaston Rapontchombo, mais aussi l'affaire des intellectuels, universitaires et citadins »<sup>1</sup>.

Face donc à cette diverse réalité du sens, il nous est paru de plus en plus pressant de moduler nos approches, pour, à partir de là, tenter une *sémiotique spécifique*, au sens que Umberto donne à ces mots : « une grammaire d'un système particulier de signes »<sup>2</sup>.

En effet, la pratique des textes littéraires africains et l'expérience du sens en Afrique telles que décrites ci-dessus recommandent une réévaluation de notre projet sémiotique autour des discours littéraires africains. Il s'agit ni d'en nier les contenus, ni de les moduler, puisque la tension épistémique reste la même et l'objet sémiotique invariant : *les morphologies discursives comme substrats des sémantiques non lexicalisées*. Simplement voulons-nous introduire désormais, dans notre champ de réflexion, des concepts qui peuvent être sémiotiquement pertinents, capables de redéployer notre logique systémique. Ces concepts sont empruntés à une science connexe : la *géographie*. Ce sont : l'*écoumène*, la *médiance* et la *trajection*<sup>3</sup>.

Dans son ouvrage *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Augustin Berque insiste sur le fait que l'homme ne construit le sens et ne le perçoit que par rapport à son environnement : ce qu'il appelle *écoumène*. Aussi le définit-il non seulement comme une « relation à la fois écologique, technique et symbolique de l'humanité à l'étendue terrestre », mais aussi comme « l'ensemble et la condition des milieux humains, en ce qu'ils ont proprement d'humain mais non moins d'écologique et de physique. C'est cela, l'écoumène, qui est pleinement la demeure (oikos) de l'être de l'humain »<sup>4</sup>.

L'écoumène se présente tel un substrat sémiotique, à la fois ontologique et expérientiel, sans lequel le sens serait dépourvu de sa substance écologique, topologique, et expérientielle, aurait-on ajouté. Impossible donc de se représenter toute activité sémiotique sans son empreinte ; puisqu'il conditionne même tout événement sémiotique comme la production des langages, les codifications symboliques, voire toute pragmatique de la communication. En cela donc, l'écoumène détermine le rapport du sujet à l'espace géographique qui l'environne, en structure la conscience symbolique : en somme, l'identité. Les sociétés primitives ou traditionnelles, telles que celles que nombre de romans africains comme, *Au bout du silence*<sup>5</sup> de Laurent Owondo, *Parole de vivant*<sup>6</sup> d'Auguste Mousirou-Mouyama, *Le cri que tu pousses ne réveillera personne*<sup>7</sup> de Gaston-Paul Efa ; et avant eux, tels que *Batouala*<sup>8</sup> de René Maran, *L'enfant noir*<sup>9</sup> de Camara Laye, *Le crépuscule des temps anciens*<sup>10</sup> de Nazi Boni promeuvent, rendent cette réalité évidente. Pour Augustin Berque, l'écoumène ne concerne pas uniquement l'environnement des sociétés traditionnelles. Il est la résultante d'une « idiosyncrasie d'un certain milieu, c'est-à-dire de la relation de [toute] société à son environnement »<sup>11</sup> : ce que l'auteur appelle la *médiance*. A ce titre, la précision suivante que Berque donne de la *médiance* est d'autant plus fondamentale qu'elle permettra de comprendre, à termes, l'intelligence du rapport signe/sujet :

[La médiance] consiste en effet dans la bipartition de notre être en deux « moitié » qui ne sont pas équivalentes, l'une investie dans l'environnement par la technique et le symbole, l'autre constituée de notre corps animal. Ces deux moitiés non équivalentes sont néanmoins unies. Elles font partie du même être. De ce fait cette structure ontologique fait sens par elle-même, en établissant une identité dynamique à partir de ces deux moitiés, l'une interne, l'autre externe, l'une physiologiquement individualisée (le *topos* qu'est notre corps animal), l'autre diffuse dans le milieu (la *chôra* qui est notre corps médial). Dans cette perspective, [...] la médiance est bien le mouvement structurel instauré par la bipartition, spécifique à l'être humain, entre un corps animal et un corps médial<sup>12</sup>.

<sup>1</sup> *Dictionnaire des croyances et superstitions du Gabon*, op. cit., p. 249.

<sup>2</sup> Umberto Eco, *Sémiotique et philosophie du langage*, op. cit., p. 10-12.

<sup>3</sup> Augustin Berque, *Écoumène, Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000.

<sup>4</sup> Op. cit., p. 14.

<sup>5</sup> Op. cit.

<sup>6</sup> Paris, L'Harmattan, 1992.

<sup>7</sup> Paris, Gallimard, 2000.

<sup>8</sup> Paris, Albin Michel, 1938.

<sup>9</sup> Paris, Plon, 1953.

<sup>10</sup> Paris, Présence Africaine, 1962.

<sup>11</sup> Augustin Berque, op. cit., p. 128.

<sup>12</sup> Augustin Berque, op. cit., p. 128.

Si l'on tient compte du fait que toute activité discursive tient de la relation de l'actant du discours au symbole (pour Charles S. Peirce, le *symbole* est une catégorie particulière de *signe*), on ne peut que se remettre à l'évidence même : celui-ci ne peut parler en dehors de son corps. Insistons. Puisque discourir ou « parler est une expression corporelle », « tout sujet parle au travers de son corps et de ses mots. Le verbe articulé est le médiateur obligé entre le corps (l'expérience vécue) et le code (le champ symbolique et social du langage) »<sup>1</sup>. Insistons davantage avec les propos du géographe orientaliste Berque :

C'est par *milliers de siècle* que se compte le processus d'homínisation-humanisation-anthropisation au cours duquel se sont déployés les systèmes symboliques propres à l'écoumène, dont les signes sont les vecteurs. Il est essentiel de ne jamais perdre de vue cette durée, s'agissant du sens des signes, donc de leur possibilité d'être des signes. Essentiel aussi de jamais perdre de vue que c'est au cours du déploiement de sa corporéité que chaque être humain les apprend, à partir de l'état *infans*. Faire abstraction de ce déploiement de la corporéité dans le temps, à l'échelle d'une vie comme à celle de l'évolution de l'espèce humaine, c'est radicalement tronquer la nature des signes ; car c'est les couper de ce qui leur donne sens : la pulsation existentielle qui intègre les choses et notre chair dans la même structure ontologique<sup>2</sup>.

Par ces deux citations, on veut faire passer l'idée que la jonction du *corps animal* (Augustin Berque) ou *corps de l'expérience* (Gérard Guash) au *corps médial* (Augustin Berque) ou à la *conscience symbolique* (Gérard Guash) travaille à la réunification de l'être du sujet par l'activité de *langage* et/ou de *symbolisation*. Que le signe, avant d'être signe de tout discours, fût-il isolé de son contexte pragmatique, de son énonciation en étant considéré comme un simple énoncé, est d'abord signe de quelque chose de corporellement marqué, d'écouménalement incarné ; ce en quoi la culture et l'expérience font sens pour le sujet de l'énonciation en acte. Ainsi La *médiance* n'est-elle autre chose que cette relation fondamentale de l'actant discursif à son environnement en tant qu'il est corps expérimentant et vivant une écologie symbolique et de sens propres, aussi bien culturellement et anthropologiquement que physiquement. Dans cette perspective, le jeu d'interrelations entre les deux instances constitutives de la subjectivité écouménale décrite par Berque (le *corps animal* et le *corps médial*), explique, selon l'auteur, le rapport du sujet à son environnement, à travers un double rapport : l'extériorisation de l'être animal à travers la modélisation de son espace. C'est la *projection*, d'une part ; d'autre part, l'intériorisation du monde projeté dans notre corps. C'est l'*introjection* par laquelle la modélisation langagière du monde réagit sur le sujet en tant que signifiant et sens à part entière. Ainsi le régime d'interactions définissant l'interrelation *projection* et *introjection* détermine-t-il un rapport du sujet au sens, lequel est désigné par Berque *trajection*. Aussi, la trajection se présente-t-elle comme le prolongement de « *notre corporéité hors de notre corps jusqu'au bout du monde* » par le langage, la technique, etc. Et en même temps, comme le rapatriement du « *monde au sein de notre corps* » par le symbole. L'auteur de *Écoumène* précise :

La trajection, c'est ce double processus de projection technique et d'introjection symbolique. C'est le va et vient, la pulsation existentielle qui, animant la médiance, fait que le monde nous importe. Il nous importe charnellement, parce qu'il est issu de notre chair sous forme de techniques et qu'il y revient sous forme de symboles<sup>3</sup>.

On ne pouvait pas moins insister sur cette perception du rapport du sens au sujet. Ce sur quoi l'on voudrait déboucher, ne serait-ce qu'en tenant compte des seules discoursivisations symboliques, tendrait à renchérir l'idée que comprendre une œuvre dite de l'esprit en dehors de cette jointure du sens à son écoumène propre et de l'extension de ce dernier au monde, peut aboutir à des herméneutiques qui risqueraient d'apparaître comme des pures œuvres de l'ingénierie intellectuelle. Quoiqu'il en soit, on ne peut s'empêcher de trouver quelques linéaments entre les citations de Berque en exergue et la pensée sémiotique contemporaine.

<sup>1</sup> Gérard Guash, *Quand le corps parle... Pour une autre psychanalyse*, Vannes, Sully, 2002, p. 81-82.

<sup>2</sup> Augustin Berque, *op. cit.*, p. 134.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 129.

### 3. La sémiotique face l'écoumène

Depuis le croisement de quelques concepts philosophiques<sup>1</sup> avec la sémiotique, les études menées autour de la problématique de l'énonciation ont produit diverses théories, entre autres : la sémiotique tensive (Fontanille, Zilberberg, etc.), la sémiotique des passions (Greimas, Fontanille, Hénault, etc.), la sémiotique du discours ou sémiotique énonciative (Fontanille, Courtés, Ouellet, Coquet, etc.), etc. Ces diverses théories ont produit une variété de représentations systémiques du sens,... Plutôt que d'en faire une recension d'aucun apport significatif à cette contribution, une restriction des champs développés aiderait davantage à asseoir le point de vue ici adopté.

Dire que la sémiotique énonciative et discursive doit à Paul Ricœur sa théorie de l'identité de l'actant n'est pas une exagération. Elle lui doit notamment sa description de l'identité parue dans *Soi-même comme un autre* où l'identité du sujet se conçoit à travers deux pôles. Le sujet est, nous dit Ricœur, doté d'une *identité idem* et d'une *identité ipse*<sup>2</sup> : celle-ci est pensée comme une répétition constante des figures identifiantes ; celle-là, comme une figure par laquelle le sujet lutte contre l'altérité induite par le temps.

Prenant appui de cette description, Jacques Fontanille a récemment mis au point, dans *Soma & séma. Figures du corps*, sa *syntaxe figurative* par laquelle on s'aperçoit rapidement que le *corps de l'actant* devient une figure sémiotique qui emprunte au sujet ricœurien sa double polarité identitaire. Ainsi le sujet sémiotisé par Fontanille est-il pourvu d'un corps organique (le corps chair) et d'un corps propre (le corps cognitif, l'enveloppe sensoriel, etc.). A propos de cette identité, l'auteur de *Soma & séma* écrit :

Pour ce qui nous occupe ici, c'est-à-dire l'émergence d'une double identité du corps de l'actant, ce dispositif permet de comprendre comment un *Soi* en devenir se dégage progressivement d'un *Moi* de référence. Le *Moi* de référence est la chair animée la *sensori-motricité* ; le *Soi* en devenir est le corps propre dont les limites et l'individualité sont progressivement définies par l'accumulation et la mémoire des réactions de saturation et de rémanence. En somme, et conformément au principe d'interdéfinition des deux instances, le *Soi* prend forme dans les traces imprimées par les tensions et pressions dans la chair du *Moi* ; en bref, le *Soi* (le corps propre) serait, entre autres, la mémoire du *Moi* (la chair), et la somme des empreintes qu'elle conserve<sup>3</sup>.

Si cette description sémiotique de l'identité permet à son auteur d'asseoir une théorie des figures syntaxiques de l'actant, ses *positions actantielles* et *axiologiques*, sa programmation narrative en tant que sujet d'un quelconque *faire*, celle-ci peut aussi être réappropriée afin d'être autrement redéployée. L'objectif d'une telle opération serait alors la compréhension de la dynamique de l'énonciation et son devenir empirique interdéfinis par les deux instances que sont le *Soi*, en tant *mémoire* et conscience du sujet et le *Moi*, en tant que *corps chair*, *disque dur* des expériences sémiotiques du sujet. La description sémiotique du *corps de l'actant* offre aussi cette possibilité d'établir une connexion nette entre la perception écouménale du sujet et celles décrites par les sémiotiques du continu. En effet, comme on est tenté de le faire, ce que les uns (ici Berque) appellent *corps médial*, *corps animal* et *médiance* sont bien connus des autres, les sémioticiens, qui les présentent sous les catégories de *Soi*, *Moi* et *homogénéisation*. A quelques nuances près, il y aurait donc une communauté schématique quant à la représentation de la subjectivité aussi bien en géographie environnementale qu'en sémiotique. Si tel est le cas, il semblerait alors nécessaire de dire que, d'un point de vue de la sémiotique énonciative, cette communauté de regard importe fondamentalement, dans la mesure où la description de la relation du sujet aux signes et aux symboles y trouve un fondement pertinent. Autrement dit, pour un *sujet énonçant*, il est difficilement possible d'énoncer à partir d'une conscience de signe ou de symbole qui ne soit ni culturellement ni anthropologiquement déterminée, sans traces ou sédiments corporels, voire, en certaines circonstance de distanciation, sans une conscience problématique de la signification qui n'intègre la complexité de la texture constitutive du sens ; du moins, si nous considérons le sens du point de vue de sa substance proprioceptive. Elucidons notre hypothèse.

<sup>1</sup> Principalement ceux de Paul Ricœur et les phénoménologues : Maurice Merleau-Ponty (en France) ; Edmund Husserl et Martin Heidegger (en Allemagne).

<sup>2</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

<sup>3</sup> Jacques Fontanille, *Soma & Séma. Figures du corps*, *op. cit.*, p. 27.



#### 4. L'énonciation et le sens éprouvé

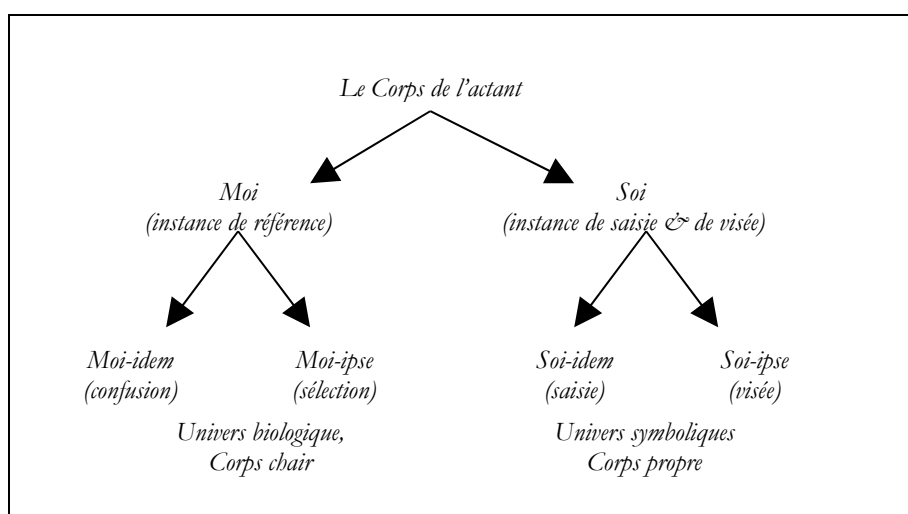
Énoncer, prédiquer c'est donc toujours déjà révéler une *médiance propre*, une relation particulière du corps au symbole, au signe à l'univers, au monde, à travers une expérience discursive propre. C'est expectorer le monde *introjecté* grâce à une relation singulière à l'espace et au sens. Sinon, comment autrement le comprendre si ce n'est dans le préjugé absolu ; celui des taxinomies hiérarchisant les croyances culturelles et leurs valeurs intrinsèques ?

Il y a quelques temps, ayant pris un transport urbain qui me déposait à domicile, je constatais que le chauffeur enfrenait délibérément les règles de conduite, mettant volontairement la vie des autres usagers de la voie publique et les nôtres en danger. Lui ayant fait remarquer qu'il devait observer les règles de conduite sur la voie publique, sa réponse ne se fit pas attendre : « l'Africain n'a pas besoin de ça, si dieu a décidé que tu dois mourir aujourd'hui, tu ne peux pas l'éviter. Ici, c'est comme ça qu'on fait, sinon tu restes derrière les autres ».

Dans le même contexte, un universitaire ayant obtenu sa prime d'incitation à la recherche, pour en accroître la valeur monétaire, s'était empressé de se rendre chez un féticheur chargé « multiplier » les billets de banque. Ses collègues apprirent longtemps plus tard qu'il s'était fait avoir, d'autant plus que le féticheur s'était enfoui avec la coquette somme de 750.000 francs cfa, soit environ 1.139 euros. Enfin, tout récemment à la télévision nationale, un jeune féticheur expliquait, avec un naturel déconcertant pour un esprit cartésien, que maintes personnalités politiques ne cessent de le solliciter de manière à ce que ses fétiches fassent d'eux des ministres, des directeurs de cabinets, etc.

Ces faits contemporains de notre XXI<sup>ème</sup> siècle peuvent relever du fait divers. Mais sur le plan sémiotique, ils le seront moins parce qu'ils montrent l'emprise de *l'écoumène* saisi comme un environnement socio-culturel propre sur les perceptions du sens et leurs constructions subjectives. C'est pourquoi, en certaines circonstances, un sujet ne peut se réduire qu'à la somme empirique de ses discours, tant verbaux que pragmatiques. Ici s'invite alors la description sémiotique de l'identité du corps de l'actant pour comprendre cette affirmation.

Si l'on part de la construction sémiotique de l'identité proposée par Jacques Fontanille dans *Soma & séma. Figures du corps*, à propos des figures sémiotiques de l'actant, on se rendra compte que le corps de ce dernier ou celui du sujet sont effectivement régis par différentes instances aux prises avec l'écoumène posé à la fois comme un univers de *symboles* et de *croires*. Dans cette perspective, le *Moi* en est le prolongement, le *Soi*, l'instance qui le contrôle, l'ordonne, voire le combat grâce à des mécanismes de distanciation informés et/ou transmis par la culture. Ainsi réfléchie, l'identité de l'actant peut se schématiser à travers la structure suivante :



A partir de cette schématisation, il est aisé de voir que l'actant est une concentration d'instances susceptibles de déterminer ses attitudes, ses positions, et de ce fait, pourraient, à un moment ou à un autre, le conduire à manifester des comportements aussi paradoxaux, irrationnels, qu'humains, dans la mesure où ceux-ci sont dictés par la proprioceptivité, l'éprouvé ou par le relâchement, voire par

l'absence de distanciation<sup>1</sup>. Inversement, un certain type de passions pensées comme maîtrisées, génèrent aussi de comportements inattendus, cependant admis ou positivement valorisés. Simplement, parce qu'ils relèveraient, comme l'explique Anne Hénault<sup>2</sup>, d'une « dimension dont on pourrait dire à la fois, qu'elle est indubitablement pathémique et qu'elle » échappe indiscutablement à l'actant pour devenir des « marques insoupçonnables de l'éprouvé ». Il en est ainsi de la constance d'un ouvrier à son poste de travail, ou de la constance dans l'effort, etc.

Ces positions syntaxiques saisies au plan de l'énonciation en acte, en tant que réalités sémiotiques incarnées, peuvent conduire à une production d'énoncés morphologiquement marqués et axiologiquement évalués. Dans ce contexte, on comprend que l'acte d'énonciation est réductible à deux univers concurrents : celui du *monde animal*, de la *sensorie-motivité* et/ou du *corps chair*, d'une part ; et d'autre part, celui du *corps médial* et/ou du *corps propre*. Tant et si bien que l'acte d'énoncer pour le sujet énonçant correspondrait à ce que Jacques Fontanille décrits à partir des *valeurs positionnelles* de la *syntaxe figurative*. Ici, celles-ci relèveraient non plus de la programmation narrative du parcours de l'actant, mais d'une programmation de l'énonciation « assumée » par ce dernier comme telle et grâce auquel l'actant définit, *a priori*, une valorisation du discours ; une valorisation incarnée par la forme même de son énoncé : où son discours ressortit à un univers proprioceptif propre, en tant qu'univers de *sens introjecté* ; ou il prend diversement position grâce à un traitement syntaxique distancié des grandeurs sensibles saisies. Ce qui se résumerait à la situation suivante : soit son discours reste confus ou obsessionnel, car passionnellement trop marqué ; soit celui-ci se pose comme l'énonciation d'une saisie ou d'une visée propres. Comme l'a si bien perçu l'auteur de *Soma & séma. Figures du corps* à propos du corps de l'actant, soit l'énonciation est le fait du *Soi-idem* et/ou du *Soi-ipse* ; ou il est le fait du *Moi-idem* et/ou du *Moi-ipse*. En effet, il est à prévoir que ces instances cherchent à se dominer mutuellement pendant l'acte de l'énonciation afin d'en prendre le contrôle<sup>3</sup>.

##### 5. *Figures énonciatives du corps de l'actant et écologie du sens : le cas d' Au bout du silence*

Le roman de Laurent Owondo fait partie de ces romans africains peu discutés par les spécialistes du sens. Au plan national, apprend-on récemment, il aurait été retiré des programmes pédagogiques des établissements secondaires du Gabon à raison de son « herméticité » ou de son inaccessibilité. Au plan international, rares sont les contributions qui sont intéressées à cet ouvrage. On est alors amené à se questionner sur les fondements de ces attitudes. Bien sûr, la réponse à cette interrogation se fera dans le cadre des hypothèses ici développées. D'où le sous-titre: « Figures énonciatives du corps de l'actant et écologie du sens : le cas d' *Au bout du silence* ». Voici l'*incipit* significatif du roman d'Owondo.

Un ciel inadéquat. Il ne correspond à rien, surtout pas à octobre. Un ciel obstinément lisse, luisant comme une immense plaque d'argent. Il est d'un bleu pâle virant au gris et le soleil dans sa course semble l'astiquer. Les jours passent et toujours pas les nuages sombres qui doivent le tourmenter en pareille saison. Il se contente d'être au-dessus des têtes, inutile, insensible à la longue attente des champs brûlant de soif.

C'était cela. La soif, l'attente, le vide ; mais aussi le regard du grand-père qui semblait vouloir tant dire. [...].

Tout à présent semble si simple qu'Anka s'émerveille. Non pas tant du surgissement de ce ciel hors saison, mais seulement de le mettre là, à la place qu'il pense

<sup>1</sup> Cf. l'analyse que nous avons faite du parcours narratif de Fama et Giambattista Viko dans *La fracture énonciative du sujet dans le roman africain*, *op. cit.* (Tome 1), ou l'attitude de So dans « So et la cyclope » ; conte africain cité par Jacques Fontanille dans *Soma & séma. Figures du corps*, *op. cit.*, p. 32-33.

<sup>2</sup> Anne Hénault, *Le pouvoir comme passion*, Paris, PUF, 1994, p. 9/8.

<sup>3</sup> Georice B. Madébé, « Jeu du *Je* et jeux du *Moi* : figures personnelles et discours de la symbolisation dans l'œuvre romanesque de Sandrine Bessora », in Frédéric Mambenga-Ylagou (dir.), *Ajouter du monde au monde*, Montpellier, M3P, 2007, p. 83-107.

De façon plus générale, cette manière de poser le contrôle de la *praxis énonciative* par les instances *Moi* et *Soi* amène à formuler les remarques suivantes : elle suppose l'établissement d'une corrélation sémiotique entre morphologies et instances énonciatives, d'une part ; et d'autre part, elle subsume une modélisation des formes énonciatives de manière à mettre en relief comment, grâce à la relation tensive *instance/objet énonciatifs*, l'énonciation oscille entre *effondrement* et *réalisation*. Par cette démarche, il s'agirait de mettre évidence les mécanismes sémiotiques par lesquelles lesdites instances parviennent à réaliser des *sémiosis* dont la pertinence morphologique équivaut à une production de sens additionnel. Dans *Au bout du silence*, comme nous allons maintenant l'observer, cette pertinence se caractérise par un discours à plusieurs paliers sémantiques.

être lui convenir, c'est-à-dire au commencement. Il s'émerveille de ce début de clarté, là où régnait le flou.

Le ciel donc, forcément, puisque c'est lui que le père de son père, Rèdiwa, celui qu'il appelait Tat', n'avait cessé de scruter [...]. Il le scrutait le soir. Il ne disait mot. Son silence se brisait parfois par un soupir, mais il ne disait mot. Jusqu'au jour où, ayant soupiré, il laissait ce murmure :

- La montagne se tait<sup>1</sup>.

C'est un truisme que d'affirmer qu'*Au bout du silence* est écrit en français. Bien que manifeste, cette langue représenterait un niveau de codification secondaire, du moins, pour qui veut atteindre l'univers sémiotique auquel cette œuvre renvoie, et particulièrement, le système symbolique qu'elle infère. C'est pourquoi, chercher à comprendre cet *incipit* par le système sémiotique explicite qui le médiatise pourrait exposer le sens visé ou perçu à passer justement inaperçu, à raison de la texture discursive de ce roman. Pour le lecteur ce texte peut paraître, par ailleurs, en effet impénétrable. Notamment, au regard de sa structure énonciative non réaliste conférant à son système de représentation symbolique une manière d'autoréflexivité langagière autonome ou autonomisée (ni intertextuel, ni polyphonique, au sens backhtiniens de ces termes).

Etre attentif au dynamisme sémiotique propre à ce texte suppose chercher à comprendre le texte à partir de sa logique sémiotique. Cette dernière se pose comme celle d'un calcul rhétorique assumant deux systèmes sémiotiques de référence (langue française, culture Miéné), pour ainsi énoncer au mieux une expérience sémiotique propre. Aborder le texte de Laurent Owondo dans cette perspective suppose donc rechercher les entités sémiotiques par lesquelles le texte énonce des figures anthropologiques du sens (liées aux croyances culturelles et à l'expérience qui en est faite sur le plan existentiel). Cette posture théorique met finalement en perspective l'idée que le code employé par l'actant énonciatif (le narrateur) d'*Au bout du silence* produit un sens morphologique supplémentaire ou « additionnel » (François Récanati) ; un sens que le principal média, la langue française, ne semblerait pas codifier, ce qui expliquerait le recours du narrateur à une *symbolisation prototypique*.

La question du sens *additionnel* ou *supplémentaire* des énoncés a été abordé de différentes manières en sciences du langage, voire en philosophie, si l'on considère *La métaphore vive* de Paul Ricœur, ainsi que nous l'avons observé dès les premières pages de cette contribution.

Pour Jacques Fontanille dans *Sémiotique et littérature*<sup>2</sup>, la sémiotique énonciative et discursive allait vers une impasse si elle ne considérait pas le fait que le sens n'était pas seulement une réalité sémiotique abstraite saisissable à partir des combinaisons des figures immanentes du récit. Par conséquent, tout discours significatif n'est pas forcément segmentable à partir des séquences supposées être des entités textuelles autonomes, d'autant plus que l'actant de l'énonciation ne produit pas toujours des discours de type narratif. Ce constat a conduit le sémioticien à proposer une analyse fondée sur la recherche de la *cohérence* et de la *cohésion discursives* à travers des structures isotopiques déployées sur l'ensemble de l'énoncé<sup>3</sup>. Cette façon nouvelle de procéder à l'analyse discursive du sens littéraire assure à l'analyse sémiotique un principe de cohérence méthodologique permettant d'en contrôler les résultats. Cependant, si nous en retenons son principe de cohérence interne, il va se dire que la quête du sens, ici amorcée, ne tiendra pas compte des modes d'organisation des isotopies discursives comme modalité de *projections sémiotiques* des structures sémantiques éprouvées au plan de l'expression. C'est pour cette raison que nous insisterons davantage sur les structures symboliques traitées dans le discours littéraire de Laurent Owondo comme des unités symboliques plutôt que des comme isotopies. Cette légère nuance en appelle une autre.

S'intéressant au processus de production du sens supplémentaire des énoncés, François Récanati écrit :

... on ne peut pas, en général déterminer le contenu propositionnel d'un énoncé si l'on ne prend pas en considération, à côté de ce que signifie la phrase-type, ce que montre le contexte de son énonciation, et certaines expressions figurant dans la phrase ont précisément pour fonction, en réfléchissant le fait de l'énonciation, d'inviter à prendre

<sup>1</sup> Laurent Owondo, *Au bout silence*, *op. cit.*, p. 5-6.

<sup>2</sup> Jacques Fontanille, *Sémiotique et littérature. Essai de méthode*, Paris, PUF, 1999.

<sup>3</sup> Pour plus de précision sur la méthodologie indexée, voir *Sémiotique et littérature*, *op. cit.*, p. 13-40.

en considération le dit contexte. Ces expressions appelées, à juste titre *token-réflexives*, réfléchissent l'énonciation du token tout autant que les indicateurs modaux qui ajoutent au contenu propositionnel de l'énoncé un supplément parenthétique portant sur la valeur de l'énonciation, mais la réflexion du token qu'elles opèrent est constitutive du contenu propositionnel de l'énoncé, et ne se limite pas donc pas à lui ajouter un surcroît de sens<sup>1</sup>.

Ainsi qu'il se donne à lire, le « surcroît de sens » dont il est question ici, en réalité, dépend du contexte de l'énonciation. Pour cette raison, il rend sa perception dépendante du contexte énonciatif, au regard de la prépondérance du rôle joué par les *token-réflexives*. La perspective considérée par cette contribution ne peut tenir compte de cette représentation du sens additionnel, même si elle nous autorise à considérer le texte *Au bout du silence* comme une énonciation en acte. Deux raisons militent en faveur de ce point de vue :

1. la perspective défendue par François Récanati demeure pragmatiquement trop orientée, d'autant plus qu'elle considère l'énonciation dans une dimension interactionniste, d'une part ;
2. et d'autre part, le mot récanatien porte un « surcroît » de sens que s'il est annexé à son référent en tant que *signe* de ce référent, bien qu'ayant une existence autonome en tant que *chose*. Selon cette approche, la chose, pour être pragmatiquement significative doit être toujours rattachée à son référent, en situation d'énonciation.

Ainsi qu'on le voit, ces orientations comportent des limites essentielles, dans la mesure où elles permettent d'établir la frontière théorique entre le sens additionnel de nature morphologique et le sens additionnel de nature illocutoire, puisque, dans le fond, c'est bien de cela dont il s'agit. Le sens supplémentaire dont il est question dans cette contribution ressortirait davantage aux structures suprasegmentales de l'énonciation, et qui sont, en l'occurrence, anthropocentriquement ou culturellement orientées.

Dans cette perspective donc, on peut dire que l'*incipit* d'*Au bout du silence* pratique un usage de la langue française dont l'imaginaire syntaxique est réinvesti à partir d'un système sémiotique qui lui est exogène. C'est à ce titre que, pour produire du sens, il lui importe d'abord de décrire ses propres conditions d'intelligibilité ; conditions en dehors desquelles le texte peut en effet se dérober au lecteur. Ainsi en est-il de la relation entre les syntagmes « *ciel inadéquat* » présenté par l'énonciation en acte comme *expression* et « *rien, surtout pas à octobre* », lui aussi présenté par l'énonciation en acte comme *contenu*. Aussi ces deux syntagmes apparaissent sémiotiquement articulés par le verbe « *correspond* ». La fonction sémiotique ainsi établie fait se redéployer le contenu à travers une série de paradigmes schématiques (descriptions sensibilisées du monde) en rapport avec l'écoumène : « *un ciel obstinément lisse, luisant comme une plaque d'argent* » ; « *d'un bleu pâle virant au gris et le soleil dans sa course semble l'astiquer* » ; « *pas de nuages sombres qui doivent le tourmenter* », etc. Aussi, « *rien, surtout pas à octobre* », pour l'énonciateur renvoie-t-il à cette série de gestalts perceptives. Tant est si bien que cette vacuité sensiblement vécue rend, grâce au code sémiotique thymique de l'actant du discours, l'énonciation à un univers proprioceptif ainsi sémantiquement polarisé : « *c'était cela, l'attente, le vide...* ».

Cette description liminaire nous donne un aperçu global du fonctionnement de la *sémiosis* chez Laurent Owondo. Celle-ci renvoie à des figures écouménaes (topologiques) certaines ; figures grâce auxquelles son symbolisme redéploie le sens à travers une syntaxe métadiscursive. Dans la phrase : « *Il ne correspond à rien, surtout pas à octobre* » par exemple, sont invoqués non seulement les caractéristiques climatiques et météorologiques (géographie physique) signifiant donc que le narrateur parle d'*octobre* non pas comme un personnage ou un actant anthropomorphe, mais comme d'une période saisonnière dont le *signifié culturalisé* est présumé être : *période où le ciel est tourmenté par des nuages sombres*. Par conséquent, d'un point de vue symbolique, la remotivation de la fonction sémiotique attribuant à l'expression *octobre* un contenu nouménal décodé comme *inutilité, insensibilité* « *à la longue attente des champs brûlant de soif* » infère, pour le narrateur du moins, une rationalité discursive anthropologiquement fondée sur des « croyances » ou sur un système symbolique propres. Du moins le narrateur établit-il, par cette même rationalité, une *fonction sémiotique* entre « *la soif, l'attente, le vide et le silence obstiné du grand-père* » et la

<sup>1</sup> François Récanati, *La transparence et l'énonciation*, Paris, Seuil, 1979, p. 157-158.

déréliction annoncée par ces *signifiants idiomatiques* : le temps « hors saison » qui frappera de son entropie les personnages d'*Au bout du silence*<sup>1</sup>. Ainsi, « la montagne se tait », comme « il ne correspond à octobre » ne sont-ils pas des métaphores, au sens courant de ce terme. Ils sont investis des contenus culturels et anthropologiques propres.

Pour le narrateur d'*Au bout du silence*, énoncer « octobre », c'est en effet mettre en arrière-plan des figures anthropologiques du sens que ce mois si singulier de l'année évoque : mois des travaux champêtres, de l'ensemencement, et par extension, mois de la reprise cyclique de la vie selon une lecture temporelle typiquement mythique, « octobre » paraît le mois au cours duquel le *ciel* est « définitoirement » « *au-dessus des têtes, utile, sensible à l'attente des champs brûlant de soif* ».

Ce n'est donc pas pour rien que cette perception mythique est convoquée par le narrateur aux fins d'asseoir la rationalité de son discours narratif : la *montagne*, dans les rites et croyances des peuples gabonais, celles des peuples Miéné dont est issu l'auteur d'*Au bout du silence* en particulier, est véritablement une entité sémiotique effectivement autrement investie<sup>2</sup>. Elle est le siège des fées bienfaisantes ou malfaisantes qui, dans le roman d'Owondo prennent respectivement les noms de *Ombre* ou *Esprit* et de *Djouké* ou *Ogresse*. « *La montagne se tait* » invoque donc la rupture du contrat social entre le village entre la « rivière aux galets et la montagne » symbolisé par le grand-père qui en est le garant, « *la poutre qui soutient la case* »<sup>3</sup>, dit le narrateur, et les habitants de la montagne. Ainsi, comme la montagne dans *Au bout du silence*, tout est ainsi frappé d'un symbolisme écouménal. Même l'anthroponyme Anka entre dans ce symbolisme, d'autant plus qu'il signifie « *le fils unique* ». C'est-à-dire celui que le narrateur, en fin du roman, appelle *Rèdiwa* (« *celui qui ne meurt pas* » en Miéné) et qui est appelé dans l'*incipit* *Tat'* ; c'est-à-dire le père de son père, « le père de son père, *Rèdiwa*, celui qu'il appelait *Tat'* », justifie le narrateur.

Par cette sphéricité du discours, Anka se présente tel le père de son père. Ce qui confirme donc son statut d'aïeul grâce à cette vision du monde anthropocentrique pertinente, pour l'actant de l'énonciation, puisqu'il l'articule ainsi. Par cette construction symbolique du sens, Laurent Owondo plonge le lecteur dans une mythologie symbolique à travers laquelle son discours insiste non seulement sur le lignage, mais aussi sur la préservation des valeurs traditionnelles représentée le couple Anka (petit fils)/*Rèdiwa* (grand-père). Voilà donc qui conduit à croire que le lecteur inattentif au symbolisme Miéné ici médiatisé par la langue française ne peut saisir la pertinence anthropologique d'*Au bout du silence*, car tout est au départ une affaire de symbolisme propre à un écoumène de référence : « *Tout est si simple qu'Anka s'émerveille. Non pas tant de ce ciel hors saison, mais seulement de le mettre là, à la place qu'il pense lui convenir, c'est-à-dire au commencement. Il s'émerveille de ce début de clarté la où régnait le flou* ».

Ce n'est pas par pure coïncidence ou par pur hasard que cet *incipit* serait ainsi conçu. Il sonne comme un « Avertissement au lecteur » auquel nous avait habitué Sony Labou Tansi dans ses roman. Pour ainsi dire, cette dynamique *sémiosique métatextuelle* n'est pas propre à la seule écriture romanesque de Laurent Owondo. Bien d'ouvrages de littérature africaine sont écrits sur le même modèle discursif. Nous avons cité le cas typique d'Ahmadou Kourouma sur lequel nous reviendrons dans notre prochain titre consacré à cette question, mais aussi Jean-Marie Adiaffi Adé, Henri Lopès, Bessora, Ngandu Nkashama, ... Les pratiques discursives dans les textes de ces auteurs nous enseignent la grande difficulté de les aborder à partir des points de vue souvent étriés, ou à partir de la seule logique combinatoire des mots et de l'imaginaire des systèmes linguistiques exogènes à leurs cultures de référence. Le dire, ce n'est pas tenir le cas de la littérature africaine comme typique. Encore moins celle de la littérature gabonaise. Ce n'est pas non plus réduire l'existence des pratiques discursives qu'ils promeuvent à une réalité raciale. D'un point de vue sémiotique, cette interprétation des structures suprasegmentales relevant d'une écologie symbolique propre resterait impropre ou infondée et totalement impertinent, et davantage, si elle s'appuyait sur une telle opinion. Car le problème auquel elle confronte est le traitement énonciatif d'un sens *kinésiquement, proprioceptivement, voire gestaltiquement* vécu comme hétérogène ou résistant aux langues naturelles. C'est donc une question fondamentalement

<sup>1</sup> Dans sa définition des *Fées*, Gaston Rapontchombo nous a averti que si ces dernières tournent le dos aux humains, les conséquences pourraient être graves. Mais de façon globale, si le roman d'Owondo ne dit pas pourquoi le dialogue Fées/habitants du « Village entre la rivière aux galets et la montagne » s'est interrompu, la position géographique de ce village invoque néanmoins les données anthropologiques du Dictionnaire des *superstitions et croyances populaires du Gabon*.

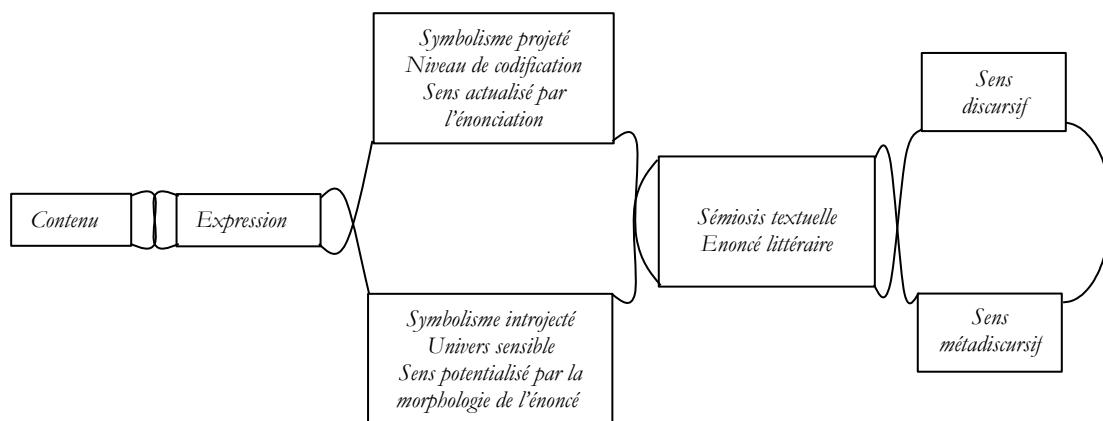
<sup>2</sup> Cf. Gaston Rapontchombo, *Dictionnaire des superstitions et des croyances populaires du Gabon, op. cit.*

<sup>3</sup> De manière générale, dans les cultures africaines, la vétusté est signe d'expérience et de sagesse. C'est à ce titre qu'Amadou Hampâté Bâ a pu dire : « En Afrique quand un vieillard meurt, c'est une bibliothèque qui brûle ».

sémiotique qui est de cette manière posée. Ici, le champ littéraire africain offre simplement un corpus dont la connaissance a le seul mérite de révéler le *parcours génératif* du sens additionnel ou morphologique des énoncés morphologiquement complexes.

*En guise de conclusion*

Certes, cette analyse sommaire de l'incipit d'*Au bout du silence* nous donne un bref aperçu de la structuration du sens d'une *sémiosis* diversement fondée. Cependant, elle révèle surtout ce que nous avons appelé, dès le titre de la présente contribution, les *Rhétoriques imparfaites*. A ce niveau, nous sommes désormais en droit de les définir par opposition aux *rhétoriques parfaites*. Nous désignons par rhétoriques parfaites tout système sémiotique dont les contenus prédiqués ne sont pas problématiques, et donc, immédiatement accessibles par les structures syntaxiques qui les médiatisent. Les *rhétoriques imparfaites*, elles, présentent une instabilité sémiotique interne et structurelle, à raison de leur contenu proprioceptif, lequel affecte la dynamique de leurs réalisations et leurs morphologies propres. Cela s'expliquerait par les rôles joués par les instances énonciatives que sont le *Moi* et le *Soi* et leurs traitements énonciatifs au cours de la dynamique de la prédication littéraire. De ce fait, les *rhétoriques imparfaites* sembleraient se construire sur la base de divers *parcours génératifs* : un parcours génératif explicite, domaine du *Soi* informé par la syntaxe discursive ; et un parcours génératif implicite, domaine du *Moi* informé par la syntaxe proprioceptive. Elles se déclinent donc comme des projections de divers niveaux profonds au plan de l'expression. On peut maintenant en représenter la structure définitoire par le schéma simplifié ci-dessous :



Les *rhétoriques imparfaites* inversent donc la classique fonction signifiante. Dans la mesure où elles énoncent des entités sémiotiques proprioceptives, elles les posent d'abord comme contenus (substance écoumènale). Ensuite, en tant *sémiosis*, elles se déclinent comme énonciation homogénéisant les deux plans du langage à partir de divers univers sémiotiques. Si d'un côté le contenu est identifié en tant que réalité sémantique, pour son énonciation, les rhétoriques imparfaites non seulement lui associe un ensemble de signes projetés (ceux du *continuum*), mais aussi, un ensemble de signes introjectés (ceux de l'univers propre à l'actant énonciatif). L'imbrication de ces deux niveaux d'expression se réaliserait au sein d'une *sémiosis textuelle* de nature tensive et définitoirement posée comme autorégulante.

Cette texture des rhétoriques imparfaites situe à quels niveaux peuvent se porter leur compréhension : celle-ci peut se situer, soit au niveau de la syntaxe et de ses combinaisons lexicales (*sens discursif*), soit au niveau de sa forme (*sens métadiscursif* ou *morphologique*). Telle que décrit, le schéma ci-dessous prévoit une possible combinaison des deux niveaux analytiques.

Bien plus que les descriptions qui viennent d'être établies, cette représentation des rhétoriques imparfaites en donne une première définition (forcément partielle). En outre, cette dernière retient l'attention de l'analyste par la possibilité même qu'elle offre d'imaginer deux probables niveaux d'immanence : celui que le texte réalise en tant qu'entité discursive et narrative, mais aussi, celui que le symbolisme de référence (comme cela a été montré à propos d'*Au bout du silence*) infère. Et c'est à ce dernier niveau que peut se mettre en évidence l'organisation d'un second *parcours génératif*, lequel est à mettre au crédit de la sémiotique des cultures. Ainsi, les rhétoriques imparfaites amèneraient-elles à prévoir deux sortes de valorisation du sens, selon qu'on les perçoit comme des entités discursives,

d'une part, ou comme des entités métadiscursives, d'autre part. Nous interrogeons continuellement leurs structures syntaxiques afin d'en extraire le sens discursif, narratif et/ou immanent. Ainsi ce sens a-t-il une *valeur heuristique*, voire *encyclopédique* (au sens où l'entend Umberto Eco<sup>1</sup>). Mais si nous les abordions en tant qu'entités symboliques métadiscursives, ces structures syntaxiques pourraient nous mettre en phase avec une *valeur écouménale* ou *kinésique* du sens souvent ignorée.

Mais réfléchir cette dernière valeur suppose que nous soyons non seulement en phase avec les principes de la sémiotique des cultures (Fontanille & Lotman), mais aussi sensible à la relation qui « s'installe directement de sujet à sujet, de corps éprouvant à corps éprouvé, sur le mode d'une saisie somatique [voire esthétique] réciproque et d'une reconnaissance mutuelle »<sup>2</sup> des actants du contrat énonciatif.

## Bibliographie

### 1. Œuvres romanesques citées

- Jean-Marie Adiaffi, *La carte d'identité*, Paris, Hatier/CEDA, 1980.
- Nazi Boni *Le crépuscule des temps anciens*, Paris, Présence Africaine, 1962.
- Gaston-Paul Efa, *Le cri que tu pousSES ne réveillera personne*, Paris, Gallimard, 2000.
- Camara Laye, *L'enfant noir*, Paris, Plon, 1953.
- Auguste Mousirou-Mouyama, *Parole de vivant*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- René Maran, *Batouala*, Paris, Albin Michel, 1938.
- Laurent Owondo, *Au bout du silence*, Paris, Hatier/CEDA, 1985.

### 2. Ouvrages sémiotiques

- Jean-Claude Coquet, *Le discours et son sujet*, Paris, Klincksieck, 1989.
- Joseph Courtés, *L'énonciation comme acte sémiotique*, Limoges, Pulim, 1998.
- Umberto Eco, *L'œuvre ouverte*, Paris, Seuil, 1965.
- Umberto Eco, *Sémiotique et philosophie du langage*, Paris, PUF, 1988.
- Jacques Fontanille, *Sémiotique et littérature*, Paris, PUF, 1999.
- Jacques Fontanille, *Soma et séma. Figures du corps*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002.
- Jacques Fontanille, *Pratiques sémiotiques : immanence et pertinence, efficacité et optimisation*, Limoges, Pulim, 2006.
- Algirdas-Julien Greimas, *Sémantique structurale*, Paris, PUF, 1975.
- Algirdas-Julien Greimas, *De l'imperfection*, Périgueux, Pierre Fanlac, 1987.
- Anne Hénault, *Le pouvoir comme passion*, Paris, PUF, 1994.
- Eric Landowski, *Les interactions risquées*, Limoges, Pulim, 2005.
- Youri M. Lotman, *La sémiosphère*, Limoges, Pulim, 1999.
- François Récanati, *La transparence et l'énonciation*, Paris, Seuil, 1979.

### 3. Autres ouvrages de référence

- Augustin Berque, *Écoumène, Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000.
- Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*, Paris, Présence Africaine, 1977.
- Gérard Guash, *Quand le corps parle... Pour une autre psychanalyse*, Vannes, Sully, 2002.
- P.E.A. Ilungu, *Traditions africaines et rationalité occidentale*, Paris, L'Harmattan, 1987.
- Georice B. Madébé, *Utopie du sens et dynamiques sémiotiques*, Libreville, Les Editions, 2005.
- Georice B. Madébé, *De Viko à Ngal. La transparence créative*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

<sup>1</sup> Umberto Eco, *Sémiotique et philosophie du langage*, op. cit.

<sup>2</sup> Eric Landowski, *En deçà ou au-delà des stratégies, la présence contagieuse*, op. cit., p. 31.

- Francisco Varéla, *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaines*, Paris, Seuil,

#### 4. thèse et articles cités

- Georice B. Madébé, « Des morphologies du sens dans la littérature gabonaise : le cas de 53 cm de Bessora », in *Iboogha* n° 8, Libreville, Les Editions du Silence, novembre 2003.
- Georice B. Madébé, *La mutation de la figure du narrateur dans le roman africain*, Limoges, Doctorat Nouveau Régime, 2001.
- Georice B. Madébé, « Enonciation et subsomption. Des configurations du sens dans un extrait de texte d'*Un jour de grand soleil sur les montagnes d'Ethiopie* », in *Annales de l'Université Omar Bongo*, n° 13, 2007.
- Georice B. Madébé, « Jeu du *Je* et jeux du *Moi* : figures personnelles et discours de la symbolisation dans l'œuvre romanesque de Sandrine Bessora », in Frédéric Mambenga-Ylagou (dir.), *Ajouter du monde au monde*, Montpellier, M3P, 2007.
- Georice B. Madébé, « Discursivités et modernité. Littérature gabonaise : histoire, imaginaires et formes romanesques », in Georice B. Madébé, Noël Ovono (eds), *Figures du Gabon contemporain. Réflexions et perspectives*, Paris, Dianoïa, 2007.

#### 5. Usuels

- *Le petit Littré*, Evreux, Librairie Générale Française, 1990.
- Gaston Rapontchombo, *Dictionnaire des superstitions et croyances populaires du Gabon*, Libreville, Les Editions du Silence, 2005.