



Phénoménologie du langage,

Jean-Claude Coquet

Choix de textes rassemblés et présentés par Ahmed Kharbouch.

Postface de Michel Costantini.

Limoges, Lambert-Lucas, 2022, 272 p.

Chapitre premier

La rencontre avec le monde.

L'expérience et sa prise en compte par le langage

Le titre fait problème, assurément¹. Bien des questions se posent. Ainsi, qu'entend-on par « expérience » ? Le terme est ambigu. Les Allemands ont le choix entre *Erfahrung* et *Erlebnis*. L'usage en français recouvre les deux acceptions : en bref, expérience de pensée et expérience corporelle. Quel statut sommes-nous prêts à accorder au « langage » ? Encore faudrait-il se rappeler que nous avons à différencier « langage » de « langue », comme nous y invitent les langues romanes ? Est-ce que « prise en compte » signifie « traduction » ? Est-ce que le « langage » est en mesure de traduire l'« expérience » ? Le langage, en fait, n'est-il pas assimilé à une entité à qui est conférée (par qui ?) la capacité de « traduire » ?

Je mettrai en parallèle deux citations, l'une de Levinas, l'autre de Ricœur. Elles illustrent bien les enjeux² : « Comment, dit le premier, ouvrir au langage les frontières de la réalité donnée où nous habitons ? ». A quoi, dirait-on, fait écho Ricœur, trois ans plus tard : « La pratique du récit consiste en une expérience de pensée par laquelle nous nous exerçons à habiter des mondes étrangers à nous-

1 « L'expérience et sa prise en compte par le langage » est titre original sous lequel cet article est paru dans F. de Chalonge (éd.), *Énonciation et spatialité. Le récit de fiction (XIX^e-XXI^e siècles)*, Lille, Éditions de l'Université de Lille 3, année ?, pp. 19-27. L'expression « La rencontre avec le monde » est de Merleau-Ponty (*Signes* (1967), Paris, Gallimard, Folio Essais, 2001, p. 70).

2 E. Levinas, *L'au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, p. 107 (le chapitre est dédié à P. Ricœur) ; P. Ricœur, *Temps et Récit*, III, Paris, Seuil, 1985, p. 358.

mêmes ». Il y a sans doute une métaphore commune : « habiter la réalité » pour l'un, « habiter des mondes » pour l'autre, mais les visées sont différentes et une division s'opère. Pour Levinas, le langage peut avoir accès à la réalité. La question porte sur le « comment ». Comment franchir la frontière ? La « réalité » n'est pas mise en doute. Quant au langage lui-même, le mérite de Levinas, me semble-t-il, est de faire apparaître qu'il a une forme de Janus : d'un côté, il est tourné vers le monde et apte à le percevoir et à l'éprouver (*erleben*) – (grâce à ce double mode – percevoir et sentir – s'établit le lien avec la « réalité », ce que les phénoménologues comme Merleau-Ponty appellent la « Nature », la *phusis*) ; de l'autre, il est apte à mettre en forme cette perception, ce sentir, c'est le régime convenu de la représentation, celui du *logos*. Autrement dit, Levinas opte, comme les Grecs, pour cette complémentarité : φύσις et λόγος. Avec Ricoeur, c'est la dimension du langage dénommée « récit » qui est retenue. Certes, il y a « la présupposition ontologique de référence », mais il s'agit, pense Ricoeur, d'une « présupposition réfléchie à l'intérieur du langage lui-même (...) ». Le langage est pour lui-même de l'ordre du Même ; le monde est son Autre »³. Il s'ensuit que l'expérience corporelle (« mon corps, ce lieu de la nature », disait Merleau-Ponty⁴) laisse la place, toute la place, à l'expérience de pensée, au montage intellectuel (*Gedankenexperiment*), au *logos*, comme si la part de la *phusis* était ignorée (ou occultée).

Selon que le lecteur adopte la perspective de Levinas, celle d'une phénoménologie du langage, ou la perspective de Ricoeur, celle de la philosophie du langage, les résultats de son analyse sont, comme il fallait s'y attendre, très différents⁵. Le constat est vite dressé : la question de Levinas était (et reste) irrecevable (« irrelevante », disait-on dans les années soixante) par le courant formaliste qui a prévalu de longues décennies (disons, des années vingt aux années soixante-dix), mais aussi par la « pensée de relais » (l'expression est de Valéry) de la philosophie analytique et de son enfant, la pragmatique.

Revenons un instant à la distinction faite en allemand entre *Erfahrung* et *Erlebnis*. Elle est éclairante pour notre propos : la relation entre « langage » et « expérience ». *Erfahrung*, c'est, avons-nous dit, l'expérience de pensée, ou, selon le Wittgenstein du *Tractatus* (1921), le mode de pensée « dont nous avons besoin pour comprendre la logique »⁶. *Erfahrung* et non *Erlebnis*, qui note un mode d'être, une rencontre avec, voire une saisie du monde environnant (*Umwelt*). Avec *Erlebnis*, « il s'agit de vie ou de mort, de souffrances et de ravissement »,

3 P. Ricoeur, *Temps et Récit*, I, Seuil, 1983, p. 118-119. Deux décennies plus tard, dans *Réflexion faite*, Paris, Editions Esprit, 1995, « l'idée de référence » a glissé du côté du lecteur. A lui de « re-figurer le réel », p.74.

4 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p.208.

5 Notons à ce propos que Ricoeur, faisant référence à une communication de Merleau-Ponty de 1951, recouvre (par inadvertance ?), en 1969, sous l'étiquette : « philosophie du langage » ce qui était pourtant annoncé par l'auteur : « phénoménologie du langage ». V. J.C. Coquet, « Pensée du langage », dans Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia dir., *Paul Ricoeur et les sciences humaines*, Paris, La Découverte, 2007.

6 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Paris, Gallimard, 1961, 5.552. C'est pour résister à l'attraction de la « logique extensionnelle » que Ricoeur, remarquons-le, a renoncé à « l'idée de référence » ; v. *Réflexion faite*, op .cit., p. 73.

notait Sartre⁷. En ne tenant pour valide que l'expérience de pensée, le *Tractatus* réduisait le langage à la proposition, *der Satz* (premier titre du *Tractatus*). Il entrait ainsi dans le champ clos du *logos*. On ne peut pas dire d'une chose ce qu'elle est, mais comment elle est. Le comment (*wie*) est logiquement accessible, non le quoi (*was*). La cible est l'organisation, non l'être.

Contre, dirait-on, le Wittgenstein du *Tractatus*, Levinas affirme au contraire l'existence de la « réalité », ou plus exactement, il s'appuie sur l'expérience de la réalité (*l'Erlebnis*), et de sa transcription par le langage. Nous ne sommes pas loin de cette autre affirmation de Benveniste : « L'expérience humaine est inscrite dans le langage »⁸. Levinas et Benveniste sont ainsi fidèles à la leçon aristotélicienne qui, proposant une définition de l'être (οὐσία), conjoignait « nature » et « pensée », φύσις et λόγος⁹.

A l'inverse, ne reconnaître que l'aspect *logos* du langage conduit à substituer le langage-objet (« une grandeur sémiotique », disait Greimas, relevable d'une approche structurale, et donc abstraite), au langage, le dit au dire¹⁰. L'énoncé, « ce qui peut être dit (*gesagt*) dans des propositions — c'est-à-dire par le langage [notons une nouvelle fois la réduction du « langage » à la « proposition »] — (et, ce qui revient au même, ce qui peut être pensé) », voilà « le point central » du *Tractatus*, selon Wittgenstein lui-même¹¹. Il n'y a pas de quête du sens possible. Le sens est déjà enclos (*Grenze*) dans son énoncé. On peut, comme l'a fait Greimas, multiplier les niveaux d'analyse : le sens (la pensée) ne varie pas. Il passe par des « paliers de profondeur », selon une juste expression de H. Parret, du plus abstrait au moins abstrait¹². On voit alors ce qu'il advient de la « réalité » dans cet espace logique : elle est située, là, à ce premier niveau (ou palier), dit Greimas, constitué par le langage-objet (ou langue-objet ; Greimas n'est pas rigoureux sur ce point). Il rejoint le Wittgenstein du *Tractatus* (4.01), pour qui le langage (il dit : « la proposition », on le sait) est une « transposition de la réalité telle que nous la pensons », comme si < le dit (et non le dire), le penser, la réalité > formait un continuum.

Il faut souligner l'impact, dans ces années intellectuellement si fécondes, du positivisme logique. Qu'il s'agisse d'un langage se suffisant à lui-même (Wittgenstein) ou d'un langage appelant une « explicitation », autrement dit un langage de description que l'on appelle aussi un « métalangage », qui n'est

7 A propos du livre de Bataille, *L'Expérience intérieure*, in *Situations*, I, Paris, Gallimard, 1947, p. 155.

8 E. Benveniste, « Le langage et l'expérience humaine » (1965), *Problèmes de linguistique générale*, II, Paris, Gallimard, 1974, p. 78.

9 Je me réfère à un article de J. Derrida publié dans *Langages*, 24, 1971, (en particulier à la p. 24) et repris, l'année suivante, dans *Marges de la philosophie*, Paris. Minuit, p. 209 et suiv.

10 A.J. Greimas et J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979, p. 258.

11 Lettre à B. Russell citée par C. Chauviré, *Ludwig Wittgenstein*, Paris, Seuil, 1989, p. 74.

12 H. Parret, « La sémiotique : tendances actuelles et perspectives » in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, tome I, *L'Univers philosophique*, Paris, P.U.F., 1989 : « La description sémiotique est une recherche de l'identité, elle est saisie d'identité, elle reconnaît des relations d'équivalence entre paliers de profondeur » (p. 1365).

autre, selon Jakobson, qu'une « métaphore du langage-objet » (Greimas)¹³, nous habitons l'univers homogène du *logos* ou des représentations.

C'est souligner l'emprise, qui paraissait aller de soi à cette époque-là, des prédicats *cognitifs*. Bien des linguistes, des sémioticiens, des littéraires, du moins de ce sous-ensemble appelé « narratologues », ou encore des philosophes, du moins de ce sous-ensemble qui fait sienne la philosophie du langage, en font la démonstration dans leurs écrits. Je m'attarderai sur quelques exemples, l'un, textuel, proposé par un linguiste, A. Culioli, l'autre, lexical, retenu par un philosophe, P. Ricoeur. Leurs analyses me paraissent complémentaires.

Auparavant, je ne ferai qu'évoquer, tant il est connu, le souci des théoriciens des années soixante à ne se référer qu'aux énoncés, au texte, au simulacre de la « réalité », à cette « fiction » qu'est le texte : « Tout le texte, rien que le texte et rien hors du texte »¹⁴. La « *lingua mentis* » a, dès lors, tout loisir de se déployer. Les êtres sont des « êtres de papier ». L'expression a fait florès. Les actions sont en papier, les sujets aussi, leurs affects aussi. Je citerai simplement cette remarque de G. Genette sur les « sentiments » de Mme de Clèves. Elle est exemplaire. Ce ne sont pas des « sentiments réels, mais des sentiments de fiction, et de langage : c'est-à-dire des sentiments qu'épuise la totalité des énoncés par lesquels le récit les *signifie*. S'interroger sur la *réalité* (hors texte) des sentiments de Mme de Clèves est aussi chimérique que de se demander combien d'enfants avait *réellement* Lady Macbeth, ou si don Quichotte avait *vraiment* lu Cervantes »¹⁵. La réalité est bien ce tableau (*Bild*) que nous offre « la totalité des énoncés ».

La pratique d'A. Culioli ou de Ricoeur ne nous fait pas changer d'univers épistémologique. Dans le texte de Sénèque qui retient l'attention de Culioli (*Lettres à Lucilius*, 117, 13)¹⁶, il est question de ce qui est dit (de l'énoncé, du « corporel » stoïcien) et de l'activité verbale (de l'énonciation, de l'« incorporel » stoïcien). Ce qui est dit (les termes latins, *effatum*, *enuntiatum*, *dictum*, sont autant de formes au participe passé passif) retrace (d'où le terme de « corporel ») une expérience perceptive transcrite dans (par) un énoncé : « je vois Caton en train de se promener » (*video Catonem ambulans*). Rappelons maintenant la position de Culioli : traiter du langage, c'est traiter de « l'activité mentale », c'est-à-dire des opérations qui produisent des représentations. Qu'est-ce donc que l'énoncé, dit-il, sinon « la matérialisation de phénomènes mentaux auxquels nous n'avons pas accès, et dont nous ne pouvons, nous linguistes, que donner une représentation métalinguistique, c'est-à-dire abstraite » ?¹⁷. On peut revenir sur cette notion de « matérialisation ». Pour Sénèque, l'« énoncé », le dit (rappelons les

13 A.J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966, pp. 13-17 ; *Dictionnaire*, *op.cit.*, s.v. « Métalangage » ; « Sur l'énonciation (Une posture épistémologique) », *Significação : Revista de Cultura Audiovisual*, 1, 1974, p. 9.

14 A.J. Greimas, *Significação*, *art. cit.*, p. 25.

15 G. Genette, *Figures II*, Paris, Seuil, 1969, p. 86 (en note).

16 A. Culioli (entretiens avec F. Fau), *Variations sur la linguistique*, Paris, Klincksieck, 2002, pp. 26-27 et 238 ; de nouveau dans A. Culioli (entretiens avec Cl. Normand), *Onze rencontres sur le langage et les langues*, Paris, Ophrys, 2005, p. 251.

17 A. Culioli, *Onze rencontres...*, p. 252 et *Variations...* p. 31, note 30.

termes : *effatum, enuntiatum, dictum*), porte la trace d'une expérience visuelle. Il est le lieu « matériel » en effet (le « corporel », des Stoïciens) où se note la perception (et avec la perception le monde apparaît). Quant à l'énonciation, c'est un « incorporel » (*enuntiativum*), pour Culioli, une opération mentale, ou, plus précisément, un acte de jugement. Sénèque dissocie clairement les deux plans, celui de la « présentation » du phénomène, d'abord (*Darstellung*), celui de la « représentation », ensuite (*Vorstellung*). Aussi bien, Sénèque ne développe-t-il pas une expérience de pensée mais il fait valoir une expérience perceptive, une expérience de la réalité. Insistons : il y a, d'abord, la présentation de « l'existant, tel que, en particulier il est perçu », comme le dit justement Culioli. Le corps est ce que je vois (*corpus est quod video*) et, ajoute Culioli, « le corps c'est toute la scène »¹⁸. Un corps en mouvement. Ensuite (*deinde*), après la perception vient le second acte, celui du jugement, du « dire sur... » (*loqui de...*) : *Dico deinde : Cato ambulat*.

La question se pose. Pourquoi, après avoir bien isolé l'acte de perception, Culioli ne croit-il pas nécessaire de distinguer dans son analyse les « représentations », les actes mentaux, que les prédicats *cognitifs* peuvent correctement décrire, des « présentations », des actes de perception, qui relèvent de prédicats d'un autre type ? J'appellerai ces prédicats, *somatiques*, ou prédicats de réalité. De tels prédicats ont pour fonction de transcrire une double emprise, celle que nous avons sur le monde et celle que le monde a sur nous. Les prédicats cognitifs font la part du *logos*, les prédicats somatiques, celle de la *phusis*. Ce sont les deux composantes du langage.

Si j'en reviens maintenant à Ricœur, j'observe le même phénomène d'évitement de la *phusis* et donc des prédicats somatiques. Sans doute les métaphores que Ricœur aime employer peuvent donner le change. Il n'hésitait pas à dire, en pleine période formaliste, que le langage a « prise sur la réalité » et qu'inversement « il s'offre à la morsure du réel »¹⁹, mais l'analyse tourne court, faute d'intégrer les prédicats somatiques. Comment le langage peut-il avoir « prise sur la réalité » et, réciproquement, « s'offrir à la morsure du réel », alors que la réalité est, comme on disait alors, « extralinguistique » ? Le préfixe (« *extra-*») est explicite : les domaines sont disjoints. Pourtant, cette aporie me paraît utile. Je retiendrai donc ces métaphores en les tenant pour les indices d'un problème (est-il judicieux de réduire le langage au *logos* ?), que Ricœur, étant donné ses choix épistémologiques (la philosophie du langage), ne pouvait pas résoudre.

Il est vrai que Ricœur multiplie des déclarations de principe, du type : « L'expérience vient au langage à travers le procès métaphorique », mais la pratique analytique en fait fi. Certes, l'expérience de la réalité (*phusis*) « vient au langage », alors que la « rationalisation » (*logos*) « à la limite, l'évacue ». Cela dit, la question demeure : comment analyser « le procès métaphorique » censé en être le

18 A. Culioli, *Onze rencontres...*, pp. 251-252.

19 P. Ricœur, « La structure, le mot, l'événement », *Esprit*, 5, 1967, p. 806.

porteur ?²⁰ Sans doute le philosophe, face au langage, ne peut-il faire autrement qu'admettre ses propres limites, celles de sa discipline : le « *logos* spéculatif » qui est le sien est inapte à traiter du « discours métaphorique »²¹.

Tel est, en somme, le constat que nous pouvons dresser en reprenant les interprétations textuelles que Ricœur a développées dans son dernier ouvrage, *Parcours de la reconnaissance*. Le projet est clair, même si, du point de vue du « discours », entendu comme activité signifiante, une sémantique du mot est un bien pauvre instrument. Pour cerner le concept de « reconnaissance », c'est pourtant sur elle que Ricœur prend appui. Ses sources sont, comme il se doit en pareil cas, deux dictionnaires, le *Littre* et *Le Grand Robert de la langue française*, tous deux en quête d'un sens premier dont les autres seraient dérivés. Option cognitive, à l'évidence. Soucieux de cerner « l'idée mère de la reconnaissance », Ricœur n'a d'ailleurs pas manqué de « remarquer le ton rationaliste, proche de celui de la philosophie critique » adopté par le *Robert*²². Lexicographe et philosophe ont cette part d'épistémologie en commun.

Parmi les exemples retenus, il en est un, pris chez Littré, extrait de l'*Enéide* de Virgile, qui a été souvent glosé :

A sa démarche, on reconnut une déesse.

Traduction approximative de :

*et uera incessu patuit dea. Ille ubi matrem
agnouit...*²³

A la regarder d'un peu près, la citation est-elle propre à illustrer convenablement « l'initiative de l'esprit dans la maîtrise du sens » ?²⁴ Assurément, non. Ricœur aurait peut-être eu plus de chances de trouver toute sa cible (« la reconnaissance »), et non seulement la part relevant du *logos*, si, dans sa démarche, il avait pris acte de la classification d'un troisième dictionnaire, dont il dit qu'il était en cours de publication²⁵, le *Trésor de la langue française* :

- (A) Reconnaître dans l'ordre des perceptions...
- (B) Reconnaître dans l'ordre...du jugement.

Les vers de Virgile sollicitent les deux acceptions, l'une après l'autre, d'abord (A), puis (B). D'abord, l'apparaître (*patuit*) ; la déesse se manifeste aux yeux de son fils par sa démarche (*incessu*). C'est ce mouvement du corps (le corps signifie)

20 P. Ricœur, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 383.

21 *Ibid.*, p. 382.

22 P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance – Trois études*, Paris, Stock, 2004, p. 43.

23 Virgile, *Enéide*, I, vers 405-406, Les Belles Lettres, 2002 ; traduction de J. Perret : « et vraie déesse [Vénus, la mère], à sa démarche, elle apparut. Lui [Enée, le fils], dès qu'il eut reconnu sa mère... ».

24 P. Ricœur, *op.cit.*, p. 37.

25 *Ibid.*, p. 26. En réalité, le volume 14, comprenant « reconnaître », a été publié en 1990.

qui permet à Enée, dans un second temps, de « reconnaître » (*agnouit*) sa mère. D'abord le prédicat somatique de la *phusis*, (*patuit*), ensuite le prédicat cognitif du *logos* (*agnouit*). Le second s'adosse au premier.

Un second exemple, extrait de l'*Odyssée*, quelques dizaines de pages plus loin, illustre le même phénomène d'écrasement. Là aussi, il y a deux acceptions qu'englobe cette fois une seule forme (*noein*). La première renvoie à la perception et l'autre au jugement. Comme il fallait s'y attendre, tout se passe comme si le traducteur et le philosophe n'avaient pas accès au plan de la *phusis*. L'histoire est bien connue²⁶. Personne n'identifie le maître de retour à Ithaque dans un premier temps. Un animal, pourtant, son très vieux chien Argos, le « reconnaît » :

*Il reconnut Ulysse en l'homme qui venait et, remuant la queue, coucha les deux oreilles.
La force lui manqua pour s'approcher du maître.*

Ricœur, rapportant cet épisode, fait mention d'une « reconnaissance directe ». En effet, si l'on entend par « directe », l'immédiateté de la reconnaissance. Mais le chien ne recourt pas aux opérations cognitives mises en œuvre par le fils, l'épouse ou, finalement, le père, qui ont besoin de signes (*sèmata*). On s'en douterait. Il flaire.

Quand il flaira Ulysse — dit le texte littéralement, ἐνόησεν — dans cet homme proche de lui (...)

L'acte relève du sentir, prédicat somatique, de la *phusis*, et non du jugement, du *logos*. Ce n'est pas le verbe *gignôskein*, prédicat cognitif, que le poète emploie, comme le dit par erreur Ricœur²⁷ (et c'est une erreur symptomatique), mais le prédicat ambivalent *noein*, qui fait le lien entre la perception, acte premier et fondateur (il note ainsi « la soudaineté, l'immédiateté d'un (s') apercevoir »²⁸) et le jugement, la pensée, acte second, entre la *phusis* et le *logos*. La « reconnaissance » accomplie par Argos suppose cette articulation. En flairant Ulysse qui s'était rapproché, il le reconnaît.

Il me paraît maintenant possible de répondre au « comment » de la question posée par Levinas : « Comment ouvrir au langage les frontières de la réalité donnée où nous habitons ? ». Les prédicats somatiques, partie prenante de la phénoménologie du langage, opèrent cette ouverture. C'est la conclusion que nous pouvons tirer de notre courte réflexion sur la notion d'« expérience ». L'expérience engage la réalité pour Levinas comme pour Benveniste. Les prédicats somatiques en sont les témoins. Ils ont les clés de l'univers de la *phusis*.

Ricœur ne franchit pas la frontière, car il campe sur le terrain connu de la philosophie du langage. C'est au titre du récit, du *logos*, de l'expérience de pensée que « le langage », un langage doté (mais doté en soi ?) de réflexivité, « se sait

²⁶ *Ibid.*, pp. 115-119. Ricœur cite la traduction de V. Bérard (*Odyssée*, XVII, 301).

²⁷ *Ibid.*, p. 117.

²⁸ Voir la note de B. Cassin sur le « flair » in *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil / Le Robert, 2004, p. 351.

dans l'être » (je souligne). Comment articuler le penser au langage et le langage à l'être, « quels sont les chemins de recherche qui se laissent penser ? », voilà sur quoi portait l'enseignement de Parménide. Ricœur ne semble pas adopter une position différente quand il affirme la « coappartenance de la pensée [au-delà, du langage] et de l'être »²⁹.

Et pourtant, encore un effort ! Nous avons tout intérêt à intégrer l'univers de la *phusis* dans nos analyses.

Jean-Claude Coquet,
Phénoménologie du langage

Table des matières

Références des textes	7
Équivalences et abréviations	11
Introduction	
« Le langage sert à vivre », par Ahmed Kharbouch	13
Préambule	
Aristote, Benveniste, Merleau-Ponty et la théorie des instances énonçantes	23
Première partie	
Du corps à l'énonciation	
(Phénoménologie du langage et linguistique)	
1. La rencontre avec le monde. L'expérience et sa prise en compte par le langage	33
2. Comment dire le sensible ? Les prédicats somatiques	41
3. Du sujet et du non-sujet. L'énonciation, fondement de la phénoménologie du langage	47
4. De l'impersonnel aux instances énonçantes (Gustave Guillaume)	57
5. Le logos, une aporie du langage ? G. Guillaume, le sujet parlant	65
6. Au-delà de la sémiologie saussurienne	73
7. <i>Phusis</i> et <i>logos</i> : un nouveau paradigme linguistique	83
8. À propos de l'écriture	95
Deuxième partie	
Ce qui de la voix passe dans l'écriture	
(Phénoménologie du langage et littérature)	
9. Approches théoriques de textes littéraires	123
10. Le livre, traduction de la <i>phusis</i> chez Proust. Comment traduire l'expérience ?	135
11. Lire et traduire à la lumière des instances énonçantes	143
12. « Ce sujet de l'écriture » (Marguerite Duras)	151
13. Remarques sur le langage iconique (Charles Baudelaire)	165
14. Narrativité et phénoménologie du langage. Le problème de la distance	173
15. Expérience et fiction : la place de la vérité (Hélène Cixous)	183

29 P. Ricœur, *La Métaphore vive*, op.cit., pp. 385 et 397 ; J. Bollack, *Parménide, de l'étant au monde. Texte grec, nouvelle traduction et interprétation*, Lagrasse, Verdier Poche, 2006, fragment 2, p. 107.

Troisième partie

Expérience sensible et expérience de pensée

(Phénoménologie du langage et philosophie)

16. La sémiotique visuelle permet-elle d'accéder à la « réalité » ?	193
17. Trois notes sur la dimension pathique de la présence (Henri Maldiney)	201
18. Pensée du langage (Paul Ricœur)	207
19. Quel statut Paul Ricœur accorde-t-il au langage dans le Parcours de la reconnaissance ?	213
20. Texte et réalité (Paul Ricœur)	223

Postambule

Notre Aristote, c'est..., par Michel Costantini	231
---	-----

Bibliographie de Jean-Claude Coquet	249
-------------------------------------	-----

<i>Index notionum</i>	257
-----------------------	-----

<i>Index auctorum</i>	259
-----------------------	-----