



**HAL**  
open science

## Trouver sa place dans l'enceinte philosophique : penseurs, gestionnaires, passeurs

Dominique Maingueneau

### ► To cite this version:

Dominique Maingueneau. Trouver sa place dans l'enceinte philosophique : penseurs, gestionnaires, passeurs. *Argumentation et Analyse du Discours*, 2019, 22, 10.4000/aad.3110 . hal-03954925

**HAL Id: hal-03954925**

<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03954925v1>

Submitted on 24 Jan 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

## « Trouver sa place dans l'enceinte philosophique : penseurs, gestionnaires, passeurs »

DOMINIQUE MAINGUENEAU

Sorbonne Université

Sens, Texte, Informatique, Histoire

Le discours philosophique ne se réduit pas aux textes où sont élaborées des pensées bien identifiées, mais se présente comme un réseau diversifié de genres : doctorats, cours universitaires, traités, manuels, dictionnaires, magazines consacrés à la philosophie... Depuis qu'elle a émergé, l'analyse du discours philosophique – et cela se comprend – s'est cependant plutôt focalisée sur les textes fortement doctrinaux produits par des auteurs marquants. Dans cet article nous aimerions élargir la perspective en considérant l'ensemble du territoire où énoncent les auteurs se réclamant de la philosophie. Au lieu de présupposer qu'ils agissent *dans* un espace aux frontières stables et évidentes, nous nous interrogerons sur la façon dont ils négocient sa configuration, les transactions par lesquelles ils le délimitent et le préservent. Pour comprendre les modalités diverses selon lesquelles s'organisent ces transactions nous distinguerons, nous y distinguerons quatre grands rôles de philosophes, qui se manifestent à travers des modalités d'énonciation spécifiques : deux de ces rôles (« penseur » et « gestionnaire ») exercent leur activité à l'intérieur de l'espace philosophique, les deux autres (« vulgarisateur » et « essayiste ») privilégient les relations avec son extérieur. Il s'agit de rôles discursifs, attachés à la production des énoncés considérés comme philosophiques ; ils permettent d'articuler des statuts, tels que peut les appréhender un sociologue, et des positions d'énonciation imposées par les genres de discours et leurs scénographies (Maingueneau, 1998).

Nous ne nous appuierons pas sur un corpus représentatif. À ce stade, il s'agit seulement d'introduire quelques distinctions en les illustrant par des exemples qui nous semblent significatifs. Mais nous sommes conscient que seules des recherches méthodiques sur de vastes corpus permettraient de valider ou de nuancer plus ou moins fortement les concepts introduits ici. Pour ne pas dérouter les lecteurs à qui l'histoire de la philosophie n'est pas familière nous avons puisé l'essentiel de ces exemples chez des auteurs contemporains, dont la pensée est *a priori* mieux connue.

## 1. « Penseurs » et « gestionnaires »

Le sens du terme « philosophe » a varié selon les époques<sup>1</sup>. Ceux qu'on catégorise aujourd'hui comme tels sont censés appartenir à un domaine ancré dans le monde universitaire<sup>2</sup> qu'on s'attache à bien distinguer d'autres : la littérature, le journalisme, la politique, la science... L'usage courant appelle « philosophes » tous les spécialistes de philosophie, sans tenir compte d'une hiérarchie dont A. Badiou se fait l'écho au début de son *Manifeste pour la philosophie* en opposant une poignée de « philosophes » à une population moins prestigieuse de « commentateurs », d'« érudits », et d'« essayistes » :

Les philosophes vivants, en France aujourd'hui, il n'y en a pas beaucoup, quoiqu'il y en ait plus qu'ailleurs, sans doute. Disons qu'on les compte sans peine sur les dix doigts. Oui, une petite dizaine de philosophes, si l'on entend par là ceux qui proposent pour notre temps des énoncés singuliers, identifiables, et si, par conséquent, on ignore les commentateurs, les indispensables érudits et les vains essayistes (1989 : 7).

Badiou prend ici acte d'un paradoxe : alors que la philosophie est communément conçue comme une activité qui élabore des pensées identifiables, qui se positionnent dans le champ philosophique, la plupart de ceux qu'on appelle « philosophes » se consacrent à d'autres tâches, nécessaires mais moins prestigieuses. Les *penseurs* se distinguent ainsi des *gestionnaires*, beaucoup plus nombreux, qui se consacrent à l'étude des positionnements déjà établis ou qui contribuent à les établir.

Ces termes de « penseur » et de « gestionnaire » sont à certains égards insatisfaisants. « Penseur » a en effet un sens plus restreint que dans l'usage courant ; pour éviter toute confusion, nous le mettons ici entre guillemets. Quant à « gestionnaire », il ne doit pas être pris péjorativement, ni associé au monde de l'entreprise. Garant d'un ordre de la philosophie, le gestionnaire exerce deux fonctions complémentaires, qu'il mêle selon des proportions variables dans les multiples genres de discours qu'il mobilise : celle de *cartographe* et celle d'*animateur*. En tant que « cartographe », il organise l'archive philosophique : il y distingue des régions et y dispose des balises, la constituant en un espace pensable, partageable et où il est possible de circuler. En tant qu'« animateur », il se voit confier par l'institution la tâche de donner sens aux textes, d'en montrer l'actualité. Dans ce cas, son attention se porte en général sur un auteur ou une œuvre. Sera par exemple cartographe l'auteur d'une présentation synoptique de tel courant de la philosophie grecque, et animateur celui qui proposera une « lecture neuve » de Hume ou de Husserl.

« Penseur » et gestionnaires constituent, rappelons-le, deux rôles. De toute façon, un créateur en philosophie a besoin d'explorer les positionnements par rapport auxquels il va tracer les frontières de son identité énonciative. Quant aux gestionnaires, pour bien accomplir leur tâche, ils doivent adopter un certain point de vue sur la philosophie, au point que parfois

---

<sup>1</sup> En France, pour la période entre le XVII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle, voir par exemple Ribard (2000, 2012).

<sup>2</sup> Cela ne signifie pas que tous les philosophes appartiennent au monde universitaire, mais que c'est ce dernier qui lui donne son assise institutionnelle.

ils élaborent, de manière plus ou moins ouverte, un positionnement personnel. Le même individu peut donc passer d'un rôle à l'autre. Quand un « penseur » commence par être gestionnaire et qu'il accède à la notoriété, on pourra rétrospectivement percevoir ses publications de gestionnaires comme témoignant d'un positionnement en voie de constitution. Le premier ouvrage d'Althusser (1959) est une présentation de la pensée de Montesquieu. Deleuze a publié des ouvrages de présentation de la pensée de Kant en 1963 ou de Bergson en 1966 qu'on peut aujourd'hui lire à la lumière de ceux où il a exposé sa doctrine.

Les productions des « penseurs » peuvent être réparties dans deux ensembles. D'une part un stock d'énoncés prestigieux, soigneusement transmis, un *Thésaurus* de « grands textes » de « grands penseurs », en général morts, qu'on n'a jamais fini de réinterpréter et qu'en réinterprétant on maintient dans leur statut privilégié de textes autour desquels se rassemble la communauté philosophique. D'autre part des publications d'auteurs récents, pour la plupart vivants, dont les noms balisent les débats en cours autour de questions nodales associées à divers domaines : l'action, l'identité, la technique, la métaphysique...

Pour élaborer leur positionnement, les « penseurs » tracent dans les textes du *Thésaurus* des parcours personnels qui se jouent des frontières temporelles et doctrinales. Ils ne peuvent en effet produire un nouveau positionnement, susceptible d'enrichir le *Thésaurus*, qu'en disqualifiant ce dernier, partiellement (« tels philosophes n'ont pas compris que... ») ou totalement (« jusqu'ici les philosophes n'ont fait que..., maintenant il faut... »). La tâche des gestionnaires, en revanche, est de « faire tenir » le *Thésaurus*. En multipliant les relations entre ses éléments (« Descartes reformule l'interrogation platonicienne... », « Rousseau est le premier d'une longue lignée de philosophes qui... », « On peut opposer la solution d'Aristote à celle de Hegel... », etc.) et en liant les auteurs récents à des auteurs du *Thésaurus*.

Dire que les « penseurs » assoient leur positionnement en opérant un parcours personnel dans le *Thésaurus* philosophique, ce n'est pas dire que tous leurs textes, de manière explicite, s'affilient ou entrent en débat avec les auteurs de ce *Thésaurus*, mais que l'explicitation de ces affiliations et de ces débats est nécessaire pour qu'il soient reconnus comme de véritables « penseurs ». On ne peut en effet s'assurer de la « philosophicité » d'un texte et décider en quoi il fait événement qu'en le rattachant d'une manière ou d'une autre à des questions et des concepts élaborés dans le *Thésaurus*. Affirmer que Nietzsche est un philosophe de plein droit, c'est s'obliger à montrer que même ses textes qui n'explicitent pas de relation au *Thésaurus* sont pris dans un dialogue constitutif avec des auteurs présumés pleinement philosophiques.

L'activité de cartographie que mènent les gestionnaires doit être distinguée du *démarquage* qu'accomplit tout « penseur ». Pour délimiter le manque qui justifie l'émergence de sa propre énonciation, celui-ci doit se situer par rapport aux positionnements qui le précèdent et ceux qui l'environnent, le champ où il s'inscrit. On a vu plus haut ce qu'il en était avec A. Badiou. Il commence par ramener à « une petite dizaine » le nombre de philosophes pertinents, puis en sélectionne certains (Lacoue-Labarthe, Lyotard, Deleuze, Derrida), qu'il regroupe en leur attribuant la conviction « que la philosophie est impossible, achevée, déléguée à autre chose qu'elle-même » (1989 : 7). Comme tout *démarquage*, celui de Badiou offre une représentation très partielle, car foncièrement intéressée : ne sont retenus que les auteurs dont le « penseur », à un moment déterminé, pense qu'il a besoin de se démarquer pour assoir son positionnement. La cartographie des gestionnaires, en revanche,

n'est pas en principe au service d'un positionnement. Elle vise à distribuer les différents courants ou les différents auteurs dans un espace : divers points de vue sur une même question, différents positionnements d'une même époque, différents auteurs d'un même courant, etc. Même si c'est surtout à partir du XIX<sup>e</sup> siècle que s'est développée une véritable histoire de la philosophie, c'est là une pratique très ancienne. La somme du doxographe Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, en est le témoignage le plus connu. On y trouve à la fois une classification des écoles et une présentation plus ou moins systématique de chaque penseur, autour du triptyque : vie, doctrine, œuvres.

Si les « penseurs » doivent valider leur appartenance à l'espace philosophique, en désignant les manques des positionnements existants pour assoir le leur, les gestionnaires multiplient les relations entre les positionnements, à travers deux démarches complémentaires. La première les amène à découper des régions, à tracer des frontières entre les époques, les auteurs, les écoles, les courants, les genres, les disciplines... La seconde les amène à brouiller toutes les frontières, à circuler sur l'ensemble de l'espace : c'est le cas en particulier des entreprises d'ordre lexicographique, où l'on extrait des concepts – unités lexicales ou suites d'unités figées –, en associant dans une même entrée des termes issus des auteurs et des époques les plus divers. Pour la France on peut songer aux ouvrages collectifs dirigés par A. Lalande (*Vocabulaire critique et technique de la philosophie*) ou S. Auroux (*Les notions philosophiques* (Auroux (dir.) 1998)). A côté des travaux lexicographiques, on peut aussi évoquer les entreprises qui visent à présenter les diverses facettes d'une « grande question » en groupant des textes ou en articulant des résumés de doctrines éloignées d'un point de vue géographique, intellectuel ou temporel. En France, par exemple, la collection « Corpus » de GF Flammarion propose des anthologies de textes philosophiques commentés, précédées d'une solide introduction, sur des thèmes aussi divers que la mort, la justice, la liberté, l'illusion, le pouvoir... Il existe aussi des ouvrages ou des chapitres d'ouvrages qui font de véritables cours sur de telles questions. Ainsi P. Engel (1995) qui pour traiter des « croyances » convoque Hume, Kant, Platon, Pascal, Descartes, Reid, Peirce, Wittgenstein... Ces deux démarches des gestionnaires, l'une qui divise, l'autre qui rassemble, ne s'opposent qu'en apparence. La première ne peut découper l'espace philosophique qu'en renforçant sa frontière avec un extérieur et en faisant de chaque région une unité spécifique. Quant à la seconde, elle n'unifie que pour mieux faire apparaître des lignes de fracture : les entrées du dictionnaire regroupent des emplois divergents, les ouvrages de synthèse sur les « grandes questions » philosophiques mettent en scène des différends.

Même s'ils affichent l'ethos ascétique de ceux qui, renonçant à travailler pour soi, se consacrent à la défense de la cause philosophique, il se joue cependant chez les gestionnaires une lutte obscure pour la maîtrise : certes, ils ne sont pas des maîtres à penser, mais c'est par eux que tient l'espace philosophique.

## **2. Quand l'animateur se fait « penseur »**

Nous allons nous attarder sur un exemple intéressant, où les deux rôles d'animateur et de « penseur » sont interprétés simultanément par la même personne. Michel Serres, a publié la même année, 1968, deux ouvrages dont l'un, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, se présente comme un travail de spécialiste, et l'autre, *Hermès I. La*

*communication*, comme un livre de « penseur ». C'est d'un point de vue énonciatif que les deux ouvrages divergent, et non sur le plan doctrinal : *La communication* inaugure une série de livres qui revendiquent une inspiration leibnizienne, et l'on peut lire rétrospectivement *Le système de Leibniz* comme un élément de la doctrine qu'a développée ensuite M. Serres.

L'auteur vient de soutenir sa thèse, dont il a tiré ce *Système de Leibniz* en deux volumes. Voici le début de l'« introduction » :

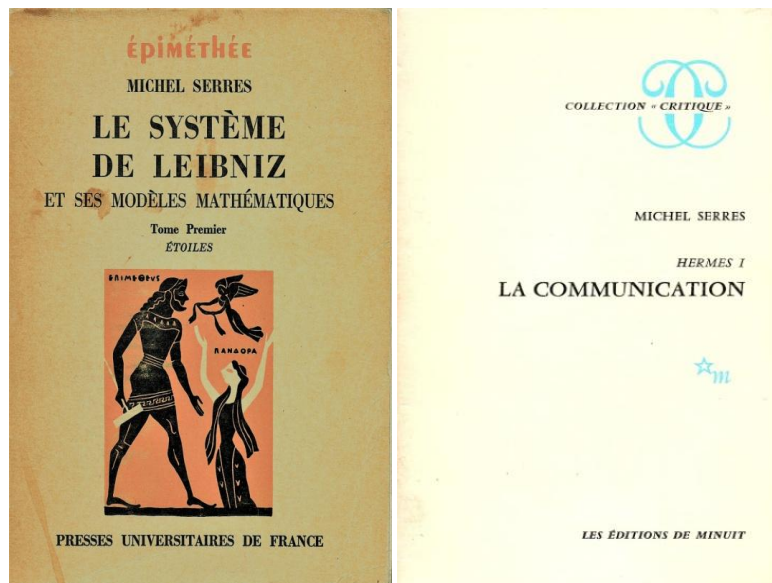
### I. *Scénographie, ichnographie*

Pour qui s'engage dans le monde décrit ou construit par la philosophie de Leibniz, advient un embarras qui subsiste : il est vite convaincu de son organisation systématique, et cette conviction demeure ; or, il lui est difficile d'embrasser cette organisation, de comprendre ce système. Il forme le sentiment confus d'une ordonnance potentielle qui se laisse toujours entrevoir et qui sans cesse se refuse, l'idée vague d'une cohérence perçue mille fois en vue cavalière et qui dérobe son géométral, la sensation de progresser dans un labyrinthe dont il tiendrait le fil (1) sans en avoir la carte. Perspectives offertes, points de vue multipliés, possibilités infiniment itérées : il ne paraît jamais qu'on puisse parvenir aux limites exhaustives d'un *plan* synoptique, étalé, complet, actuel.

Et ce double sentiment est en harmonie avec ce que Leibniz entreprend et avec ce qu'il dit de son entreprise (...) (p. 7-8)

La note (1), que nous n'avons pas reproduite, ne comprend pas moins d'une vingtaine de lignes, où sont recensées de manière érudite les occurrences de la métaphore du fil d'Ariane chez Leibniz. L'énonciateur, conformément aux normes linguistiques et intellectuelles de l'exposé universitaire, tend à effacer les marques de sa présence, au profit de la relation entre le lecteur et l'œuvre de l'auteur de la *Théodicée*. Dès les premiers mots, par le pronom relatif sans antécédent (« pour qui... »), est inscrite la place d'un lecteur dont l'auteur se présente comme l'adjuvant. Le but avoué est d'aider à mieux comprendre la pensée d'une des grandes figures du Thésaurus. À cette fin, Serres définit le contrat qui légitime sa quête : après avoir identifié un paradoxe (un système leibnizien à la fois visible et invisible), il se propose de le résoudre en s'appuyant sur sa compétence de spécialiste.

Dans *Hermès I. La communication*, le dispositif apparaît bien différent. Cela ressort déjà de l'ethos éditorial. L'ouvrage sur Leibniz a été publié aux PUF dans la collection « Epiméthée », alors dirigée par Jean Hippolyte, qui accumule les signes de la reconnaissance académique : normalien, ancien professeur à la Sorbonne, ancien directeur de l'École Normale Supérieure, professeur au Collège de France. En revanche, *La communication* paraît aux éditions de Minuit, dans la collection « Critique ».



Les Presses Universitaires de France, comme l'indique leur nom, sont ancrées dans l'institution universitaire ; leurs publications privilégient massivement les travaux d'histoire de la philosophie. En revanche, Minuit est alors perçu, à l'instar du Seuil, comme un éditeur pour pensées d'avant-garde. C'est là par exemple que Deleuze publiera en 1969 *Logique du sens* et avec F. Guattari en 1972 *l'Anti-Oedipe*. C'est là aussi que Derrida en 1967 avait publié *De la grammatologie* et publiera en 1972 *Positions* et *Marges de la philosophie*. La collection « Critique » met en évidence cette image de marque : la pensée nouvelle se déploie sur un espace blanc. Une couverture aux antipodes de l'austère brun d'« Epiméthée », qui privilégie l'étude du Thésaurus le plus canonique, comme l'indiquent son titre et la vignette antiquisante où les noms des deux personnages (Epimetheus et Pandora) sont écrits en caractères grecs : pour des initiés donc, seuls capables en outre de comprendre en quoi la relation entre Epiméthée et Pandore peut être emblématique de la philosophie.

M. Serres se trouve à un moment charnière de sa carrière : il n'a pas encore publié de livre et n'a pas de poste établi dans l'université. Son ouvrage sur Leibniz ne peut qu'assoir sa légitimité dans l'institution. Parallèlement, *La communication* lui confère une autre forme de légitimité, le fait accéder à un public plus large, à une époque où fleurissent les « prophètes » de la théorie (Angermuller, 2003), des maîtres à penser qui ont une insertion problématique dans l'institution universitaire mais une forte audience au-delà des spécialistes de la discipline. Dans ce livre, Serres multiplie les signes emblématiques d'un statut de « penseur ». Le titre est double : ce volume intitulé *La communication* se présente comme le premier d'une série dont le nom (« HERMES I ») ne prend sens qu'à l'intérieur d'un positionnement singulier. Les premières lignes de l'introduction sont significatives :

#### LE RESEAU DE COMMUNICATION : PENELOPE

Avant d'être séduite par Zeus sous la forme d'un serpent, et de concevoir par lui Dionysos, Perséphone, laissée par Déméter

dans la grotte de Cyane, avait commencé un tissage sur lequel serait représenté l'univers entier.

Imaginons, dessiné dans un espace de représentation, un diagramme en réseau. Il est formé, pour un instant donné (car nous verrons amplement qu'il représente un état quelconque d'une situation mobile), d'une pluralité de points (sommets) reliés entre eux par une pluralité de ramifications (chemins). Chaque point représente soit une thèse, soit un élément effectivement définissable d'un ensemble empirique déterminé. Chaque chemin est représentatif d'une liaison ou rapport entre deux ou plusieurs thèses, ou d'un flux de détermination entre deux ou plusieurs éléments de cette situation empirique. Par définition, aucun point n'est privilégié par rapport à un autre, aucun n'est univoquement subordonné à tel ou tel ; ils ont chacun leur puissance propre (éventuellement variable au cours du temps), ou leur zone de rayonnement, ou encore leur force déterminante originale. Et, par conséquent, quoique certains puissent être identiques entre eux, ils sont, en général, tous différents. De même, pour les chemins, qui, respectivement, transportent des flux de déterminations différents, et variables dans le temps (p. 11).

L'auteur ne justifie pas son livre en affichant sa volonté de résoudre une difficulté que rencontreraient les spécialistes de philosophie face à la doctrine de Leibniz. Les notes érudites ont disparu. L'épigraphe évoque la mythologie grecque, mais à la différence de la collection « Epiméthée » où cette référence est imposée à tous les auteurs, l'évocation de Pénélope est destinée à illustrer le positionnement singulier de M. Serres. Cette épigraphe mythologique a une double portée. Elle pose son auteur en homme au contact des fondements, qui dans la culture occidentale sont en général rapportés à la Grèce antique ; elle impose aussi un cadre d'interprétation que le lecteur va devoir élucider : au terme de sa lecture, il sera à même de comprendre pourquoi c'est cette épigraphe, et non un autre, qui a été choisie.

Le texte met en scène avec ostentation son caractère inaugural par un « Imaginons... » où une pensée pose souverainement l'espace et les objets qu'elle se donne, sans patiemment les inscrire dans une problématique constituée. L'énonciateur renoue avec ce qui est la prétention même de la philosophie, en se plaçant dans une double archè : par cette scénographie axiomatique qui pose des éléments premiers, purs objets de pensée, et par l'archaïque d'une mythologie grecque, qui pose l'énigme obsédante du passage du *muthos* au *logos*.

Les quelques lignes que nous avons citées ne sont que le début d'un long développement qui expose méthodiquement une théorie des réseaux, destinée à assoir une théorie de la structure, notion qui se trouve alors au firmament de la conjoncture intellectuelle :

Voici, décrites rapidement, les caractéristiques principales de ce réseau. Nul n'a de peine à voir qu'il constitue une structure philosophique abstraite à multiples modèles. Que l'on donne à ses éléments, sommets, chemins, flux de communication, etc., tel contenu déterminé, il peut devenir une méthode mobilisable effectivement. Il suffit pour s'en convaincre, de s'assurer que son remplissage peut se faire soit par des contenus purs, soit par des contenus empiriques : et, de fait, il peut être une mathématique,



théorie des graphes, topologie combinatoire, théorie de schémas, à sa limite de pureté ; il peut devenir, à sa limite d'application, un excellent organon de compréhension historique. (p. 20)

Donner un fondement à la méthode structurale, c'est dans cette conjoncture intellectuelle venir occuper la position souveraine, celle qui rend raison de l'ensemble des recherches qui dans de multiples domaines se réclament du structuralisme. L'usage du terme « organon », discrète allusion aux traités logiques d'Aristote, dit la prétention fondatrice d'une telle entreprise. L'écart ainsi ouvert entre l'épigraphe mythologique et l'énonciation axiomatique est voué à être comblé par l'explicitation de cet « organon », à la fois grec et contemporain. La seconde et dernière section de l'introduction s'intitule « Structure et importation : des mathématiques aux mythes » (p. 21). Le structuralisme entretient une relation privilégiée avec le mythe : en 1962 était paru *Mythe et pensée chez les Grecs*, de Jean-Pierre Vernant, C. Lévi-Strauss avait entrepris depuis 1964 la publication de ses « Mythologiques », et les travaux de mythologie comparée de G. Dumézil étaient largement répandus, comme ceux de Vladimir Propp sur le conte russe. Greimas avait publié en 1966 sa *Sémantique structurale* et la même année était paru n° 8 de *Communications* sur « L'analyse structurale des récits », où Greimas avait publié des « Éléments pour une théorie des l'interprétation du récit mythique ».

Produire un « organon » capable d'unifier sciences formelles et analyse de la mythologie, c'était alors le Graal.

La nouveauté de cette méthode [= structurale] réside en ceci que l'analyste refait confiance, et ceci pour la première fois depuis l'époque classique, à ce qu'en gros on pourrait désigner comme *l'abstraction*. En ce sens, on peut parler d'un nouveau classicisme. (...) Par l'analyse structurale, on découvre que la raison gît au plus profond de formations qui ne paraissent pas immédiatement engendrées par elle. C'est en ce sens que j'ai proposé le terme de *Loganalyse* : mettre en évidence une rigueur structurale dans un amoncellement culturel, désigner des schémas accessibles à la pure raison et sous-jacents à ces mythologies qui étaient naguère le sous-jacent du culturel, là sont les premiers objectifs loganalytiques. (p.33-34)

Se posant ici en « penseur », l'auteur définit sa propre « chronographie », c'est-à-dire qu'il effectue le découpage de l'histoire qui lui permet de légitimer son énonciation. En l'occurrence, il s'agit de renouer en l'élargissant avec « l'époque classique », par-delà les philosophies de l'histoire héritées du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette chronographie ne fait qu'un avec un geste de positionnement qui affirme la nécessité d'une « loganalyse ». Le recours à un néologisme souligne la visée fondatrice de cette démarche. Au même moment le modèle de « l'analyse » lacanienne triomphe, Kristeva promeut une « sémanalyse », Derrida a récusé le « logocentrisme » au profit d'une « grammatologie » ; peu après J. Bellemin-Noël proposera une « textanalyse » de la littérature, et en 1969 M. Pêcheux et J. Dubois, dans des contextes très différents, poseront les bases d'une « analyse du discours ».

La volonté de se poser en précurseur se manifeste également par un détail : les deux sections de l'introduction sont datées : « janvier 1964 » pour la première, et « novembre

1961 » pour la seconde. Deux dates dont l'exactitude est invérifiable. Cela peut surprendre pour l'introduction d'un livre publié en 1968. Il s'agit sans doute par là de signifier que l'axiomatique exposée n'est pas seulement la formalisation *a posteriori* des textes qui se réclament du structuralisme, mais une énonciation véritablement inaugurale, antérieure à l'émergence du structuralisme sur la scène médiatique.

La démarche de M. Serres montre une harmonie entre une tâche de spécialiste et une tâche de « penseur ». Mais le plus souvent on a affaire à des « penseurs » qui lisent ostensiblement les œuvres des autres « penseurs » à travers les grilles de leur propre positionnement. *L'Abécédaire*<sup>3</sup> de G. Deleuze nous fait accéder à sa pensée, ce n'est pas un vocabulaire de la philosophie. Une fois reconnu, un « penseur » peut très difficilement se poser en spécialiste : on attend de lui qu'il confirme son statut, et non qu'il se mette au service d'autres pensées. On le voit par exemple quand le même Deleuze, dans un livre consacré à Foucault, synthétise la réflexion de ce dernier sur le « rapport à soi » à l'aide du couple conceptuel « plissement » / « pli », qu'il met en correspondance avec les quatre causes aristotéliennes :

La subjectivation se fait par plissement. Seulement il y a *quatre plissements*, quatre plis de subjectivation, comme pour les fleuves de l'enfer. Le premier concerne la partie matérielle de nous-mêmes, qui va être entourée, prise dans le pli (...) Le deuxième est le pli du rapport de forces, à proprement parler (...) Le troisième est le pli du savoir, ou le pli de la vérité (...) Le quatrième est le pli du dehors lui-même, l'ultime (...) Les quatre plis sont comme la cause finale, la cause formelle, la cause efficiente, la cause matérielle de la subjectivité ou de l'intériorité comme rapport à soi. (1986 : 111-112)

Certes, Deleuze affirme que le pli a ce statut privilégié non parce qu'il est au centre de sa propre pensée, mais parce qu'il « hante toute l'œuvre de Foucault » (1986 : 106) et « trouve dans les dernières recherches sa juste dimension » (1986 : 115-116). On peut néanmoins présumer que si le « pli » entre un jour dans un vocabulaire de la philosophie, ce sera à titre de concept deleuzien, plutôt que de concept foucauldien.

Deleuze maintient néanmoins une exigence de fidélité : il entend montrer à quel point la pensée de Foucault est cohérente et forte. Il n'en va pas toujours ainsi. L'inversion de la hiérarchie entre le commentateur et le commenté peut être plus manifeste. C'est le cas de Derrida : son positionnement le contraint à analyser les textes de grandes figures du Thésaurus, mais au lieu de restituer leur cohérence il valide son propre positionnement en « déconstruisant » le leurre dont se soutiendraient leurs textes. On peut songer ici à son analyse du « pharmakos »<sup>4</sup>, devenu concept platonicien malgré Platon, qui n'en fait pas usage. On peut songer également à l'étude sur le « Geist »<sup>5</sup>, terme fréquemment employé par

---

<sup>3</sup> Il s'agit d'une sorte de dictionnaire oral à 25 entrées (« Animal », « Idée », « Professeur »...) présenté sous forme d'un entretien télévisé avec Deleuze. Réalisé en 1988-1989, il a été diffusé sur ARTE en 1995, après la mort du philosophe.

<sup>4</sup> « La pharmacie de Platon », *Tel Quel*, n° 32 et 33, 1968. Repris dans *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 69-198.

<sup>5</sup> *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987.

Heidegger, mais non sous les espèces d'un concept revendiqué (en 1927, dans *Sein und Zeit* Heidegger enjoignait même de l'éviter). Si c'est un concept heideggerien, c'est donc à titre de fantôme conceptuel, de « Geist » précisément, objet privilégié d'une déconstruction.

Serres, Deleuze et Derrida offrent l'exemple de trois relations différentes d'un « penseur » au Thésaurus. Chacun à sa manière, ils cherchent à intégrer dans leurs propres catégories une pensée qui pour eux n'est pas n'importe laquelle, mais celle ou l'une de celles dont ils ont besoin de se démarquer. Serres érige Leibniz en inspirateur, et l'analyse qu'il propose de la doctrine de l'auteur de la *Monadologie* est indiscernable de l'élaboration de sa propre doctrine. Deleuze établit une relation ambiguë avec un ami qui est en même temps un concurrent dans le champ philosophique ; l'analyse est à la fois un acte de déférence et un acte de domination qui impose au commenté les catégories du commentateur. Derrida va encore plus loin, déconstruisant une pensée, celle de Heidegger, qui exerce une très grande influence sur lui, qui le « hante » précisément, comme le Geist dont il s'attache à déceler les tours et détours. Dans tous les cas, la relation du « penseur » à l'auteur qu'il commente ne peut qu'être ambivalente, le commentaire mêlant domination et soumission, comme c'est le cas de tout positionnement philosophique, qui associe ancrage dans le Thésaurus et rejet des autorités établies.

La relation est en général plus univoque chez les gestionnaires : obligés d'assumer une position auxiliaire, ils se légitiment par leur aptitude à analyser les gestes créatifs des « penseurs » consacrés. Néanmoins, étant donné le statut privilégié dont jouit la philosophie dans la société, ils ne se considèrent pas comme de simples savants mais comme des *connaisseurs* de la philosophie, qui, au-delà de leur savoir, entendent participer de son Esprit en se mettant au service des textes et des créateurs où cet Esprit se manifeste pleinement. En France chaque professeur de philosophie de l'enseignement secondaire se voit reconnaître par son statut le droit d'avoir une pensée personnelle.

## **2. Vulgarisateurs et essayistes**

Nous avons jusqu'ici appréhendé l'espace philosophique comme un espace relativement clos, organisé autour d'un Thésaurus et d'un champ où s'affrontent des positionnements. Mais cette vision des choses n'est réaliste que si on prend en compte l'autre versant : le travail par lequel cet espace gère ses relations avec son extérieur. Ceux qui veulent préserver cette frontière doivent en effet constamment rétablir un partage entre les énoncés qu'ils jugent proprement philosophiques et ceux qui ne le seraient pas. Pour eux, la manière légitime de gérer les relations avec l'extérieur est la vulgarisation. L'énonciation du vulgarisateur – qu'il écrive des manuels ou signe des articles dans les magazines – est portée par la nécessité de surmonter l'écart entre la doxa dans laquelle sont immergés ses destinataires et la complexité des positionnements qu'il faut rendre accessibles. Un écart par lequel, précisément, se légitime la philosophie : déplorer les « raccourcis », les « simplifications », les « déformations »... de la vulgarisation ne fait que conforter la frontière qu'elle a pour mission de franchir.

Le problème est que les relations entre l'espace philosophique et son extérieur ne se réduisent pas à la vulgarisation. Ce qui en particulier embarrasse ceux qui tiennent à maintenir

---

fermement cette frontière, ce sont ces auteurs – régulièrement soupçonnés de succomber aux sortilèges de la médiatisation – qui traitent de questions qui intéressent des publics étrangers à la philosophie mais sans mettre au premier plan un débat serré avec les concepts du Thésaurus et des « penseurs » contemporains marquants. Appelons-les des *essayistes*, terme qui, significativement, possède le plus souvent une valeur péjorative. Nous ne parlons ici que d’auteurs qui se réclament de la philosophie, non de tous les auteurs d’essais. Par exemple, B.-H. Lévy, A. Comte-Sponville ou M. Onfray, qui relèvent d’univers de pensée très différents, sont en France facilement accusés par leurs pairs de préférer toucher un vaste public, dans tout ou partie de leurs publications, plutôt que de faire œuvre de philosophie véritable<sup>6</sup>. À la différence de ceux de « penseur », de gestionnaire ou de vulgarisateur, le rôle d’essayiste n’existe que pour ceux qui entendent incarner une certaine orthodoxie philosophique ; les intéressés, eux, se considèrent comme des producteurs légitimes de philosophie et disposent de multiples arguments pour justifier leur position. Ils peuvent revendiquer une pratique de la philosophie qui est en prise sur la société et retourner en signe d’élection le discrédit que les philosophes patentés portent sur eux.

L’existence de ces essayistes fait apparaître une tension constitutive de la philosophie : celle entre des forces centripètes qui attirent le monde dans les réseaux conceptuels de la philosophie, et des forces centrifuges qui attirent cette dernière vers les besoins immédiats du monde. La situation serait simple s’il suffisait, pour disqualifier un philosophe, en faire un essayiste, que celui-ci soit reconnu par un public non expert et qu’il réfléchisse sur des questions d’actualité. Mais un philosophe n’a pas besoin d’être inconnu du grand public pour être un « penseur » reconnu par ses pairs : il suffit de songer à l’exemple de Bergson ou de Foucault, qui ont été consacrés à la fois par les philosophes et par un public extérieur à la philosophie. Il n’a pas non plus besoin d’ignorer les problèmes politiques ou sociaux pour rester dans l’espace philosophique : il lui faut seulement réélaborer les questions qui émergent de la société, les convertir en questions proprement philosophiques. Hegel a été fortement marqué par la Révolution française et par les guerres napoléoniennes ; il a même aperçu Napoléon (« J’ai vu l’Empereur - cette âme du monde – sortir de la ville pour aller en reconnaissance... » (1952 : 120)). Mais ces événements n’ont chez lui de valeur philosophique que parce que sa doctrine les inscrit dans l’histoire de l’Esprit.

Pour donner un tour moins abstrait au rôle d’essayiste, nous allons considérer un ouvrage de Michel Onfray, *Théorie du corps amoureux. Pour une érotique solaire* (2000). Son titre, déjà, témoigne d’un compromis entre une thématique qui intéresse tout un chacun (le « corps amoureux ») et des marques de philosophicité : l’autocatégorisation du livre

---

<sup>6</sup> Les « penseurs » sont parfois très durs avec ceux qu’ils considèrent comme des essayistes. On a vu plus haut A. Badiou évoquer les « vains essayistes ». Quant à Deleuze, il dit des « nouveaux philosophes » des années 1970 : « Je crois que leur pensée est nulle. Je vois deux raisons possibles à cette nullité. D’abord ils procèdent par gros concepts, aussi gros que des dents creuses, LA loi, LE pouvoir, LE maître, LE monde, LA rébellion, LA foi, etc. Ils peuvent faire ainsi des mélanges grotesques, des dualismes sommaires, la loi et le rebelle, le pouvoir et l’ange. En même temps, plus le contenu de pensée est faible, plus le penseur prend d’importance. » (Texte publié comme Supplément au n° 24, mai 1977, de la revue bimestrielle *Minuit*, et distribué gratuitement. (<http://www.generation-online.org/p/fpdeleuze9.htm> ; consulté le 9 mars 2018)).

comme « théorie », l'emploi substantif d'« érotique ». De fait, dans cet ouvrage l'auteur s'efforce à la fois de montrer un ethos philosophique et de mettre à distance les normes de l'écriture philosophique classique. On le voit dès les premières lignes de l' « Ouverture » :

*Manifeste pour la vie philosophique*

En lisant Homère, j'ai rêvé des sirènes qui fascinent les hommes de leurs voix envoûtantes et laissent au petit matin dans les prés alentour de la mer les ossements des imprudents ayant succombé à la tentation ; j'ai rencontré, en annotant Diodore de Sicile et Philon d'Alexandrie, Pasiphaé amoureuse d'un taureau divin au point de demander à l'ingénieur Dédale la fabrication d'une génisse toute de leurre et de mécanique dans laquelle elle s'est agenouillée pour recevoir la semence taurine et connaître la volupté des bêtes ; j'ai suivi avec Ovide la métamorphose de Tirésias, homme devenu femme pendant sept automnes pour avoir désaccouplé dans la forêt deux serpents enlacés et qui enseigne, fort de son expérience, le plaisir des femmes neuf fois supérieur en intensité à celui de leurs partenaires mâles. (2013 : 31).

Comme M. Serres ou la collection Epiméthée, l'auteur invoque la caution de l'Antiquité grecque, mais cette référence canonique est contrebalancée par la présence d'un « je » biographique envahissant. L'insertion d'un gérondif en incise (« en annotant Diodore de Sicile et Philon d'Alexandrie ») à l'intérieur d'une phrase qui décrit un épisode au contenu fortement sexuel est également caractéristique de ce compromis : l'« annotation », pour traiter de sexualité, de textes qui ne sont habituellement lus que par les philosophes érudits et les hellénistes active chez le lecteur l'ethos d'un énonciateur qui cumulerait les traits du philosophe patenté et la liberté de celui qui prend ses distances avec l'institution philosophique.

L'exposition de sa pensée suit cependant une démarche classique. L'auteur parcourt l'archive pour ériger la philosophie postérieure à l'Antiquité grecque en dévoiement de la philosophie : comme il y aurait eu selon Heidegger un « oubli de l'Être » après les présocratiques, il y aurait eu une sorte d'oubli de la vie chez les philosophes, qui ont produit une pensée « autiste », où l'on ne fait que lire des textes et « s'entregloser », bref de se focaliser sur le Thésaurus. De là la nécessité, en écrivant une « contre-histoire de la philosophie », de réhabiliter un certain nombre de penseurs que l'institution philosophique a mis en marge.

Pour ma part, je ne me satisfais pas d'une philosophie de pure recherche qui consacre l'essentiel de son temps et de son énergie à solliciter les conditions de possibilité, à examiner les socles épistémiques sur lesquels se peuvent poser des questions. Je préfère envisager, à l'autre extrémité de la chaîne réflexive, la somme des affirmations et des résolutions utiles à la conduite d'une existence lancée à pleine vitesse entre deux néants. L'option théorique produit des pensées autistes et solipsistes, des systèmes et des visions du monde apparentés à de purs jeux de langage destinés aux spécialistes, réservés aux techniciens, confinés aux laboratoires. Sur le terrain philosophique, je m'intéresse prioritairement à ceux qui trouvent plutôt qu'à ceux qui cherchent – et j'ai

toujours préféré une petite trouvaille existentiellement utile à une grande recherche de philosophie inutile dans la vie quotidienne (...)

De sorte que j'ai la nostalgie de la philosophie antique, de son esprit, de sa façon, de ses méthodes et de ses présupposés. La figure de Socrate irradie les siècles qui suivent son suicide sur commande, elle permet une forme philosophique inoxydable : l'existence et la pensée confondues, la vie et la vision du monde imbriquées, le quotidien et l'essentiel mutuellement nourris. Loin du professeur de philosophie, de l'éplucheur de textes, du producteur de thèse, de l'entregloseur professionnel, le philosophe définit d'abord l'individu qui s'essaie à la vie philosophique et tente d'insuffler dans le détail de sa pratique le maximum des forces qui travaillent sa théorie – et vice versa. (2013 : 38-39)

M. Onfray s'efforce de valider sa pensée par son énonciation même, de produire la scénographie adaptée à son message. Il doit en particulier se refuser à « éplucher » des textes. Son commentaire des philosophes antiques est dépourvu de note infrapaginale et d'indications bibliographiques, voire de citation : au mieux quelques mots entre guillemets, sans référence. Les seules citations – celles-là référencées avec précision – sont une dizaine d'épigraphes placées au début des différents chapitres, toutes empruntées à Nietzsche, qui dénoncent le mépris du corps. Cette affiliation à Nietzsche n'est pas seulement intellectuelle, elle implique aussi la revendication d'une marginalité institutionnelle.

L'énonciation se présente comme une sorte de longue conférence où un *je* souverain se confronte directement aux idées extraites de textes de l'Antiquité, sans la moindre discussion serrée de concepts ni contextualisation historique. Ainsi :

En invitant à l'Aphrodite que Platon disait vulgaire, Lucrèce pense qu'on ne s'interdit pas le plaisir, bien au contraire. D'après lui, seul celui qui garde la tête froide et sa raison intacte peut jouir convenablement des vraies voluptés vénusiennes. Le regard froid cher au libertin de Vailland trouve ici son origine. Il me semble que Lucrèce invente le libertinage, qu'il rend possible une érotique solaire, loin des obscurcissements afférents aux mythologies où l'on présente l'amour comme une histoire d'anges et d'esprits, d'âmes et de destins, de saints et d'immortalité, de volontés immuables et de serments éternels et qui, bien souvent, finit par échouer sur des terres où croupit une gamme de sentiments échelonnés entre l'indifférence et la haine. Le *De natura rerum* propose un corps libertin insoucieux des poids sociaux, des invites et des affects collectifs. (2013 : 98)

L'énonciateur évoque Lucrèce sans s'embarrasser de considérations d'ordre philologique, comme s'il s'agissait de l'opinion d'un contemporain : « Lucrèce pense que... », « d'après lui... ». Les énoncés de l'auteur du *De natura rerum* sont traduits en pensées qui sont exprimées à travers un lexique et des constructions qui sont ceux du monde des lecteurs. Dans ce tissu historique sans discontinuité le romancier Roger Vailland peut s'inscrire dans le prolongement du poème philosophique latin. Un « il me semble que » ouvre une série de propositions complétives qui interprètent le point de vue de Lucrèce à travers celui d'Onfray. La relative finale (« qui, bien souvent, finit...la haine ») attribuée à Lucrèce ce qui relève

manifestement d'une expérience personnelle de l'auteur, immédiatement appropriable par le vécu des lecteurs. À l'effacement de la discontinuité entre l'univers dont émerge le texte de Lucrèce et celui où énonce Onfray répond ainsi le brouillage de toute discontinuité entre l'univers philosophique et le monde quotidien.

Cette scénographie qui assigne les lecteurs à la place des auditeurs de l'université populaire entend montrer que la philosophie leur parle de leurs préoccupations. Le lecteur doit avoir le sentiment qu'il lit bien de la philosophie, mais une philosophie qui dépasserait une philosophie académique délégitimée par sa haine du corps. Un tel positionnement, comme tout positionnement philosophique véritable, implique une paratopie, c'est-à-dire une appartenance problématique à la société qui fonctionne à la fois comme la condition et le produit de l'énonciation (Maingueneau, 1995, 2016). En philosophie le modèle inaugural en est fourni par Socrate – dont, on l'a vu, se réclame Onfray – qui se revendique à la fois membre de la Cité et animé par un « démon » qui excède ses lois. La biographie d'Onfray montre à l'évidence un potentiel paratopique fort : origines sociales modestes, cursus de philosophie en province, pas d'agrégation, enseignement dans un lycée technique privé, fondation d'une « université populaire » à Caen, loin des élites parisiennes... Il produit des énoncés qui construisent, dans leur contenu comme dans leurs modalités d'énonciation, la nécessité de la paratopie qui les a rendus possibles. Il n'y a là aucune rouerie consciente, ni aucun déterminisme social, mais l'élaboration d'un positionnement à partir d'un potentiel qui, chez un autre, aurait pu aboutir à des résultats très différents.

Pour ceux qui ne le reconnaissent pas comme philosophe de plein droit, l'opposition sur laquelle s'appuie Onfray entre les textes et la vie, entre le philosophe « théorétique » qui dénie son corps et l'homme véritable relèverait sans nul doute de la doxa et ne saurait donc être à la hauteur d'un débat proprement philosophique. Mais la tâche d'un analyste du discours n'est pas de défendre ou de disqualifier l'entreprise des essayistes, dont la nécessité est inscrite dans le fonctionnement du discours philosophique. Ils tirent leur légitimité de se soumettre à un certain nombre de contraintes de l'énonciation philosophique – sans quoi, ils ne feraient qu'exprimer des opinions à la face du monde, sur le mode du « ce que je crois » – mais doivent aussi participer de la doxa, condition pour que leur propos soit recevable – aux deux sens du mot : intelligible et acceptable – par un public non expert. Une telle ambiguïté ne peut qu'irriter « penseurs » et gestionnaires, car ils ne peuvent ni rejeter de tels textes hors de la philosophie, ni les reconnaître. Il n'existe en effet aucune procédure objective qui leur permettrait de distinguer le « penseur » qui trouve de nouvelles voies pour ancrer l'activité philosophique dans le monde et l'essayiste qui offrirait au public des textes qui ne seraient philosophiques qu'en apparence.

La nécessité, pour ceux qui veulent préserver les frontières de l'espace philosophique, de distinguer un extérieur et un intérieur de la « véritable » philosophie est d'autant plus impérieuse que les philosophes sont constamment sollicités par de multiples secteurs de la société. Par un paradoxe constitutif, la philosophie sert en effet de garant ou de caution à une foule de pratiques sociales et de décisions en matière de politique, d'éducation, de religion, d'éthique..., mais se légitime en récusant les catégories mêmes de ceux qui s'adressent à elle. Pour gérer ce paradoxe, certains assument un statut de vulgarisateur ; les essayistes, eux,

proposent directement des pensées qui participent des deux univers, avec tous les risques que cela implique.

La production philosophique apparaît ainsi structurée par une tension entre les « penseurs » et les gestionnaires, mais aussi entre ceux qui s'efforcent de défendre ce qu'ils jugent les normes constitutives d'une identité philosophique et des essayistes qui se meuvent dans un entre-deux indécidable. Aucun des trois ne peut accepter pleinement l'existence des deux autres, ni se passer d'eux. Un « penseur » conséquent ne peut que regarder avec quelque condescendance les gestionnaires, qui ne créent pas, et récuser ceux qu'ils jugent des essayistes. Mais que seraient les « penseurs » si les gestionnaires ne les établissaient pas comme tels et si les vulgarisateurs et les essayistes, sous des modes différents, n'assuraient pas l'ancrage de la philosophie dans la société ?

## **Bibliographie**

Althusser, Louis. 1959. *Montesquieu, la politique et l'histoire* (Paris : PUF)

Angermüller, Johannes. 2003. « Discours et champs intellectuels: l'antagonisme entre 'humanistes' et 'prophètes' et le discours des sciences humaines dans les années 60 et 70 », Amossy, Ruth, Dominique Maingueneau (éds.), *L'Analyse du discours dans les études littéraires* (Toulouse : Presses Universitaires du Mirail), 83-92

Auroux, Sylvain. (éd.). 1998. *Les notions philosophiques*, 2 volumes (Paris : PUF)

Badiou, Alain. 1989, *Manifeste pour la philosophie* (Paris : Seuil)

Benveniste, Émile. 1966. *Problèmes de linguistique générale* (Paris : Gallimard)

Comte-Sponville, André. 1995, *Petit traité des grandes vertus* (Paris : PUF)

Deleuze, Gilles. 1963. *La philosophie critique de Kant* (Paris : PUF)

Deleuze, Gilles. 1966. *Le bergsonisme* (Paris : PUF)

Deleuze, Gilles. 1986. *Foucault* (Paris : Minit)

Engel, Pascal. 1995. « Les croyances », dans *Les notions philosophiques, II*, D. Kambouchner (éd.) (Paris : Gallimard), 9-101

Goffman, Erving. 1987. *Façons de parler*, trad.fr (Paris : Minit)

Hegel, Georg.Wilhelm. 1952, *Briefe von und an Hegel*, J. Hoffmeister (ed.), Meiner, Hambourg, tome 1.

Lalande, André (éd.). 1926. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Paris : Alcan)

Maingueneau, Dominique. 1995. « La philosophie comme institution discursive », *Langages*, 119, 40-62



- Maingueneau, Dominique. 1998. *Analyser les textes de communication* (Paris : Dunod)
- Maingueneau, Dominique. 2007. « Clarté du texte, discours constituants et cadre herméneutique », Denis, Delphine (éd.), *l'Obscurité. Langage et herméneutique sous l'Ancien régime* (Louvain : Academia Bruylant), 13-23
- Maingueneau, Dominique. 2016. *Trouver sa place dans le champ littéraire. Paratopie et création*, Louvain-la-neuve, Academia.
- Maingueneau, Dominique, Frédéric Cossutta, « l'Analyse des discours constituants », *Langages* 117, 112-125
- Onfray, Michel. 2013 [2000]. *Théorie du corps amoureux. Pour une érotique solaire* (Le Livre de Poche)
- Ribard, Dinah. 2000. « Philosophe ou écrivain ? Problèmes de délimitation entre histoire littéraire et histoire de la philosophie en France, 1650-1850 », *Annales*, Année 55-2, 355-388
- Ribard, Dinah. 2012. « Vies de philosophes et situation de la philosophie à l'époque moderne », in F. Cossutta, P. Delormas et D. Maingueneau (éds), *La Vie à l'œuvre. Le biographique dans le discours philosophique* (Limoges : Lambert-Lucas), 37-52.