

Quand la métamorphose du corps absent fait sens

Hamid Reza SHAIRI
Université Tarbiat Modares

Mohammad HATEFI
Université Tarbiat Modares

1. Introduction

Le corps absent est un corps qui existe virtuellement, mais qui ne trouve pas l'occasion de se manifester étant donné qu'il vit une interdiction momentanée de s'exposer à un tiers. Ce dernier se définit comme un corps d'un sexe opposé ou d'une force étrangère. De fait, ce sont les cultures, ou une certaine croyance idéologique, qui empêchent le rassemblement de ces corps. Ce qui aboutit à la construction sémiotique d'un *bassin noir* déterminé par l'absence existentielle.

En quoi cette absence peut-elle être considérée comme une évolution de ma chair identitaire ? Par le fait qu'elle s'identifie comme l'autre face de la présence, mais une présence retardée puisqu'elle est mise en attente. D'où l'articulation de sa valeur. De ce point de vue, l'absence se pose comme l'autre face de la présence dans l'exacte mesure où elle prépare sa réapparition mais sous un nouveau jour, c'est-à-dire avec une nouvelle force. Dans cette perspective, le corps absent est un corps en devenir ; il est présent à soi-même et absent à l'autre ; présent à nous-mêmes et absent à l'autre ; présent à soi, à nous-mêmes et à l'autre. Nous sommes ainsi devant une absence culturelle des corps qui, selon le devoir ou le droit, restent enfermés dans un *bassin noir* comparable ici à un espace de mise en attente. Les forces internes contenues dans cet espace sémiotique pourraient donner lieu à une sortie et à une métamorphose du corps absent. Notre hypothèse principale repose sur le fait que le sens de la diachronie dépend de la métamorphose d'un tel corps.

2. La diachronie et le devenir

La question de la diachronie, que nous tentons d'examiner à travers le discours littéraire, est elle-même liée, à notre avis, à trois autres questions, à savoir : celle du devenir, de l'existence et du tensif. Le devenir renvoie au caractère temporel de la diachronie qui prend un sens dans l'interaction entre le faire et l'être. Et, en ce qui nous concerne, il s'agit plutôt « d'un temps qualitatif lié à l'instance de discours » (Ablali et Ducard, 2009, p. 181). L'existence s'explique comme une « tension entre l'absence et la présence » (Fontanille et Zilberberg, 1998, p. 114). Et enfin, le tensif aboutit à l'intersection de l'intensité et de l'extensité. De cette façon, la diachronie, telle que nous l'envisageons, s'explique à partir du caractère dynamique du discours qui relève du continu et qui renvoie à la force graduelle et tensive de l'énonciation.

Dans le cas précis qui nous préoccupe, c'est l'absence qui, en tant que fonctionnement existentiel virtualisant de la structure diachronique, garantit l'évolution du discours et sa signification. En effet, cette absence est définissable culturellement comme un être qui agit dans la profondeur du champ existentiel et à qui manque pourtant le paraître et la manifestation. La transformation de l'absence en présence s'accomplit donc par le passage du niveau de l'être, au niveau de l'être et du paraître. Le changement du corps absent en présence structurée et stabilisée dessine trois seuils différents : l'exclusivité, l'acceptabilité et le mélange.

Le corps absent contient un lieu qui fonctionne comme un espace de contrôle. Cet espace devient un *bassin* attracteur qui attire vers lui les forces cohésives et dispersives. Cet espace d'absentification fonctionne comme un espace de réserve d'énergie puisqu'il peut s'apprêter, selon les tensions inférieures ou supérieures, à s'actualiser dans des présences participatives ou exclusives. Le corps absent fonctionne alors comme un espace doxal qui peut se développer en des présences paradoxales.

Dans une perspective culturelle persane, l'absence peut alors signifier un retrait provisoire qui prépare la venue d'un sens différentiel. C'est pourquoi, nous sommes devant un *bassin* qui définit, dans sa profondeur, une zone d'instabilité sémantique se disposant à communiquer ses forces internes à deux autres zones qui peuvent se manifester à l'extérieur, sans pourtant être en contact direct avec elles. Ces zones externes, qui tirent leurs énergies de cette zone absente et interne, peuvent s'expliquer comme une évolution métamorphosée de la zone absente. Nous allons essayer de clarifier notre point de vue à partir d'un cas culturel.

3. L'absence comme l'autre face de la présence

Dans les sociétés et les cultures où les femmes fêtent un événement en absence des hommes, étant donné des interdictions morales et religieuses qui les empêchent de s'exposer à la vue masculine, on voit se construire un espace non autorisé aux êtres masculins. Mais, cet espace, qui se présente lui-même comme une zone interdite aux hommes, pourrait devenir le lieu virtuel d'un passage vers de nouvelles valeurs de la présence. Ainsi, le domaine du commun, du courant, du familier devient, après la cérémonie, un monde nouveau, étrange et agréable à élaborer ; car au cours d'une telle réunion, un autre corps, de même sexe, autorisé à occuper lui aussi cette zone absente de la vue externe, s'est posé comme intermédiaire entre le corps absent (le corps de l'homme) et le corps féminin mis en présence ; ce qui peut être considéré comme un acquis attractif qui continuera son évolution dans une étape suivante où le *bassin* véhicule ses contenus qualitatifs vers l'extérieur.

En fait, une fois la cérémonie terminée, les retrouvailles entre le mari et son épouse (qui sont restés séparés pendant la cérémonie) se transforment en une réunion avec toutes les qualités des premières rencontres entre deux sexes opposés ou deux êtres amoureux. Ce qui signifie que l'absence culturelle est non seulement productrice des forces de renouvellement, mais, de plus, elle garantit le retour à l'énergie originale du début. Ainsi, le fait de rester absent à l'autre (de sexe opposé) ne devrait pas s'interpréter comme un signe antipathique. L'autre devient, en ce sens, un *ego* qui existe à l'extérieur de *moi*. Si *je*, lui, reste absent, c'est parce qu'il est un étranger selon une certaine définition culturelle. Il s'agit, dans ce cas, d'un *autrui* qui ne peut s'accoupler avec mon corps, étant donné que je le mets en dehors de ma propre chair qui est une chair identitaire appartenant à une autre chair déjà définie et déterminée par une culture d'ordre pratique. Or, l'absence s'interprète en ce sens comme une mise en valeur de ma chair par rapport à une chair à qui elle peut appartenir par des devoirs et des droits prescriptifs. Mais, en même temps, cette absence que je construis selon mes intentions, issues de ma culture et de mes croyances, fonctionne comme une négation et une affirmation. Négation, étant donné que je nie l'autre qui n'a pas les droits nécessaires pour s'accoupler avec moi, et, affirmation, par le fait que je me mets en valeur par rapport à un autre qui a obtenu tous les droits de partager ma présence. L'absence serait homologable en ce sens à une initiation à la présence. Autrement dit, nous avons affaire, à partir de cette absence, à une autoréalisation ou une auto-affirmation d'un sujet qui se met en attente de la venue du corps qu'il est autorisé à partager.

4. Vers une métamorphose du corps absent

Dans son rapport à l'extérieur, le *bassin* a tendance, soit à se rétrécir, soit à s'élargir. Ce rétrécissement et cet élargissement dépendent des variables socioculturelles. Dans une culture adoptant une forme de vie démocratique et reconnue pour sa laïcité, le *bassin* sort vers l'extérieur tout en accumulant un point de vue coopératif débouchant sur la fusion des corps (ici la forme *Nous* est accentuée). Dans une culture totalitariste et absolutiste, la tendance sera d'épouser une forme de vie qui se finalise dans l'Autre, ce qui est représenté ici par la forme pronomiale de *Lui*. Dans une culture idéaliste, le *bassin* peut connaître une évolution vers une co-existence ou même une interdépendance de *Nous* et *Lui*. Nous nous trouvons dans une atmosphère de co-participation (voir la Fig. 1). Trois évolutions sont ainsi le résultat du dynamisme absent du *bassin sémiotique* qui est à l'origine de la métamorphose du corps en ombre. La première vise une valeur d'ordre co-extensif et épouse donc une forme de vie fusionnelle. La seconde s'inscrit dans une forme de vie absolutiste et donc exclusive. C'est ce qui nous conduit vers un totalitarisme. Et enfin, la troisième qui s'étend vers une valeur co-extensive d'ordre co-participatif. Nous nous verrons ainsi liés à l'ordre de la co-existence.

L'espace qui contient le corps absent est un espace virtuellement présent et réellement absent. Il est homologable à un espace de pause existentielle puisqu'on est confronté à des taches noires qui neutralisent tout le différentiel du sens avant de décider de se projeter en des pentes obliques ou en une montée verticale. L'espace transitionnel qui sert de point de passage entre les zones est un espace doté des présences non marquées (des absences socioculturelles), mais qui sont susceptibles de se transformer en présences marquées. Il s'agit d'un espace où nous avons affaire à l'homogénéité du corps absent. Cet espace neutre semble isotope avec toutes les zones externes alors qu'il se trouve en même temps en décalage avec celles-ci. A partir de la modification de ce corps absent en corps distinctif, soit nous nous sentons présents (par le passage à un vécu interactif), soit nous nous trouvons en présence des différentiels de sens. Nous passons donc d'une présence non marquée (d'une absence modale ayant la forme de devoir-être ou de vouloir-être) à une présence marquée.

On vit parmi des présences, il y a une permanence de la présence qui est cet arrière-fond d'où se projettent, en tant de couleurs et de nuance, des objets, des états de fait et des événements, dans une sérialisation chaotique, au rythme de nos attentions et de nos passions, selon l'intensité et la qualité de nos visées intentionnelles. Cette permanence de la présence pousse spontanément à son ontologisation. (Parret, 2001, p. 61)

De ce point de vue, les zones se caractérisent par des relations d'opposition marquées et non marquées. La zone non marquée est celle qui possède le moins d'extension possible. C'est ce que nous avons défini comme une zone d'absence pour l'autre. Les zones extérieures sont par contre celles qui peuvent gagner le maximum d'extensité. Ces dernières évoluent dans le sens du maximum d'ouverture et s'attribuent de cette façon les caractéristiques multi-mémorielles. En effet, elles possèdent la mémoire de toutes les autres zones puisqu'elles y réunissent leurs traits distinctifs tout en niant leur tendance limitative. Ainsi, ces zones marquées sont celles qui vont du minimum d'extension vers le maximum d'extension et qui contiennent donc une force de variabilité.

C'est ce qui peut être décrit comme des scènes de conflits à partir desquelles les zones revendiquent leur autonomie au sein de la structure socioculturelle. La zone exclusive se distingue de la zone participative ainsi que de la zone co-participative par un noyau central. Ce dernier apparaît comme un lieu condensé où résident des êtres virtuellement présents et réellement absents. Ce noyau étant condensé et réduit, il ne peut correspondre qu'à des limites qui sont à l'origine des angoisses existentielles que le sujet chercherait à dépasser en s'ouvrant sur d'autres existences d'ordre exclusif, participatif et fusionnel. Ceci montre bien

que le sens diachronique du parcours sémiotique du sujet consiste à dépasser les virtualités condensées, imposées par une absence de nature socioculturelle. L'être est celui qui se jette sans cesse, soit dans d'autres êtres, soit dans d'autres univers, occupés par d'autres êtres. Ce qui veut dire que tout être sémiotique se donne l'occasion de trouver une issue à l'absence qui le réduit à un presque non-être. Cette tentative permet au sujet de fuir ce que Heidegger considère comme la fin de notre être. Cependant, tout en prenant ses distances par rapport au *bassin sémiotique* qui semble réductionniste, le sujet en préserve toujours la mémoire. Nous sommes des êtres constitués par la mémoire et nous faisons appel à d'autres mémoires. C'est pourquoi notre parcours diachronique s'étend sur des axes variés et entreprend des expériences recouvrant des existentialités différentes et métamorphosées.

La capacité de l'homme à créer la signification est entièrement liée à la mémoire. Car qu'est-ce que la valeur des signes s'il n'y a aucune mémoire pour les préserver ? Même si nous éprouvons existentiellement quelque chose (...) cela ne nous suffit pas. Il nous faut préserver maintenant cette expérience. (Tarasti, 2009, p. 169)

Ainsi, nous pouvons assimiler ces axes mémoriels à ce que J. Fontanille appelle des chaînes de marquage. Tout en s'élançant à l'extérieur du *bassin sémiotique* qui les renferme, les entités absentes s'inscrivent dans une interaction qui les conduit vers l'entreprise de nouvelles identités, qui, tout en gardant la mémoire des entités antérieures, les font évoluer vers de nouvelles présences. C'est la raison pour laquelle le parcours diachronique que nous défendons est constitué de chaînes de marquage qui renvoient, d'une part à des étendues des entités sémiotiques et, de l'autre, à leur modification constante. L'extensité et la métamorphose sont le résultat du passage des absences accumulées et en inflation vers des présences étendues et en modification permanente.

Dans tout univers figuratif, et tout particulièrement dans le monde naturel, tout déploiement d'énergie, tout mouvement d'une seule figure est susceptible de modifier durablement l'enveloppe d'une ou plusieurs autres. Car aucun corps ne se meut, aucune énergie ne se déploie sans en rencontrer d'autres : c'est l'érosion éolienne des reliefs, c'est la trace de pas sur le sol, c'est l'objet renversé ou brisé par le passage d'un être animé. (...), toute la syntaxe figurative repose sur l'interaction entre matière et énergie, et que les équilibres stables ou instables de cette interaction produisent des figures identifiables. (Fontanille, 2011, p. 106-107)

Qui dit présence dit le temps. Le temps comme présence est ce qui :

[...] fait apparaître le sujet et l'objet comme deux moments abstraits d'une structure unique qui est la présence. C'est par le temps que l'on pense l'être, parce que c'est par rapport au temps sujet et au temps objet que l'on peut comprendre ceux du sujet et de l'objet (Merleau-Ponty, 1945, p. 492)

5. La diachronie comme le passage d'une absence en présence

Le parcours diachronique s'explique en fait comme une double possibilité de vivre deux sortes de présence : ontologisée et temporelle. La première nous met face à une présence non marquée ou à une absence accumulée pouvant devenir présente. Cette forme de présence peut être identique à une présence pour soi ou à une absence pour l'autre. C'est exactement cette structure de présence que l'on peut reconnaître comme une présence ontologisée. Mais, la deuxième nous relie à la présence temporelle. Quant à la diachronie, elle peut être mise en rapport avec les trois modes de présence tels qu'ils sont soulevés par Augustin et repris par H. Parret (2001, p. 69). Ces modes sont constitutifs de la conscience du sujet et nous

ramènent à la signification dynamique du temps : *la mémoire* en tant que présence du passé se trouve à l'origine des modifications permanentes du sens de la vie ; *l'attention* comme un présent où le sujet est attentif aux conditions dynamiques de sa présence ; et, enfin, *l'attente* comme le présent vivant du temps et comme le fait de se sentir en cours de modifications : l'attente des résultats à venir ; c'est ce que nous avons défini plus haut comme le devenir du parcours diachronique. En conséquence, la diachronie en sémiotique est identifiable, en particulier, à la présence du temps qui garantit non seulement sa vivacité, mais lui procure en plus une énergie nécessaire à sa modification.

Dès lors qu'un corps se pose comme absent vis-à-vis d'un autre corps qui n'est plus en droit de s'unir à lui, une attention et une attente commencent à être formées. Celles-ci portent en fait le poids de la mémoire de toutes les autres formes de la vie précédemment expérimentées. Ce corps absent est donc susceptible de se métamorphoser en d'autres corps qui changent ainsi l'absence en de nouvelles présences déictisées et ontologisées. Une interaction se met en place non seulement entre deux corps absents l'un vis-à-vis de l'autre, mais aussi entre deux temporalités différentes.

L'absence s'impose donc comme une loi dynamique du corps qui peut se projeter en dehors d'elle-même dès que ses structures identitaires trouvent l'occasion de sortir de leurs limites socioculturelles. Le corps absent décide ainsi de s'implanter dans un lieu et dans un temps pour pouvoir s'énoncer. Autrement dit, il va commencer à signifier par la distance prise par rapport à un lieu et à un temps non déictisés. La diachronie s'explique de cette manière comme le passage d'une instance non déictique à une instance déictisée et porteuse de la signification.

Cette capacité déictique, qui implante le corps dans le lieu et dans le moment où il a pris position pour énoncer, le prédispose en même temps à recueillir la signification de ce qu'il perçoit. (Fontanille, 2011, p. 140)

Ce serait comme si le corps passait d'un état de non mort à l'état de vie. Selon Herman Parret, la métamorphose pourrait être interprétée comme « la transformation de la mort dans la vie, l'animation de l'inanimé, la liquéfaction de la pierre par les jus de la vie » (Parret, 2009, p. 108). Cependant, deux sortes de vie apparaissent en tant que conséquence de cet abandon de l'absence : la première est celle marquée par un mouvement de descendance, et la deuxième est celle qui se fait identifier par un mouvement de l'ascendance. Le poème visuel que nous présentons ci-dessous montre comment à l'intérieur d'un *bassin* sémiotique où se pose l'absence, comme des présences non marquées, se forme un dynamisme s'appêtant à évoluer vers deux nouvelles présences : l'une ascendante et l'autre descendante. La première nous met face à une situation de présence co-participative et s'inscrit, de cette façon, dans une ontologisation positive et perfectionnée. La seconde nous met devant deux types de présences : totalisante et fusionnelle, où l'ontologisation passe pour imparfaite étant donné sa chute vers le bas. Ce qui importe, c'est le fait de voir comment se réalise la métamorphose du corps absent et non marqué en des présences marquées et réarticulées. En effet, ce que nous avons tenté d'expliquer ci-dessus comme une absence culturelle, en évolution vers des présences ontologisées, s'illustre dans ce poème persan¹.

¹ Saffarzadeh (2007, p. 34-35). [Traduction libre à la charge des auteurs]

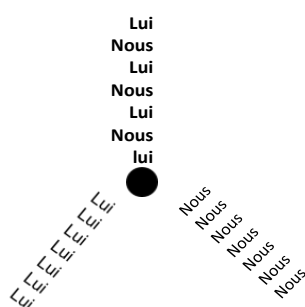


Fig.1

De ce point de vue, l'évolution sémiotique peut se situer, selon nous, dans deux instances différentes. La première inclut le sujet dans un monde d'absence où il fait l'expérience d'être possédé par d'autres corps qui eux-mêmes sont possédés par des corps semblables. C'est ce qui nous range du côté d'une absence imposée par ce que certains sémioticiens définissent comme une instance qui perçoit. Et la deuxième est homologable à une présence qui suit, selon ses forces internes, nourries par les orientations socioculturelles, deux destinées, l'une ascendante et l'autre descendante. Nous pouvons maintenant nous référer au texte de J.-Cl. Coquet pour expliquer le sens de ces deux instances. D'après le sémioticien, la première « est corporelle, mue par la passion (...) et elle établit son rapport au monde, c'est le temps de la prise sur l'univers sensible ; l'autre, judicative, établit le compte rendu de son expérience, c'est le temps de la reprise. » (Coquet, 2007, p. 6)

Le corps absent est un corps qui se perçoit mais qui n'arrive pas ou n'a pas le droit de se faire percevoir par l'autre. C'est un non-sujet selon les termes de Coquet. Afin de faire évoluer sa situation, il faudrait que celui-ci acquière la compétence nécessaire pour sortir de l'ombre. C'est pourquoi la phase suivante se définit comme celle du passage vers un détachement des corps non marqués étant donné leur parité semblable. C'est à ce moment-là que l'on peut supposer une nouvelle instance, intermédiaire entre les deux instances de Coquet, qui n'est ni tout à fait corporelle ni totalement judicative, mais qui est juste celle d'un équilibre : le corps devient conscient de la rupture de sa liaison et s'apprête à glisser dans la phase suivante où il pourra se poser comme une instance murie à la fois de raisonnement et d'ascendance : nous serons dans ce cas devant une situation co-participative.

Dans la perception, l'appropriation sensible atteint d'abord le non-sujet qui informe dans un second temps l'instance judicative capable de prendre la distance cognitive propre au jugement. A cette aune, l'esthésie se conçoit comme un envahissement par une instance immanente qui, en-deçà de la prise en charge par l'instance judicative, restera sous le contrôle de l'instance corporelle. C'est l'expérience d'un non-sujet qui au lieu de regarder à distance, fusionne avec l'objet. (Beyaert-Geslin, 2012, p. 218)

Entre l'absence et la fin de l'absence, il y a une instance marquée par la non-absence identifiable à la prise de conscience d'un soi en devenir et non stabilisé. La non-absence se transforme en une présence justifiée par un caractère itératif et qui donne lieu à trois positions distinctives et constantes. Dans son interaction avec l'autre, le soi se métamorphose alors en trois dimensions actantielles et ontologisées : *Lui* (l'Autre comme figure absolue qui signifie le rejet total de soi) ; *Nous* (comme une participation fusionnelle de soi et de l'autre) ; *Lui* et

Nous (comme une co-présence et une co-participation où le soi et l'autre vivent un rééquilibrage cognitif et judicatif). Nous pouvons nous reporter ici à la définition de Merleau-Ponty d'un sujet présent :

Il est vrai que le sujet comme présence absolue à soi est rigoureusement indéclinable, et que rien ne saurait lui advenir dont il ne porte en lui-même l'esquisse ; il est vrai aussi qu'il se donne des emblèmes de lui-même dans la succession et dans la multiplicité, et que ces emblèmes sont lui, puisque sans eux il serait comme un cri inarticulé et ne parviendrait pas même à la conscience de soi. (Merleau-Ponty, 1945, p. 488)

Nous retrouvons ainsi les trois instances du corps du sujet, indispensables à la diachronie sémiotique selon les propos de Merleau-Ponty : cri inarticulé (corps absent) ; conscience de soi (corps non absent) et présence marquée et multiple (corps métamorphosé par la synthèse et le multiple).

Cependant, deux sortes de vie apparaissent comme conséquence de cet abandon de l'absence : la première est celle marquée par un mouvement de descendance et la deuxième est celle qui se fait identifier par un mouvement de l'ascendance. Dans l'ensemble, l'absence donne lieu à trois espaces distincts. Bien que ces trois espaces issus de la métamorphose du corps absent soient indépendants, différents les uns des autres, les instances, qui paraissent identiques, vivent, chacune d'elles, des expériences différentes. Chaque *lui* se distingue par exemple de l'autre étant donné qu'il est concerné par un *lui* qui le précède et par un *autre* qui lui succèdera. Une instance se dessine ainsi continuellement, s'interposant entre un *lui* antérieur et un *autre* postérieur. De cette façon, toutes les instances se trouvent en attente d'autres instances qu'elles s'apprêtent à accueillir. Et, de cette manière, une extensité des instances en interaction et en évolution se crée. En parlant du « son », Husserl montre que les phases présentes de la perception subissent continuellement une modification :

La situation phénoménologique est la suivante : seul l'instant présent est caractérisé comme maintenant actuel, et ce en tant que nouveau, l'instant précédent a subi sa modification, le précédent sa modification plus poussée, etc. Ce continu de modification dans les contenus d'appréhension et dans les appréhensions élaborées sur eux, engendre la conscience de l'extension du *son*, avec l'enfoncement continu dans le passé de ce qui est déjà étendu. (Husserl, 1964, p. 85)

6. En guise de conclusion

Cet essai a pu montrer la part importante qu'une culture peut jouer dans le devenir diachronique des corps qui passent d'un état d'absence à un état de présence à partir de leur force interne. En réalité, les corps sémiotiques sont continuellement en évolution par le biais des modifications dues à la mémoire, au temps et à la différenciation du potentiel d'existence. Nous pouvons ainsi en conclure que la sémiotique diachronique repose, dans le cas qui nous occupe, sur deux sortes de modifications. D'une part, elle doit son changement à une situation culturelle où l'absence peut participer à la reformation et au devenir des instances culturellement écartées les unes des autres. Et, de l'autre, elle doit sa transformation à des identités, qui, une fois reformées, sont soumises à l'écoulement et à l'extension du temps. Ce qui donne lieu à leur différence et les pousse vers un état ultérieur, qui, tout en conservant ses origines ontologiques et les traces de l'état précédent, s'en écarte par l'extensité temporelle et les appréhensions aperceptives. Ce qui aurait pour conséquence deux issues existentielles : les retombées et les redressements des instances sémiotiques.

Références bibliographiques

- ABLALI, Driss & DUCARD, Dominique (dir.), (2009), *Vocabulaire des études sémiotiques et sémiologiques*, Paris, Honoré Champion, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté.
- BEYAERT-GESLIN, Anne, (2012), *Sémiotique du design*, Paris, PUF.
- COQUET, Jean-Claude, (2007), *Phusis et Logos. Une phénoménologie du langage*, Vincennes, Presses Universitaires de Vincennes.
- FONTANILLE, Jacques & ZILBERBERG, Claude, (1998), *Tension et signification*, Liège, Pierre Mardaga.
- FONTANILLE, Jacques, (2011), *Corps et sens*, Paris, PUF.
- HUSSERL, Edmund, (1964), *Leçon pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. fr., Paris, PUF, 1994.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- PARRET, Herman, (2009), « La métamorphose de la pierre » in COLAS-BLAISE, M. & BEYAERT-GESLIN, A. (éds.), *Le sens de la métamorphose*, Limoges, PULIM, pp. 107-125.
- (2001), « Présence », *Nouveaux actes sémiotiques*, n° 76-77-78, Limoges, PULIM.
- SAFFARZADEH, Tahereh, (2007), *Résonance dans le delta*, Téhéran, Honare Bidari.
- TARASTI, Eero, (2009), *Fondements de la sémiotique existentielle*, tr. fr., Paris, Harmattan.