

Arild UTAKER

**Pour une ontologie du langage
Wittgenstein et Saussure**

Les Papiers du Collège international de philosophie

Papiers n° 23

TABLE DES MATIÈRES

Préface	3
Introduction	4
1. Wittgenstein et le problème du langage.....	6
2. Wittgenstein, Levi-Strauss et "le tournant linguistique" en sciences sociales.	19
3. Logique, grammaire et rhétorique, langage et modernité.	28
4. Le problème philosophique du son chez Ferdinand de Saussure et son enjeu pour la philosophie du langage.	39
Bibliographie	55

PRÉFACE

Les chapitres de ce petit recueil reproduisent des conférences que j'ai faites en français entre 1981 et 1988. Les trois premières ont eu lieu au Centre d'Histoire et d'Épistémologie de l'Université de Picardie. La quatrième a été prononcée au Collège International de Philosophie, à Paris. Même si elles répondent à des circonstances et à des problèmes différents, une thématique commune circule autour de la conjonction faite entre Wittgenstein et Saussure. Ceci est expliqué brièvement dans l'Introduction. Pour m'avoir encouragé à faire ces exposés, je suis particulièrement reconnaissant à Dominique Lecourt et à Jacques Poulain.

Bergen, novembre 1989

Arild Utaker

INTRODUCTION

Le langage est langage. Comment en parler sans qu'il ne soit plus langage ? Comment penser l'irréductibilité du langage ? Les réponses développées ici sont celles de Ludwig Wittgenstein et de Ferdinand de Saussure. Pour Wittgenstein il s'agit de l'irréductibilité du langage tel que nous le parlons. Pour Saussure il s'agit de l'irréductibilité du signe linguistique. Comme jeu, le langage n'est pas autre chose que ce qu'il est et il ne renvoie pas à une réalité qui le fonde. Ainsi le langage ne cache rien et il ne peut pas non plus être expliqué à partir de la logique ou de la biologie. Il s'en suit que le sens ne peut pas être dissocié du mot tel qu'il est employé et que le signe n'est pas la face extérieure d'un contenu caché : Nos mots sont notre surface — espace commun.

Mais la réflexion sur le langage reste encore marquée par la distinction entre l'expression et le sens ou le contenu ; d'un côté l'expression, de l'autre côté le sens. Il semble qu'on a oublié que cette distinction est une distinction théorique — écrite au niveau de la théorie — et qu'elle n'a pas de réalité au niveau du langage. Pour la dépasser il nous faut donc revenir à notre expérience du langage en tant qu'êtres de parole.

De cette façon Wittgenstein subordonne les langages théoriques au "langage de tous les jours". Ce langage a toujours le dernier mot et une critique d'une théorie du langage ne peut que prendre son appui là. L'objet d'une théorie du langage est donc bien plus fort que sa théorie. Pour la même raison notre connaissance du langage est bien différente et bien supérieure à une connaissance théorique. La conséquence en est que le sens ne peut pas être l'objet d'une théorie du sens. Le fait que nos mots ont un sens montre plutôt que nos mots ne sont pas nos objets ou nos instruments et que par conséquent le langage est une limite. En d'autres mots, le langage est "sujet".

Saussure est venu au sujet parlant par un chemin différent. Son chemin s'est tracé à partir de sa critique de la linguistique historique. Car il observe que cette linguistique ne traite le langage que comme un objet du passé et qu'elle néglige ainsi le langage tel qu'il est donné pour le sujet parlant : "La première chose qui frappe quand on étudie les faits de langue, c'est que pour le sujet parlant leur succession dans le temps est inexistante : il est devant un état" (Cours : 117). Un linguiste peut bien se demander quel est le sens d'une expression dans une langue étrangère. Pour Saussure il s'agit au contraire de comprendre pourquoi une telle question reste tout à fait secondaire dans la langue qui est la nôtre. Et la réponse indiquée, c'est que pour le sujet parlant l'expression est en même temps un sens.

Saussure, à partir d'une critique de la linguistique de son temps, et Wittgenstein, à partir d'une critique de la logique, convergent donc dans leur rejet de la même distinction. Ceci implique que le langage n'est pas une nomenclature ou une représentation du monde. Il est plutôt communication. C'est dans ce contexte que le langage comme "sujet" nous renvoie au langage tel qu'il est donné au niveau de sa réception — tel qu'il est entendu. Ainsi Wittgenstein compare le langage avec la musique pour montrer comment la phrase contient un sens qui n'est pas différent de la phrase elle-même : "La compréhension d'une phrase du langage a beaucoup plus d'affinité avec la compréhension d'un thème musical qu'on ne le croirait" (Investigations philosophiques § 527). Ce thème est encore plus clair chez Saussure dans son effort pour aborder le langage à partir de l'auditeur et de l'oreille. Dans cette optique Wittgenstein et Saussure ouvrent à une réflexion sur le mode d'être du langage. Il s'en suit que le "problème du sens" se dissout d'une manière qui rend visible un autre terrain ; un terrain qui peut nous mener vers une ontologie du langage.

WITTGENSTEIN ET LE PROBLÈME DU LANGAGE

Évidemment je ne vais pas parler sur Wittgenstein. Parler sur lui, doubler ce qu'il dit dans un commentaire homogène, est, en effet, la plus sûre façon de se méprendre sur lui. Car ainsi il est difficile d'échapper à un niveau de généralité qui transforme ses notes et ses aphorismes en théories. La conséquence en est qu'on ne peut pas voir le lieu de Wittgenstein — un lieu qui est athéorique ou qui représente en quelque sorte l'Autre de la théorie. Comme il le dit à propos de sa propre activité : "Nous ne devons construire aucune théorie" (Investigations philosophiques : § 109).

Ce lieu est le plus familier qu'il soit, il est le plus proche de nous-mêmes. Il désigne simplement nos activités quotidiennes et les savoirs qui y sont imbriqués. Mais ce qui est le plus proche de nous-mêmes est si près de nous qu'on ne le voit guère. La question de Wittgenstein est donc : comment le voir, comment le faire parler ? Et comment le voir sans le recouvrir d'un discours théorique qui au niveau en question devient trop général ? C'est-à-dire : Comment le faire jouer contre les théories ?

Pour Wittgenstein, cette question est également une question sur la possibilité de la philosophie. Dans un temps où les sciences triomphent et où le domaine théorique leur appartient, la question se pose effectivement de savoir si on peut à la fois parler et être philosophe, ou pour poser la question en termes plus existentiels et politiques : comment est-ce que je peux devenir sujet d'un discours qui me permet de voir clair ? — Un discours qui n'est jamais tout à fait le mien, mais qui me donne la seule possibilité d'advenir à la parole. Comment est-ce que je peux voir à travers mon discours sans refléter le pouvoir inhérent aux formations discursives et idéologiques à l'intérieur desquelles je suis pris ?

Ainsi, à partir d'une crise de langage et une crise de moyens d'expression en général, sentie par Wittgenstein et ses contemporains, il cherche une forme de discours qui puisse à la fois être le sien et indiquer un lieu de la philosophie. D'emblée la solution positiviste est exclue. La réponse n'est pas à trouver du côté des sciences. Dans Tractatus ceci conduit Wittgenstein au silence. Le seul discours philosophique possible est le langage du silence. Ce qui est important, on ne peut pas le dire. La plus haute forme de la connaissance — les sciences — ne répondent pas à nos problèmes profonds. En même temps la philosophie traditionnelle n'est qu'un leurre. Mais Wittgenstein continue. Après Tractatus il cherche donc à trouver un lieu de discours qui puisse prendre la place de ce silence, un discours qui ne soit ni scientifique, ni philosophique dans le sens traditionnel. C'est ainsi que Wittgenstein se déplace vers nos pratiques quotidiennes pour y essayer une activité athéorique à l'échelle de ces pratiques. A la question "d'où parler", Wittgenstein indique donc un lieu d'opacité où il n'y a pas un sujet d'un discours théorique préétabli. Un lieu

également loin de ce ciel des philosophes où tout est transparent et à partir duquel le philosophe se croit dieu à l'intérieur d'un monde empirique et opaque.

Mais tout dépend du pourquoi de ce lieu de la pensée. Il ne s'agit pas — comme on pourrait le croire en lisant des philosophes analytiques — d'établir un nouvel objet de la philosophie en tant que discipline académique bien à l'abri des tumultes et des luttes de notre temps. Il n'y a pas d'objets proprement philosophiques à côté des objets scientifiques. La philosophie a ses défis en tant qu'une critique qui vise à nous faire voir, mais elle ne peut jamais s'installer en conclusion. Elle se réalise par son absence. Donc le but n'est pas tellement de parler sur ce domaine athéorique qui représente nos activités quotidiennes, mais plutôt de le jouer contre tous ces discours qui généralisent ou totalisent là où il n'y a pas lieu de le faire. Bref, il s'agit de faire jouer les différences du niveau athéorique dans la théorie.

Une telle activité a, au moins, une double visée. D'un côté la philosophie, de l'autre les sciences. D'un côté une philosophie qui cherche à dissoudre la philosophie, de l'autre côté une critique des sciences qui cherche à désigner une limite des sciences. Dans Tractatus cette limite est conçue comme une limite entre les sciences et les valeurs d'éthique. On dirait un projet kantien : dissoudre la métaphysique et faire une ligne de démarcation entre les sciences et les valeurs. Mais l'enjeu est ailleurs et ceci devient plus clair dans sa philosophie après le Tractatus. Car par rapport à Kant, Wittgenstein représente le degré zéro de la philosophie. Cela veut dire que pour Wittgenstein il n'appartient pas à la philosophie de dire ou de refléter la vérité d'une science en faisant de la philosophie une instance transcendentale soit comme ego transcendantal, soit comme logique ou comme méthode éternelle. Wittgenstein refuse le transcendantal dans le sens kantien ou dans le sens moderne où souvent c'est la science même qui est conçue comme instance transcendentale. En même temps, c'est cette alternative transcendantal/empirique, qui a profondément marqué la philosophie depuis Kant, que Wittgenstein considère comme fautive. Car elle est conçue à l'intérieur d'un espace théorique, où l'empirique est pensé comme un objet de connaissance et où le transcendantal est pensé comme ce qui peut garantir cette relation entre une théorie et son objet empirique. Une telle relation amène aussi la philosophie à penser à partir du sujet de la science. De Kant à Habermas ceci implique qu'une limite d'une science est pensée au niveau du sujet.

Un autre lieu surgit si on pense par rapport à l'objet d'une science — l'empirie telle qu'elle est pensée dans une science déterminée. Alors on peut voir tout ce qui dans une dimension empirique quelconque n'est pas promu à l'ordre d'un objet scientifique : le singulier, l'événement fugitif. Wittgenstein s'installe à ce niveau : l'empirie telle qu'elle est, sans référence à une théorie qui en veut dire la vérité. Faute de mieux, je vais appeler cela, le niveau micro-empirique. Donc une science n'est pas vue par rapport à une instance transcendentale établie philosophiquement, mais à partir d'un domaine microempirique — l'événement, le singulier et qui est le point de vue de n'importe qui et personne en tant que nous

sommes pris à l'intérieur de nos pratiques quotidiennes. Wittgenstein, c'est la revanche du plus petit détail contre la pensée théorique.

C'est cela que je me propose maintenant de montrer en prenant au sérieux la double visée de la pensée de Wittgenstein : Une critique de la philosophie et des sciences qui revient à dissoudre la philosophie et à penser une limite aux sciences à l'intérieur d'un discours qui se veut athéorique. Dans une telle problématique la référence au langage sera nécessairement névralgique. Car Wittgenstein pense la philosophie comme un langage en même temps qu'il essaie de penser le langage d'une manière différente de celle qui est donnée dans la philosophie et dans la linguistique. En effet, il essaie de penser le langage à son niveau micro-empirique. De cette façon il montre un discours qui désigne à la fois un lieu de la philosophie et une limite du langage. Une limite du langage qui dissout la philosophie et qui désigne une limite à la linguistique. Commençons par la philosophie.



La critique de la philosophie qu'entreprend Wittgenstein, est le contraire d'une critique positiviste. La philosophie n'est pas critiquée parce qu'elle n'est pas une science, mais parce qu'en énonçant des théories, elle reste trop près des sciences. En plus, ce que la philosophie essaie de dire reste important, mais on le trahit par la manière dont on le dit. Voilà pourquoi il faut changer le lieu — un lieu qui se montre dans la critique. Wittgenstein fait de la philosophie une critique de la philosophie, non pour abolir la philosophie, mais pour lui donner un autre lieu. Donc une critique philosophique de la philosophie où ce paradoxe montre le lieu de la critique.

Ici, critiquer veut dire dissoudre ou déconstruire. Reconstruire la philosophie revient évidemment à trouver les clés de sa construction. Wittgenstein accorde une importance spéciale à une de ces clés, le langage. Car il voit la philosophie comme une construction langagière, comme une construction du discours. Mais c'est justement son caractère de discours que la philosophie refoule. Pour que la vérité brille, il faut oublier le langage. Cet oubli est même une condition pour qu'un philosophe puisse dire ce qu'il dit et il constitue par le même coup la philosophie comme un malentendu du langage. La conséquence en est que le discours philosophique devient un discours imaginaire avec des objets imaginaires. Retracer cette construction discursive amène donc à une déconstruction de la philosophie en tant que discours. Le philosophe parle par exemple du monde, du concept, de la proposition. Ainsi il n'emploie pas ces mots dans leurs sens courant. Car au lieu d'employer un tel mot, c'est le mot même par son sens qui se transforme en référence. En ne parlant pas sur une proposition déterminée, mais sur la proposition en tant que telle, je deviens profond et philosophe. Le prix en est que je parle dans le vide. Je dois construire mon propre objet et ma propre référence. Et cette référence est une construction linguistique qui dépend du fait qu'au lieu d'employer un mot, je parle sur un mot en promouvant son sens en concept. Si je parle sur la proposition en énonçant la forme générale de la proposition, je parle sur un concept que je construis en parlant sur la proposition. Mais je ne peux pas le voir

ainsi. Pour parler sur un concept général il faut évidemment refouler la construction de ce concept. Ainsi, le philosophe ne voit pas qu'il ne fait que parler sur le langage. Il ne voit pas qu'il construit un métalangage. Au lieu d'échapper au langage en construisant des idéalités au dehors du langage, il ne fait que répéter le langage sur un mode qui représente un malentendu du langage.

"Mais ce ne sont que châteaux de cartes que nous détruisons, et nous dégageons le fondement du langage sur lequel ils se dressaient" (I.P. § 118). C'est-à-dire : "Lorsque les philosophes usent d'un mot — "savoir", "être", "objet", "moi", "proposition", "nom" — et qu'ils aspirent à saisir l'essence de l'objet, il faut se demander toujours : "Ce mot a-t-il effectivement ce sens-là dans le langage dont il provient ?" — Nous ramenons les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien" (I.P. § 116). Je parle de moi-même en disant par exemple que j'ai soif, que je veux un bon vin français. Et rien n'est plus naturel. Mais si je parle du je, du moi (das Ich) je commets l'erreur philosophique par excellence en mettant une substance dans ce lieu du discours où il n'y a qu'un substantif ou un pronom personnel. C'est cet objet qui est un leurre et c'est la construction d'un tel objet qui fait que le langage tourne à vide. On veut construire une réalité en dehors du langage, la proposition, le concept, le sujet etc. et la conséquence est tout simplement qu'on construit un objet linguistique imaginaire. Et si on procédait ainsi pour formuler une essence du langage, le résultat serait le même.

Mais, la philosophie, en essayant d'échapper au langage, vise aussi à une maîtrise du langage — un contrôle du langage. Car en promouvant ces points fixes — le concept, la proposition, le sujet — on essaie d'établir des références stables à partir desquelles le langage peut être maîtrisé. Ainsi on vise à arrêter la métonymie inhérente au langage, à le clore de l'extérieur. Pour mieux maîtriser le langage, il faut sortir du langage. Et pour être sûr d'en sortir il faut évidemment refouler les petits mots avec lesquels on construit un absolu.

Contre cette sortie, contre cette fuite incessante, Wittgenstein est radical. On ne peut pas sortir du langage. Le langage est une limite à l'intérieur de laquelle il n'y a pas une position privilégiée. Cela veut dire que je ne peux pas tout voir, je ne peux pas tout dire. La totalité philosophique qui se bâtit sur un refoulement du langage est fautive. Il y a toujours quelque chose derrière mon dos. Et même si je ne fais que parler jusqu'à ma mort, je ne peux jamais tout dire. Ce tout, cette totalité n'existe pas, et en conséquence le langage est une figure de notre finitude. En cela, il est aussi une figure de notre imaginaire parce qu'à l'intérieur du langage, on peut toujours se tromper.

La critique du discours philosophique de Wittgenstein nous renvoie au langage tel qu'il est, le langage de tous les jours. Car la philosophie n'est pas critiquée au nom d'une théorie, mais au nom de ce langage de tous les jours qui est imbriqué dans nos pratiques quotidiennes. Ainsi une philosophie peut être critiquée en montrant comment elle implique une défiguration et une simplification du langage. Ce qui lui est hétérogène — ce qui reste au niveau micro-empirique du

langage — est donc joué contre elle. Ce qui tombe au dehors d'un discours philosophique, désigne le lieu d'où elle est critiquée. Et de ne pas critiquer une philosophie sur son propre terrain, veut simplement dire que c'est ce terrain même qu'il faut critiquer. A un philosophe qui nie l'existence de l'autrui, il suffit de répondre en lui frappant sur la tête ou en lui demandant à qui il dit ce qu'il dit. A un philosophe qui dit qu'on ne peut rien savoir, il suffit de lui montrer comment il emploie le mot savoir, etc. Par un tel tour, Wittgenstein se place en dehors de l'espace théorique — en marges de la philosophie — à l'intérieur de ce langage de tous les jours que la philosophie a voulu refouler.

Est-ce que cela veut dire qu'il a promu le langage de tous les jours en instance suprême qui peut juger toutes les déviances à partir d'un puritanisme du langage ? Non, par le simple fait — qu'on le veuille ou non — qu'on n'a pas d'autre langage. "Quand je parle du langage (mot, proposition, etc.) il me faut parler le langage de la vie quotidienne. Ce langage serait-il trop grossier, trop matérialiste, pour ce que nous voulons dire ? Et comment en forme-t-on un autre ? Et n'est-il pas curieux que nous ne puissions seulement faire quelque chose qu'au moyen du nôtre !" (I.P. § 120) On ne peut pas sortir du langage pour en parler ; au lieu d'un métalangage sur le langage — une impossibilité — un "montrer" au niveau du langage.

D'où l'importance cruciale que prend la distinction entre dire et montrer chez Wittgenstein. S'il y a un thème constant chez lui, c'est que le montrer est plus important que le dire. Ce qu'on peut montrer englobe ce qu'on peut dire et ce qu'on montre on ne peut pas le dire tel qu'on le montre : "Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden" (Tractatus § 4, 1 212). Il s'en suit l'impossibilité de la philosophie traditionnelle et l'impossibilité d'un métalangage. Les deux essaient de dire ce qui ne peut que se montrer. Et si on commence par le dire on entre dans un "regress" à l'infini — il n'y aura pas de métalangage conclusif, dans lequel on s'enferme avec des objets imaginaires.

Un tel objet est par exemple le sens en tant qu'objet d'une théorie du sens. Une théorie philosophique sur le sens dit par exemple que le sens est un objet mental ou réel ; à partir d'une telle base elle essaie d'expliquer les sens de mots ou de phrases. Mais le sens n'existe pas et par conséquent il n'y aura pas d'objets qui puissent être décrits et expliqués dans un discours qui met le sens comme son objet. Voilà le problème. Le sens se montre, mais il n'existe pas comme un objet ou un état de choses. Disons que le sens est un événement. Quand je parle, mes mots montrent un sens. Mais mon propos n'est pas, en effet, le sens de mes mots. Et si j'essaie de parler sur ce sens, la modalité en est différente. Le sens tel qu'il se montrait a donc disparu. Je ne peux pas le dire tel qu'il se montre. Évidemment je peux expliquer ce que je dis, dire qu'un tel mot signifie la même chose qu'un autre mot, mais ainsi je ne constitue pas un objet que j'appelle sens.

Que le sens des mots et des phrases se montre, montre une limite du langage. Parler sur le sens suppose effectivement qu'on peut sortir du langage pour faire de ce sens un objet du discours. Mais le sens se montre dans le langage et nous n'avons pas de mots pour dire ce qu'un mot montre. Le montrer indique donc une limite qui est également une limite de nos explications : je ne peux pas expliquer pourquoi le mot "table" veut dire table, etc. C'est cet arbitraire du signe que Saussure a bien cerné et qui par la suite a choqué une linguistique qui a justement voulu expliquer la langue.

La philosophie essaie de dissoudre le montrer dans le dire. Elle veut tout dire. Et c'est pour tout dire — mettre tout en discours — qu'elle doit refouler son caractère de discours. Bref, elle essaie de conjurer la réalité du langage et le langage comme limite. Une limite qui est évidemment un obstacle pour tout dire, et une réalité qui fait que le langage a toujours le dernier mot en tant que c'est lui qui montre. Contre cette limite et cette réalité du langage, la philosophie pense le langage pour pouvoir échapper au langage. D'abord le langage est considéré comme un instrument, un moyen pour exprimer mes pensées ou ma volonté. Le langage n'est pas une limite à l'intérieur de laquelle je suis pris, mais un instrument qui m'est donné. Ensuite la principale fonction de cet instrument est de dire, et de dire des propositions qui peuvent avoir un contenu informationnel, déterminé et précis. Enfin — et troisièmement — cet instrument du dire est un instrument du sujet. Un sujet qui en quelque sorte est l'origine de ce qu'il dit, et qui par cela est maître de son discours. Car pour que la philosophie puisse s'assurer de sa maîtrise du langage il faut la considérer comme un instrument d'un sujet qui peut dire la vérité.

Ainsi le refoulement du langage s'est installé dans un concept du langage qui est devenu dominant. Ce concept est solidaire de la philosophie telle que Wittgenstein la déconstruit, mais il est également solidaire de notre manière de penser le langage — même en dehors de la philosophie. Comment donc parler sur le langage ? La philosophie parle sur le langage pour échapper au langage et ainsi elle construit un métalangage caché qui ne fait que répéter le langage sur un mode défiguré en construisant ses essences ou idéalités. Il en est de même pour la science du langage. Car les trois thèses que je viens de dégager de la critique de la philosophie chez Wittgenstein, constituent également le socle épistémologique de la linguistique moderne. Pour situer la critique que Wittgenstein fait de la philosophie, il faut donc continuer cette critique au niveau des sciences. Car la linguistique non plus ne nous fournit pas une réponse appropriée sur ce qu'est le langage. Chomsky est peut-être ici l'exemple le plus illustre.

.....

Wittgenstein ne critique pas la philosophie et il ne dit pas ce qu'il dit sur le langage pour ouvrir la voie à une science du langage. Car il s'intéresse au langage tel qu'il est sans référence au partage constitutif de la linguistique, entre langage et langue et entre langue et parole. Donc, tel qu'il est comme un "amas confus des choses, hétéroclite et multiforme" pour employer les expressions de Saussure (Cours.

24-25). Ceci nous donne le langage au niveau micro-empirique et sur son mode dispersé. Mais tout comme la philosophie, la linguistique ne peut pas penser ça. Elle le place en dehors de son propre objet, dans la parole selon Saussure ou dans la performance selon Chomsky. En conséquence, pour parler sur le langage, la linguistique le divise en deux pour se donner un objet scientifique qui est censé la constituer en science. Voyons où ceci amène Chomsky.

Pour Chomsky l'objet de la linguistique est la compétence ou notre capacité ("capacity") de langage. Le premier pas décisif est de dire que cette compétence est quelque chose qu'on a, ou possède. Ce n'est pas principalement quelque chose qu'on fait. Mais, bien sûr, je peux parler parce qu'en effet je parle, et je peux également compter parce que parfois je compte. D'où il s'en suit que d'expliquer quelque chose à partir d'une compétence n'explique rien étant donné que c'est bien évident que si je parle, je peux parler. Une compétence n'explique pas une performance et cela veut dire qu'elle n'est rien à côté de la performance. Chomsky, au contraire, la place à côté de la performance comme une capacité, et lui donne ainsi une réalité et une place dans le sujet. Ce premier pas, si innocent que cela puisse paraître, conduit à donner à la linguistique une place à l'intérieur de la psychologie. Néanmoins, la linguistique ne perd pas ses droits parce que cette existence mentale est pensée comme un système de règles conçu selon les modèles d'un système formel. Face à son objet, la question suivante pour Chomsky est : comment expliquer cette compétence ou ce système de règles ? Comme elle est déjà placée dans le sujet, la réponse naturelle est qu'elle est innée. D'abord cette réponse fait partie de son "flirt" avec Descartes mais par la suite il la précise en termes biologiques, en disant que la compétence linguistique est innée comme un "physical organ" lié aux codes génétiques. Tel est en bref le trajet de Chomsky : commençant par le formalisme (élève de Carnap), il passe par le mentalisme et aboutit à un biologisme.

Ce trajet est aussi déterminé par son souci didactique. Le but de la linguistique est d'expliquer, pas de décrire les faits linguistiques. Par exemple, d'expliquer qu'une telle phrase est grammaticale et qu'une autre ne l'est pas, d'expliquer qu'on peut dire des phrases nouvelles, etc. Je peux décrire une phrase comme grammaticale, mais expliquer cette grammaticalité revient à reconstruire un système de règles qui me permet d'engendrer cette phrase. Expliquer le langage, veut donc dire formuler le système de règles qui nous permet d'engendrer des phrases grammaticales. Et ce système de règles est la grammaire telle que le linguiste la construit. Elle constitue sa connaissance scientifique du langage. Mais cette grammaire n'est pas seulement une construction scientifique. Elle existe également comme notre compétence du langage. Chomsky emploie le mot "grammaire" dans un sens ambigu, mais cette ambiguïté reste superficielle car en fin de compte elle recouvre la même réalité. C'est-à-dire la grammaire scientifique est la même que ma compétence linguistique. Par conséquent, ma connaissance du langage est une connaissance scientifique inconsciente. Ainsi Chomsky parle sur des enfants qui — évidemment sans le savoir — font des théories et des hypothèses sur le langage. Le sujet du langage est bel et bien un sujet épistémique. Car qu'est-ce qu'une connaissance si non une connaissance théorique ou scientifique ? Pour

Chomsky, l'alternative ne peut être que la spéculation. Notre connaissance du langage, n'est pas une spéculation sur le langage, donc elle est une connaissance théorique. Mais il nous faut tout de même une science pour la formuler parce qu'elle reste au niveau inconscient.

Cependant, si une science du langage veut expliquer le langage il faut aussi expliquer cette compétence ou cette grammaire. Et cette explication ne peut pas se tenir à l'intérieur de ce qu'elle veut expliquer. Pour expliquer le langage en tant que compétence, il faut sortir du langage et le lier à une instance indépendante du langage. C'est ainsi que Chomsky rencontre la biologie. C'est à la biologie — aux codes génétiques — d'expliquer le langage.

Mais cette exigence d'expliquer le langage qui mène Chomsky à la biologie, peut aussi être considérée comme un échec de sa propre linguistique. Car, en effet, Chomsky n'a pas pu formuler ce système de règles qu'il a postulé. Et en accordant ce système, en tant que compétence, à une réalité biologique, rien n'est plus simple que de renvoyer l'articulation d'un tel système à un futur où la biologie doit nous rendre les clés de notre compétence linguistique. Sous cette référence ou cet espoir se cache donc le problème crucial de Chomsky — la sémantique. Ayant défini la grammaire comme un système de règles qui associe une interprétation sémantique à des séquences de signaux acoustiques, il se trouve incapable de fournir une telle interprétation et il se contente de parler d'un "still to be discovered system of semantic representation" (Studies on semantics in generative grammar : 63). Mais par la suite Chomsky devient plus pessimiste sur la possibilité d'un composant sémantique à l'intérieur d'une grammaire générative, et il se retourne vers la biologie.

Disons que la sémantique désigne une limite de la linguistique vers le haut. Elle indique un niveau de complexité où les généralités ne tiennent plus. En heurtant cette limite, Chomsky se tourne donc vers le bas où il peut postuler ce systèmes de règles qu'il cherche dans une nature humaine. Mais la sémantique continue évidemment à créer des problèmes et des obstacles à une telle linguistique. En général, nous pouvons considérer la sémantique comme le symptôme le plus important de la crise de la linguistique actuelle.

Dans cette situation Wittgenstein ne peut apporter aucun remède à la linguistique. Il se trouve dans un autre monde et toute sa philosophie peut être lue comme l'impossibilité de la linguistique de Chomsky. Voilà pourquoi Chomsky ne peut pas comprendre Wittgenstein. Il le place dans une position qui est le contraire de la sienne, c'est-à-dire à côté de Quine comme empiriste ou behavioriste. Ainsi il ne peut pas voir le lieu de Wittgenstein. D'où les difficultés de le comprendre : "One difficulty in interpreting Wittgenstein, however, is that it is unclear when what he says is to be taken literally. Some remarks are so outrageous that one can only suppose that something else was intended (e.g. when he asserts that thinking may be an activity performed by the hand, when we think by writing)" ("Some empirical

assumptions in modern philosophy of language" : 283) Certes, pour Chomsky, Wittgenstein ne peut pas avoir une telle intention. Pour Chomsky, on ne peut pas dire qu'on pense avec les mains. En même temps Chomsky semble croire que Wittgenstein envisage une théorie de la pensée. Ce qui n'est pas le cas : Wittgenstein donne un exemple et c'est tout. Dans certains cas je peux dire que je pense quand j'écris avec mes mains. Car — à la différence de Chomsky — il n'y a pas pour Wittgenstein un concept ou un sens déterminé qui soit la définition du mot "penser". Chomsky présuppose qu'un mot a ou possède un sens tandis que Wittgenstein souligne qu'un mot prend un sens dans un contexte déterminé. Donc, le sens n'est pas un objet, et le langage non plus. En quelque sorte le sens comme le langage n'existe pas. La linguistique se heurte à la langue introuvable.

De son côté Chomsky part du principe que le sens et le langage existent et existent comme un état de choses que la linguistique doit expliquer, la compétence est un objet et parce que cette compétence existe, son existence devient une existence mentale ou biologique. Cet objet de connaissance est donc un objet réel. Et ceci par nécessité, parce que si non, il n'y aura pas d'objet réel qui puisse correspondre à cet objet de connaissance. En plus, cet objet réel est également une connaissance — une connaissance du langage qui constitue un savoir scientifique inconscient. Mais c'est justement cette connaissance du langage que Wittgenstein refuse de considérer comme une connaissance scientifique. La connaissance que j'ai du langage en tant que sujet parlant n'est pas une connaissance scientifique inconsciente. Elle n'est pas non plus une spéculation, elle a sa propre spécificité et c'est cette spécificité que Wittgenstein — contre Chomsky — essaie de penser. Il se peut, en effet, que notre connaissance du langage soit bien plus compliquée qu'une connaissance scientifique. En tout cas, c'est une connaissance qui englobe des connaissances scientifiques.

Notre connaissance du langage a la forme de quelque chose "que l'on sait, lorsque nul ne nous interroge à son sujet, mais que l'on cesse de savoir aussitôt qu'on veut l'expliquer" (I.P. § 89). C'est une connaissance que nous montrons en parlant. D'un autre côté la connaissance scientifique doit se dire sur un mode explicite. D'où la confrontation entre une connaissance qui ne peut jamais tout à fait se dire, et une science qui veut la dire. Le sens nous peut encore servir d'exemple.

Le sens des mots fait partie de notre connaissance du langage. C'est-à-dire que je peux employer des mots pour faire des phrases. Mais ni une théorie intentionnaliste du sens qui considère le sens comme un objet mental ni une théorie extensionnaliste du sens qui réduit le sens à la référence d'un mot, ne peut selon Wittgenstein comprendre le sens. Le sens se montre. Il n'est pas un objet. Et voilà pourquoi la sémantique est un symptôme de la crise de la linguistique. Car à ce niveau-ci la linguistique essaie de dire ce qu'on ne peut pas dire d'une telle manière. Avec la sémantique elle se heurte à sa limite.

Mais cette limite indique également une limite du langage. Que le sens se montre signifie que je ne peux pas sortir du langage et construire un métalangage

qui, d'une manière explicite, veut dire ce qui se montre dans le langage. Je ne peux pas non plus dire le sens que je montre en disant ce que je dis. Si vous voulez, le sens est toujours en position de signifiant. Et sur le signifiant — je peux parler, mais jamais pour constituer une totalité que j'appelle le langage ou la langue. Seulement pour décrire des aspects du langage, comme la phonologie, la syntaxe, etc. Bref, le langage est plus fort que sa science. En même temps il s'en suit que la limite du langage est également une limite des sciences. La linguistique en tant que métalangage (qui se veut totale) est donc aussi impossible qu'une science de la science.

Cependant Chomsky situe les limites du langage et des sciences à un niveau tout à fait différent. Ayant résorbé le langage et les sciences dans le sujet, elles se trouvent au niveau du sujet. Donc il ne s'agit pas d'une limite au niveau du langage, mais une limite qui est extérieure au langage et qui a son lieu dans notre nature biologique. Car les compétences que possède le sujet ont une existence biologique. Il en va de même avec les limites des sciences. A côté de la compétence linguistique, nous avons — selon Chomsky — une compétence scientifique. Comme il le dit : "Some such science-forming capacity must be an innate property of the mind" (Rules and representations : 250). Une telle compétence ou "capacity" désigne en conséquence les limites d'une activité scientifique. Peut-être que, par exemple, la sémantique dépasse notre capacité biologique d'être formulée scientifiquement.

En revanche, pour Wittgenstein, c'est le langage qui est une limite. Le langage n'est pas un instrument que le sujet possède pour dire ses pensées. Celui qui dit instrument, implique une extériorité par rapport à cet instrument qui peut le fonder. Cette extériorité, Chomsky la trouve dans un sujet biologique qui est censé prendre la relève du sujet transcendantal de Kant. Dire que le langage est une limite, implique au contraire qu'on ne peut pas expliquer le langage à partir d'une instance qui est extérieure au langage. Je ne peux pas comprendre le langage en biologiste, parce que alors le langage est devenu autre chose. Il n'est plus langage.

Nous pouvons aussi dire que tandis que Chomsky cherche une limite par le bas — dans un code génétique — Wittgenstein cherche une limite vers le haut — au niveau du sens. La limite de la linguistique est, pour Wittgenstein, donc au niveau de ses objets, pas au niveau d'un sujet de science qui correspondrait à un sujet du langage. Et étant donné qu'il n'y a pas de sujet de science (dans le sens classique et dans le sens qui est donné chez Chomsky) les limites d'une science sont données au niveau de ses objets ; au niveau du microempirique, et pas à un niveau transcendantal qui résorbe une science dans un sujet. En d'autres termes : ce n'est pas tout d'un objet réel qui peut se résumer dans un objet de connaissance. Dans les sciences de la nature cela va sans poser de grands problèmes. C'est même si évident qu'on ne parle guère d'une limite dans ce contexte. Pour les sciences humaines la situation est tout à fait différente. Ici la limite au niveau de l'objet d'une science est aussi présente dans le discours scientifique. Du même coup la distinction entre objet de connaissance et objet réel devient problématique. Même si Chomsky dit qu'il traite d'un "ideal speaker" et d'une "ideal speech-situation", il ne construit pas sa linguistique en tant que "ideal speaker", la linguistique se fait dans le langage — dans une langue — et son objet est donc sa propre présupposition. Chomsky se

réfère à son intuition linguistique — à sa connaissance du langage — mais d'une manière magique qui détermine sa théorie sans qu'il sache comment. Et c'est justement cette connaissance du langage que Chomsky refuse de traiter dans la spécificité. Le sujet du langage comme un sujet de connaissance, la compétence qui possède le sujet, et l'innéisme en découle. Au contraire, penser la spécificité de notre connaissance du langage et le langage comme limite, est le chemin que nous ouvre Wittgenstein.



Comment donc parler sur le langage selon Wittgenstein ? Comment est-ce qu'il pose le problème du langage ? Ici il faut souligner le mot "comment". Car il ne s'agit pas de dire que le langage est ceci ou cela ou de formuler une théorie du langage à partir d'un concept bien défini. La réponse est plutôt à chercher au niveau de sa méthode. Cette méthode est évidemment une forme du langage. Mais le but de cette méthode n'est pas de faire du langage son objet pour en dire la vérité. Le langage n'est pas l'objet ou le thème de Wittgenstein. C'est plutôt sa forme ou sa méthode. Par conséquent la méthode de Wittgenstein nous montre un certain point de vue sur le langage. En d'autres termes : la philosophie de Wittgenstein est donnée dans sa méthode ou son style en tant que langage. Traiter de Wittgenstein à propos du langage, revient donc à voir sa méthode en tant que langage. C'est-à-dire que nous avons affaire à une philosophie conçue comme un style ou comme un discours.

Wittgenstein parle par fragments. Ses fragments dispersés constituent son discours comme une multiplicité, sans unité. Ainsi, à travers son style nous voyons également le langage comme une multiplicité. Son style dissout le langage en tant qu'unité et nous fait voir que le langage en tant que tel n'existe pas — sauf comme une fiction métaphysique ou comme une reconstruction pour la linguistique. Voilà pourquoi ce style ne procède pas par des concepts, mais par des exemples et des métaphores. Car le concept du langage est lié à une unité du langage. Wittgenstein nous donne en revanche des métaphores pour le langage, des métaphores qui attirent notre attention sur la multiplicité du langage, ou qui nous permettent de voir des aspects différents du langage.

Certes, vous pouvez faire l'objection qu'une métaphore ne nous donne pas la chose telle qu'elle est. Qu'une métaphore est une traduction secondaire par rapport à une vérité primaire. Mais l'originalité de Wittgenstein est de s'opposer à cette conception traditionnelle de la métaphore. Ses métaphores du langage ne sont pas secondaires par rapport à un concept du langage qui exprime ce qu'est le langage. S'il y a ici une fiction, la fiction gît dans un concept du langage qui exprime l'unité ou l'essence du langage. Un tel concept est l'exemple même d'une fiction métaphysique. Il est la figure constitutive de la philosophie classique.

Ainsi, les métaphores de Wittgenstein manifestent l'absence des concepts tels qu'ils sont compris dans la tradition philosophique. Les métaphores ne sont pas secondaires. "Comparez un concept à un style de peinture" (I. P Deuxième partie : 362). La métaphore d'un concept chez Wittgenstein — "a style of painting" — implique qu'un concept ne représente pas une réalité, mais qu'il indique une perspective ou une interprétation.

Comme le concept, la philosophie de Wittgenstein est un "style de peinture". Il fait de la peinture avec des mots ou des métaphores. De cette manière Wittgenstein s'efforce de se faire sujet d'un discours qui lui permet de voir clair. Mais un discours qui voit — c'est quoi ? C'est évidemment un discours qui ne parle que pour faire parler autre chose que soi-même. Un discours qui n'est rien en soi-même mais qui débouche radicalement vers son dehors. Il doit attirer notre attention vers quelque chose qui doit parler par soi-même : un discours qui n'est pas refermé sur soi-même mais qui est radicalement dirigé vers son dehors. "Ne pensez pas, mais voyez" (I.P. § 66). Ce "style de peinture" est donc en même temps "a style of pointing". Et c'est justement ceci qui constitue l'originalité du style de Wittgenstein. Un "style de peinture" qui est également un "style of pointing".

De cette manière Wittgenstein est pédagogue et thérapeute. Il ne pense pas pour nous. Il pense pour nous faire penser. Par le même coup il ne nous enferme pas dans le langage. Son style ne nous montre pas un langage qui est devenu son propre objet. Car par son style il montre que le langage en tant que langage n'est rien en soi-même. Le langage est donné sur un mode dispersé et il est toujours mêlé avec ce qui ne relève pas du langage — les jeux de langage ne sont pas un jeu sur le langage. Aussi, il n'y a pas de jeux de mots chez Wittgenstein. Son style ne referme pas le langage comme une littérature qui ne peut que répéter le langage. Sa rhétorique n'est pas une rhétorique littéraire, mais une rhétorique au niveau de tous les jours. L'économie de son style est donc de se tenir à l'intérieur du langage de tous les jours. Ni un langage professionnel ou théorique, ni un langage purement littéraire.

De se situer au niveau du langage de tous les jours ne veut pas dire de le décrire ou de l'expliquer. Il ne s'agit pas du tout de faire un "common sense philosophy". Pour Wittgenstein une telle philosophie reste un malentendu typiquement anglais. Mais par contre Wittgenstein ne nous donne pas, comme le dit Michel de Certeau "une épure d'une science du quotidien". Il ne s'agit pas non plus de naturaliser ce qui est donné avec nos "Lebensformen", "formes de vie". Certes, Wittgenstein ne dit pas un mot sur les pouvoirs et les idéologies qui nous forment. Par contre, il nous peut dire un mot sur ce que les théories du pouvoir laissent dans l'ombre. Car à ce discours sans droits théoriques et politiques, correspond une voix sans discours. Le sujet est une telle voix. Pas le sujet conçu comme une construction théorique, mais le sujet en tant qu'effet réel. L'image de ce sujet est peut-être l'homme de Musil — "nobody and anybody". Mais son langage est sans doute le langage de tous les jours. Ce sujet en tant qu'effet — cette voix sans discours — Wittgenstein cherche à le transformer en discours. Il cherche à nous faire voir à travers ce langage à l'intérieur duquel nous sommes pris. Pour faire cela, il ne se

constitue pas en sujet théorique. Il ne fait pas non plus une théorie sur ce sujet qu'il veut faire parler. Une théorie du sujet est aussi imaginaire qu'une théorie du sens. Comme le sens, le sujet est une métaphore. Au contraire, pour faire parler ce sujet il faut qu'il parle contre toutes ces théories qui parlent en son lieu et qui également pensent pour lui. Wittgenstein nous indique donc un lieu à partir duquel nous pouvons porter un regard sur des théories. Voilà pourquoi il ne peut pas construire un langage théorique. Il doit rester à l'intérieur du langage de tous les jours et son style — sa méthode — doit montrer une pensée au niveau du quotidien. C'est donc par le langage de tous les jours qu'il peut faire jouer des différences micro-empiriques contre les théories.

Cependant, l'expression "Le langage de tous les jours" est bien sûr un pléonasme. Il vaut mieux simplement dire le langage. Mais l'expression est évidemment symptomatique. Il désigne le plus souvent un langage qui est jugé impur et inexact par les philosophes. C'est un mauvais outil qui brouille notre pensée et notre logique. Il faut donc clarifier le langage à partir de la logique. Pour Wittgenstein — au contraire il faut clarifier la logique à partir du langage tel qu'il est. Car le langage n'est pas un instrument de nos pensées ou de notre logique. On ne peut pas non plus le considérer — comme Chomsky — selon l'échelle d'un langage scientifique où le sujet parlant est pensé comme un sujet scientifique. Cette référence renvoie le langage, d'un côté, à une fonction de dire un contenu informationnel, vrai ou faux, d'un autre côté, à un sujet pour qui le langage est un instrument. Dire que le langage est une limite — une limite qui ne peut que se montrer — et que par conséquent le sujet est constitué par le langage, désigne donc un autre terrain que celui qui constitue la philosophie et la linguistique (instrument, dire, sujet) dans leur effort de conjurer le langage.

J'ai donc parlé de Wittgenstein. Mais plutôt comme le signifiant flottant de mon discours. Car Wittgenstein est celui qui nous dérange même quand nous essayons de parler sur lui. Il met même le titre de mon exposé en miettes. Bien sûr, "le problème du langage" doit s'écrire au pluriel. Il y a des problèmes de langage et le discours philosophique est un tel problème. Mais est-ce que celui qui dit problème est aussi sûr de sa réponse ? Pas du tout. Et quand je me suis arrêté au cours de mon exposé au point où sans doute les choses commençaient à être plus intéressantes — si je vous ai laissé un peu sur votre soif, c'est évidemment dû au fait que je n'ai pas voulu clore un discours qui ne vit que de son dehors. En tant que philosophie "hors texte" Wittgenstein nous indique des lieux d'où il faut continuer nous-même.

WITTGENSTEIN, LEVI-STRAUSS ET LE "TOURNANT LINGUISTIQUE" EN SCIENCES SOCIALES

Quelques mots d'abord sur le titre de mon exposé. L'expression "linguistic turn" a été employée notamment par Rorty (1967) pour désigner une révolution de la philosophie. Cette révolution — on l'a dit — va bouleverser la philosophie classique en posant les problèmes et les enjeux de la philosophie en termes linguistiques ou en termes de langage. Mais l'idée n'a pas tardé d'essayer d'introduire le même "linguistic turn" à l'intérieur des sciences sociales. Un indice est le livre de Habermas "Theorie des kommunikativen Handelens". L'objectif de ce livre est de fonder les sciences sociales sur une théorie du langage ("eine Sprachtheoretischen Neubegründung des Sozial-wissenschaften"). Et dans un article sur Habermas, A. Wellmer caractérise sa position — correctement à mon avis — comme un "linguistic turn" dans la théorie critique ("Communications and emancipations").

En France, cependant, un "linguistic turn" en sciences sociales a vu le jour il y a longtemps chez Claude Levi-Strauss. A la différence de Habermas, Levi-Strauss prend la linguistique comme modèle pour l'ethnologie et plus généralement pour les sciences sociales. En plus, il s'est inspiré de Freud ; il a ainsi su tirer des leçons de Freud et de Saussure qui impliquent une critique des positions philosophiques qui sont assez proches de celles de Habermas.

Je pense plus particulièrement à ce passage dans Tristes Tropiques où il évoque comment il a été réveillé de son sommeil philosophique en lisant Saussure et Freud. Le premier lui apprenait qu'il existe une catégorie plus importante et plus valable que celle donnée par l'opposition entre le rationnel et l'irrationnel : le signifiant. Le second lui apprenait que les opérations les moins rationnelles "sont en même temps les plus signifiantes". Ceci conduit Levi-Strauss à une logique du signifiant — disons une sémiotique -, tandis qu'Habermas se tient à l'intérieur de l'opposition rationnel/irrationnel en cherchant une logique de la vérité entendue comme une pragmatique.

Dans la situation actuelle des sciences sociales, tous les deux sont à contre-courant par rapport à leurs tendances actuelles — en tout cas telles qu'elles se présentent dans les Pays Scandinaves. Ces tendances — le fonctionnalisme et l'individualisme, par exemple la théorie des jeux — manifestent clairement un oubli du langage. La question qui se pose, est donc de savoir si une science sociale qui n'oublie pas le langage et qui au contraire cherche à se fonder sur le langage, sera mieux fondée ou mieux assurée de son succès que ces tendances dominantes qui piétinent depuis quelque temps autour de méthodologies de plus en plus impuissantes. On peut ainsi se demander si un "linguistic turn" sera une issue à une telle crise.

Je ne le crois pas. L'appel au langage ou à la linguistique pour fonder les sciences sociales reste un vœu pieux. Mon projet est d'indiquer ceci à partir des œuvres de Levi-Strauss. Pas plus que la biologie (voir Dominique Lecourt 1982), la linguistique ne peut donner un fondement aux sciences sociales ou aux sciences humaines. Cependant, avec la linguistique et la référence au langage, ces sciences sont sur la bonne voie. Il y a, en effet, de bonnes raisons pour penser le lien social comme discours et pour comparer une société à un langage. Mais le problème est que cette voie, si on la suit bien, ne mène pas là où l'on croit. Elle mène au contraire à une remise en question clé de ces sciences : en se référant au langage comme modèle de leur objet, on risque de miner les sciences sociales de l'intérieur. En ce sens, il s'agirait plutôt d'un "tournant linguistique" qui nous mène hors des sciences sociales.

C'est ici que Wittgenstein intervient dans le titre de mon exposé. Wittgenstein ouvre un "tournant qui va à l'encontre de celui de Levi-Strauss et de Habermas, qui, dans leurs perspectives différentes, vont fonder les sciences sociales. Et Wittgenstein fait ceci en introduisant des éléments qui dérangent les théories de Levi-Strauss et de Habermas : la conventionnalité et la temporalité du langage. Car Levi-Strauss part du langage et d'une logique du signifiant pour aboutir aux références stables, liées à ce qu'il appelle l'esprit humain, tandis que Habermas essaie de fonder le langage sur des a priori communicationnels. D'un côté une sémiotique du cerveau, de l'autre côté une pragmatique universelle de la vérité.

Mon argument contre cette sémiotique du cerveau, sera le suivant. Levi-Strauss prend comme un de ses points de départ, ce qu'il appelle lui-même la révolution saussurienne. Mais il n'assume pas cette révolution dans ce qu'elle a de plus profond. Il délie l'aspect systématique du signe de son caractère arbitraire et conventionnel. Bref, il ne prend pas le caractère arbitraire du signe au sérieux. Ceci l'amène à poser des structures ou des codes qui seront nécessaires et quand le terme code est employé ici aussi bien pour des codes culturels que pour des codes biologiques, il n'est pas difficile de réintégrer, comme il dit, "l'homme dans la nature" (L'Homme nu). Si, au contraire, on accepte l'arbitraire du signe tel que Saussure le formule, ce développement ou trajet de Levi-Strauss est exclu. Plus particulièrement, je vais montrer ceci en insistant sur la manière nouvelle dont Saussure pense l'arbitraire et le conventionnel. Sur ce point, il converge avec Wittgenstein et c'est donc à lui qu'il faut aller pour tirer les implications de la conventionnalité du langage. Ces implications peuvent à la fois bouleverser les sciences sociales et indiquer une manière nouvelle de penser la distinction entre nature et culture.

I. Levi-Strauss

L'inspiration fondatrice de Levi-Strauss est de considérer la société comme un langage et d'appliquer la linguistique structurale comme modèle méthodologique : "la phonologie" — dit-il — "ne peut manquer de jouer le même

rôle rénovateur vis-à-vis des sciences sociales que celui de la physique nucléaire, par exemple, a joué pour l'ensemble des sciences exactes (Anthropologie Structurale : 39). Pour Levi-Strauss, langage implique principalement communication et système : communication de signes et système de signes. Une société est donc étudiée comme un système de communications : communication de mots, communication de femmes et communication de biens. Mais, à son point de départ, il ne pense pas la communication à partir de la linguistique mais à partir de Marcel Mauss et son Essai sur le Don. C'est chez Mauss qu'il trouve l'idée que l'échange et la réciprocité (communication dans le sens d'un échange) sont finalement une société. Il applique cette idée, d'abord, dans son étude sur les structures élémentaires de la parenté (1949) : la parenté est considérée comme un langage ou comme un système de communication qui doit assurer l'échange et la réciprocité entre les groupes. De cette manière, il peut aussi donner une interprétation nouvelle de la prohibition ou de l'interdiction de l'inceste. L'interdiction de l'inceste est la règle du don par excellence. C'est-à-dire une règle, qui est la règle de la règle, en disant qu'il faut échanger et communiquer. En même temps, c'est justement cela qui fait la spécificité de la culture en face de la nature où il n'y a pas de règles, "cette absence de règles semble apporter le criterium le plus sûr pour permettre de distinguer un processus naturel d'un processus culturel" (Structures élémentaires de la parenté : 8). Les structures élémentaires de la parenté remanient donc des relations biologiques pour créer un univers qui ne se déduit pas de la biologie ; un univers de règles (conjointes prescrites, conjointes interdites).

Ainsi Levi-Strauss peut expliquer la fonction de règles d'alliance ou de mariage, et aussi dépister et formuler les systèmes qui les assurent. La fonction est d'assurer la réciprocité et de maintenir la séparation entre nature et culture. Mais cette explication reste néanmoins superficielle. Pour Levi-Strauss, il faut aussi expliquer cette fonction : la réciprocité. Il refuse ici, comme ailleurs, une explication fonctionnaliste. Pourquoi donc la réciprocité ? La réponse que donne Levi-Strauss est significative. La réciprocité est due à une exigence de la pensée humaine ou bien de la pensée symbolique. Elle est une fonction de "la capacité de l'homme à penser les relations biologiques sous forme de systèmes d'opposition. L'impulsion qui contraint des hommes à échanger est due à "la fonction symbolique faisant sa première apparition" (Anthropologie structurale : 70). Avec la pensée symbolique ou la fonction symbolique, nous voilà arrivés au principe explicatif de Levi-Strauss de l'inconscient structural. Ce principe accomplit le passage de la nature à la culture, mais de telle façon qu'il appartient lui-même en dernière instance à la nature. Ainsi Levi-Strauss explique l'interdit de l'inceste par un principe plus fondamental ; par là, il peut aussi expliquer l'universalité de cette règle qui, pour lui, signifie qu'elle relève aussi de la nature.

Cette implication semble provenir de ce que Levi-Strauss attend d'une explication scientifique des faits humains ou des faits sociaux. Car si l'émergence de l'humain est vécue comme une expulsion de la nature, il paraît que la connaissance scientifique selon Levi-Strauss équivaut à recoudre ce qui fut déchiré. Pour un tel projet, la phonologie de l'École de Prague (Troubetzkoy, Jakobson) joue un rôle crucial. Car pour Levi-Strauss, c'est la phonologie qui doit ouvrir la porte à la terre promise des sciences exactes ou naturelles. Il dit par exemple, qu'avec Troubetzkoy, c'est la première fois qu'une science sociale — la phonologie — parvient à formuler

des relations nécessaires (Anthropologie structurale : 40). Et pour chercher de telles relations, Levi-Strauss va des signes, de l'échange et de la communication à un inconscient structural qui est censé les expliquer. C'est justement ceci qui montre que Levi-Strauss n'a pas pris le caractère arbitraire et conventionnel du signe chez Saussure au sérieux. Passons donc à Saussure.

II. Ferdinand de Saussure

C'est dans sa manière de penser le signe linguistique que Saussure montre sa radicalité. Selon lui, le signe est collectif ou social — c'est-à-dire communicatif — et ceci implique qu'il est à la fois arbitraire et différentiel, ou lié à un système de signes (collectif, communicatif, arbitraire et différentiel). Ces traits — dans leur combinaison — constituent la théorie saussurienne du langage. Et grâce à cette caractéristique du signe, Saussure exclut une explication extralinguistique de la langue. Elle n'est fondée ni sur la réalité, ni sur la pensée ou sur la logique, ni sur un inconscient structural (Levi-Strauss). De cette manière, Saussure est amené à une critique de la manière traditionnelle de penser le langage comme représentation et comme nomenclature — c'est-à-dire de traiter le signe comme le nom d'une chose ou d'une idée. Car, c'est la relation entre langage et réalité, et les problèmes qui y sont liés, (référence, vérité,) qui a occupé traditionnellement le philosophe. Saussure constate : "La plupart des conceptions que se font les philosophes du langage font songer à notre premier père, Adam, appelant près de lui les animaux et leur donnant à chacun leur nom" (Cours éd. critique n° 1086). Pour Saussure, au contraire, le signe n'unit pas une idée et une chose, mais une image acoustique et un concept, un signifiant et un signifié. Rompant avec la conception du langage comme représentation, il le pense comme communication et interprétation. Pour qu'il y ait signe, il faut une collectivité, et pour qu'il y ait message, il faut au moins deux personnes (cf. "le circuit de la parole"). Ainsi le langage donne des liens sociaux entre des individus à l'intérieur de "la masse parlante". Et, par conséquent, le social est un caractère interne de la langue. Elle ne vit que parlée par une collectivité, et ceci fait exister la langue. Car, elle n'a pas de support indépendant dans la réalité ou dans la pensée. Le signe linguistique n'acquiert son identité que de soi-même, c'est-à-dire tel qu'il est déterminé et employé à l'intérieur de la langue comme forme ou système. L'arbitraire du signe en découle. Il n'est pas fondé sur des identités extralinguistiques et la relation entre signifiant et signifié est immotivée. Il n'est pas de raison pour laquelle "table" veut dire table sauf que ce signe est employé ainsi. Il n'y a rien à expliquer, par exemple par un code qui lie le signifiant avec son signifié. La relation signifiant/signifié n'est pas codifiée : le signe ne renvoie pas à deux réalités indépendantes — le son et le sens — qui soient combinées par un code produisant ainsi le signe. Pour Saussure, il n'y aura ni un signifié transcendantal ni un signifiant transcendantal. Voilà pourquoi l'arbitraire du signe implique que le signe est indissoluble. Il n'est pas fondé à partir de deux réalités de son et de sens qui lui préexistent. Et que cette relation signifiant/signifié ne soit ni naturelle, ni codifiée, implique que le signe n'est maintenu que par le système de signes dont il fait partie et par l'emploi qui lui est ainsi donné.

L'arbitraire du signe implique qu'il est collectif et social en ce sens qu'il est conventionnel. Mais, étant donné l'arbitraire du signe tel que Saussure le définit, il ne peut pas envisager la conventionnalité dans son sens traditionnel à partir d'une décision ou comme un contrat. Le signe ne dépend ni d'une volonté individuelle, ni d'une volonté sociale. Comme le dit Saussure : "On voit dans la langue un accord ou un contrat. C'est négliger le plus caractéristique" (Cours éd. critique n° 311). Et aussi "si l'on veut démontrer que la loi admise dans une collectivité est une chose que l'on subit, et non une règle librement consentie, c'est bien la langue qui en offre la preuve la plus éclatante" (Cours p. 104). Ainsi Saussure se distingue du conventionnalisme classique. Quand il s'agit de penser le langage, celui-ci est lié à la conception du langage comme représentation d'un sujet préétabli. Pour Aristote, par exemple, la convention s'institue entre le mot et la chose. Et les deux — les mots et les choses — peuvent exister séparément de sorte qu'il n'est pas déraisonnable de penser leur lien à partir d'une décision ou d'un contrat.

La spécificité de l'arbitraire du signe et son caractère conventionnel ressortent aussi clairement si l'on distingue ce caractère arbitraire de celui du signal. Un signal arbitraire — un feu routier par exemple — est lié par un code à ce qu'il signale. Ici, nous sommes en face d'un système artificiel comparable à un système formel ou à un calcul. Les deux sont construits consciemment et artificiellement. Au contraire, la langue comme système de signes n'est ni un système naturel, ni un système artificiel. Un système artificiel procède par des codes ou des règles, définis à l'avance. Ainsi, il constitue peut-être une homologie avec les codes biologiques. Mais pour la langue, en tant que système de signes arbitraires, une telle homologie est hors de question. Roman Jakobson la pose, cependant, en traduisant la distinction saussurienne entre langue et parole dans le langage des théories de l'information (et de la communication), comme une distinction code/message. En même temps, il traite le phonème — contrairement à Saussure — comme un signe. Le phonème, cependant, est évidemment plus comparable à un signal qui porte une information mesurable. En réduisant la langue à un code et le signe à un signal, Jakobson a donc ouvert le chemin à Levi-Strauss pour expliquer le langage à partir de la nature. Dans ce contexte, il dit aussi dans L'Homme nu que "la linguistique structurale a reçu un statut naturel et objectif avec la découverte et le déchiffrement du code génétique" (p. 612).

Voilà pourquoi Jakobson et Levi-Strauss n'ont pas compris l'arbitraire du signe. En tout cas, ils essaient de diminuer ou de réduire sa portée. Jakobson, en prenant comme modèle le phonème, dit qu'il y a un lien de contiguïté codifié entre le signifiant et signifié et préfère cette expression-là à l'expression "l'arbitraire du signe" qui prête, selon lui, à confusion (Essais de linguistique générale : 240). Et Levi-Strauss après des exemples qui ne touchent en rien au principe saussurien — comme par exemple que "pomme de terre" n'est pas entièrement arbitraire par rapport à ce qu'il exprime — conclut que "le caractère arbitraire du signe n'est que provisoire". De même, Levi-Strauss présuppose que l'arbitraire relève d'événements ou de choses rebelles à tout arrangement logique (cf. La pensée sauvage : 205).

La raison pour laquelle on a eu tant de mal à voir le caractère arbitraire du signe linguistique dans toute son ampleur et dans toutes ses implications est, je crois, assez simple. Ce principe, en effet, pose problème à une science de la langue. Premièrement, la relation entre signifiant et signifié n'étant pas codifiée, il n'y a rien à dire sur cette relation (sauf dans les cas des indices grammaticaux), et donc rien à expliquer. Ensuite la manière dont l'arbitraire du signe le lie à un système de signes, montre que ce système est précaire et constamment soumis aux changements. L'arbitraire du signe n'a donc pas seulement comme corollaire sa différentialité, mais aussi sa temporalité. Ici, par conséquent, intervient ce qui est pour Levi-Strauss le phénomène perturbateur par excellence, le temps. Les philosophes — dit Saussure — en liant un nom avec une chose oublient un aspect essentiel de la langue, le temps. Penser une relation langage/réalité revient à penser une relation spatiale. Mais penser le langage comme communication revient à le lier essentiellement au temps et aux changements. C'est justement ceci qui fait la précarité de la langue, je cite : "Nous voulons dire que dans la langue aucune force ne garantit le maintien de la régularité quand elle règne sur quelque point. Simple expression d'un ordre existant, la loi synchronique constate un état de choses : elle est de même nature que celle qui constaterait que les arbres d'un verger sont disposés en quinconce. Et l'ordre qu'elle définit est précaire, précisément parce qu'il n'est pas impératif". (Cours : 131). Les signes arbitraires sont donc reliés à l'intérieur d'un système précaire. Et ce système est précaire parce qu'il n'est soutenu que par son emploi à l'intérieur de la masse parlante. Ceci revient à dire que la langue n'a pas une base dans la réalité ou dans la pensée et qu'elle est par là — tout comme le signe — irréductible.

Nous sommes ainsi arrivés à la conclusion inverse de Levi-Strauss : penser la communication et les signes dans leurs aspects conventionnel et systématique dans le sens de Saussure qui implique l'irréductibilité du signe linguistique. De son côté, Levi-Strauss est prisonnier d'un préjugé intellectualiste : il pense que ce que nous faisons et disons exprime des codes préexistants sur un niveau profond et que, par conséquent, l'objectif d'une science de l'homme est d'aboutir à un tel niveau. Mais la manière dont Saussure pense le langage interdit une telle réduction, et avec Saussure nous sommes donc arrivés à Wittgenstein.

III. Wittgenstein

Pour Wittgenstein non plus, la langue ne se réduit pas à une nomenclature. Et lui aussi pense la conventionnalité du langage dans un sens non-décisionniste. Dans les Investigations philosophiques il dit : "Est vrai et faux ce que les hommes disent l'être ; et ils s'accordent dans le langage qu'ils emploient. Ce n'est pas une conformité d'opinion, mais de forme de vie" (I.P. § 241). Il souligne la dernière phrase ; "the agreement (l'accord) is not a matter of opinion or of decision, but a matter of form of life — "forme de vie".

Le langage ou les jeux de langage sont essentiellement liés à ceux qui y prennent part. Les jeux de langage n'ont pas de fondement dans une logique ou dans une réalité. Ceci implique un anthropocentrisme (chez Wittgenstein) mais bien entendu un anthropocentrisme qui va à l'encontre d'un individualisme ou d'une

pensée qui pose un sujet préalable aux jeux de langage. Car même si nous créons notre monde et que nos conventions font exister des relations ou des rapports qui n'existent que par eux, nous sommes en même temps créés par ce monde.

Ainsi, le signe est une convention qui fait que le signe existe et qui fait que si je veux, par exemple, vous saluer, je ne peux le faire que de certaines façons. Sinon, mon message ne sera pas reçu et, par conséquent, il n'y aura pas de message du tout. Il n'y a donc pas de langage privé. Cela veut dire que le langage est aussi une limite. Les conventions créent ce que nous pouvons faire et assignent par là des limites à ce que nous pouvons faire et dire. Elles peuvent évidemment être changées et elles changent comme le langage — à notre insu. Liées au temps, elles changent parce qu'elles n'ont pas de fondement qu'elles reflètent — des codes ou des structures logiques - ; elles ne sont maintenues que par nos pratiques signifiantes.

Quand le caractère conventionnel du langage est pensé dans un sens non-décisionniste (et non-juridique), cela implique donc que le langage est pensé comme une limite tout comme chez Saussure l'arbitraire du signe montre le signe comme une limite. De plus, limite signifie irréductibilité du langage — langage dans le sens d'un fait social. Cependant, l'originalité de Saussure et Wittgenstein ne consiste pas à souligner le caractère social du langage, mais plutôt à prendre le langage comme le modèle du social. Pas de modèles organicistes, juridiques, logiques ou cybernétiques. Leur "tournant linguistique" consiste — à mon avis précisément en ceci.

Mais comme je l'ai indiqué un tel "tournant linguistique" n'est pas seulement en contrepoint de celui de Levi-Strauss. Il tend aussi à mettre en question les sciences sociales ou humaines. Comment ?

Premièrement, la manière dont Wittgenstein caractérise les jeux de langage ou de formes de vie, exclut leurs explications à partir d'une base entendue comme une rationalité logique, d'un principe d'utilité, etc., fut-ce posé ou non comme une nature humaine déterminée. La grammaire — dit-il — "ne fait que décrire l'usage des signes sans l'expliquer d'aucune manière" (I.P. § 496). Il s'en suit que "l'on peut nommer "arbitraires" les règles de la grammaire s'il s'agit par là d'entendre que le but de la grammaire ne serait autre que celui du langage" (I.P. § 497).

Deuxièmement, les jeux de langage se trouvent logiquement à un niveau de langage supérieur aux sciences. Les jeux sont des lieux à partir desquels on peut aussi parler scientifiquement. Mais si l'on fait de ces jeux de langage eux-mêmes un objet pour une science de l'homme, on risque de méconnaître leur spécificité. En quelque sorte, il n'y a pas lieu qu'une science s'y institue. Ce qu'il nous faut ici est plutôt le contraire d'une connaissance scientifique ; c'est-à-dire une connaissance de soi-même qui peut nous donner une vue claire — "eine Übersichtliche Darstellung". L'alternative à une science n'est donc pas qu'on se laisse mystifier par nos jeux de langage ou nos formes de vie. Quand Wittgenstein amorce une pensée que l'on peut qualifier d'ethnologique, il cherche des exemples, souvent tirés de cultures imaginées, pour mettre en relief nos propres formes de vie. D'où ressort aussi le caractère conventionnel et contingent de celles-ci. Ainsi Wittgenstein essaie de nous tirer de notre ethnocentrisme spontané auquel la philosophie le plus souvent a donné

son autorisation. Pour faire ceci, Wittgenstein est pédagogue et thérapeute. Il indique un lieu où il n'y aura pas une science qui pourra parler pour nous ou à notre place. Il faut plutôt entrer dans les relations qui sont à la hauteur des enjeux éthiques et politiques liés à nos jeux de langage ou à nos formes de vie.

Ici Wittgenstein est près de Freud. Mais pour Wittgenstein, Freud faisait l'impossible en essayant de lier une science à une éthique et à une connaissance de soi-même. D'où sa profonde ambivalence à l'égard de Freud. D'un côté, Freud, selon lui, avait découvert quelque chose d'essentiel, de l'autre, ceci ne pouvait pas être dit de manière scientifique. Wittgenstein est évidemment plus univoque et plus critique à l'égard de la psychologie expérimentale. Peut-être pouvons-nous appliquer la remarque de Wittgenstein sur la psychologie aux sciences de l'homme en général : "L'existence de méthodes expérimentales nous fait croire que nous aurions les moyens de résoudre les problèmes qui nous inquiètent ; bien que le problème et la méthode se dépassent l'un l'autre" (I.P. Deuxième partie, XIV).

Évidemment, je n'ai pas pu développer tous les arguments et tous les exemples de Wittgenstein pour montrer ceci. Je pense plus particulièrement à ce que Wittgenstein dit sur le hasard et sur la temporalité. Néanmoins, j'espère que j'ai indiqué comment la conventionnalité du langage liée — comme elle est — au langage comme limite, pose des problèmes aux sciences de l'homme (sociales/humaines). L'argument préalable ici — qui constitue le point névralgique de mon exposé — est justement que la spécificité de la conventionnalité du langage chez Saussure et Wittgenstein implique le langage comme limite. Ainsi, la question importante reste en suspens. Que faut-il donc dire de cette limite ? Tout d'abord cette limite est évidemment différente de celle qui est tracée ou plutôt montrée dans le Tractatus car ici la limite n'est pas liée aux conventions et aux formes de vie, mais à la logique et à la structure du monde. Wittgenstein qui récuse la communication dans le Tractatus, la recherche désespérément après. Mais dans ce contexte, la limite pèse encore plus lourd que dans sa première oeuvre, car la limite, ici, montre que nous sommes à l'intérieur d'un univers de règles. La question sur le sens de cette limite nous renvoie donc à Levi-Strauss et à la distinction classique entre nature et culture.

IV. Le dispositif du langage

Admettons avec Levi-Strauss l'universalité de la prohibition de l'inceste et sa fonction qui consiste à assurer l'échange et la réciprocité entre des groupes, et essayons d'appliquer Wittgenstein à ces deux thèses. Essayons donc d'expliquer l'universalité de l'inceste et l'échange ou la communication entre des groupes autrement que chez Levi-Strauss ; c'est-à-dire en prenant comme point de départ la relation entre la conventionnalité du langage et la limite du langage.

Commençons par suivre Levi-Strauss. Levi-Strauss souligne que l'interdiction de l'inceste n'interdit pas quelque chose qui relève de la nature : "La

société n'interdit que ce qu'elle suscite" (Structures élémentaires de la parenté : 22). Cet interdit crée donc ce qu'il interdit en même temps. Les animaux, par conséquent, ne peuvent pas commettre d'inceste. Seul, l'Homme peut le faire, mais il ne tombe pas pour autant hors de la culture comme un univers de règles. L'univers de règles te tient donc dans un "double bind" : ou tu commets l'inceste ou tu ne le commets pas et dans les deux cas tu es à l'intérieur de la culture. Or, nous venons de faire un pas qui nous éloigne de Levi-Strauss. En effet, dire que cette règle — à la différence de toutes les autres règles — est universelle, peut tout simplement revenir à poser un trait valable pour n'importe quelle culture. Toute culture se différencie de la nature par un univers de règles. Mais surtout la règle de la règle, qui symbolise cet univers de règles, montre que pour les hommes, il n'y aura pas d'alternative à la culture. Si l'on peut parler d'une alternative, celle-ci n'est pas la nature, mais la mort et la folie. Par conséquent, la distinction entre nature et culture n'est pas fondamentale. La limite que nous indique Wittgenstein ne passe pas entre nature et culture, mais entre la culture et la mort ou la folie. C'est dans ce sens que la culture peut être une limite au sens fort. De son côté, il faut replacer la distinction culture/nature comme une distinction méthodologique à l'intérieur de la culture (distinguant par exemple ce qui relève de la nature, de ce qui relève de la culture). Levi-Strauss aussi, souligne le caractère méthodologique de cette distinction. Mais quand il passe de la communication et du langage à un inconscient structural en expliquant cette rupture entre nature et culture, il arrive à la position inverse de Wittgenstein. Pour Levi-Strauss donc, c'est la nature qui devient fondamentale. Ceci est exclu pour Wittgenstein car la limite du langage implique qu'il faut penser cette limite dans son sens plein. La limite du langage montre, pour nous, qu'il n'y a rien en dehors du langage que la folie et la mort ; donc une limite qui sépare de rien. Nos jeux de langage, maintenus par nous-mêmes — d'où leur précarité — et basés sur rien qui les garantissent, ouvrent vers la possibilité de la folie et de la mort. La communication est toujours menacée par l'incommunicabilité — et étant donné le sens large de la communication chez Levi-Strauss — aussi bien comme langage que comme sexualité. Mais cela implique aussi que l'on ne peut plus continuer de parler d'une interdiction de l'inceste qui doit garantir les échanges et les communications. Quand Levi-Strauss le fait, il lie la sexualité au système d'alliance familiale. Et dans ce contexte, l'on peut bien — comme le souligne Michel Foucault dans son Histoire de la sexualité — parler d'une règle de la règle entendue comme une loi juridique. Je cite Foucault : "Le dispositif d'alliance est ordonné sans doute à une homéostasie du corps social qu'il a pour fonction de maintenir, d'où son lien privilégié avec le droit" (p. 41). Levi-Strauss va donc du juridique (la règle de la règle comme loi) au biologique. Pour Wittgenstein il n'y aura pas une telle règle — disons transcendentale — il n'y a que des règles inhérentes à nos pratiques signifiantes qui ne sont soutenues, maintenues que par nous-mêmes. Ainsi, Wittgenstein nous indique que le pire est possible ; il n'y a pas une nature humaine ou une science qui peut nous sauver.

Est-ce que notre tâche à venir est de nous avancer vers un mode de pensée, inconnu jusqu'à présent dans notre culture, et qui permettrait de réfléchir à la fois, sans discontinuité ni contradiction, l'être de l'homme et l'être du langage ?"

Logique, grammaire et rhétorique ; langage et modernité

Dans cet exposé, je vais reculer par rapport à la situation actuelle de la philosophie du langage et de la linguistique. Il s'agit en quelque sorte d'esquisser une perspective historique de notre manière de penser le langage. Voici ma thèse : La fin du XIXe siècle voit de nouvelles manières de penser le langage. Frege redéfinit la proposition, Saussure redéfinit le signe et Nietzsche redéfinit le concept. Ainsi devient possible une logique, une grammaire et une rhétorique nouvelles. Ces trois approches, qui à mon avis ont dominé notre manière de penser le langage, renvoient — si différentes qu'elles paraissent — à une base épistémologique commune qui caractérise leur modernité. Par une lecture comparative de Frege, Saussure et Nietzsche, je vais essayer de montrer cette base, non pas pour réduire leurs trois domaines l'un à l'autre, mais pour souligner leur spécificité. Je refuse donc une théorie générale qui totaliserait ou généraliserait un de ces domaines aux dépens des deux autres. Vouloir faire une philosophie du langage ou une "theory of meaning" à partir de la logique ou avec la logique comme modèle, constitue un exemple d'une telle totalisation. Je crois qu'un tel projet — de Russell à Dummett ou à Davidson — méconnaît la modernité de la logique symbolique et son rapport à la grammaire et à la rhétorique. Car à partir de la logique moderne on ne peut faire une théorie ni du sens ou du contenu, ni de l'expression linguistique. Pour faire cela, il faut se tourner vers la rhétorique et vers la grammaire (ou la linguistique). En tout cas, voilà une thèse qu'il vaut la peine d'examiner.

La logique

Ma trisection, logique, grammaire et rhétorique, fait allusion à la même trisection, qui, du Moyen âge jusqu'au début du XIXe siècle a dominé les études du langage. Je pense au soi-disant "trivium" qui à l'intérieur des lettres ou des "artes liberales", constituait le noyau de l'éducation classique. Au début du XIXe siècle ce noyau disparaît. La rhétorique n'est plus enseignée et la logique se sépare des lettres pour être associée aux mathématiques. Les trois disciplines perdent leur unité aussi bien au niveau de l'enseignement qu'au niveau théorique. Au niveau théorique, la logique avait assuré leur unité. On avait pensé la grammaire selon un modèle logique, tandis que le statut de la rhétorique restait sans doute théoriquement moins bien défini. Ici je me borne à évoquer la grammaire générale de Port Royal (1660) qui prétend montrer comment le langage analyse et représente une pensée qui lui préexiste et qui a la forme de la logique.

Le mariage entre la grammaire et la logique est par la suite rompu, et cette séparation devient une condition pour une logique et une grammaire nouvelles. Je suis ici la thèse de Michel Foucault dans Les mots et les choses : "Il était nécessaire qu'une logique symbolique naisse avec Boole à l'époque où les langages devenaient objets pour une philologie. On pourrait en un sens dire que l'algèbre logique et les langues indo-européennes sont deux produits de dissociation de la grammaire générale" (p. 310). Le divorce entre la logique et la grammaire entraîne donc l'alliance entre la logique et les mathématiques, tandis que la grammaire s'associe à l'histoire pour devenir grammaire ou philologie comparée. De cette manière la logique et la grammaire se libèrent de la philosophie et ne sont plus définies par l'épistémologie classique. En objectivant deux domaines distincts, liés à des méthodologies spécifiques, la logique et la grammaire s'autonomisent. On ne peut pas dire la même chose de la rhétorique. Celle-ci est plutôt devenue un terme vide prêt à couvrir ce qui est censé tomber en dehors de la logique ou de la grammaire.

Boole publia en 1847 The mathematical analysis of logic. Dans ce livre l'algèbre est généralisée de telle manière que les relations entre les parties d'une proposition peuvent être traitées algébriquement. L'analyse traditionnelle de la proposition comme constituée par le couple sujet — prédicat est abandonnée. Plus tard Frege fait la remarque que le couple sujet — prédicat ne convient pas aux propositions mathématiques. Pour lui, la clé est donnée par la théorie des fonctions selon laquelle la proposition est définie comme une fonction de ses parties, tandis que pour Boole la relation sujet-prédicat est interprétée comme une relation entre deux classes. Ceci implique qu'une proposition qui pose une relation entre deux termes — comme par exemple "Pierre est plus grand que Paul" devient paradigmatique. Une telle proposition posait un problème à l'analyse classique qui mettait comme paradigmatique une proposition comme "Pierre est un garçon" où un prédicat est attribué à un sujet. Avec la mathématisation de la logique les prédicats deviennent relationnels (comme "plus grand que") et ce qui posait un problème à Aristote — les relations — se constitue donc comme point de départ. La nouvelle logique devient une logique relationnelle.

L'essentiel de mon argument est ceci. Pour une logique relationnelle, les relations en question ne sont pas des relations entre la pensée et le monde. Il s'agit au contraire de relations qui se situent au même niveau, relations entre les classes ou entre les propositions. Elles sont par conséquent définies à l'intérieur du système où elles figurent. La logique s'est détachée du monde. Le développement d'une langue artificielle est requis pour un tel détachement. Pour calculer avec les propositions, l'écriture artificielle les remplace et n'en retient que deux qualités, le vrai et le faux. En tant que langue artificielle elle n'est pas interprétée. Sa spécificité est plutôt de fonctionner sans interprétation spécifique, l'interprétation vient toujours après. Par conséquent, une langue artificielle — comme le Begriffsschrift de Frege — ne reçoit ni sa forme ni son identité d'une interprétation déterminée. A l'âge classique une langue artificielle est peut-être conçue dans le sens inverse, c'est-à-dire un peu comme un miroir pur du monde, plus clair et plus logique que celui que représentait le langage. Pour la logique nouvelle une langue artificielle n'est plus un miroir, mais plutôt une machine à produire des énoncés non-interprétés. La logique ne représente pas la pensée ou le monde, et les relations qui la définissent sont donc produites à partir de la logique elle-même. D'où l'écart entre une langue artificielle et son interprétation ou, en termes plus vagues, entre la forme (la syntaxe) et le contenu (la sémantique). C'est le même écart qui peut rendre compte de la nouvelle conception d'un système axiomatique. Pour Aristote et pour Euclide les axiomes d'un tel système devaient être intuitivement vrais. Mais avec le développement des géométries non-euclidiennes, il semble que l'évidence (et notre expérience) perd son privilège ; que la géométrie ne doit pas sa vérité à l'évidence de ses axiomes, mais à la cohérence des systèmes de propositions qu'elle produit. En d'autres termes, une telle vérité est produite et dépend par là des conventions qui la lient aux axiomes spécifiques et à une langue artificielle.

Trois traits — au moins — caractérisent la logique symbolique : une nouvelle analyse de la proposition qui prend comme point de départ les relations et les fonctions (comme dans la logique des classes et dans le calcul des prédicats). Une nouvelle conception d'une langue artificielle qui définit une telle langue comme une "machine" à produire des énoncés. Et, plus tard, une nouvelle conception d'un système axiomatique qui renforce l'écart entre un domaine axiomatisé et notre expérience ou l'évidence.

Ce changement par rapport à l'ancienne logique implique une dissociation entre la forme et le contenu de telle façon que la forme est pensée "internalement" au même niveau. C'est-à-dire que la forme est donnée comme un système de relations et d'opérations entre des classes ou des propositions sans qu'elle repose sur une réalité externe quant à sa forme et son identité. Ceci peut être nommé relationnalisme et conventionnalisme. En parlant de conventionnalisme je déborde bien sûr largement Frege. Mais sous une perspective qui ne peut pas cacher son propre siècle, je ne crois pas trop forcer les choses en qualifiant la modernité de la logique de relationnalisme et conventionnalisme. C'est ainsi que je mets la logique à l'intérieur de la même configuration épistémologique que celle de la grammaire et de la rhétorique.

La grammaire

La dissociation entre la logique et la grammaire, évoquée plus haut, peut être interprétée comme une dissociation entre le contenu et l'expression. La logique symbolique traite le contenu mathématiquement comme non-spécifié ou non-interprété. Ainsi le contenu n'est pas considéré comme contenu per se, mais comme éléments (variables) qui figurent dans des relations. La grammaire, qui de son côté est devenue grammaire comparée, prend comme objet l'expression linguistique sans que cette expression soit analysée par rapport à un contenu qui lui préexiste et qui en détermine l'identité. Pour la grammaire comparée, "ce qui permet de définir une langue, ce n'est pas la manière dont elle représente les représentations, mais une certaine architecture interne, une certaine manière de modifier les mots eux-mêmes" (Les mots et les choses : 250). Tandis que la grammaire générale pense le langage au niveau de la représentation, la grammaire comparée le pense comme "architecture interne". Ceci implique que la grammaire générale s'occupait des racines — des mots ayant un sens plein. Pour la grammaire comparée, c'était au contraire le système flexionnel d'une langue qui était important. Un système flexionnel se distingue plus nettement du contenu et ces systèmes peuvent par conséquent être comparables entre eux sans qu'un contenu donné détermine la comparaison. Cette dissociation du contenu, se manifeste aussi dans le fait que la grammaire comparée se libère de l'écriture. La langue devient sonorité, parole. Ce n'est plus les mots qui sont étudiés quant à leur contenu et fonction, mais les sons, leurs développements et leurs systèmes. Ici nous sommes dans le sens inverse par rapport à la logique symbolique. D'un côté une écriture pure en tant qu'écriture artificielle, de l'autre côté une parole pure considérée comme sonorité (les voyelles etc.), D'un côté le Begriffsschrift de Frege, de l'autre côté le Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes de Saussure. Tous les deux publiés en 1879.

Mais si opposées soient-elles, il s'agit dans les deux cas d'étudier un système homogène de relations. Pour la grammaire comparée : les relations au niveau de l'expression linguistique, et pour la logique symbolique : les relations au niveau du contenu — ou au niveau d'une idéalité du contenu représentée par une écriture artificielle. En tout cas pour la grammaire comparée, le relationnalisme est évident. Son but est de comparer les sons entre eux pour les mettre en relations. Pour analyser une langue il faut la comparer avec d'autres langues (dans le passé ou dans le présent) qui font partie de la même famille. La pensée comparative est en même temps une pensée relationnelle. Mais le conventionnalisme ne vient qu'avec Saussure.

Voici ma perspective sur Saussure ; il faut lire Saussure dans son contexte historique qui était la grammaire comparée (ou la linguistique historique). Je ne renvoie donc pas Saussure à l'âge classique comme le fait Foucault dans Les mots et les choses, et je ne trouve pas le lieu de naissance de la linguistique moderne chez Descartes ou dans Port-Royal comme le fait Chomsky. Mon point de départ est plutôt que Saussure n'a pas été compris, ni par les philosophes, ni par les linguistes. Une des raisons pour cela est sans doute que ce qu'il y a de nouveau dans la philosophie, lui vient de l'extérieur. Car l'interrogation de Saussure sur le langage est différente de celle du philosophe. Il ne pose pas de questions philosophiques, mais des questions qui ouvrent sur une autre manière de penser (philosophiquement) le langage. Les questions de Saussure sont celles de la linguistique indo-européenne de son temps. Ainsi, sa réflexion sur le langage est nourrie de ses préoccupations de la voyelle a en langues indo-européennes, du génitif en sanskrit etc. C'est à partir de tels problèmes qu'il pense le langage en général et c'est également par cette réflexion qu'il sort — un peu malgré lui — de la grammaire comparée.

Je veux essayer de montrer ceci sur un point précis. Avec la grammaire comparée, Saussure est convaincu que le langage change, est historique. C'est cette présupposition de la grammaire comparée qu'il radicalise. Car il ne lie un changement ni à une origine par rapport à laquelle il peut constituer un déclin, ni à une finalité par rapport à laquelle il peut constituer une étape. La langue devient selon sa propre métaphore un fleuve qui coule sans cesse. Sans le savoir, il rompt avec la métaphysique de l'histoire. Mais Saussure fait de la science, et son drame fut d'être amené à conclure que les changements qui affectent une langue naissent accidentellement et frappent les mots aveuglement. Donc il n'y a pas de lois qui expliquent le développement ou les changements des sons. La science de la langue devient sans lois, et le professeur en langues indo-européennes risque de dissoudre sa propre science. En même temps les néogrammairiens — les "Junggrammatiker" — voulaient fonder la linguistique historique comme science naturelle en postulant des lois mécaniques pour expliquer les changements des sons ("ausnamlose Lautgesetze"). Saussure est d'accord avec les néogrammairiens sur le fait qu'il n'y a pas de finalité qui explique un changement, mais il en tire la conclusion inverse ; il n'y a pas de lois diachroniques. Il s'en suit que la régularité de la langue n'est pas diachronique, mais synchronique. Évidemment, Saussure ne nie pas le langage. Il le radicalise à un tel point que la régularité ne peut être que synchronique. Historicité et relationnalité de la langue deviennent corollaires. Une régularité exprimée comme une relation synchronique — est donc liée au hasard.

Par conséquent, un état de langue est un état fortuit : "Un état fortuit est donné : 'fot' — 'fet', et l'on s'en empare pour lui faire porter distinction du singulier et du pluriel ; 'fot : fet' n'est pas mieux fait pour faire cela que 'fot : foti'.... Cette vue, qui nous est inspirée par la linguistique historique, est inconnue de la grammaire traditionnelle, qui n'aurait jamais pu l'acquérir par ses propres méthodes. La plupart des philosophes de la langue l'ignorent également : et cependant rien de plus important au point de vue philosophique". (Cours : 122). L'importance au point de vue philosophique, c'est qu'il n'y a pas une nécessité intérieure au langage, ni une stabilité qui assure la prononciation d'un mot ou le contenu d'un mot. "D'une

manière générale tout ce que le temps a fait, le temps peut le défaire ou le transformer" (Cours : 317). Pour la philosophie classique cette stabilité était au contraire garantie parce qu'elle considérait le mot comme un nom ; comme nom le mot est collé au réel ou à la pensée. Saussure appelle cette combinaison du mot (comme nom) et de l'idée une combinaison philosophique. Contre cette combinaison il évoque l'historicité du langage : "Aussi le niveau d'idées est soumis aux changements. Et voilà quelque chose qui donne à réfléchir sur ce mariage entre l'idée et le nom, quand ce facteur imprévu intervient, qui est tout à fait négligé dans cette combinaison philosophique ; le TEMPS" (Cours, Éd. Critique, Engler, no. 1091).

De cette manière Saussure redéfinit le signe en s'écartant du nominalisme qui définit le signe (ou le mot) comme nom et la langue comme nomenclature. Par là le rapport qui constitue un signe n'est plus un rapport au monde, mais plutôt un rapport de communication. Saussure tourne le dos à la conception classique du langage comme représentation et le pense comme communication. Soumis au temps et aux changements, le langage l'est par son usage. Le mot n'est pas un nom collé comme une étiquette aux choses, mais le mot est parlé ; est entendu dans "le circuit de la parole". Le mot est donc considéré à partir de sa matérialité, qui pour Saussure comme pour la grammaire comparée, consiste en sa sonorité.

Saussure caractérise ainsi la matérialité du son : "Le signifiant, étant de nature auditive, se déroule dans le temps seul et a les caractères qu'il emprunte au temps" (Cours : 103). En effet Saussure définit le signe comme auditif ou acoustique. Si le langage a un lieu pour Saussure, c'est l'oreille. C'est pour cette raison que le langage vient de l'autre ou est une parole qui vise l'autre. La parole est donc un rapport à l'ouïe. Dire que l'écriture est secondaire par rapport à la parole, n'implique pas du tout d'effacer la matérialité du langage. Bien au contraire, car la nature auditive du langage lui accorde une matérialité qui lui est propre. Il s'agit d'une matérialité auditive (et non pas une matérialité visible) qui au lieu d'avoir l'espace comme son support, a le temps, ou la ligne du temps, comme son support. L'expression emprunte au temps à la fois sa dimension et son principe d'organisation. Tandis que la causalité présuppose une relation temps — espace, la matérialité du son qui se déroule dans le temps dissocie le temps et l'espace. La relationnalité des sons dans la chaîne parlée — un mot qui vient avant ou après un autre mot — est donc autre chose qu'une relation causale. Voilà pourquoi Saussure dépasse l'alternative dominante de son temps entre le mécanisme et le finalisme (ou intentionnalisme), pour ouvrir au structuralisme ou au formalisme. Au niveau de l'expression linguistique, sa pensée est analogue à la logique symbolique.

L'expression linguistique, ou une suite de sons, n'est une expression qu'en ayant un sens. L'unité du signe — le signe est à la fois expression et contenu, signifiant et signifié — consiste justement en ceci. Dans cette unité il faut néanmoins accorder la priorité à l'expression ou au signifiant. Dire que le contenu est une qualité de l'expression prête à moins de confusion que de dire que le contenu représente un niveau parallèle à celui de l'expression. Car Saussure pense le contenu

à partir de sa matérialité et pour cette raison il ne peut pas penser le contenu indépendamment de son expression ou le considérer comme donné au-dessus des langues spécifiques. Le rapport étroit entre l'expression et le contenu, implique par conséquent que le contenu est aussi historique que l'expression. Et étant donné qu'historique pour Saussure implique conventionnel ou social, le contenu aussi bien que son expression sont conventionnels. Ni le signifiant, ni le signifié qui lui est lié ont une base dans une réalité qui les fonde. D'où l'arbitraire du signe.

Saussure ne pense pas une convention dans le sens classique comme un contrat ou comme liée à une décision. Il s'agit d'un conventionnalisme "non-décisionniste" (comme chez Wittgenstein). La spécificité d'un tel conventionnalisme est sans doute liée au fait que Saussure n'aborde pas le langage à partir du regard. Car c'est cette perspective qui ne peut pas voir la matérialité spécifique du langage. Et avec une telle perspective le langage a toujours été pensé comme secondaire par rapport à la pensée ou par rapport au monde. D'où une relation extérieure entre le mot et le contenu qui fixe une relation conventionnelle entre les deux qui ne touche pas au contenu (selon la manière classique de penser une convention). En abordant le langage à partir de l'oreille, Saussure est arrivé à penser le langage autrement. La matérialité non-visible et non-corporelle du son investie du sens, n'a plus à rester dans l'ombre. Philosophiquement Saussure représente la revanche de l'oreille sur les yeux.

La rhétorique

Mais c'est aussi pour cette raison que la pensée de Saussure reste une pensée qui accorde la priorité à l'expression linguistique. Reste le contenu, le sens. Ou il vaut peut-être mieux dire qu'il reste un résidu qui peut se révéler comme l'impensé de la linguistique. Ceci n'est pas une objection à Saussure. Il s'agit plutôt de cerner le niveau de validité de sa pensée.

La situation est tout à fait analogue pour la logique symbolique. Elle aussi ne traite pas le contenu directement. La logique symbolique et la linguistique saussurienne présupposent toutes les deux le contenu, ou le prennent comme donné. La logique ne traite que des relations entre des contenus non spécifiés. Le contenu lié à la logique est donc un contenu qui n'affecte pas la validité d'une inférence. De même avec la linguistique qui ne traite que de l'articulation et de la combinaison linguistique du contenu. A juste titre, le contenu échappe aussi bien à la logique qu'à la linguistique. D'où l'effort pour maîtriser le contenu à partir de la logique ou à partir de la linguistique.

Penser le contenu à partir de la logique, revient le plus souvent à dire que le sens d'une proposition égale ses conditions de vérité. Le sens est subordonné à la vérité et la sémantique devient par conséquent une "truth-functional semantics". Le contenu est donc donné par une référence et par là considéré comme quelque chose de naturel ou d'universel. Le fait que la logique peut prendre la proposition (ou le contenu) comme donné se révèle ainsi constitutif pour une sémantique à partir de la

logique. Et la question non posée, c'est la question sur les conditions de production ou de formation d'un contenu. Dire que le sens d'une proposition est une fonction de ses conditions de vérité, exclut qu'une telle question puisse se poser.

A partir de la linguistique, c'est plutôt l'expression qui a constitué la référence et le modèle pour une analyse du contenu. Le plus souvent, un tel projet implique une dissolution de l'unité du signe en postulant un niveau de contenu à côté du niveau de l'expression. Ainsi surgit l'illusion que le contenu peut s'analyser de la même façon que l'expression — éventuellement selon le modèle phonologique (comme chez Hjelmslev, Jakobson et Greimas). Cette solution montre une rupture avec Saussure ; au niveau de la langue il n'y a que des signes et la distinction entre le contenu et l'expression ne peut être que dérivée d'une manière qui fait que l'un ne peut pas représenter l'autre.

Quant au contenu, j'ai réservé la rhétorique et le temps est donc venu pour introduire Nietzsche. Le problème de la rhétorique est le problème de la formation ou de la production d'un contenu. Premièrement, Nietzsche dénaturalise nos concepts — ils sont historiques, culturels. Deuxièmement, il les lie à notre monde et au figuratif. Le langage fait partie de notre monde et de notre culture de même que nos concepts. Le concept est donc ni universel ou naturel ni dissocié du figuratif. De cette façon, le langage n'est plus considéré comme une représentation du monde ou de la pensée, mais comme une interprétation. Ici Nietzsche converge avec Saussure. Car Saussure lui aussi, ne pense plus le langage comme une représentation ou comme une nomenclature. Tous les deux rompent avec la conception classique du langage (nomenclature, représentation). Saussure introduit une nouvelle définition du signe (comme communicatif et auditif) tandis que Nietzsche introduit une nouvelle définition du concept (comme interprétation ou perspective spécifique). L'idéalité du concept fut donc détruite en liant le concept soit à la matérialité du signifiant, soit à la figurativité du monde. La conséquence est que le concept (ou le contenu) ne peut pas avoir son propre mode d'existence, c'est-à-dire qu'il ne peut pas renvoyer à un monde au-dessus de l'expression ou du monde réel. Peut-être que sur le concept on ne peut parler que métaphoriquement. "Comparez un concept à un style de peinture", c'est le conseil que nous donne Wittgenstein dans Investigations Philosophiques. Comme perspective — interprétation — le concept se montre ; il n'est pas le référent d'un mot. Mais il faut aussi dire que le concept n'est pas le sens linguistique et qu'il ne fait pas partie de la langue dans le sens de Saussure. D'où la différence entre Saussure et Nietzsche ; Saussure lie le signe (et le sens linguistique) à la langue. Nietzsche lie le concept au discours (comme par exemple le discours moral).

Depuis Platon et Aristote, le concept est pensé en opposition à la fois à l'expression et au monde, d'un côté le conçu et le général, de l'autre côté le perçu et le singulier. Ainsi s'établit un rapport entre ces deux niveaux différents et hétérogènes. Le dédoublement philosophique du monde en découle et trouve sa raison d'être dans cette séparation.

La métaphore est définie par rapport à la même opposition. Mais la métaphore la menace également. Car la métaphore nous montre que le perçu ou le singulier signifie. Comme le contraire du concept, la métaphore est cependant maîtrisée comme supplément figuratif. C'est le concept qui donne la vérité d'une chose, la métaphore n'est que déviation par rapport à une vérité que nous donne le concept. De cette façon, le concept et la métaphore deviennent les deux pôles d'un même axe : La métaphore signifie à partir du perçu et du figuratif pour exprimer quelque chose de général. Le concept — dans le sens inverse — signifie à partir du général pour — éventuellement — exprimer un fait singulier.

Nietzsche dissout l'axe classique entre le conçu et le perçu et entre le concept et la métaphore. Un premier mouvement consiste à dire ('Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn') que nos concepts sont des métaphores — qu'ils réécrivent notre monde — et que nos métaphores sont des concepts — qu'elles disent la vérité. Nietzsche nous mène à notre dépaysement philosophique. La manière ordinaire d'exprimer quelque chose, n'est pas — par le fait d'être ordinaire — la manière naturelle ou primaire de le faire. Nietzsche souligne le caractère métaphorique du langage. Le métaphorique n'est pas une addition au langage ou un ornement qui dépasse la pure dénotation. Mais pour dire cela, il doit échapper à la conception classique de la métaphore et du concept. Seulement à cette condition, échappe-t-il au dédoublement du monde. Comment penser sans que la pensée perde ce qu'elle pense dans le dédoublement de ce qu'elle pense ?

La réponse de Nietzsche — à côté de ce qu'il dit sur son style — est peut-être liée à une nouvelle manière de penser le rapport entre le langage (ou la pensée) et le monde. Car le métaphorique du langage (dans le sens non-classique) nous révèle comment le monde s'exprime à travers le langage. Car le monde n'est pas seulement ce sur lequel on parle, mais aussi ce avec lequel on parle ou pense. Au lieu d'être une relation verticale entre deux réalités différentes, d'un côté la pensée, de l'autre côté le monde, la pensée se trouve avec Nietzsche projetée dans le monde. Elle n'est plus son miroir. La pensée relationnelle et comparative que nous avons observée dans la grammaire comparée et dans la logique symbolique, est également valable pour Nietzsche. De penser ou de parler avec le monde implique que le concept et la métaphore deviennent comparatifs ; "L'homme est un loup"; deux éléments du monde sont combinés ou comparés d'une manière qui crée une proposition. Et ce qui est comparé est donné sur le même niveau (horizontal).

Une telle proposition ("L'homme est un loup") n'est pas un jugement. Ici il n'y a pas un prédicat attribué à l'homme. Dire que le jugement constitue le paradigme de la proposition n'est qu'un effet de la pensée à partir de la logique. La logique mène spontanément à penser le rapport langage monde, comme un rapport de jugement ; on porte un jugement sur le monde, vrai ou faux. Avec la rhétorique c'est le sens inverse qui devient important ; comment est-ce que le monde et les manières de combiner ses "éléments" au niveau de la parole, produisent le sens ou le contenu de nos propositions ? Le rapport au monde n'est pas d'abord un rapport de référence qui peut expliquer le sens d'une proposition par des conditions de vérité,

mais au contraire un rapport de production de sens qui libère la figurativité du monde comme matière de notre parole. La question de la référence vient éventuellement après, et la vérité d'une proposition est par conséquent une propriété d'une proposition formée ou produite. Donc, elle n'est pas le miroir de ce qui la rend vraie.

Comme il y a chez Saussure une "pensée-son", il y a chez Nietzsche une "pensée-monde" : un monde qui est le lieu et la condition de notre pensée et de notre parole. Avec Saussure nous avons lié la pensée au signe. Et dans les deux cas il s'agit de niveaux homogènes qui nous permettent de parler d'un relationnalisme au niveau de l'expression et d'un relationnalisme au niveau du concept (ou la "pensée-monde"). Mais la relation entre les deux niveaux est une relation d'hétérogénéité. J'espère que ceci devient plus clair si, au lieu de parler d'une "pensée-monde", je dis tout simplement perception. L'hétérogénéité en question se pose alors comme une hétérogénéité entre la perception — le voir — et le langage — le parler —. Ce rapport est un non-rapport qui est un rapport. Car au niveau de la perception il faut dire qu'on voit avec les mots ou les concepts ; qu'on voit (reconnaît) quelque chose comme quelque chose. Ici la parole institue une visibilité. Au niveau de la parole, il faut également dire qu'on parle avec ce qu'on voit. Le monde parle, devient parole pour être visible. Et pour que notre parole soit compréhensible, elle doit nous ouvrir vers le visible.

En d'autres termes, il faut concevoir le rapport langage-monde à partir d'une théorie de la perception, et non pas à partir d'une théorie de référence. Pas le rapport entre le mot et la chose, mais le rapport entre parler et voir. Il faut montrer comment le voir est imbriqué dans la parole et la parole imbriquée dans le voir — donc comprendre le rapport entre l'ouïe et le regard. Par conséquent, il ne manque pas à Saussure une théorie de la référence. L'originalité de sa pensée est plutôt de ne pas penser le langage comme nomenclature et à partir d'une théorie de la référence. Ce qu'il lui manque est au contraire une théorie de la perception qui peut lier la "pensée-son" à la "pensée-monde". Mais au niveau qui est le sien — la grammaire ou la linguistique — un tel supplément n'est pas nécessaire pour sa théorie. Nietzsche est plus près d'une telle théorie de la perception. En insistant (avec Saussure) sur le caractère auditif du langage, il dit par exemple que le concept devient possible quand ce qui est visible peut être lié à ce qui est auditif (le mot). Mais le travail interprétatif d'une culture (qui secrète ses concepts) ne découle pas de sa langue ; il est donné dans ses discours.

Plus près de nous, c'est peut-être Michel Foucault qui a fait de ce rapport entre parler et voir une des clés de sa philosophie. Les mots et les choses pourrait aussi bien avoir comme titre Parler et voir. En tout cas, Foucault lie le langage à la perception et son archéologie converge avec une rhétorique dans le sens indiqué ici ; pas une rhétorique du texte, mais une rhétorique qui prend comme cible les formations (et les productions) de discours. Mais je ne vois pas de bonnes raisons de s'arrêter au niveau archéologique. Son archéologie comme un purgatoire de notre pensée — peut aussi ouvrir à une anthropologie qui pense le rapport entre parler et

voir dans un contexte différent. Et ceci dans les directions que nous ouvre "le cogito moderne", ou Nietzsche quand il évoque une anthropologie négative qui part du constat qu'il n'y a pas une nature humaine. Il est temps de dire que "le sommeil anthropologique" a perdu son efficacité rhétorique, et de reprendre la question de Foucault dans Les mots et les choses, à savoir si c'est possible de penser à la fois l'être de l'homme et l'être du langage.

Bien entendu, avec une telle question nous quittons les modèles de la logique, de la grammaire et de la rhétorique. C'est aussi à partir d'une telle question qu'il faut avancer pour faire une théorie générale du langage. Mais, comme j'ai essayé de le montrer, le projet de faire une théorie générale du langage se conçoit aujourd'hui comme une totalisation de l'un de ces trois domaines. Cette situation a motivé mon recul historique. La modernité d'une perspective sur le langage qu'attestent Frege, Saussure et Nietzsche à partir d'un relationnalisme et d'un conventionnalisme, montre aussi sa spécificité. Nier cette spécificité peut justement revenir à totaliser la logique, la grammaire ou la rhétorique. Donc de nier leur modernité et par conséquent de nier ce qu'il y a de nouveau dans ces trois domaines. Dans la linguistique cela implique un retour à la logique (Chomsky) et par conséquent de méconnaître Saussure. La rhétorique peut se laisser aveugler par l'écriture en oubliant la figurativité du monde et le mot parlé. Et la philosophie du langage tombe dans l'illusion qu'il va de soi que le langage doit être pensé à partir de la logique ou selon des modèles logiques. Mais — et voici ma thèse — à partir d'un même socle épistémologique, la logique, la grammaire et la rhétorique, ne peuvent être que partielles par rapport au langage. Ceci n'est pas du tout, par exemple, un argument contre la logique, mais seulement un argument contre une exploitation philosophique de la logique.

LE PROBLÈME PHILOSOPHIQUE DU SON CHEZ FERDINAND DE SAUSSURE ET SON ENJEU POUR LA PHILOSOPHIE DU LANGAGE.

L'écriture a depuis longtemps dominé notre manière de penser le langage. Historiquement elle a sans doute constitué son point de départ. Car l'écriture alphabétique dissocie les mots des choses de telle façon que la différence entre les mots et les choses devient visible à partir d'un mot écrit qui n'a aucune ressemblance avec la chose. Grâce à l'écriture, le langage se différencie du monde et devient par là pensable comme un domaine relativement autonome. C'est ce domaine qui s'est reflété dans la première science du langage que fut la grammaire comme science de l'écriture liée à l'art d'écrire et de lire. Mais c'est également l'élaboration d'un tel domaine qui a fait qu'en même temps le langage est devenu un problème philosophique. Le langage, séparé du monde, le rapport entre le langage et le monde, ou le rapport entre les mots et les choses, deviennent un problème.

Ainsi la grammaire et la philosophie partagent le mot entre elles ; la grammaire pense le mot comme mot écrit et la philosophie l'envisage par rapport au monde comme nom et comme si la réflexion sur le langage s'enfermait en deux cercles. Le cercle de la grammaire est le cercle où la parole et l'écriture renvoient l'une à l'autre. Le cercle de la philosophie est le cercle entre les mots et les choses. D'un côté les mots renvoient aux choses, de l'autre côté les choses renvoient aux mots pour être exprimées. Ces deux cercles se renforcent l'un par rapport à l'autre. La philosophie peut reléguer l'expression ou la matérialité du mot dans la grammaire, tandis que la grammaire peut renvoyer le problème du sens à la philosophie. Mais il faut aussi dire que sous le cercle philosophique on retrouve le cercle de la grammaire — que le nom est tout d'abord un mot écrit comme le signe est un signe visible.

Il revient à Ferdinand de Saussure d'avoir su dénouer ces deux cercles. Il rompt la complicité entre la parole et l'écriture et entre les mots et les choses. La parole est déliée de l'écriture pour être liée à l'oreille et le mot est délié de la chose pour être lié à l'ouïe. Il s'en suit une nouvelle théorie de la parole et de la voix étroitement liée à une nouvelle théorie du signe. Dans la pensée de Saussure, ces deux mouvements expriment le même geste ; de ne pas considérer le langage à partir de l'écriture et à partir d'une métaphorique optique. Ainsi surgit le problème du son — un problème qui ne peut plus être posé ou refoulé à partir de ces deux cercles traditionnels.

1. La parole et l'écriture

La circularité parole-écriture est d'une certaine manière évidente. L'écriture représente la parole parce qu'elle est phonétique et la parole, de son côté, a l'écriture comme miroir ; elle est alphabétique. Mais si la parole est la clé de l'écriture, elle est néanmoins subordonnée à l'écriture. Car la grammaire pense l'écriture comme étant à la fois l'analyse et la norme de la parole. La vérité de la parole ne peut se trouver que dans sa représentation par l'écriture. Et ceci en deux sens : cette vérité doit s'énoncer dans une théorie elle-même écrite de même que les lettres de l'écriture représentent les sons du langage. Comme objectivée, la parole se manifeste comme écriture — visualisée — en même temps que la théorie de cet objet ne peut que s'écrire. D'où le problème de Saussure. Comment séparer la parole de l'écriture ? Comment penser la parole sans passer par l'écriture et comment penser l'écriture sans passer par la parole ?

Il est bien connu que la linguistique moderne trouve son origine dans la dissociation entre la parole et l'écriture. Cet effort commence avec la grammaire comparée. Mais c'est Saussure qui l'accomplit et en tire les conséquences théoriques : "Bopp lui-même ne fait pas de distinction nette entre la lettre et le son : à le lire on croirait qu'une langue est inséparable de son alphabet" (Cours : 46). L'objection est encore plus forte contre les grammairiens ; "lâcher la lettre, c'était pour eux perdre pied ; pour nous, c'est un premier pas vers la vérité, car c'est l'étude des sons eux-mêmes qui nous fournit le secours que nous cherchons" (Cours : 55). Mais ce pas vers la vérité est difficile. Car l'écriture selon Saussure est un leurre qui nous aveugle sur la vraie nature du langage : "L'image graphique des mots nous frappe comme un objet permanent et solide, plus propre que le son à constituer l'unité de la langue à travers du temps. Ce lien a beau être superficiel et créer une unité purement factice : il est beaucoup plus facile à saisir que le lien naturel, le seul véritable, celui du son. Chez la plupart des individus les impressions visuelles sont plus nettes et plus durables que les impressions acoustiques ; aussi s'attachent-ils de préférence aux premières. L'image graphique finit par s'imposer aux dépens du son" (Cours : 46).

Saussure ne contourne pas le cercle parole-écriture dans un vide. Les conditions d'un tel contournement sont en effet liées aux deux événements majeurs dans l'histoire du son ; la nouvelle physiologie du son et l'invention du phonographe. "Les linguistes de l'époque moderne l'ont enfin compris ; reprenant pour leur compte des recherches inaugurées par d'autres (physiologistes, théoriciens du chant etc.), ils ont doté la linguistique d'une science auxiliaire qui l'a affranchie du mot écrit" (Cours : 46). Il ne s'agit pas de réduire la linguistique à une physiologie de la parole — une phonologie — selon la terminologie de Saussure. Il s'agit d'appliquer cette physiologie pour essayer d'échapper aux illusions de l'écriture : "Le véritable service que nous rend la phonologie est de nous permettre de prendre certaines précautions vis-à-vis de cette forme écrite, par laquelle nous devons passer pour arriver à la langue" (Cours : 58).

A la physiologie des sons s'ajoute le phonographe. L'importance de celui-ci vient bien sûr du fait que pour la première fois la voix peut être gardée et objectivée sans qu'il faille passer par l'écriture. A bien des égards le phonographe remplace maintenant l'écriture et la parole s'empare des fonctions qui lui étaient auparavant exclusives. La voix peut être entendue sans qu'elle sorte d'un visage et sans la présence de celui qui parle, tout comme une lettre peut être lue sans la présence de celui qui l'a écrite. Dans un tel cas, la voix est liée à une "écriture" qui n'est plus alphabétique et qui ne représente pas la parole. Ici il s'agit d'une "graphie" immédiatement liée au "phonè" qui extériorise la parole sans la représenter à travers un miroir alphabétique. Le phonographe ne représente pas ; il dédouble ou répète la parole au niveau du son lui-même. Celui qui parle n'a plus à être présent. Ce n'est plus la bouche qui parle, mais la voix enregistrée par une oreille mécanique ou extérieure : le phonographe, c'est l'oreille qui parle.

Saussure est contemporain de la naissance de cette technologie qui a créé une nouvelle possibilité de penser le son comparable sans doute à celle qui fut inaugurée par l'écriture alphabétique. En effet, il évoque le phonographe à la fois comme technologie et comme métaphore. Comme technologie le phonographe permet au linguiste de travailler sur des documents parlés, "ce qui se fait actuellement à Vienne et à Paris : une collection d'échantillons phonographiques de toutes les langues" (Cours : 44). Mais en plus d'être un outil, ce qui est important pour Saussure c'est ce que cet outil lui fait voir. Et ce que le phonographe visualise c'est à coup sûr le rapport de la voix à l'oreille. Le phonographe émet un son enregistré car le son émis égale le son qu'il a reçu. Le son que l'auditeur peut entendre est donc reçu tel que le phonographe l'a reçu. De cette manière le phonographe permet à Saussure de penser le son au niveau de sa réception. Comme il dit : "Dans une langue que nous comprenons, nous discernons des divisions dans la chaîne. Il faut entendre cela comme par un phonographe" (Éd. critique : no. 1731). Nous discernons des divisions dans la chaîne parlée telles qu'elles sont enregistrées par un phonographe. De toute façon, il ne s'agit pas de voir la chaîne parlée comme représentée par une écriture qui l'analyse avec des mots. Il s'agit de l'entendre telle qu'elle est entendue par le phonographe comme une empreinte de la voix qui la reçoit et l'analyse. C'est donc l'oreille qui est comme un phonographe. Elle reçoit et analyse la chaîne parlée tout comme le fait le phonographe.

Il en résulte le dénouement du cercle de la grammaire entre la parole et l'écriture. Car ce couple se dissout dès qu'on aborde le langage au niveau de sa réception, et non pas à partir de celui qui parle ou à partir de celui qui écrit. Au niveau de sa réception, Saussure l'envisage à partir de l'oreille et de l'auditeur. Ainsi la parole n'est pas théoriquement liée à l'écriture, mais à l'ouïe. Par conséquent, Saussure ne renverse pas la hiérarchie de la grammaire en disant que c'est l'écriture qui est subordonnée à la parole. Car dissocier la parole de l'écriture veut aussi dire dissocier l'écriture de la parole. Saussure ne peut pas faire une critique de la conception traditionnelle de la parole sans que cette critique soit en même temps une critique de la conception traditionnelle de l'écriture. C'est seulement à cette condition qu'il peut échapper au cercle entre la parole et l'écriture. Ni l'écriture, ni la parole ne peuvent avoir la priorité dans le problème du langage. D'opposer la parole

contre l'écriture ou l'écriture contre la parole ne fait que renforcer la même circularité parole-écriture.

Pour Saussure, l'écriture ne représente pas la parole, n'est pas le vêtement de la parole qui de l'intérieur lui donne forme et contenu. Mais la raison n'est pas principalement que l'écriture alphabétique ne soit pas une écriture phonétique et qu'il y aurait nécessairement un désaccord entre la parole et l'orthographe. La raison, c'est que l'écriture est liée à autre chose qu'à la parole. Ici on a trop vite oublié la réponse de Saussure. Car en dépassant la circularité parole-écriture, il introduit un troisième terme. Ce qui est ni parole, ni écriture, c'est la langue. Là où la théorie traditionnelle parle d'une représentation de la parole par l'écriture, Saussure parle d'une représentation de la langue par l'écriture : "Langue et écriture sont deux systèmes de signes différents" (Cours : 45). Les signes de l'écriture sont des signes graphiques tandis que les signes de la langue sont des signes acoustiques ou auditifs. Au niveau de la parole — comme phonation — les signes sont phoniques. Ainsi Saussure peut lier l'écriture directement à la langue ; "la langue étant le dépôt des images acoustiques et l'écriture la forme tangible de ces images" (Cours : 32). Et étant donné que la parole aussi est liée à la langue, Saussure peut expliquer le rapport entre la parole et l'écriture en les liant à la même langue. Les deux sont possibles à partir de ces images acoustiques qui constituent la langue. Mais la parole et l'écriture ne sont néanmoins pas au même niveau. Le caractère auditif de la langue fait que la parole en est plus proche que l'écriture. L'essentiel, cependant, c'est que tous les deux sont soumis à la langue. L'écriture ne représente pas une parole qui la sous-tend, et la parole ne renvoie pas à une pensée qu'elle exprime. C'est en ce sens que la langue chez Saussure implique une nouvelle théorie de la parole et une nouvelle théorie de l'écriture.

2. La voix et l'oreille

La langue n'est pas la parole. Comme distinguée de la langue, la parole est une exécution individuelle de la langue ou une phonation individuelle. Mais la parole est aussi ce qui est entendu et compris grâce à la langue qu'on possède. Si l'on ne retient que le premier trait de la distinction, elle devient incompréhensible. Le premier sens s'appuie sur le son émis ou proféré tandis que le deuxième sens s'appuie sur le son reçu. La question qu'il faut se poser est donc comment le son émis et le son reçu sont liés et la réponse immédiate est qu'ils sont identiques, que le son émis égale le son reçu. En tout cas au niveau de notre expérience cette relation est sans doute perçue comme une identité. Cependant, Saussure est amené à nier cette identité. Le son émis et le son reçu sont de deux natures différentes et le son reçu ne peut que dominer sur le son émis. La raison en est que Saussure — comme on vient de le souligner — aborde le son au niveau de sa réception, c'est-à-dire que la délimitation des sons de la chaîne parlée ne peut reposer que sur leur impression acoustique. C'est à partir d'une telle impression qu'il faut analyser la parole et non à partir d'un acte de phonation : "Beaucoup des phonologistes s'attachent presque exclusivement à l'acte de phonation, c'est-à-dire à la production des sons par les organes (larynx, bouche etc.) et négligent le côté acoustique. Cette méthode n'est pas

correcte : non seulement l'impression produite sur l'oreille nous est donnée aussi directement que l'image motrice des organes, mais encore c'est elle qui est la base naturelle de toute théorie" (Cours : 63). Mais même si un phonème est délimité à partir d'une impression acoustique, il ne peut être décrit qu'en référence à l'appareil vocal. Une telle description ne peut "être faite que sur la base de l'acte articulatoire, car les unités acoustiques prises dans leur propre chaîne sont inanalysables. Il faut recourir à la chaîne des mouvements de phonation ; on remarque alors qu'au même son correspond le même acte : b (temps acoustique) = b' (temps articulatoire) (Cours : 65). Un phonème n'est donc pas une unité au niveau acoustique, il est seulement délimité à partir de ce niveau. Il s'en suit que la phonologie ne fait pas partie de la linguistique comme science de la langue : "C'est parce que les mots de la langue sont pour nous des images acoustiques qu'il faut éviter de parler des "phonèmes" dont ils sont composés" (Cours : 98). Donc la phonologie selon Saussure est une "physiologie de sons".

Ainsi le statut du phonème nous révèle la différence entre le son émis et le son reçu, ainsi que leur rapport. Cette distinction n'est pas facile à comprendre. En tout cas elle ne s'entend pas.

C'est-à-dire qu'elle est fondamentale et cruciale. Car c'est elle qui fait la langue dans le sens que le son émis comme substance phonique n'égale pas le son reçu comme image acoustique. La substance phonique est quelque chose de physique, tandis que l'image acoustique est psychique et quelque chose qui existe comme une forme. "L'image acoustique n'est pas le son matériel, chose purement physique, mais l'empreinte psychique de ce son, la représentation que nous en donne le témoignage de nos sens" (Cours : 98). L'image acoustique est ainsi en quelque sorte le dédoublement psychique de quelque chose" purement psychique". Et cette image existe. Elle n'est ni une construction théorique (ou une classe abstraite) ni une chose non-sensorielle. Comme psychique, elle constitue ce que Saussure appelle les entités concrètes de la langue. Elles ont une matérialité auditive ou ce qu'on peut appeler une matérialité incorporelle qu'il faut distinguer d'une matérialité visuelle ou graphique. Bien entendu, l'image acoustique n'a pas la substance d'un corps. Si elle existe, elle n'a pas une existence. Il faut plutôt dire qu'elle a une existence intensive ou qu'elle insiste. De cette manière elle n'est pas liée à l'espace ni aux trois dimensions de l'espace : "Par opposition aux signifiants visuels (signaux maritimes, etc.) qui peuvent offrir des complications sur plusieurs dimensions, les signifiants acoustiques ne disposent que de la ligne du temps ; leurs éléments se présentent l'un après l'autre ; ils forment une chaîne" (Cours : 103). Il s'agit du caractère linéaire du signifiant, qui fait que le signifiant, étant de nature auditive, se déroule dans le temps et a les caractères qu'il emprunte au temps. Liée au temps, l'image acoustique ou le signifiant n'a pas une existence substantielle, mais une existence relationnelle. Elle n'existe que par ses différences par rapport aux autres images acoustiques et la langue est une forme, pas une substance.

Mais la neutralisation de la substance de l'expression n'implique pas que cette forme ne soit pas définie par des entités concrètes. Ici il n'y a pas de point de départ pour un formalisme — comme le croit Hjelmslev — ou pour un phonologisme — comme le croit Jakobson. Contre le formalisme de Hjelmslev et le phonologisme de Jakobson, il faut prendre Saussure à la lettre. Les unités de la

langue ne sont ni des unités abstraites ("figures") ni des phonèmes, mais tout simplement des signes. La dissolution du signe est sans doute liée à une méconnaissance de son caractère auditif qui fait que l'on ne puisse pas voir que chez Saussure la forme est nécessairement auditive ; c'est-à-dire qu'elle est liée à l'empreinte. De cette manière la langue comme forme a une matérialité auditive qui est à la fois relationnelle et temporelle. Il s'en suit que la parole est subordonnée à la langue. Car même si la langue est une empreinte de la parole, la parole n'est parole qu'en vertu de cette empreinte. Parler, c'est réaliser des images acoustiques qui se trouvent dans le locuteur comme des empreintes de la parole, qui sont celles-là mêmes qui font que cette parole puisse être entendue. En d'autres termes, le son reçu domine sur le son émis ; l'espace de la voix est l'oreille, et le son est par conséquent le phénomène du labyrinthe.

Pourtant, le rapport entre la langue et la parole est encore un peu brouillé. La parole, comme exécution, est subordonnée à la langue au niveau du son reçu. Mais est-ce que cela veut dire que la langue égale la parole entendue ? Saussure est ici ambigu. Car pour lui l'image acoustique peut être à la fois une impression acoustique et une empreinte acoustique. Dans le premier cas, il s'agit d'entendre quelque chose ; une parole entendue. Dans le deuxième cas, au contraire, l'image acoustique comme empreinte ne peut pas être audible. L'empreinte acoustique est pour Saussure imprimée ou déposée dans notre cerveau d'une manière qui montre que la langue se situe au dehors de notre conscience. L'image ou l'empreinte n'est donc pas ce que l'on voit, ni ce que l'on entend. Elle est l'empreinte de ce qu'on a entendu dans le sens et on peut par la suite comprendre le son qui lui correspond. Pour cette raison, il faut distinguer systématiquement entre l'image acoustique dans le sens d'une impression acoustique et l'image acoustique dans le sens d'une empreinte acoustique (ce que Saussure ne fait pas) : la parole parlée, la parole entendue et la langue ou la phonation, l'impression acoustique et l'empreinte acoustique. De cette manière, la parole entendue devient le lien entre la phonation et la langue de même que c'est la langue qui fait la différence entre la parole parlée et la parole entendue, dans le sens que c'est cette différence qui transforme quelque chose de physique en une forme auditive — et ceci dans le sens que la parole entendue ne peut que dominer sur la parole parlée.

Ce rapport peut être illustré par l'auto-affection de la parole. Car le fait que celui qui parle s'entende parler montre très bien comment la parole s'influence elle-même en étant soumise à l'oreille et donc réglée par l'écoute. Cette auto-affection peut, cependant, donner l'illusion d'une transparence de la parole en tant qu'elle est entendue par celui qui la profère et qu'elle est ainsi donnée par une conscience qui est une conscience justement de ce qu'elle dit. Ainsi l'auto-affection de la parole est comprise à partir du fait qu'au niveau phénoménologique le son émis égale le son reçu. Mais, on vient de le voir, Saussure nie cette identité. A partir de Saussure il faut donc comprendre l'auto-affection de la parole d'une manière qui n'implique pas une auto-transparence. Car même s'il y a une intériorité de la parole qui sans doute fait mon intériorité, cette intériorité est seulement possible — le fait que je m'entende parler — en vertu de cette extériorité qui en moi représente la langue. D'où aussi la différence entre le son émis et le son reçu, que je n'entends pas, mais

qui à coup sûr montre que je me situe à l'intérieur de ce que j'entends. Par conséquent, je ne peux pas entendre cette extériorité qui fait que cela soit possible. Pour cela il faudrait être au-dehors de ce qu'on entend comme on peut être au dehors de ce qu'on voit. Dire qu'il y a une transparence propre à l'auto-affection de la parole, revient donc à nier une telle auto-affection en impliquant qu'on peut être à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de celle-ci — pour qu'elle soit transparente. De cette manière elle est comprise selon le modèle d'une auto-réflexion et selon un modèle optique de la conscience. La surévaluation de la parole aux dépens de l'écriture renvoie sans doute à une telle pensée qui a peut-être dominé la philosophie. Mais ce qu'elle ne peut pas voir, c'est que cette perspective est soutenue par l'écriture même comme une condition de cette transparence et de cette idéalité qui par la suite est — dans la pensée — retrouvée au niveau de la parole. Dans la tradition philosophique le cercle parole — écriture (peu importe le terme que l'on souligne) est donc soutenu par une interprétation optique de l'auto-affection de la parole.

Ce cercle rompu, la parole est déliée de la matérialité de l'écriture, pour être liée à la matérialité des images acoustiques. Ici l'auto-affection de la parole ne peut pas être comprise à partir d'une conscience optique, mais à partir d'une conscience sonore qui enveloppe celui qui parle et qui s'entend parler dans une intériorité qui donne sur son envers — son extériorité — c'est-à-dire la langue. Il s'agit d'une intériorité qui renvoie à une extériorité comme sa condition de possibilité. Selon la théorie traditionnelle de l'auto-affection, la parole est au contraire liée directement à celui qui parle d'une manière qu'il se fait miroir d'une parole qui vient de lui-même. L'ouïe est le reflet de la voix, ou l'ouïe est ce qui est passif face à la parole comme activité. De s'entendre parler veut ainsi dire entendre sa propre activité telle que cette activité prend son point de départ dans celui qui parle et qui par là englobe sa propre parole grâce à ce miroir qui lui tient lieu d'oreille. Ici il n'y a pas de langue.

Pour Saussure, au contraire, l'auto-affection de la parole renvoie à la passivité de la parole. Cette passivité n'est pas seulement évidente dans l'auto-affection de la parole où la parole est affectée par elle-même d'une manière qui fait la parole, elle montre aussi que la parole est soumise à la langue. Elle n'est parole que parlée à partir des images acoustiques (la langue) et elle n'est parole que reçue ou entendue comme des images acoustiques. Il s'en suit que "la question de l'appareil vocal est secondaire dans le problème du langage (Cours : 26) et que "la langue n'est pas une fonction du sujet parlant" (Cours : 30). Mais ce qui est encore plus important dans ce contexte, c'est que Saussure pense l'expression linguistique d'une manière qui implique que la priorité est accordée à l'auditeur. De concevoir la parole comme activité implique au contraire le primat de celui qui parle ; le locuteur ou le sujet parlant. Ainsi on est facilement amené à oublier que d'entendre quelqu'un parler c'est aussi employer sa langue ou sa compétence linguistique. C'est encore l'oreille qui est oubliée.

Cet oubli, on le retrouve bien sûr dans le cercle parler — écrire dans la mesure où il implique celui qui parle ou celui qui écrit en l'absence d'un destinataire. D'où l'intérêt philosophique pour l'auto-affection de la parole qui semble poser un

locuteur sans destinataire ou sans autre destinataire que le locuteur lui-même dans son soliloque. Mais ce circuit bouclé est d'une certaine façon une illusion. Car je ne m'entends pas parler tel que je parle. Je m'entends parler comme j'entends parler les autres. Et inversement, les autres m'entendent comme je m'entends moi-même. L'auto-affection ne renvoie donc pas à une auto-suffisance, mais au contraire à une hétéro-affection sans laquelle elle n'est pas possible. Elle lie mon oreille à l'oreille de l'autre en même temps que ma propre oreille est — pour celui qui me parle — son oreille à lui. Ici il y a une symétrie qui montre que "le circuit de la parole" (Cours : 27) n'est possible que sous la condition que l'auditeur soit premier. Car le locuteur est en même temps auditeur de sa propre parole tel qu'il est l'autre. En plus, le locuteur est l'autre pour celui auquel la parole est adressée, le locuteur est une deuxième personne pour l'auditeur tout comme l'auditeur est une deuxième personne pour le locuteur. Dans ce circuit il y a deux auditeurs et deux deuxièmes personnes. Le regard, de son côté, est asymétrique, je ne me vois pas moi-même en regardant l'autre et ici c'est moi qui suis la première personne.

La parole comme activité, le primat du locuteur et le primat de la première personne, sont trois éléments qui découlent du cercle parole — écriture et la conception de l'auto-affection de la parole qui y est liée. Une telle auto-affection serait l'idéal de cette figure du regard qui est Narcisse. Il regarde l'autre et soi-même en même temps, comme celui qui parle entend soi-même en parlant. Mais c'est dans cette identité que Narcisse découvre que l'autre n'existe pas, qu'il n'y a pas une deuxième personne, et que par conséquent lui-même n'existe pas, car il ne peut pas être l'autre (la deuxième personne) désiré, adressé, par celui qu'il désire. Il ne peut pas être un destinataire, et fermé sur lui-même il n'y a pas d'autre issue que la mort. Cependant le phantasme de Narcisse persiste dans la manière optique de comprendre l'auto-affection de la parole. A partir de cette conception la question de Narcisse — comment est-ce que je peux passer de moi-même à l'autre ? — continue à nous aveugler. Pour la dissoudre, il faut se tourner vers celle à qui Narcisse a tourné le dos, la malheureuse Écho. Car Écho, comme figure de l'oreille et de la répétition, est toujours l'autre, un dédoublement de l'autre. La question clé de Écho est plutôt comment est-ce que je peux passer de l'autre à moi-même, tandis que la question de Narcisse nous retient à l'intérieur du modèle monologique et le primat de la première personne. La question de Écho part au contraire du primat de la deuxième personne et de l'auditeur soutenu par un tiers qui est la langue n'appartenant ni à toi, ni à moi. En parlant, je ne parle pas seulement à une deuxième personne, mais je suis moi-même une deuxième personne telle que je suis comprise par l'autre. En d'autres mots, "le circuit de la parole" est possible parce qu'il prend son point de départ là où il trouve son point d'arrivée ; dans la langue. Et sans cette extériorité et altérité de ma parole, je ne peux pas être un sujet de langage. Il y a donc chez Saussure une passivité de la parole qui implique le primat de l'auditeur et le primat de la deuxième personne qui ouvre à une manière nouvelle de comprendre l'auto-affection de la parole.

Quand la parole et la voix ainsi sont subordonnées à l'oreille et à l'autre, la parole ne peut plus être liée à une intériorité qu'elle exprime et qui lui confère un sens. La parole ne renvoie pas à une pensée qui lui préexiste et qu'elle exprime

comme son souffle même. Le son n'est pas tout d'abord le son exprimé, mais le son entendu. Ceci veut dire que c'est comme son entendu — comme image acoustique — que le son a un sens. Il faut donc lier la pensée à la parole reçue ou entendue, c'est-à-dire telle qu'elle se donne comme langue. Ainsi Saussure renverse le rapport traditionnel entre la parole et la pensée en disant que c'est la parole qui fait la pensée en créant la "pensée-son" : "le rôle caractéristique de la langue vis-à-vis de la pensée n'est pas de créer un moyen phonique matériel pour l'expression des idées, mais de servir d'intermédiaire entre la pensée et le son, dans des conditions telles que leur union aboutit nécessairement à des délimitations réciproques d'unités. La pensée chaotique de sa nature est forcée de se préciser en se décomposant. Il n'y a donc ni matérialisation de la pensée, ni spiritualisation des sons, mais il s'agit de ce fait en quelque sorte mystérieux que la "pensée-son" implique ses divisions et que la langue élabore ses unités en se constituant entre deux masses amorphes" (Cours : 156). La parole n'exprime pas une pensée qu'elle prolonge à partir de celui qui parle, et la raison en est que la parole est directement liée à la langue. Il s'en suit que tout comme ma parole vient de l'autre, ma pensée vient de l'autre dans son existence comme "pensée-son". Ceci nous donne un tout autre contexte pour poser le problème du sens, que celui qui est donné à partir d'un locuteur qui nomme ces choses ou qui se pense sa parole comme une représentation de ce qui lui donne son contenu et sa finalité. Si le mot n'est pas un nom, il est l'écho qui cherche sa cause, et si la parole n'est pas une représentation, elle est un effet qui ne peut que fonctionner par ses effets. De cette façon la voix est subordonnée à l'oreille, comme la parole est subordonnée à la langue.

3. Le signe et le sens :

La langue est un système de signes et un signe est une image acoustique ayant un sens — un signifié. Ainsi un signe n'est pas visible : il n'est qu'audible. Il faut donc distinguer soigneusement la conception classique du signe de la conception de Saussure. Car celle-ci compare le mot avec un signe dans le sens propre de ce mot ; c'est-à-dire que le signe est une chose visible (comme par exemple un drapeau) qui renvoie à ce qu'il veut dire. En latin, "signum", comme en grec "semelon" ont une telle signification¹). D'où la différence visible entre le signe — chose visible — et ce que le signe veut dire. Dans ce sens, il n'y a pas de signe linguistique avant l'écriture. C'est le mot écrit qui dissocie le mot de ce qu'il veut dire et cette séparation peut ainsi rendre le mot écrit comparable au signe visible. Référent et mot écrit surgissent en un même geste et le mot devient un signe qui remplace quelque chose. La question est seulement en quel sens ? Et la réponse est que ce rapport est modelé sur le mot qui semble avoir une relation immédiate à son référent et qui semble lui appartenir ; c'est-à-dire le nom propre. De cette façon le mot peut avoir une relation à son référent parce qu'il est le nom de ce référent ; il est ce qu'il nomme proprement selon le modèle du nom propre. Signer, c'est écrire son nom qui est là sur la feuille en l'absence de son référent nommé.

¹ "Signum, which furnished us with the word "sign", meant a standard that a unit of the Roman army carried aloft for visual identification" W.J. Ong, Orality and literacy : 76.

Ainsi s'institue le cercle de la philosophie entre le mot et la chose — ou plus généralement — entre le mot et le référent. A partir de ce cercle c'est le référent et le problème du sens qui deviennent importants et la discussion philosophique se concentre sur le statut du référent et sur le lien entre les deux (choses, idée, signification, etc.). Ce qui est présupposé, c'est que le mot est un nom. Le nominalisme convient donc pour Platon aussi bien que pour Aristote, et il détermine aussi bien le naturalisme que le conventionnalisme comme les deux prises de position sur le rapport entre le mot et le référent.

Dans la grammaire, ce cercle soutient la thèse quant au parallélisme logico-grammatical, que la grammaire reflète la logique. Selon cette conception, la parole est portée par la pensée comme elle est analysée par l'écriture. Voilà pourquoi le cercle entre la parole et l'écriture fut rompu en même temps que la grammaire se dissocie de la logique. Pour Saussure, on vient de le voir, ceci implique de lier la parole à la langue et pas directement à la pensée. Mais c'est aussi dans le même geste qu'est dénoué le cercle mot-référent dans le sens qu'il ne fait pas une nouvelle théorie du référent, mais ce qui est plus fondamental, une nouvelle théorie du mot qui nous permet de dépasser la circularité entre le mot et le référent. De cette manière il rompt avec la présupposition cruciale de ce cercle, la séparation entre l'expression linguistique et le sens.

Premièrement, le mot n'est pas un nom. De considérer la langue comme une liste de termes ou une nomenclature "supprime toute recherche sur sa nature véritable" (Cours : 34). Saussure retrouve ici le lien entre le primat du locuteur et le mot comme un nom, donné en quelque sorte par un baptême, dans le mythe adamique du langage : "La plupart des conceptions que se font les philosophes du langage font songer à notre premier père, Adam, appelant près de lui les animaux en donnant à chacun leur nom" (Éd. critique no. 1086). La faute principale de cette conception, c'est de considérer les mots d'une manière atomiste qui en plus les détache de leur emploi dans le langage. Car "si les mots étaient chargés de représenter les concepts donnés d'avance, ils auraient chacun, d'une langue à l'autre des correspondants exacts pour le sens, or il n'en est pas ainsi" (Cours : 169). La pluralité des langues nous montre que le sens d'un mot n'est pas un référent donné au-dessus des langues spécifiques. Les différentes langues ne font pas le même découpage dans la réalité. Ceci signifie aussi que les mots — avec leur sens — changent : "Voilà déjà de quoi faire réfléchir sur le mariage entre une idée et un nom quand ce facteur imprévu intervient, absolument ignoré, dans la combinaison philosophique, le TEMPS" (Éd. critique no 1091). Car la combinaison philosophique présuppose une relation stable et spatiale entre le mot et son référent qui ne change pas. Le mot reste collé à son référent sans être lié à l'histoire et à l'emploi du langage dont il fait partie. Le mot est une étiquette attachée à un objet, et pas un lien à autrui à l'intérieur du "circuit de la parole".

Deuxièmement, étant donné que le mot est considéré comme communication et non pas comme représentation, il ne peut pas être un signe dans le

sens classique de ce mot. Le signe selon cette acceptation est ce qui représente ou remplace quelque chose à partir d'un modèle visuel. Il est un lien à son référent et son sens se situe au-dehors du signe même. Pour Saussure il n'en est pas ainsi étant donné que le sens du signe fait partie du signe même. Il n'y a pas ici un lien extrinsèque à un référent qui en constitue le sens, et le signe est l'unité entre ce que la conception classique sépare, l'expression et le sens. Le problème se pose donc si l'on peut appeler cela un signe, car pour l'usage courant (comme dans la théorie classique du signe) le signe désigne un sens ou un référent, "dans l'usage courant ce terme désigne généralement l'image acoustique seule, par exemple un mot (arbor etc.). On oublie que si arbor est appelé signe, ce n'est qu'en tant qu'il porte le concept "arbre" de telle sorte que l'idée de la partie sensorielle implique celle du total" (Cours : 99). Le signe n'est pas le sensible ou une chose sensorielle qui renvoie à un sens ou à un concept d'une manière extrinsèque. Il est plutôt le lieu où le sensible (ou ce qui est sensoriel) est en même temps un sens. Au lieu d'une relation entre le signe et son référent, Saussure le pense par conséquent comme une unité qui fait que le sens est une propriété d'un signe qui par là a deux faces, le signifiant et le signifié. Le mot n'est pas un signe comme lié à son référent, mais il est un signe en tant que parlé et entendu — employé et perçu — à l'intérieur du "circuit de la parole".

Nier la séparation entre l'expression et le sens en disant que le mot comme signe linguistique est un sens ou porte un sens, présuppose que le mot est pris dans son versant auditif. Le mot et le sens du mot sont entendus inséparablement, et quand il n'y a pas de sens, il n'y a pas de signe et vice versa. Quand ce rapport est pensé comme un rapport extrinsèque, il y a au contraire une différence entre le signe et le sens qui est vu. Mais il est bien clair que la différence entre le signifiant et le signifié ne s'entend pas. La seule manière de délimiter un signe est donc de le délimiter des autres signes. L'unité du signe — qui en même temps constitue son caractère arbitraire — renvoie ainsi à son caractère différentiel. D'où la définition que Saussure donne d'un signe : "une tranche de sonorité qui est, à l'exclusion de ce qui précède et de ce qui suit dans la chaîne parlée, le signifiant d'un certain concept" (Cours : 146). Étant donné cette unité du signe, ce que nous avons souligné quant à l'image acoustique, vaut aussi pour le signifié porté par son signifiant, ou en termes plus généraux, pour le signe : il est marqué par cette extériorité et altérité évoquées plus haut. "Car le signe échappe toujours en une certaine manière à la volonté individuelle et sociale. C'est là son caractère essentiel ; mais c'est celui qui apparaît le moins à première vue" (Cours : 34).

Cet argument saussurien contre le nominalisme est aussi un argument contre l'intentionnalisme, que le sens soit donné par un vouloir dire ou une intention de celui qui parle. Ce qui est présupposé dans les deux cas, c'est le primat du locuteur et la séparation entre l'expression et le sens, tandis que pour Saussure l'unité entre l'expression et le sens est liée au primat de l'auditeur. Cette différence sort clairement si l'on objecte à l'intentionnalisme de ne pas pouvoir rendre compte du sens comme sens linguistique. En effet, ce sens appartient au signe et au langage, et à ce niveau il n'y aurait pas un sens intentionnel. Il faut donc distinguer entre deux significations de "sens" dont l'un constitue ce que Saussure appelle le signifié. Cette

ambiguïté est mieux exprimée en anglais comme une différence entre "intention" et "intension", c'est-à-dire entre "my meaning" et "the meaning of a word". Car "the meaning of a word" — le sens linguistique — ne peut pas être "my meaning". À partir de cette distinction, c'est le sens linguistique ou le sens non-intentionnel qui représente la condition pour pouvoir former et articuler des intentions. Mais si l'on ne fait pas cette distinction en présupposant au contraire que ce sont mes intentions qui animent mon propos d'un sens déterminé, il s'en suit qu'on présuppose une transparence du langage qui ne peut que refléter mes intentions ou mes référents. C'est-à-dire que le langage est l'instrument d'un vouloir dire d'un locuteur. Mon intention, bien réalisée, garantit donc une univocité de ce que je dis — tout comme le nom garantit une référence non-opaque à ce qu'il désigne.

Pour Saussure une telle transparence et une telle univocité est hors de question. La priorité du sens linguistique comme condition de notre parole, exclut une telle possibilité. La conséquence en est qu'il n'y aurait jamais une identité entre notre vouloir-dire et ce que nous disons (ou une identité entre "meaning something" et "saying something"). Même si on ne peut que sentir une identité ici, il y a nécessairement aussi une non-intentionnalité dans ce que nous disons qui fait que dans un certain sens nous ne savons pas ce que nous disons. Une telle identité pourrait au contraire être garantie si je pouvais moi-même donner le sens à mes mots. Mais alors je ne pourrais pas être compris et l'univocité de la parole exclurait la possibilité de la communication. Car la non-identité entre ce que je veux dire et ce que je dis renvoie au primat de l'auditeur qui fait que ma parole soit comprise étant donné que la parole est partagée entre le locuteur et l'auditeur. Ainsi elle peut contenir à la fois plus et moins que ce que croit le locuteur, et ceci n'empêche pas — bien le contraire — que l'auditeur puisse me comprendre mieux que moi-même. De dire au contraire qu'une communication est une transmission d'un objet à l'autre, dissocie l'objet transmis, ou le message, de son support linguistique, et on oublie que ce support fait partie de ce qui fait le message.

La non-identité entre ce que nous voulons dire et ce que nous disons, n'est donc pas le signe d'un acte de parole raté. Et cette identité ne peut être un idéal qu'au prix d'une univocité qui exclut la possibilité d'une communication. Il s'en suit que l'ambiguïté ou la polysémie n'est pas accessoire au langage en relevant d'une faute du locuteur qui n'a pas bien pesé ses mots. Cela n'est pas la faute du locuteur, ou d'un contexte malheureux, mais cette non-identité, qui ne peut que créer une polysémie, est inscrite dans le langage même comme ce qui rend la parole possible. Ni une intention, ni un contexte, ni un référent univoque, ne peuvent effacer ce qui, à partir du langage, est une condition de son emploi. De l'essayer, ne peut que répéter le même geste ; d'arrêter le sens à partir de ce qui se trouve au-dehors de la parole (comme intention, contexte ou référent) en assumant que ce qui fait son sens ne peut qu'être au-dehors de la parole. C'est-à-dire que le sens linguistique soit annulé et le langage considéré comme un instrument physique rempli par une intention, un contexte ou un référent. Ainsi la philosophie du langage a sans doute oublié le langage et la polysémie est considérée comme secondaire et soumise à un idéal de l'univocité.

Mais si la polysémie n'est pas dérivée, elle ne peut plus être considérée comme le contraire d'une univocité et le rapport se trouve nécessairement ébranlé ; qu'est-ce que l'un sans l'autre ? En plus, ces termes sont sans doute définis à partir du nominalisme et plus généralement à partir de cette pensée qui pose une identité entre notre vouloir-dire et ce que nous disons, comme un idéal. Dans ce sens une polysémie et une univocité sont seulement possibles en vertu de la séparation entre l'expression et le sens. Donc la polysémie pour Saussure ne peut pas exister étant donné que le même mot ou le même signe ne peut pas avoir plusieurs sens, tout comme deux mots ne peuvent pas exprimer le même sens (le cas corollaire de la polysémie ; la synonymie). L'unité du signe exclut à la fois la polysémie et la synonymie dans leur sens classique. Car ces termes impliquent une dissociation entre le signe et son sens qui fait qu'un signe n'est pas défini comme un sens déterminé pour pouvoir avoir son identité spécifique. De nier cette séparation ne peut que renverser la problématique traditionnelle. Car maintenant il y a une identité entre ce que nous voulons dire et ce que nous disons qui se crée à partir de ce que nous disons — les mots. Mais cette identité est pour ainsi dire imposée de l'extérieur et elle ne garantit pas une univocité. Car on peut par la suite entendre ce qu'on a dit autrement tout comme l'auditeur peut l'entendre dans un sens qui n'est pas voulu par le locuteur. De cette façon c'est l'identité entre ce que nous disons et ce que nous voulons dire qui ouvre à une non-identité dans ce rapport. Ceci veut dire qu'il n'y a pas un sens préalable ou originaire qu'on a à exprimer d'une manière qui fait que le langage en est plutôt un obstacle. Donc il n'y a pas une instance extérieure au langage en vertu de laquelle on peut juger de l'univocité ou de la polysémie d'une phrase. Au lieu de dire qu'un même mot exprime des sens différents, il faut par conséquent dire qu'une même tranche de sonorités peut être entendue comme des mots — des signes — différents. Pas de polysémie ; le même son peut s'entendre différemment et le phonème ne peut être que polyphone. La polysémie, déplacée de la référence et du sens à la parole même, se transforme en polyphonie. Que par exemple "son" (comme ce qui vibre dans l'air) et "son" (comme dans "son livre") soient deux signes différents peut créer la possibilité d'une polyphonie de même que le fait que je puisse être surpris par ce que je dis.

La polysémie replacée au niveau de la parole comme polyphonie, montre que le langage lui-même constitue une extériorité et une altérité par rapport à celui qui parle. Selon la conception traditionnelle de la polysémie, l'opacité du langage est au contraire située à son dehors, et le langage n'est pas pensé comme une extériorité par rapport à celui qui parle. Ceci vaut pour le nominalisme comme pour l'intentionnalisme et le pragmatisme. Leur socle commun, c'est de délier le sens de l'expression pour le lier à ce qui se trouve au-dehors de la parole (comme référent, intention, contexte et acte illocutoire) d'une manière qui ne peut pas penser le sens linguistique comme la matérialité spécifique du langage. Le sens ne peut pas être situé au niveau de l'expression ou au niveau du son comme son signifiant ("meaningful sound") ou comme sens audible. Il s'en suit que le problème philosophique sur le rapport entre le mot et le sens a à être posé, étant donné le lien extrinsèque entre les deux.

Dire à partir d'une telle problématique que Saussure néglige ce problème et qu'il néglige le référent, implique sans doute une méconnaissance de la problématique propre à Saussure. Saussure ne nie pas le référent ou l'intention, mais il les nie comme point de départ pour comprendre le langage et pour comprendre cette identité qui est propre au signe. Le signe ne peut pas être compris à partir d'un référent ou à l'intérieur du cercle mot-référent. Néanmoins il y a chez Saussure un problème quant au rapport entre le langage et le monde ; quel est le rapport entre les signes (avec leur sens) et le monde ? Pour bien cerner ce problème, il faut d'abord poursuivre notre manière d'employer Saussure contre la manière classique de le comprendre.

Nous avons déjà souligné que selon cette conception, le mot ou le signe est pensé à partir du référent comme ce qui donne l'identité et le sens au mot. De cette manière, le mot et le rapport au référent sont pensés à partir du référent. Si le référent est visible (réellement ou mentalement) le mot et la relation au référent sont aussi visibles. Comme nom, le mot devient une étiquette et la phrase devient ce qui représente un état de choses grâce à une ressemblance qu'elle entretient avec ce qu'elle représente. Ainsi les théories de la référence semblent présupposer que la relation entre le langage et le monde soit une relation visible. Le langage est le miroir du monde et ce qui existe réellement est le monde ; la réalité du langage ne peut être que celle de l'ombre.

La visibilité empruntée au référent est sans doute renforcée par la visibilité de l'écriture. Car, pour reprendre un exemple célèbre, le philosophe écrit (en oubliant qu'il écrit) que "The cat is lying on the mat". Et ce qu'on voit sur sa feuille peut ainsi être lié à ce qu'on voit dans le monde. De cette façon la phrase écrite fonctionne peut-être comme une carte ou une image qui représente un état de choses. Ainsi la phrase écrite manifeste une visibilité au niveau du langage, impliquant par là une transparence du langage qui fait qu'il se fait miroir de ce qu'on voit.

Est-ce qu'une telle relation entre le langage et le monde est compréhensible ? Je ne le crois pas. Contre cette pensée, il faut dire avec Saussure, que le signe, n'ayant aucune relation visible au monde, ne peut qu'avoir une relation auditive au monde. Ainsi, le rapport entre les signes et le monde est pensé à partir du signe. C'est le signe et le mode d'être du signe qui ouvrent sur le rapport spécifique que le langage a avec le monde. Quelle est la relation entre les sons et les choses ? J'entends un son "maison" et je vois une maison. Quel est le rapport entre les deux ? Il s'agit bien sûr d'une relation entre l'oreille et les yeux ; j'entends le mot et je vois la chose. De son côté, une théorie de la référence oublie que le mot est ce qu'on entend et que le référent est ce qu'on voit. Car le mot n'est pas lié à un référent situé au-dehors de celui qui parle. Il est lié à ce que celui qui parle peut voir ; ce qui se voit dans la perspective de celui qui parle. Les mots ne se placent pas au niveau du sujet et le référent au niveau de l'objet de telle sorte qu'on peut dire que l'un se fait le miroir de l'autre. Tous les deux sont donnés dans une extériorité par rapport au sujet — le son comme lié à la langue et ce qu'on voit comme lié à la lumière du monde. Au lieu d'une théorie de la référence, il nous faut donc une théorie de la perception qui, liée à une théorie du langage, peut nous faire voir comment le rapport

entre le langage et le monde peut être pensé comme un rapport entre l'oreille et les yeux — entre l'ouïe et le regard.

Même si Saussure n'a pas proposé une telle théorie, il a défriché le chemin en refusant de penser le langage à partir d'une théorie de la référence. Ceci ne veut pas seulement dire que le langage est conçu comme communication et non comme représentation, mais aussi que le signe n'est pas absorbé par le référent ou par le contexte non-linguistique. En plus, Saussure ne limite pas le langage au parler ; aussi important est le langage au niveau de la pensée — la "pensée-son" — et, j'ajoute, au niveau de la perception. C'est ainsi que le même signe au niveau de la langue — comme empreinte acoustique ayant un sens — peut être lié à ce qu'on pense, à ce qu'on voit, à ce qu'on entend et à ce qu'on dit. De cette manière, le signe assure la coordination entre ces activités dans le sens que, sans ce rapport entre la parole, la perception et la pensée, ni l'un ni l'autre ne serait possible. C'est donc la langue comme auditive — au niveau de l'oreille — qui fait que le langage est une "méta-institution" en liant la perception, la pensée et le parler à l'oreille : on voit, pense et parle avec des mots.

En élargissant le domaine du langage, les cercles entre parole et écriture et entre le mot et le référent, disparaissent. Le mot ne représente plus un référent et l'écriture ne représente plus une parole. Fin du miroir, fin de la représentation. La métaphorique optique de la conscience n'est plus applicable. Ce qui fait le langage ou la pensée n'est donc pas les oppositions de la philosophie classique entre l'original et la copie, l'universel et le singulier, le sensible et l'intelligible. Ces oppositions sont sans doute des oppositions entre des visualités ; l'un des termes de l'opposition s'oppose à l'autre à l'intérieur d'un dualisme ou d'une opposition homogène. Le signe de son côté, n'est ni ce qui est original par rapport à une copie (ou inversement), ni ce qui est sensible face à ce qui est intelligible. Il ne tire pas sa forme d'un référent visible — comme substance et représentation. Ainsi le signe rend possible un rapport entre l'audible et le visuel qui ne peut pas être pensé comme une opposition homogène à partir d'une métaphorique optique. Car la différence entre l'audible et le visuel est une différence hétérogène. Il s'agit d'un rapport qui est en même temps un non-rapport, ou qui existe comme une hétérogénéité entre deux matérialités différentes.

Le signe comme rapport au monde, comme communication et comme ce qui est intégré dans un système de signes, est une hétérogénéité, une répétition et une différence. Il est lié au monde dans un rapport hétérogène, et comme communicatif il est ce qui doit se répéter (comme singulier il est donc en même temps universel) de même que l'empreinte acoustique est une répétition (sans qu'il y ait ici un original). Enfin, le signe n'existe que par ses différences avec les autres signes de la langue. Ici, il n'y a pas un axe commun compris à partir d'une métaphore optique. Nous nous approchons plutôt d'une métaphore sonore de la conscience ; non pas "The mind's eye", ou "The Eye as I", mais "The mind's ear".



Saussure — professeur de langues indo-européennes — avait une oreille pour les langues. De cette façon, son contexte pour faire une théorie du langage était tout à fait différent de celui de Frege, son contemporain. Tandis que Frege crée une écriture artificielle à partir de la logique, Saussure aborde le langage comme sonorité au niveau de l'oreille. Ainsi surgit un problème qui a été méconnu ou inconnu de la philosophie du langage ; le problème philosophique du son. Ce problème révèle l'impensé de la philosophie du langage. Car elle oublie la matérialité du langage en fondant une philosophie du langage qui est sans une théorie du langage. En supposant qu'une théorie du sens est une théorie philosophique et une théorie de l'expression une théorie non-philosophique, elle dissocie le sens de l'expression ou de la matérialité. Ainsi elle construit ses apories à l'intérieur d'un domaine qui est considéré comme proprement philosophique.

Ce chemin est encouragé par la métaphorique optique qu'elle domine. C'est sans doute cette métaphorique qui sous-tend l'effort de toujours lier un acte de parole à une autre chose qu'à soi-même ; à l'intention, au référent, au contexte, etc. Et que le langage soit ici un miroir public, et non un miroir privé, ne change pas grand-chose. Le "tournant linguistique" de la philosophie — en dépit de Wittgenstein n'est peut-être qu'un mirage linguistique. Après une critique de la philosophie à partir de son langage, on a cru que la philosophie était venue à elle-même comme philosophie du langage ; qu'il y avait donc un progrès par rapport à son passé. Un symptôme de cette confiance, c'est que la linguistique n'a pas été prise au sérieux. De l'autre côté, cette théorie du langage dont l'absence est le fondement même de la philosophie du langage, ne se trouve pas non plus à côté de la linguistique. Car le chemin théorique qui fut ouvert par Saussure a été aussitôt refermé par une linguistique qui a transformé la leçon de Saussure en méthodologie. Contre un tel Saussure, aussi bien un Chomsky qu'un Habermas, peuvent avoir le jeu facile. C'est dans ce contexte qu'il faut poser le problème du son comme un problème philosophique — c'est-à-dire un problème qui n'est pas reconnu comme tel à l'intérieur de la philosophie du langage. Il faut donc commencer à lire Saussure en tant que philosophe.

BIBLIOGRAPHIE

- Chomsky Noam : *Studies on semantics in generative grammar*, La Haye
- Chomsky Noam : Some empirical assumptions in modern philosophy of language in Morgenbesser éd. *Essays in honor of Ernst Nagel.*, New York 1969
- Chomsky Noam : *Rules and representations*, Oxford 1980.
- de Certeau Michel : *L'invention du quotidien*, vol. I, Paris 1980
- Foucault Michel : *Naissance de la clinique*, Paris 1963.
- Foucault Michel : *Les mots et les choses*, Paris 1966
- Foucault Michel : *Histoire de la sexualité*, vol. I *La volonté de savoir*, Paris 1976.
- Henry Paul : *Le mauvais outil*, Paris 1977
- Habermas Jurgen : *Theorie des kommunikativen Handelens*, Frankfurt am Main 1981.
- Jakobson Roman : *Essais de linguistique générale*, Paris 1963.
- Lecourt Dominique : *La philosophie sans feinte*, Paris 1982.
- Levi-Strauss Claude : *Les structures élémentaires de la parenté*
- Levi-Strauss Claude : *Anthropologie structurale*, vol. I, Paris 1958.
- Levi-Strauss Claude : *La pensée sauvage*, Paris 1962.
- Ong W. J. : *Orality and literacy*, London 1982.
- Rorty Richard : *The linguistic turn*, Chicago 1967.
- Saussure Ferdinand de : *Cours de linguistique générale*, Paris 1968
- Saussure Ferdinand de : Édition critique par R. Engler, Wiesbaden 1967.
- Wellmer Albert : Communications and emancipations ; Reflections on the linguistic turn in critical theory, in O. Neil éd. *On critical theory* London 1976.
- Wittgenstein, Ludwig : Investigations philosophiques traduit de l'allemand par P. Klossowoski, Paris 1961.

Pour une ontologie du langage
Wittgenstein et Saussure

Arild Utaker