

Le signe dans la langue et dans la parole

Autor(en): **Christoff, Daniel**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): - **(1996)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-870262>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE SIGNE DANS LA LANGUE ET DANS LA PAROLE

Le langage, on le sait assez, n'est pas seulement nécessaire pour communiquer avec les autres, mais aussi pour penser.

Charles Secrétan, *Philosophie de la liberté*

La valeur signifiante du signe de langage résulte-t-elle de sa place dans le système différentiel de langue ou d'une visée intentionnelle qui lui serait propre ? Distinguer le signe tel qu'intégré au système de la langue qui en assure la distinction et le signe en acte dans la parole conduirait à reconnaître une dialectique entre la langue faite pour la parole et la parole dont l'expérience constitue la langue. Pour le comprendre, il serait nécessaire d'approfondir l'expérience du langage sous ses formes diverses.

On peut définir la langue comme un système de signes verbaux disponibles à l'usage et l'on entend par «parole» l'usage actuel — effectif — de ces signes dans un contexte.

Le système que constitue la langue — et qui passe presque inaperçu tant l'usage en est spontané — n'est nullement fondé sur un ordre de la pensée ou de l'expérience des choses. Seule une «langue philosophique» — telle celle que projetait Leibniz — serait un système de ce genre, «où l'on suppose que la génération des mots suivrait exactement celle des pensées» (Littré). Ou bien, encore, si toute langue était une méthode analytique (et réciproquement) comme le concevait Condillac, l'algèbre seule serait «une langue bien faite». C'est une autre structure que les signes de la langue présentent à notre expérience et à l'étude du linguiste. Mais l'usage de ces signes dans la parole implique un vouloir-dire qui est celui de la pensée ; le parler, l'écrire appellent une signification qui ne peut qu'être déjà dans les signes de la langue, mais qui ne peut aucunement constituer la structure de celle-ci.

Pour réfléchir aux problèmes que pose cette différence, nous remonterons d'abord à deux théories, l'une scientifique, l'autre philosophique, à peu près contemporaines — et élaborées dans une très vraisemblable ignorance mutuelle —, la linguistique générale de Ferdinand de Saussure et la phénoménologie d'Edmund Husserl. Ces théories, en effet, chacune dans son ordre, ont marqué une étape et ont été, de part et d'autre, à l'origine de maint débat. L'intérêt qu'elles présentent ne doit d'ailleurs pas laisser perdre de vue telles objections que peuvent leur opposer certaines autres conceptions du langage.

On doit à Ferdinand de Saussure une linguistique de la langue, de la langue telle qu'elle se présente à un moment donné, dans la «synchronie». Cette détermination de l'objet étudié exclut d'une part l'examen de l'origine et de l'évolution de la langue (linguistique historique, «diachronique»), d'autre part celui d'autres aspects du langage tels que la parole, «l'usage que l'individu fait de la langue».

Selon le *Cours de linguistique générale*¹, la langue est un système de signes. Le signe de la langue n'est pas un son (ou un tracé) représentant une chose, mais l'ensemble constitué par une «image acoustique», le «signifiant», et un «concept», le «signifié». Signifiant et signifié sont donc des faits de même ordre, des faits psychiques. Ainsi se trouve d'emblée écarté de la linguistique scientifique le problème — philosophique — du rapport du signe à la chose signifiée.

L'image acoustique appartient à la «chaîne parlée»; le «concept» (c'est-à-dire non le seul concept logique, mais simplement ce qui est pensé) est un moment de la pensée; chaîne parlée et pensée sont parallèles et n'interfèrent aucunement. Une coupure, intervenant à la fois dans ces deux flux parallèles, différencie d'une part un signifiant des autres signifiants, d'autre part un signifié des autres signifiés, de sorte qu'une image acoustique se trouve couplée avec un concept. Déterminé par les seules différences résultant de la coupure, le signe se trouve être la combinaison arbitraire d'un signifiant et d'un signifié juxtaposés, la résultante des différences déterminées par la coupure. «Dans la langue, il n'y a que des différences.» (*CLG*, p.163).

De ces vues d'ensemble, il résulte que, chaque signe étant déterminé par la double différence qui l'oppose aux autres signes de la

1. Ci-après *CLG*, 1ère éd. 1916, posthume et établi sur les notes de trois cours du maître.

langue, il n'y a pas de significations isolées. Si le signe, combinaison d'un signifiant et d'un signifié, a bien une «valeur» — comme dit Saussure — c'est en tant qu'élément d'un système, le système de la langue, système différentiel. Ainsi la théorie de Saussure explique et fait ressortir de manière caractéristique ce trait de la langue, la distinction, trait essentiel d'une langue faite pour un langage articulé : «Philosophes et linguistes se sont toujours accordés à reconnaître que sans le secours des signes nous serions incapables de distinguer deux idées d'une façon claire et constante.» (CLG, p. 161).

La thèse suppose, en effet, que, sans les signes, la pensée ne serait qu'une masse «amorphe», «chaotique de sa nature» (CLG, p. 161-62). Un tel postulat a pu sans doute paraître discutable à maint philosophe, mais il faut, d'un point de vue général, reconnaître que le langage, dans toute sa distinction, n'exprime pas une pensée toute faite, une pensée achevée, et cela tout au contraire de l'interprétation courante de l'adage : «Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement», car si «[...] les mots pour le dire arrivent aisément», c'est qu'ils y sont déjà.

Le linguiste n'aurait-il pas songé à établir par les signes toute la distinction des pensées ? Une telle intention permettrait au philosophe d'intervenir car la pensée, qui veut être l'opposé de l'arbitraire, se trouverait ainsi liée au signe, et par là à l'arbitraire du signe. Mais prêter une telle prétention au linguiste serait contraire à sa propre conception du parallélisme pensée-chaîne parlée en vertu duquel le son ou le tracé ne détermine pas plus la pensée que celle-ci ne détermine le son. Dire le signe arbitraire, c'est justement exclure toute détermination de ce genre puisque la «valeur», la positivité du signe, ne se trouve déterminée que par les différences de ses composants, signifiant et signifié, d'avec les composants des autres signes. Il faut donc apprendre à reconnaître les significations des signes comme déterminées *relativement les unes aux autres, et cela par des différences*, mais non plus par des significations transcendantes au langage.

Une telle conception devait s'avérer féconde pour l'étude de systèmes complexes de relations dans les sciences humaines. Cependant, l'idée que des significations se rapportent les unes aux autres selon une structure constituée par les seules différences et oppositions, donc de manière immanente, devait rencontrer des résistances de la part du sens commun qui veut que les signes de la langue aient une signification propre. Aussi faut-il, pour savoir si ces résistances ont elles-mêmes un sens objectif et ne relèvent pas simplement de la tradition paresseuse, remonter aux présupposés de la théorie saussurienne.

Or, dans le *Cours* même on voit la «coupure», qui détermine les différences, qualifiée de «fait en quelque sorte mystérieux» (CLG,

p.162). De plus, pour que cette coupure soit simultanée à la fois entre signifiants et entre signifiés, il faut, on l'a vu, postuler que chaîne parlée et pensée soient parallèles, ce qui d'autre part entraîne la simple juxtaposition du signifiant et du signifié dans le signe. La vertu d'un tel parallélisme, emprunté sans plus à la psychologie de l'époque, devait être d'écarter toute idée d'interaction, d'influence, de causalité entre les domaines censés parallèles, corps et psychisme, voire esprit et matière, ici chaîne parlée et pensée. Mais entre le parler et le penser, entre signifiant et signifié, il doit y avoir une relation qui, les termes signifiant et signifié l'indiquent, est l'acte de signifier.

Peut-on concevoir et définir une telle relation, dirigée mais non transitive, n'impliquant entre ses termes ni influence ni interaction ni causalité ?

Dans la première de ses *Recherches logiques*, «Expression et signification» (*Ausdruck und Bedeutung*), Husserl distingue les signes qui donnent des indications et ceux qui expriment une signification qu'ils visent et font par là-même viser. Une telle relation dirigée, comme celle du regard, peut être dite intentionnelle. L'intentionnalité est cette propriété essentielle des faits de conscience d'être conscience de quelque chose, visée d'un objet, pensée d'un pensé, noèse d'un noème. Or, dit Husserl, «tout visé est susceptible de recevoir une expression².» Qu'il soit émis ou reçu, le signe de langage est aussi un vécu de conscience et, comme tel, il est intentionnel. En visant quelque chose, le signe vise, peut-on dire, son objet intentionnel, son noème.

Selon cette conception phénoménologique, à l'opposé apparemment de la linguistique saussurienne, les signes — les *signes-expressions* — auraient donc une signification propre. Mais, quant à leur distinction, on voit qu'elle réside tout entière dans les idées qu'ils visent et qui, ainsi, fondent leur signification. La distinction, ici, n'appartient donc pas aux signes de langage comme tels ; aussi est-ce que, contrairement à la conception saussurienne du signe, leur «face physique», comme dit Husserl, n'est pas vraiment intégrée à la structure des signes ; ceux-ci ne sont pas des éléments d'un système différentiel ; ils ne sont pas

2. Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. P. Ricœur, Paris : Gallimard, 1950, p. 419.

constitués par un système d'oppositions. On dirait même, de ce point de vue, que la langue, telle que conçue par Saussure, est un abstrait.

Dès lors, les deux théories exposées paraissent bien inconciliables : le signe-expression de Husserl n'est distinct que par la clarté qu'il doit à ce qu'il vise et exprime ; le signe selon Saussure ne signifie clairement que par ce dont il se distingue. L'opposition est si entière qu'il paraît vain de tenter une comparaison ; cependant, on le voit aussi bien, ce qui peut réunir les deux thèses, c'est qu'elle s'oppose l'une et l'autre à des théories qui seraient fondées sur la représentation. On se bornera donc à constater que chacune des deux thèses fait ressortir un caractère différent du signe : l'évidence du sens chez Husserl, la distinction chez Saussure ; et chacune d'elles manque ainsi ce que l'autre explique le mieux. Non pas, il faut le répéter, que le phénoménologue ait « oublié » la distinction, mais celle-ci paraît si bien assurée par la clarté de visée de chaque signe qu'elle ne pose plus de problème ; et ce n'est pas davantage que le linguiste ait négligé la clarté car celle-ci lui paraît assez assurée par la distinction même et par la rigueur du système différentiel de la langue.

Peut-être dira-t-on que les deux théories ont été élaborées dans la perspective d'objets différents, qu'elles placent dès lors toute l'intelligibilité dans des propriétés différentes du signe et ce par suite de conceptions différentes du langage. En effet, découvrir et analyser un système cohérent, la langue, en tant que celle-ci assure l'intelligibilité dans la communication, telle paraît être la préoccupation constante de Saussure qui, en linguiste très attentif aux thèses sociologiques de son temps (notamment à celles de Dürkheim), considère la langue — les langues — telle qu'elle existe dans le groupe social. Le but du phénoménologue, de son côté, était de s'expliquer comment les signes peuvent être effectivement fondés. Corrélativement, on peut reconnaître ce que chacune des deux thèses conteste le plus expressément : celle du linguiste, que la pensée puisse avoir une signification déterminée sans les signes qui en assurent la distinction ; celle du phénoménologue, que les énoncés, formules et raisonnements se puissent réduire à des procédures formelles, non fondées.

Mais il n'y a qu'un langage ; ce sont les mêmes signes qui doivent toujours rester aussi clairs que distincts. On ne saurait sans doute réunir les deux thèses sans sacrifier la rigueur objective de la théorie saussurienne. Il semble pourtant que l'on doive et que l'on puisse retenir le plus clair — et le plus pénétrant — de chacune des deux

conceptions : la structure du signe, avec son signifiant et son signifié, la notion de langue entendue comme système de différences, de négations constituant des signes positifs paraîtront des acquis féconds de la linguistique saussurienne ; de même demeure un acquis essentiel de la phénoménologie la notion d'intentionnalité de la conscience et le caractère intentionnel du signe-expression. Ainsi, le signe de langage exprime bien quelque chose, il a un sens par lui-même — ce que nie la thèse de Saussure —, mais c'est dans le système de la langue auquel il appartient que chaque signe se distingue des autres signes.

Pour exprimer et penser ce que vise la conscience, nous saisissons dans les signes du langage des significations qui leur donnent leur consistance, tout en les composant les uns avec les autres grâce à cette consistance, mais aussi bien grâce à la distinction qu'ils doivent au système de la langue.

Les signes sont là, distincts et signifiants, dans ce que Saussure nommait le trésor de la langue. Mais il ne suffit pas de puiser dans cette réserve, il faut encore que l'identité et la consistance des significations anime et réanime constamment chez celui qui parle ou entend, chez celui qui écrit ou qui lit, chez celui qui réfléchit, la visée de quelque chose.

Il n'y a pas à craindre que le signe, à la fois distinct dans le système et éclairé par la visée qu'il exprime, se trouve ainsi surdéterminé. Car ce qu'il faut bien remarquer, c'est que le signe, présent lorsqu'il vise et fait viser effectivement une signification, est signe de la *parole*, actualisé présentement, mais aussi bien signe de la *langue*, élément d'un système. Du signe de la langue, il faut passer au signe de la parole, qui est le même signe.

Intentionnel dans la parole, le signe est actualisé par la visée présente, mais conservé en puissance dans la langue où son intentionnalité demeure disponible, avec l'articulation du système, à cet usage de la parole. La langue est faite pour la parole, fonction de la parole qui l'actualise maintenant, mais qui, aussi, l'a formée autrefois, qui l'enrichit constamment, qui la maintient en vie.

Saussure, dans ses cours, concentrait toute l'attention sur la langue, objet premier de la linguistique, et n'a pas — malgré certaines allusions — laissé de linguistique de la parole. Mais, exposant brièvement ce qu'il nommait le «mécanisme de la langue», il a décrit les syntagmes, groupes de mots, fragments de phrases, expressions formées par la parole, devenues courantes et entrées toutes faites dans la langue ; il décrit aussi ce qu'il nomme «associations» — c'est-à-dire associations mentales — : termes dérivés, ou termes groupés autour d'une idée par exemple. Ces vues sur les syntagmes et sur ce qu'on

a nommé plus tard «paradigmes» devaient trouver chez Roman Jakobson, chez Roland Barthes et bien d'autres des développements féconds pour la compréhension des images et de formes du discours. Elles donnent consistance à bien des intuitions qu'elles permettent d'approfondir et de vérifier. Elles sont significatives pour la question qui nous occupe car elles font bien voir comment les images, de la métaphore et de la métonymie à la catachrèse, peuvent devenir signes, comment un signe de la langue peut changer de sens, devenir quasi un autre signe, ou comment un signe exprime une idée avec une force nouvelle quand, dans la métaphore, il maintient ensemble la double signification qu'il vise d'un seul coup. Ces faits, trop brièvement évoqués, et bien d'autres faits de polysémie peuvent faire appel pour leur interprétation plutôt à la théorie de la visée, mais les deux théories réunies, de la visée et du système, font comprendre comment on passe si souvent de la distinction due au système différentiel à la distinction due à la force et à la clarté de la visée — et inversement, selon le discours.

Ainsi, la langue va s'enrichissant de toute l'expérience de la parole. Par la parole dont ils gardent la forme intentionnelle, des signes sont entrés dans la langue et ont pris place dans son système différentiel. Nombre d'entre eux viennent des images, syntagmes et paradigmes avec leurs visées différentes. L'expérience acquise subsiste, constamment réanimée par la parole et dans les textes qu'elle inscrit.

Il n'y a pas à chercher plus de démonstration tant que l'attention à la parole n'aura pas fait prendre conscience de cet acquis de l'expérience par l'usage de diverses formes, familières ou «travaillées», du langage.

Mais avant de chercher à ouvrir ces perspectives, il faut s'arrêter à deux sortes de difficultés, devant des objections qui feraient mettre en question tant les deux thèses exposées que notre essai d'en interpréter l'opposition :

D'une part, la conception phénoménologique du signe comme visée et expression d'une signification implique un acte intentionnel de l'esprit que la théorie linguistique exposée, d'accord en cela avec bien des philosophes, exclut par principe. Nous venons de considérer cette difficulté pour ce qui concerne la théorie linguistique, mais qu'en est-il en général ?

D'autre part, il faut revenir encore à cette question : la langue est-elle vraiment faite pour exprimer des significations plus ou moins complexes alors qu'elle semble avant tout se réduire à la fonction d'indiquer des objets par des signes simples ?

L'acte de conscience

Que le signe de langage soit, dans la parole, porté par un acte de conscience et que, dans la langue disponible pour la parole, il garde cette forme en puissance, cela a paru évident dès lors que ce signe comporte un «vouloir-dire». Or celui qui émet le signe comme celui qui le reçoit — quand même celui-ci, par exemple, en chercherait le sens dans le dictionnaire — comprend ce que ce signe veut dire, dans tous les sens, fort, exprès, ou faible, ou analogue, ou même apparent seulement du terme «vouloir».

Cependant on peut contester la réalité de l'acte de conscience et soutenir que la conscience d'une signification n'est pas accompagnée de la conscience d'un acte ; la signification, dira-t-on, simple relation du signe à la chose, fonctionne directement par une simple association, telle que peuvent l'entendre les empiristes. La conscience du vouloir-dire ne serait alors qu'un épiphénomène. Demanderait-on à l'introspection le témoignage de l'acte de conscience ? la critique n'en est plus à faire. La réflexion, elle, il est vrai, saisit bien l'acte qu'elle est, mais tout *cogito* s'affirme contre le doute, ce qui fait mettre en question l'immédiateté de son évidence. Quant à l'intentionnalité de la conscience, on ne la perçoit pas plus qu'on ne perçoit son propre regard.

La contestation de l'intentionnalité rejoint celle, toujours renaisante, de l'acte de l'esprit. Ainsi, dit par exemple Wittgenstein, «L'acte de penser est comme entouré d'un nimbe³»; on ne le perçoit que confusément, mais on le tient pour sacré ; nous «sublimons» l'acte de l'esprit dit encore l'auteur de ces *Investigations*; d'où aussi cette injonction : «Ne pensez pas, mais voyez !» (*IP*, 66). Qu'en serait-il cependant si, au lieu d'invoquer l'introspection ou même la réflexion, on revient à observer que le signe lui-même témoigne de cet acte intentionnel puisque la signification qu'il porte est comprise et du destinataire et du locuteur lui-même ?

Le signifié de l'expression, on l'a vu, n'est pas la chose ; visé, compris, il est le corrélat d'un acte ; il est non pas chose mais objet intentionnel, objet-en-relation, et c'est pourquoi, faut-il l'ajouter, le signe lui-même n'est pas une chose.

3. Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigations philosophiques*, Paris : Gallimard, 1961, § 97, ci-après *IP*.

Les Stoïciens le savaient, qui opéraient — sur le plan «mondain», il est vrai, sans pratiquer la «réduction» — une triple distinction entre la «signification» proprement dite, «ce qui signifie», et «ce qui est»: ce qui signifie, disaient-ils, c'est la «voix»; ce qui est, c'est la chose extérieure; mais ce qu'indique la voix c'est la signification, ce que nous saisissons quand nous pensons à la chose, une «représentation rationnelle», donc un objet en relation, distinct de la chose, ce qui doit bien impliquer un acte.

Pour l'intelligence de ce problème, la distinction que proposait Stuart Mill entre dénotation et connotation marque un progrès sur une autre distinction, traditionnelle celle-là — celle que la *Logique* de Port-Royal exprimait pas les termes extension et compréhension — parce que la distinction, nouvelle et bien différente, du philosophe anglais fait — du moins sur le plan psychologique — ressortir la part de l'activité de penser dans le terme signifié.

Selon la linguistique saussurienne, la pensée, on l'a vu, ne serait qu'une masse confuse si elle n'était articulée en signes. Mais, nous l'avons observé, signifiant et signifié sont des «moments» de l'acte de signifier et, de plus, le signifié entendu comme «concept» est lui-même comme «pensé» un fragment de pensée; il ne se comprend pas sans qu'y soit intégrée (malgré Saussure ?) une activité. D'autre part comment ne pas concevoir avec Husserl le signe-expression comme comportant une visée de quelque chose ?

Mais surtout l'intentionnalité de la conscience vise, avec son objet, la conscience même qu'elle est de cet objet. Selon Husserl, qui la nomme «intentionnalité fonctionnante», cette intentionnalité vise la vie même de la conscience, la conscience vivant dans l'effectuation de ses actes et exerçant ainsi la fonction de constitution transcendante. Sous-jacente à la conscience qu'elle est de quelque chose, l'intentionnalité est aussi conscience de soi, réflexion immanente, en un mot, con-science. L'analyse intentionnelle, explique Eugen Fink⁴, dévoile cette intentionnalité fonctionnante qui demeure latente.

Telle étant, peut-on dire, la double intentionnalité de la conscience, le signe exprime, avec son signifié, la visée elle-même qu'il est et garde dans la langue cette double structure que la parole actualise.

Si comprendre un signe c'est viser quelque chose, c'est que ce signe est lui-même une visée et qu'il témoigne ainsi de la réalité de cet acte.

4. «Le Problème de la phénoménologie de Husserl», in *Revue internationale de philosophie*, 1939, tr. in Eugen FINK, *De la phénoménologie*, Paris : Minuit, 1974.

Signification et connotation

A la contestation de l'acte de conscience se joint souvent celle du sens que l'on attribue couramment au signifié comme tel. De l'acte de signifier, il faut donc revenir à ce qu'il signifie, et cela se fera au mieux en partant de la distinction déjà mentionnée de la dénotation et de la connotation.

Le signe-expression de Husserl comporte par définition une connotation et, d'autre part, considérer, avec Saussure, le signifié comme «concept», c'est implicitement lui reconnaître une connotation (les deux auteurs ne faisant d'ailleurs pas usage des termes dénotation et connotation); dire, comme nous l'avons fait, le signe porteur d'expérience, c'est encore plus souligner que, comme on le croit spontanément, le signe a une connotation.

Mais, a-t-on soutenu non sans vigueur, un langage qui permettrait d'éviter toute confusion et d'énoncer des propositions logiques correctes ne devrait admettre dans ses signes que de simples dénotations. Le nom serait alors un signe simple désignant uniquement un «individuel» qui ferait à lui seul toute sa signification. Si toutefois ce dernier terme est encore de mise car on pourrait aller jusqu'à dire, avec Bertrand Russell, qu'il n'y a «aucune signification, seulement quelquefois une dénotation». Selon cette conception, chaque nom doit correspondre à un objet simple et chaque objet simple à un seul nom, un «nom propre».

Le signe donc se simplifierait, s'épurerait, jusqu'à perdre toute connotation. On pourrait ainsi éliminer les termes généraux dont la définition implique un système de relations entre concepts et une différence spécifique connotative.

Mais la théorie qui ramène toute la signification, si l'on peut dire, à la seule dénotation n'est pas moins problématique : la correspondance stricte qu'elle implique entre le nom et l'objet requiert l'identification de celui-ci — et demande par suite que l'on considère la connotation du signe de cet objet. Si pourtant la référence à la chose n'est plus déterminée par quelque référence à un concept et par une définition impliquant elle-même une connotation, et si alors quelque problème vient à se poser au sujet d'un terme, d'une proposition, suffira-t-il de dire que la référence n'a pas été effectuée ? la validité de la proposition n'en restera pas moins en suspens.

Encore faut-il — seconde objection à la thèse de la pure dénotation — qu'il y ait des objets simples, et que l'on puisse réduire tout objet

complexe à ses composants simples. Or, ayant cité (*IP*, 46) la page du *Théétète* (201e–202b) qui traite de l'analyse d'un tout complexe en ses éléments originels, Wittgenstein remarque : «Ces éléments étaient aussi les “individuels” de Russell et mes propres “objets” dans le *Tractatus logico-philosophicus*.» Et de demander : «Quelles sont les simples parties intégrantes dont est composée la réalité ?» (*IP*, 47) Il faudrait, pour répondre à cette question, avoir déterminé en quel sens on entend la «composition» et ce qu'on veut dire par le mot «complexe» puisqu'il y a bien des manières différentes de dire par exemple que l'échiquier est composé : de 32 cases blanches et de 32 cases noires ? ou des couleurs blanc et noir ? ou d'un réseau de droites déterminant des carrés ? — «Le mot “complexe”, et donc aussi le mot “simple”, est employé par nous en d'innombrables modes différents reliés entre eux de différentes manières.» Déterminer des objets simples est donc une entreprise des plus complexes.

Qu'il soit difficile de s'en tenir à la dénotation, le cours de la réflexion de Wittgenstein le montre aussi bien : dans le *Tractatus*, «le nom signifie l'objet, l'objet est la signification du nom» (3.203), mais dans les *Investigations philosophiques*, «la signification d'un mot est son usage dans le langage» (*IP*, 43), définition qui implique dans la signification elle-même un contexte — et, aussi bien, un système de la langue. Contexte de langage et contexte de vie, puisque «se représenter un langage signifie se représenter une forme de vie». (*IP*, 19) Or les formes de vie sont multiples, qui s'expriment par autant de formes du langage telles que donner un ordre, formuler une question (*IP*, 19), «rapporter un événement, [...] former une hypothèse et l'examiner [...], faire un mot d'esprit [...], traduire d'une langue dans une autre», etc. (*IP*, 23).

Partir, comme on le voit dans les *Investigations*, d'exemples des modes d'acquisition du langage, c'est pour Wittgenstein un moyen d'analyser celui-ci en commençant par l'examen de jeux de langage élémentaires, tels que les ordres du maçon à son aide (*IP*, 2). L'acquisition élémentaire des signes pourrait s'opérer tout d'abord par la monstration d'objets simples, ce qui pourrait renvoyer à nouveau à la théorie de la dénotation. Mais, précisément, au fur et à mesure que les jeux de langage se compliquent, la dénotation — qui pourrait paraître toujours plus exclusivement de rigueur — ne suffit plus ; par exemple : «La manière de grouper les mots par espèces dépend du but» (*IP*, 16), ce qui ne va pas sans impliquer la connotation des signes. Car ce que cette simple remarque signifie, c'est qu'il appartient au langage de répondre à tous les buts ; le signe, par sa souplesse, par sa mobilité, par les distinctions inscrites dans sa

connotation, doit pouvoir satisfaire aux usages les plus divers ; il doit pouvoir entrer dans des jeux multiples, exprimer toutes les formes de vie — dont, pour commencer, la détermination même du but, qui est encore un jeu de langage, et qui présuppose l'usage et l'expérience des signes.

Revenant aux exemples de Wittgenstein, on voit bien que le plot, la dalle ne sont des objets simples que tant qu'ils entrent dans un jeu de langage simple (*IP*, 2), où la dénotation suffit, mais si le jeu se complique, la connotation ne manque pas d'entrer en ligne de compte. On pourrait, certes, afin d'éliminer la connotation, diviser le jeux de langage complexes en jeux simples où les termes seraient réduits à la seule dénotation, mais cette opération serait longue, complexe et aboutirait à dénaturer le langage.

L'usage qui, selon Wittgenstein, intègre à la vie le fonctionnement du langage tel qu'il est présuppose l'expérience de la langue, l'expérience acquise inscrite dans les significations des signes et dans leur système articulé. On lit précisément dans les *Investigations*: «Seul peut poser une question sensée quant à la dénomination celui qui sait déjà en faire quelque chose.» (*IP*, 31) Le jeu de langage — dans cet exemple, la question — concerne l'acte de dénommer, puis la dénomination même et «ce qu'on en peut faire», les jeux de langage qu'elle permet — ou interdit — ; il s'agit bien ici du signe même, en l'occurrence dans la dénomination, avec sa connotation.

Cette dernière déclaration de Wittgenstein touche particulièrement à la portée de l'expérience quant à l'usage de la langue ; d'autre part, on l'a vu, si le signe d'un objet doit être différent de tout autre signe, il faut que s'y trouvent impliqués les moyens de cette distinction qui ne peut s'opérer qu'à partir de la connotation.

Pour le phénoménologue, d'autre part, les objets qu'expriment les signes du langage ordinaire sont perçus et reconnus comme ce qu'ils sont, complexes et toujours visés comme objets-en-relation avec la visée même. Les signes-expressions portent ainsi la signification globale de l'objet car l'intentionnalité qu'ils expriment vise celui-ci dans sa réalité entière, arbre ou boîte, alors que cet objet n'est jamais vu que par profils, et le saisissent dans un horizon d'objets, sans le confondre avec aucun autre. Il n'en va pas de même — le plus souvent — dans la communication qui, tout en gardant la signification implicite, la réduit à l'indispensable et s'arrête en général à l'indication de choses dont elle n'a pas besoin d'exprimer toute la signification, les

distinctions catégoriales (lieu, temps, cause, quantité, qualité, etc.) suffisant alors à communiquer les relations qui caractérisent un état de choses.

Mais ce qui est pleinement signifié l'est avec une multiple connotation, bien au-delà de ce que peut comporter la «compréhension décisive» de son concept. Sans doute, le langage tel que conçu par Bertrand Russell devait-il, en se limitant à la dénotation, permettre d'éviter de telles implications, occasions de confusions. Mais il faut bien reconnaître que ces implications sont indispensables à la saisie de la réalité — le-vieux-pommier-en-fleurs-au-fond-du-jardin — à son expression, à sa description fidèle. L'analyse, qui, alors, peut s'imposer, n'y perd rien car, à partir de cette complexité, la voie reste ouverte, l'expérience l'assure, pour revenir au plus simple, pour redéfinir et épurer le concept dans la mesure où l'exige une connaissance rigoureuse, pour passer de la description d'un état de choses à un discernement plus détaillé. Le chemin inverse, de l'«individuel» aux implications et à l'horizon qui en font la réalité, est autrement malaisé. On passe sans trop d'embarras du langage commun au langage conçu comme «méthode analytique», au langage scientifique, ou aux jargons de la technique ; l'expérience acquise, l'apprentissage y pourvoient ; il est bien plus difficile, à partir de l'abstraction, de revenir au concret. Le signe-expression, lui, signifie l'objet avec sa connotation comme objet éprouvé, objet d'expérience, et d'une expérience ouverte, par le signe, à toute expérience nouvelle de ce même objet dans d'autres contextes.

Tel est l'apport de l'expérience comme expérience acquise (*Erfahrung*). Mais l'expérience acquise que porte le signe n'est pas toute l'expérience. Celle-ci présente un tout autre aspect, celui de l'expérience vécue (*Erlebnis*). L'expérience acquise des signes, qui a toujours été une fois vécue dans une parole, et qui n'est acquise que pour être vécue à nouveau dans une autre parole, se distingue de l'expérience vécue par la répétition des mêmes signes dans des contextes variés, en tant que la signification de ces signes demeure identique. L'expérience acquise reste ainsi fixée dans les significations des signes entrés dans la langue. Mais l'acte de conscience, comme son objet intentionnel, est un vécu. L'objet qui entre dans une expérience de conscience est aussi engagé dans une expérience vécue et le signe enfin de la langue, qui signifie cet objet, est aussi, dans la parole, un vécu, dans un contexte de conscience qui peut, en retour, modifier

l'horizon de sa signification. C'est alors le contexte de la phrase ou celui de l'ensemble du discours qui peut exprimer cette modification d'une signification. Dans la parole, le signe peut porter avec lui de telles modifications — perceptibles, par exemple, dans telle manière personnelle d'user d'un mot — mais sans que ces traits de style entrent dans la connotation proprement dite du mot. Ce qui est alors en quelque sorte co-signifié, c'est l'horizon d'objets intentionnels dont se détache toujours la signification exprimée. Mais c'est toujours encore parce que le signe exprime son signifié avec sa connotation qu'il peut se trouver ainsi modifié.

Formes du langage

Les questions de l'acte de conscience et de la connotation du signe — questions suscitées par d'autres conceptions du langage — renvoient au problème central, celui des rapports de la langue et de la parole, et par là à l'expérience du texte et du discours.

C'est dans la parole que l'intentionnalité du signe de langage apparaît, évidente, lorsque le signe exprime, vise et fait viser quelque chose. Que le signe garde cette structure intentionnelle dans la langue telle même qu'inventoriée et consignée dans le «désordre alphabétique» du dictionnaire, c'est ce que manifeste la disponibilité du signe — et du système — à l'usage de la parole.

Pour approfondir de tels problèmes, il faut tenir compte des formes diverses sous lesquelles le langage se présente à notre expérience. La langue, on l'a vu, a recueilli métaphores, syntagmes, paradigmes, mots même nouveaux formés par la parole. Riche de cette expérience acquise, elle prodigue à la parole toutes les ressources des significations inscrites dans ses signes. Les signes, il est vrai, délivrent la pensée de la fascination des choses et des images qu'ils tiennent à distance, mais la langue qu'ils constituent exerce aussi une triple contrainte : elle fait écran devant les choses — et pourtant ses ressources mêmes ne suffisent pas à capter et traduire cette réalité — enfin, plus elle est belle, riche et cultivée, plus chaque langue nous enferme dans la clôture qui protège sa culture contre celles, non moins vivantes, de ses «barbares».

Contre ces contraintes, l'exercice de la parole et l'expérience patiente des significations assurent sans doute une «maîtrise» de la langue mais exercice et expérience doivent conduire aussi à se dépandre de ce pouvoir et de cette sécurité. L'expérience, en s'approfondissant, nous fait découvrir à quel point c'est la langue qui parle

par nous. Maîtriser la langue ne signifie pas disposer arbitrairement de ses ressources. Ecouter, recueillir les signes, c'est d'abord prendre conscience de toute l'expérience que portent leurs significations car la langue elle-même donne à dire et c'est en disant qu'on l'entend. Nous parlons, mais les signes parlent avec nous.

L'allemand *Sprache*, la langue, peut signifier aussi la parole (*Sprache, sprechen*) et c'est justement qu'on a traduit ce titre de Martin Heidegger *Unterwegs zur Sprache* par *Acheminement vers la parole*. Ce fait de langue couvre et ouvre une dialectique de la langue et de la parole. Mais approcher cette dialectique exige que l'on reconnaisse certaines formes, des plus générales, sous lesquelles se présente le langage.

Le parler quotidien offrirait un premier champ d'expérience, lorsque du moins il s'accompagne de la conscience de ce qu'on veut dire, lorsque l'on pense ce qu'on dit, lorsque ce parler est animé par la volonté plus exacte de dire ce qu'on pense, lorsqu'enfin on s'aperçoit que ce qu'on dit c'est ou ce n'est pas justement ce qu'on pense ; lorsque la parole ne se limite pas à la simple indication. Dans ce parler quotidien, il est vrai, la conscience du vouloir-dire est ce qui échappe le plus souvent. Mais si l'on doit être attentif aux signes de la langue, il faut retrouver l'expression non seulement dans la «vie solitaire de l'âme», comme dit Husserl, mais bien aussi dans la communication.

C'est ainsi que, même dans le parler quotidien, le signe peut n'être pas traité en simple instrument de la pensée et en substitut de la chose. L'écoute attentive de la langue ne néglige d'ailleurs ni la langue de la technique ni même la «langue de bois»; dans la langue du spécialiste, voire de l'initié, il y a encore des signes à entendre, des systèmes de signes.

Certes, l'exercice concerté — celui par exemple de la traduction d'une langue dans une autre ou d'un genre de discours ou de jeu de langage dans un autre — favorise cette connaissance de la langue. Mais la lumière de la conscience serait-elle trop vive ? on pourrait aussi bien voir qu'il n'y a rien «à faire» d'autre, au contraire, que de laisser aller la langue, de laisser être les signes.

Or laisser aller les signes peut comporter plus d'une attitude, et tout d'abord de renoncer au langage d'action afin de mieux s'abandonner aux signes comme ils viennent : contre tout usage des signes comme moyens du discours, contre un langage régi par une rationalité aussi étroite que superficielle, contre un parler soumis aux contraintes et aux attraites de l'utile et de l'agréable, on a pensé un jour se garder de toutes les illusions de la maîtrise et ouvrir le champ à l'inconnu.

Le premier *Manifeste du Surréalisme*, où cette critique se développait jadis avec virulence, proclamait de bien plus vastes promesses : la contingence apparente des significations alignées par «l'écriture automatique» devait, selon la théorie nouvelle, produire une sorte de non-discours censé révéler la spontanéité cachée du moi. La «Voix surréaliste» devait mettre au jour les profondeurs de l'inconscient masquées par la raison logique, par la culture, par l'usage utilitaire. Ce dévoilement d'une Surréalité devait permettre — ambition déclarée d'André Breton — de résoudre les problèmes de la vie : l'écriture automatique devait faire apparaître la continuité sous-jacente de la vie qui unit le sommeil — le rêve — et la veille. Ce serait donc la passivité — d'ailleurs consciente et toute concertée — du poète devant les signes qui ouvrirait les perspectives inconnues d'une créativité inconsciente.

Il est vrai que les signes semés par l'écriture automatique semblaient, à la relecture, venir au hasard ; mais ce n'était qu'un faux hasard, dont les théoriciens étaient d'autant moins dupes qu'ils se proposaient de sonder les profondeurs du moi. Tout au contraire de l'hypothèse, ces expériences peuvent avoir contribué à la force d'expression de ceux qui en ont été les auteurs ou les témoins et renouvelé le sens des signes — dû comme dans une broderie à l'envers au travail de la langue —, confirmant ainsi l'expérience et le sens que ces poètes en avaient par avant. Ainsi, des signes amassés comme autant de non-paroles peuvent indirectement s'être convertis en paroles.

Tout inactuelle qu'elle peut paraître aujourd'hui, l'aventure surréaliste demeure, sans doute malgré elle, le témoin d'une attitude possible prise à l'égard des signes, et peut-être l'approche d'un langage impersonnel.

Que dire alors d'un «langage des choses» qui parlerait à chacun de nous, mais dont le poète, lui, saurait capter et surtout redire le sens ? Qu'entendre pourtant par «langage des choses» ? une expérience privilégiée ou la plus banale des métaphores ?

Il ne s'agit certes pas, faut-il le préciser, de la relation qui fait d'une chose le signe d'une autre chose, comme de tous les indices, symptômes et emblèmes, qui, en fait, n'expriment rien mais ne font qu'indiquer. Et si l'on pense reconnaître dans quelque chose le signifiant qui symbolise avec une pensée ou un sentiment, ceux-ci demandent que la signification puisse en être exprimée en langage articulé. Dans quelle sorte de discours ? Veut-on par exemple comprendre le «langage des fleurs»? ce ne sera pas dans le même sens qu'on l'entend dans le magazine du cœur ou lorsque le poète dit heureux celui «qui [...] comprend sans effort / Le langage des fleurs et des choses muettes.»

Dans le magazine du cœur ou chez la fleuriste, comme dans tant d'exemples analogues, ce langage est un message convenu, prédéterminé, dont la fleur est le porteur, et qui «exprime» (en ce sens très répandu mais très spécial qu'il «extériorise») une pensée ou un sentiment caché. Le sens d'un tel langage n'est donc que ce qu'on y a mis ; de là seulement tout le sens qu'il peut induire et l'on voit bien que le porteur du message, la fleur, n'exprime (au sens phénoménologique) rien mais ne fait qu'indiquer. Tout autre, le dit du poète : car le langage qu'il entend et fait entendre n'est pas celui dans lequel les choses se représentent ni celui où — chez d'autres poètes — elles font écho à nos pensées, mais celui de ces «correspondances» où «les choses» symbolisent les unes avec les autres. A peine perçu comme «de confuses paroles», ce langage est repris, recréé par le poète dans une parole qui exprime et fait pressentir une «entente». Si les choses parlent un langage plus secret, perceptible sans (ou avec) effort par ceux-là qui savent lui accorder leur voix, la signification en est recueillie et manifestée par eux.

Métaphore donc que le langage des choses. Que les nombres et les signes soient dits réels, ou qu'ils soient notre invention, qu'ils constituent plutôt la forme de notre relation aux choses, c'est dans «notre» parole que le langage des choses nous est présent.

Cette parole crée un ordre. Ce qui s'oppose à la passivité et au hasard, ce n'est jamais, on le sait, un «coup de dés». Mais si c'est un ordre, ce n'est pas tant l'ordre des choses, mais l'ordre de la langue, ordre de multiples expériences, et qui, par ses significations, nous ouvre l'ordre des choses.

Cet ordre des choses, on l'a encore dit écrit dans un langage mathématique. Mais le sens déchiffré — par Galilée ou par Einstein —, pour

proche qu'il soit du réel, de l'ordre pur des relations qui constituent l'univers, n'est pas tout le sens ; aussi bien s'entend-il non par la langue, mais selon le système épuré des fonctions et des formules. Est-ce pour cela que ce langage-là paraît souvent à d'aucuns s'inscrire au contraire dans un pur hasard ? pour cela encore que les partis tirés de cet ordre — les techniques qui exploitent l'ordre des choses — paraissent aussi à certains dénués de sens, voire hostile au sens ? Pourtant, ces contestations n'impliquent-elles pas une mise en question de la toute-puissance et de la diversité du sens qui fait l'horizon, limite et ouverture de notre condition ?

Quant à notre expérience familière cependant, quant au langage de tous les jours, les choses ne font que répercuter dans notre conscience des paroles que nous ne savons ordonner dans leur vrai sens ; c'est alors le poète qui articule l'expérience, la rencontre des mots et des choses. Ainsi, pour reprendre encore le titre de Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, ce n'est pas simplement le *Dasein*, peut-on dire, qui est en chemin vers la parole, c'est le monde des choses qui, avec l'être au monde, vient de partout au devant de la parole. Cette double approche, c'est ce qui vient s'accomplir par la voix du poète.

Mais le poète n'est pas seul au monde. Ce qu'il dit n'a retenti pour lui que parce qu'il tente de parler pour toujours et pour chacun de nous. Paul Valéry disait qu'un poète « n'a pas pour fonction de ressentir l'état poétique. Il a pour fonction de le créer chez les autres. On reconnaît le poète [...] à ce simple fait qu'il change le lecteur en inspiré. » Dans ce que dit le poète, il n'est parole que d'un échange entre les mots et les choses, dévoilant notre être dans le monde.

Ainsi, lorsque, sans toujours bien le savoir, il ne fait que recueillir entre tant d'échos de sa parole et de la nôtre ceux qui résonnent ensemble dans le monde pour les consigner dans son livre, c'est encore le poète qui crée. Avec des mots, dont la signification porte toujours une expérience d'autrefois, il exprime aujourd'hui une expérience nouvelle promise à toujours et annonce une expérience à venir. Il reprend les signes et les dispose, il assemble des significations pour donner aux mots des sens nouveaux. Comme chacun de nous, il ne fait qu'exploiter le « trésor » de la langue, mais il creuse plus avant, feignant par ses signes de dire les choses, jusqu'à faire que la langue se rapporte à elle-même enfin.

Et le philosophe ? demandera-t-on. Il a, lui aussi, affaire aux signes du langage : « Il est, écrivait Pierre Thévenaz, dans une situation paradoxale. Il est un ouvrier en lutte perpétuelle contre le seul outil dont il se serve : le langage. » Dans l'épreuve de cette lutte se joignent la conscience de la langue porteuse de l'expérience des générations et

celle de la parole, du vouloir-dire, expérience du rapport au monde. Le paradoxe n'en est que plus présent. Réfléchir à ce paradoxe, celui de tout «être vivant doué de langage et de pensée», le philosophe se reconnaît cette tâche, il interroge les témoins du langage.

Pour comprendre textes et discours, les uns s'attachent à la distinction telle qu'assurée par les différences et oppositions du système de la langue ; d'autres pensent viser la clarté du sens telle qu'intentionnée et exprimée par les signes de la langue, par leurs connexions et compositions. Ce sont là sans doute comportements spontanés, mais qui peuvent faire méthode et doctrine.

Cependant, une interprétation à la fois stricte et ouverte sur la profusion du sens requiert le concours de ces deux modes de compréhension ; la distinction fondée sur la clarté du sens ne saurait pas plus suffire à elle-seule que la clarté produite par les distinctions du système articulé. Les signes doivent leur consistance à l'expérience dont la parole, jadis, les a chargés, mais l'articulation du système soutient la distinction des sens multiples dont cette parole les fait encore jouer.

Pour mettre à l'épreuve ces conceptions, il fallait d'abord les distinguer d'autres théories du langage, puis chercher à reconnaître le champ où se développent les rapports changeants de la parole et de la langue, et pour cela envisager les divers aspects du langage sous lesquels apparaissent tant de formes du discours. Ainsi nous pouvions distinguer par exemple le parler tel qu'il va tous les jours avec nous et les langues ordonnées à quelque discipline spéciale, puis le discours apprêté d'une part, l'exercice réglé et assidu, tel celui de la traduction, et d'autre part le langage comme il va tout seul, sans nous, enfin les diverses manières d'alléguer, d'entendre, de déchiffrer ou de redire le langage «des choses». Dans ces modes multiples, les signes peuvent prendre des valeurs et des nuances variées tout en gardant leur identité, et leurs sens se combiner diversement. De là le dessein de s'orienter à travers la complexité des ensembles parlés. Si tenter de telles approches n'est pas encore proposer l'esquisse d'un programme, ce sera du moins suggérer d'autres recherches.

Daniel CHRISTOFF

