

Publié dans Le langage. Actes du XIIIe Congrès des Sociétés  
de philosophie de langue française II, 201-214, 1966,  
source qui doit être utilisée pour toute référence à ce travail

## CONCLUSIONS

par M. René SCHAEERER  
Professeur à l'Université de Genève

Lundi 5 septembre 1966 — 16 h. 30  
Aula de l'Université de Genève

Président : M. Fernand BRUNNER,  
Professeur à l'Université de Neuchâtel,  
Président du Congrès

## CONCLUSIONS

par M. René Schaerer

On comprendra qu'en présentant ces conclusions, sous une forme interrogative ou plutôt « apéritive » — pour reprendre un mot cher à Maurice Blondel — je m'efface autant que possible devant les opinions qui furent exprimées au cours de nos débats, réservant l'essentiel de mon effort à dégager et regrouper les thèmes qui en ressortent avec le plus de relief<sup>1</sup>.

S'il est vrai que la philosophie tire une part de son efficacité des divisions qui règnent au sein de la science, on peut dire que M. Benveniste, chargé d'ouvrir les entretiens en prononçant la conférence initiale, les ouvrit doublement. Il souligna, en effet, le désaccord qui sépare entre eux les linguistes, pour ne pas dire les linguistiques, sur certains points essentiels, en particulier sur le rôle qu'il convient d'attribuer soit aux *signes* (sémiotique), soit aux *sens* (sémantique). Malheureusement, M. Benveniste nous a quittés avant la fin du congrès, et je regrette fort, pour ma part, que les philosophes spécialisés dans cet ordre de questions n'aient pas pu poursuivre avec lui un échange d'idées si bien amorcé.

Ceci dit en manière de préambule, je conduirai mon exposé selon trois perspectives : 1. *métaphysique, ontologie et généalogie du langage* ; 2. *symbolique du langage* ; 3. *éthique et sociologie du langage*.

### 1. *Métaphysique, ontologie et généalogie du langage.*

Le langage est. Donc il relève de l'être. Mais à quel titre ? Non certes en qualité d'être en soi, puisqu'il n'existe que pour signifier autre chose que lui-même. L'acte de dire n'est jamais premier absolument. L'homme ne parle pas au niveau de l'*être*, mais au niveau des *signes* (Vinaty).

Mais, si les signes linguistiques ont pour vocation d'exprimer l'être, rien ne prouve a priori qu'ils y parviennent. Rien ne prouve qu'à travers

<sup>1</sup> Il va de soi que, m'attachant aux positions et aux thèses plutôt qu'aux textes, je n'ai pu rendre à chacun son dû ni citer tous les auteurs. On voudra bien m'en excuser.

l'inévitable équivocité des signes, le dire métaphysique atteint l'être univoque. L'être « se dit en plusieurs sens » déclare Aristote. L'homme ne rejoindrait donc à travers les signes qu'une réalité *plurivoque* (Aubenque). Dans ces conditions, le langage n'aurait *aucune portée ontologique*. Les prétentions de l'ontologie classique reposeraient sur une « perversion linguistique » (Trotignon). Le domaine de l'être absolu ne serait qu'une « gare de triage » faussée (Bénézé). Le mot « Dieu » n'appartiendrait pas au langage philosophique (Conche). La métaphysique ne saurait s'élever au-dessus d'une expression analogique de l'être.

On peut accorder à Jaspers et Heidegger que *l'être est lui-même langage* et qu'il nous parle (Kremer-Marietti), admettre avec certains penseurs de l'Islam et de l'Inde qu'un Verbe impératif, une Parole autorévélee s'adressent à nous du haut de l'absolu (Corbin, Biarreau). Mais la question subsiste : comment relier l'un à l'autre ces deux dires, celui qui descend de l'être à l'homme et celui qui monte de l'homme à l'être ? Les termes de montée et descente, celui même de dire sont-ils adéquats ? Ne vaut-il pas mieux reconnaître que, situé dans cette dimension, le langage se réduit au *silence* d'une communion muette (Masset) ? Et que la vocation la plus haute à laquelle sont appelés les énoncés humains, même ceux de la musique, art sonore par excellence, soit de rejoindre le « degré zéro » de leur essence (Charles) ? Il conviendrait alors de distinguer ce silence fondamental de sa forme négative et névrotique, celle du *mutisme*, qui est refus de communion (Lucques).

Faut-il en conclure que désigner l'être ou Dieu, ce soit les nier ou les trahir ? Non peut-être, si l'on distingue avec Aristote entre une *via negationis* illégitime qui sombre dans les confusions de l'équivocité et une *via negationis* légitime qui atteint une notion de l'être purifiée de toute compromission sensible (de Mural), si l'on admet que le langage, incapable de définir Dieu, est appelé à en « dessiner les contours » (Reverdin). Ainsi serait sauvé le discours métaphysique.

On sait depuis Saussure que le rapport du son à la chose est arbitraire, même s'il demeure vrai que le rapport du son à la représentation mentale — à savoir du signifiant au signifié — s'impose à la manière d'une contrainte. L'animal *bœuf* n'appelait nullement le son par lequel je le désigne dans telle ou telle langue, mais, si je veux me faire comprendre en français, je ne suis nullement libre de désigner un cheval ou une chèvre en les appelant « bœuf ». Cette distinction entre le *signifiant* (langage), le *signifié* (donnée mentale) et la *chose* aurait été pressentie et même élucidée par les Stoïciens, lesquels développèrent, contre Aristote, une sorte de formalisme événementiel où la désignation de la chose s'efface devant le sens de ce qui « arrive » à la chose, où le *lekton* s'affirme, non dans la saisie d'un objet, mais dans la compréhension d'un enchaînement incorporel (Hadot, Virieux-Reymond).

Si le langage est arbitraire dans la mesure où il relie une chose à un signe, on ne saurait en dire autant de la *faculté* du langage, du pouvoir

dire, qui s'impose comme un fait naturel ou organique. Il semble que cette conscience du signe soit apparue chez l'homme à la faveur d'une *mutation* brusque. Entre le stade où rien n'avait de sens et le stade où tout prit un sens, aucune transition ne peut être décelée (Launay). Les théories développées à ce propos diffèrent profondément, mais elles se ramènent à certaines constantes. Les cartésiens distinguaient entre les *signes naturels*, propres aux animaux et à l'homme, et les *signes d'institution*, qui relèvent d'une convention. Ces derniers ont permis à l'homme de former une société raisonnable ; ils l'ont affranchi des servitudes corporelles en le rendant capable d'abstraction. Mais ils lui font courir le risque de se détacher des nécessités vitales et élémentaires : en haussant l'expression à la liberté de l'esprit, ils ouvrent la voie du mensonge et de la ruse (Rodis-Lewis, Dreyfus). Plus sensible aux dangers qu'aux avantages, Rousseau nous dit que l'homme a reçu le pouvoir d'écouter un langage que la nature parle en lui, mais que ce pouvoir d'*acquiescement* s'est accompagné d'un pouvoir de *refus* dont l'homme n'a pas manqué de profiter ; il est donc arrivé ce qu'on pouvait craindre : l'homme a cessé d'écouter et s'est mis à parler. Il appartient dès lors à la philosophie de revenir à l'écoute de la voie perdue ; sinon tout sombrera dans le verbiage, dans le dire qui ne dit rien (Starobinski). Chez d'autres encore, Condillac, Maine de Biran, Joaquin Xirau, le langage se rattache originellement à certains faits primitifs de sensation, d'effort, de réaction. Mais l'homme dispose d'une *liberté d'usage* unie à un besoin de communion. Ainsi s'explique l'arbitraire dans l'invention des signes, et la contrainte dans leur emploi social (Lefèvre, Moore, Guy, Galimberti).

Invention et contrainte. Comment faire à chacune sa part ? D'où vient que tel énoncé ait un sens, et non tel autre ? Il semble que le sens soit lié à certaines *préconditions physiques*. Si « Socrate a un carré pair » ou « samedi est au lit » sont des non-sens, c'est qu'ils présupposent que Socrate pourrait être un nombre, et samedi un homme malade. La séparation du sens et du non-sens ne coïnciderait donc pas avec celle du vrai et du faux ; elle ne serait pas de nature psychologique ou logique, mais empirique (Gochet). Est-ce à dire que mon expérience personnelle puisse justifier un langage qui serait ma *propriété privée* ? Certains, tel que Ayer, semblent l'avoir admis. Il est difficile de les suivre. Pour décrire une expérience individuelle et l'isoler dans ce qu'elle a de spécifique, force m'est bien de la référer à une donnée objective. Tout langage présuppose l'exercice d'un contrôle exercé par autrui (Barrett).

Il reste que, du point de vue de l'intériorité, les mots que je prononce ont leur source dans un *fait de conscience* qui m'est propre. Les deux *je* du « je pense donc je suis » désignent René Descartes et nul autre. C'est donc à partir de l'indicible et du personnel que le langage s'oriente vers le dicible et l'universel. Le *je* marque le seuil qui sépare les deux domaines. Peut-être pourrait-on fonder une nouvelle logique sur le

*rôle médiateur du nom propre* et sur le facteur de stimulation qu'il introduit dans la pensée (Nédoncelle). Ce qui est certain, c'est que toute réflexion sur la parole commence par nous ramener à nous-mêmes. L'expression linguistique ne révèle pas le moi spontané, mais une intériorité qui est à la fois présence à soi et rapport au monde. Analyser ce phénomène, c'est ressaisir les étapes par lesquelles notre intimité s'affirme comme promotion du moi vers lui-même et conquête du moi par lui-même. Ce que j'exprime en parlant, c'est *le moi qui est à être*, un moi finalisé par le langage (Forest).

Entre ces deux extrêmes : *désignation* d'un objet en tant que tel et *présentation* d'un sens par le sujet s'interposent des moyens termes. « Table » désigne un objet ; « Hélas ! » exprime un sujet porteur de sens. Qu'arrive-t-il si je dis : « Ceci, maintenant, hier, demain » ? Il arrive que les deux références se trouvent composées. « Hier, demain » désignent des dates objectives, mais des dates que je vis personnellement par le souvenir ou l'attente. Le phénomène est plus complexe encore dans une phrase telle que « César marchait à travers la Gaule », où l'historien désigne l'objet « César », mais à l'imparfait, c'est-à-dire relativement à l'actualité qu'il vit en tant que sujet. Il semble que l'infinitif seul soit pure désignation d'objet (Riverso. Cf. Ohana, Mourellos).

Lire l'univers est la tâche de la science. Quelle serait alors la tâche de la *philosophie* ? Dévoiler les mécanismes de cette lecture ? Fort bien, mais ce dévoilement ne peut se faire qu'à partir de propositions vraies ou fausses, qui appellent un nouveau dévoilement, et ainsi de suite à l'infini. La philosophie ne saurait donc ni être dissociée d'une analyse de la langue ni réduite à cette seule analyse. Elle a pour tâche de dégager les structures et les fondements du savoir (Dambaska). L'étude du langage lui interdit de se limiter à un formalisme qui écarterait le signifié au profit de la syntaxe ou à un positivisme qui bornerait son effort à celui d'écrire une préface de la science. Elle se doit d'être à la fois *globale* et *critique* (Zaslavsky).

Qu'en est-il des *machines* ? Le philosophe est, en général, embarrassé quand on lui demande de préciser la supériorité de son cerveau sur celui d'un automate perfectionné. Il invoque le moi, la conscience. Mais en quoi, comment ceux-ci interviennent-ils chez lui, non dans la machine ? En ce sens que la loi d'*entropie* s'y trouve mise en défaut, la conscience humaine se révélant capable de dégager un ordre à partir d'un désordre, de rétablir dans sa teneur véridique un texte partiellement fautif. Mais l'homme paie assez cher cet avantage. Jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, il a lu le cosmos selon des préjugés mythiques. Et si la lecture s'effectue dans des conditions meilleures aujourd'hui, le positivisme aurait tort d'en tirer gloire. Il semble que la lecture actuelle du monde microphysique ou cellulaire exige un recours à l'idée directrice d'organisme, de norme, de thème constituant, comme dans le cas d'un texte écrit. Ainsi l'opération peut être poussée aussi loin qu'on

voudra, c'est toujours à partir d'un champ de conscience et sur le mode d'un « lire » qu'elle s'effectue. Entre cette sorte d'organisme qu'est la langue et ces sortes de systèmes linguistiques que sont les organismes règne un lien naturel, celui de la lecture (Ruyer).

## 2. *Symbolisme du langage.*

Un conflit allait-il se nouer entre les partisans de l'esthétique extériorisante et ceux de l'esthétique intériorisante ? Il se réduisit à un échange de vues où les termes de donné et de construit, de fond et de forme, d'extrinsèque et d'intrinsèque apparurent alternativement. La science du beau cherchant encore sa méthode, on ne peut que trouver sympathiques les tentatives faites pour en systématiser les démarches en prenant appui sur ce que Platon appelle les dehors, les préliminaires ou les élégances de l'art (*Phèdre* 266 d, 269 b). Ainsi l'examen d'un poème de Rimbaud permet de distinguer trois ordres : l'ordre grammatical de la langue, l'ordre de la convention métrique et l'ordre des configurations. Situé ainsi dans une lumière objective, l'énoncé poétique se présente comme doué d'une loi d'organisation qui lui est propre, comme constituant *son propre modèle* ; et l'on peut espérer qu'en le comparant à d'autres, certains *invariants* se révéleront au critique (Beutler). Dans une même perspective, la distinction établie par Jakobson entre *métonymie* et *métaphore* pourrait servir de base à une distinction des genres, tels que lyrisme et réalisme, architecture et peinture (Minguet).

La réaction des « intériorisants » se manifesta, comme on pouvait s'y attendre, par un refus de réduire l'œuvre à un pur objet d'analyse, à une structure. S'il est vrai que la poésie est essentiellement une mise en *forme*, cette opération s'effectue toujours sur un *fond* et en deux temps : en créant son œuvre, l'artiste informe son propre fond ; l'œuvre elle-même informe ensuite le fond du public qui en reçoit le message. Dans les deux étapes, la forme agit en profondeur, comme style de vie et de culture (Bregnac ; cf. Délivré). Par la contexture des analogies, des symboles et des métaphores, la poésie impose au monde une cohérence fondamentale. Baudelaire fut le premier à voir en elle une opération magique, dans le sens d'une *magie blanche*, qui ramène l'homme à l'unité des origines (Eigeldinger). Ainsi conçue, la poésie ne saurait vivre que d'une *respiration sacrée*. Certains modernes l'ont fort bien compris mais, dans un monde où le sens du sacré tend à se perdre, leurs œuvres présentent un caractère chaotique, comme sous l'effet d'une magie qui chercherait désespérément à se reconstituer (Lossier ; cf. Belin-Milleron).

Reconnaître que les formes symboliques du langage se situent dans une dimension sacrée, c'est admettre avec l'expérience religieuse la plus profonde que *l'initiative vient toujours d'en haut*, que les mots adressés

par l'homme à Dieu ne sont jamais que la réponse aux mots que Dieu a d'abord fait descendre vers l'homme (Boisset). Cette prévalence du langage descendant sur le langage ascendant se vérifie concrètement dans la Kabbale : en s'agenouillant devant Dieu, le mystique amorce un mouvement analogue de la part de Dieu, qui répandra sur lui, du haut du ciel, le flot de ses bénédictions. Dieu attend que l'homme demande, mais c'est lui qui donne tout (Vajda).

Une même relation de dépendance se retrouve au niveau profane des analyses psychanalytiques, l'expression linguistique s'enracinant ici dans certains *résidus infantiles ou archaïques* et permettant au praticien de rétablir une intégrité menacée en recourant au dynamisme des images et des symboles (Castel, Rochedieu). Poussons la réduction jusqu'à l'opposition diamétrale du *oui* et du *non* : on découvre que l'autonomie de la personne se fonde sur l'alternance des deux termes ; l'enfant commence par dire « non » à autrui ; mais c'est pour se dire mieux « oui » à lui-même, en attendant, si l'amour intervient, de dire « oui » aux autres. Le vrai *oui* de la communion se fonde sur un *non* assumé et surmonté (Dubal).

Le pouvoir symbolisant de l'image se manifeste en l'homme à des niveaux différents : comme une *contrainte* indiscutable sous le rapport familial et linguistique (nul ne choisit ses parents ni sa langue maternelle) et comme une faculté de *choix* dans le domaine conventionnel des algorithmes mathématiques. Entre ces deux pôles, symbolisant-symbolisé, s'interposent, dans un ordre décroissant, les symboles religieux, les symboles littéraires et artistiques, les symboles sociaux, politiques et économiques. A la racine de ce pouvoir symbolisant s'affirme la *dualité des sexes*. C'est en prononçant le « oui » conjugal que l'homme, créé mâle et femelle, noue le lien qui est à l'origine de toutes les relations sociales (Fessard). Vouloir descendre plus bas dans la quête des profondeurs serait s'arrêter devant un ineffable, un « *je-ne-sais-quoi* », un degré zéro du dire que l'image symbolisante peut espérer apprivoiser sans en percer le mystère (Quoniam).

Comprendre une structure archaïque — symbole, mythe ou fable — c'est la *restituer autrement*, selon les exigences d'un code plus pauvre en images mais plus riche en possibilités discursives. C'est aussi et inversement savoir se priver des facilités du nouveau code pour retrouver la structure archaïque dans sa saveur et sa richesse natives. La philosophie s'inscrit, à cet égard, entre le discours théologique et le discours mathématique : le premier la rappelle au respect qui s'impose en présence du sacré ; le second lui fournit des modèles de rigueur et de souplesse. Mais la philosophie elle-même joue sur plusieurs codes. D'où l'immense travail que représente l'exégèse structurale pour substituer un sens à l'opacité des images (Ramnoux). Dans cette opération qui apparaît, sous un autre point de vue, comme processus de *démythologisation*, il importe de distinguer trois types de langage : la prédication religieuse,

qui invite l'individu à une décision ; la représentation objectivante, qui l'engage en tant que membre d'une collectivité ; l'interprétation théologique ou scientifique, qui l'appelle à une vérification (Stucki). Une dernière remarque : quel que soit le langage utilisé, deux exigences opposées et complémentaires en commandent l'emploi : celle de l'expression personnelle et celle de la communication universelle. Ainsi le *verbe africain*, différencié en dialectes innombrables, a trouvé cependant un code universel dans le tam-tam. Des batteurs togolais et sénégalais, incapables de se dire bonjour, n'ont qu'à frapper leurs tambours pour se comprendre (Thomas).

### 3. *Ethique et sociologie du langage.*

Le langage est un point d'application de l'éthique, une morale pétrifiée. En ce sens, le *mensonge* ne saurait y revendiquer une place. Mais le langage s'insère à son tour dans l'empirique où règnent les valeurs de prestige et les approximations de la *doxa* (Baron). S'il est vrai que tout discours se fonde sur le dialogue silencieux de l'âme avec elle-même (Levert), il est non moins certain qu'une pensée sans mots et des intentions sans expression demeurent imparfaites. Bien plus, on pourrait inverser le rapport et concevoir une technique de rééducation par la parole, ou *psychophonie*, que les adultes auraient avantage à pratiquer pour apprendre à mieux penser, à mieux être hommes (Chauchard).

Il y a donc un rapport de *réciprocité dialectique* entre la pureté de l'âme et la vérité du langage. Certes, de bonnes choses peuvent être mal dites (par inculture ou maladresse), et de mauvaises choses peuvent être bien dites (il y a des calomnies éloquentes). D'autre part, la véracité commande souvent le vague et l'imprécision. Dans la règle, un langage vrai est celui qui, bannissant les alliages impurs, reflète l'univers moral de celui qui l'utilise (Kolnai, Lechat, Marquet). Mais, si l'on se réfère à la doctrine juridique, la vérité du langage apparaît subordonnée à l'exigence du *contrat* : on peut être tenu légalement de cacher la vérité (secret professionnel) et jugé coupable de l'avoir dite (diffamation). Un faux témoin peut échapper à toute poursuite pénale, s'il est proche parent de l'inculpé (Perelman). Le vrai ne se confond donc pas avec le véridique, et pourtant les deux termes ne sauraient être dissociés. Le premier n'est souvent que le sosie ou la caricature du second. Cette prévalence de la vérité constituante sur la vérité constituée joue son rôle en politique et permet de dénoncer deux abus, nés d'une même complaisance à l'irrationnel : le recours aux *évocations affectives*, qui enferment l'individu dans un réseau de suggestions, et la technique du *slogan*, qui réduit l'expression à un système de stimuli. Comment la politique réagira-t-elle contre ces deux aberrations ? En respectant, en deçà de son propre langage, toujours suspect, le *langage de la culture*, soumis au jugement de la raison (Cottier).

Ce danger de déshumanisation que fait courir la politique à la culture, l'écrivain anglais George Orwell l'a dénoncé dans son utopie *1984*, qui nous introduit dans un Etat soumis à la dictature d'une « novolange » (*newspeak*) conçue de manière à éliminer toute formulation jugée contraire aux intérêts de la classe dominante. Cette satire nous rappelle que le *langage-objet* doit être soumis au contrôle du *langage-sujet*, fondé lui-même sur la sincérité et la lucidité de la *personne* humaine (Margolin, Stern). En d'autres termes, et pour reprendre deux images bibliques, la fermeture linguistique réalisée dans l'épisode de la *tour de Babel* doit trouver son correctif dans une ouverture, symbolisée par l'épisode de la *Pentecôte* (Pucelle).

Ne nous faisons pas d'illusion toutefois. Rien ne prouve que les vertus de sincérité et de loyauté qui s'imposent idéalement aux rapports d'individu à individu soient compatibles avec les règles de la vie collective. Nous sommes peut-être ici en face de deux langages irréductibles l'un à l'autre. L'existence politique se fonde sur une *exigence de duplicité*, du fait qu'elle réunit deux ordres de valeurs hétérogènes l'un à l'autre, celui de la vie intérieure et celui de ses manifestations externes. Admettre avec Rousseau que l'individu se réalise en s'abdiquant au profit de la communauté, c'est se leurrer : il ne fait droit qu'à une infime partie de son moi. Le mensonge est donc inséparable du langage politique. Tout au plus peut-on espérer en atténuer les effets par une réforme de l'éducation et de l'information (Polin). Ce vice se trouve aggravé dans le cas du *langage publicitaire*, forme dégradée de la communication sociale. Sitôt émis, ce langage tend à échapper aux intentions de l'émetteur, à s'ériger en structure indépendante pour donner naissance à une sorte de mythologie profane et dangereuse, la mythologie de l'objet quotidien (Victoroff).

Il reste qu'à travers ses servitudes et ses grandeurs, le langage s'affirme *principe de cohésion humaine*. Telle fut la leçon que nous apporta M. Eliade en prononçant la seconde conférence et se référant aux grands mythes. Ce qu'expriment ces derniers, c'est une totalité conçue comme primordiale et périodiquement recréée à la faveur d'une opération génératrice que l'initié revit personnellement par *anamnèse*. Les modernes se feraient illusion, s'ils croyaient échapper à cette emprise.

\* \* \*

J'achève sur quelques remarques générales qui n'engagent que moi-même. J'ai déjà exprimé le regret qu'un meilleur dialogue ne se fût pas institué entre *linguistes* et *philosophes* et n'y reviendrai pas, sinon pour constater qu'il en est de ce cas particulier comme de tout ce qui concerne les rapports des sciences positives et des sciences humaines : chacun des partenaires éprouve le sentiment de s'être avancé vers l'autre, la main tendue, et d'en rester pour ses frais. Il y a sans doute

quelque injustice dans cette impression personnelle, mais l'essentiel est qu'un mouvement d'approche se soit effectivement produit. Car ce n'est ni dans le savant ni dans le philosophe que se joue le sort de l'intelligence, mais dans l'*intervalle* qui les sépare. Il importe donc qu'en dépit des malentendus inévitables, la science et la philosophie demeurent ouvertes l'une sur l'autre, qu'elles maintiennent obstinément le dialogue, que l'étincelle jaillisse ou puisse jaillir entre ces deux pôles.

Du point de vue métaphysique et ontologique, « notre » langage s'est situé d'emblée dans une perspective activiste et dynamique, moins comme donnée ou modèle que comme exigence et mouvement. Et ce n'est pas par hasard que le *Cratyle* n'a presque jamais été mentionné, que Platon, jugé sans doute trop contemplateur, se soit effacé devant Aristote, qu'Aristote lui-même, jugé sans doute trop substantialiste, se soit effacé devant les Stoïciens, porteurs d'une théorie apparemment plus moderne, celle du langage événementiel et relationnel. Il n'est pas jusqu'au silence qui ne se soit affirmé, par référence à des théories orientales ou européennes, comme un Acte méta-linguistique dont il importe de capter la source vivante. Doit-on conclure à une défaite de l'essentialisme? Non, peut-être, car d'autres absences, totales ou relatives, ont été constatées : celle de Leibniz, de Bergson, de Husserl, de Heidegger. Disons que l'essentialisme parut en retrait.

Essayons maintenant d'embrasser la totalité des positions prises. Au sommet de l'être, voire au-delà de l'être, règne une *Parole silencieuse ou ineffable* qui s'adresse à nous. Au-dessous d'elle prennent place dans un ordre hiérarchique : le *symbole religieux*, frontière du silence et du dire (on s'étonne ici que l'énigme oraculaire, qui fonde toute interprétation sur l'exigence préalable d'un examen de conscience, tout dire sur un non-dire, et constitue l'un des aspects privilégiés de ce mode d'expression, n'ait jamais, sauf erreur, fait l'objet d'une mention) ; la *poésie, la musique et les autres arts*, formes de langage analogique ; enfin l'*énoncé discursif*, qui s'attache à l'univoque et au formulable, mais ne saurait jouer automatiquement son rôle en se substituant à la conscience.

L'homme se situerait donc entre Dieu et la machine, dans la zone médiane des *ambivalences*. Sous ce rapport, le langage apparaît comme un « beau risque » : c'est par lui que le moi s'exprime et se trahit, se fait et se défait. En parlant, l'homme s'affranchit des déterminismes naturels pour se lancer dans une aventure, qui est une invention. Il est appelé, de ce fait, à remporter une double victoire : sur la *déraison* d'abord ; l'excellence du bien dire ne réside-t-elle pas dans la possibilité surmontée du mal dire ? On m'a raconté qu'Einstein répondit un jour à un inventeur qui se faisait fort de lui construire un homme intelligent : « Fabriquez-moi d'abord un imbécile ! » Ensuite, victoire de la véracité sur le *mensonge* : parler vrai, c'est pouvoir parler faux et ne pas le vouloir. Certes, les avantages de la vie en société trouvent une lourde contrepartie dans l'inévitable *duplicité* du langage collectif ; sur ce plan, la seule

forme du bien dire est souvent le « moins mal dire ». Mais, dans la mesure où l'individu ne se laisse pas résorber par le social, il lui reste la ressource de n'être pas, ou pas entièrement, dupe de ce qu'il dit, de ce qu'il entend.

Nous avons vu que la vérité logique d'un énoncé présuppose que cet énoncé ait un *sens*, c'est-à-dire qu'il soit grammatical et compréhensible ; et que la vérité d'un témoignage en justice se réfère à l'exigence du *contrat*. Ces deux conditions limitent-elles la valeur du vrai ? Non, si l'on admet que la vérité constituée relève de la vérité constituante, ou véracité, laquelle échappe aux servitudes du sens et du contrat, puisqu'elle en est juge. Si la philosophie a son rôle à jouer en cette matière, n'est-ce pas en rappelant à ceux qui seraient tentés de l'oublier qu'à côté du monde clos des signes et du monde ouvert des sens, il y a l'exigence première du fait de conscience. La phrase que j'écris en cet instant est un système de signes, mais aussi un événement qui engage mon avenir. J'ai beau être pris dans le langage, obligé d'en référer à cette langue maternelle, à cet idiome quotidien, à cette source inépuisable qui est à l'origine de tous mes emplois linguistiques (Hyppolite), il reste que, toutes les fois que je parle, c'est le langage qui se trouve pris en moi pour un destin dont il n'est plus le maître.

Qu'est-ce à dire, sinon que la linguistique et la philosophie sont appelées à se jouer l'une à l'autre le rôle de *serva padrona*, la première offrant à la seconde un modèle de méthode efficace et d'information sûre — ainsi qu'il appartient à toute science de le faire — mais surtout en lui apprenant, en tant qu'étude spécialisée, que la langue est plus qu'un signe de la pensée, qu'elle est son mode de manifestation, sinon d'existence, et que nous pensons un univers déjà modelé par elle ; la seconde en rappelant à la première que, si l'homme est né pour parler, il n'est pas né de la parole ni prisonnier de la parole ; que c'est la parole qui réside en l'homme, et non l'inverse.

Cette dualité du constituant et du constitué réapparaît en esthétique. Un poème, une fugue sont deux objets sur lesquels je puis faire porter mes analyses. Mais, en les réduisant à une structure syntaxique ou rythmique, je ne dois pas oublier que c'est moi qui les ai librement choisis comme objets d'examen, parce que je les aime. Cette préférence personnelle n'est pas linguistique, mais proprement esthétique, et c'est sur elle que devrait d'abord porter mon enquête, sans quoi je parlerai de tout au monde, sauf de poésie et de musique. Si je suis pris dans le réseau de l'œuvre, c'est que j'y suis d'abord entré de plein gré. Et c'est cela qui compte sous le rapport d'une théorie du beau. Aussi l'opération réductrice ne sera-t-elle esthétiquement probante qu'à l'instant où, remontant à l'origine de mon choix pour le comparer à d'autres choix possibles et le justifier contre eux, elle permettrait de faire le départ entre l'œuvre *réussie* que j'ai retenue comme telle et toute autre œuvre *manquée* où les caractères d'organisation ne se retrouveraient pas.

Un dernier mot. Nul ne conteste que le langage ait son origine dans un fait de conscience. Mais ce fait lui-même, une doctrine moderne prétend le fonder sur un fait plus élémentaire encore, sur un ensemble de rapports indépendants des choses qu'il relie, au sens que les linguistes donnent à ce mot quand ils parlent de relations syntagmatiques, sur une *structure a priori*. Chaque fois que je parle, quelque chose aurait déjà parlé avant moi et en moi, qui n'est ni Dieu, ni l'Être ni l'homme, mais un texte anonyme plus profond que moi-même, *inferior infimo meo*. Je réciterais un rôle, je serais un rôle. La philosophie — si ce mot convient encore — aurait donc pour tâche de mettre au jour (à la faveur d'une opération qui se veut archéologique ou géologique et qui s'inscrit à la fois dans le prolongement de la « généalogie » nietzschéenne et de la « sémiologie » saussurienne) cette sorte de message chiffré qui me constitue et me dicte ses lois. Contrairement à ce que nous disions tout à l'heure, l'homme serait bien né de la parole : le sujet ne reposerait pas sur lui-même, mais sur l'*ordre*, sur le *système*. Aurais-je dû mettre une majuscule à ces deux derniers mots ? Le ton sur lequel ils sont parfois prononcés inciterait à le faire. Mais il faudrait alors admettre que la métaphysique, chassée par la porte, est rentrée par la fenêtre sous le nom de Linguistique. Or, c'est précisément à évincer la métaphysique que tendent les représentants de cette nouvelle école. Aussi prennent-ils soin de préciser, en parlant d'*a priori*, qu'il s'agit là d'une donnée arbitraire, liée à tel milieu, à telle époque, à tel niveau de culture, et qui fera pour eux l'objet d'une enquête *essentiellement synchronique*. Ils multiplient donc et diversifient leurs démarches, confrontent les résultats, cherchent des constantes dans l'espoir de retrouver les propriétés fondamentales de notre nature, de rejoindre une sorte de sujet transcendantal, au sens kantien du terme. Ils se proclament les servants d'une méthode empirique, procédant par approches prudentes et nuancées. Leurs enquêtes nous ont déjà découvert des horizons insoupçonnés, dont la philosophie sera, sans doute, la première bénéficiaire, il serait injuste de ne pas le reconnaître. Et pourtant, à lire, à entendre ces néo-linguistes, on ne peut s'empêcher de penser que les modèles sémiotiques dégagés par eux tendent à s'ériger dans leur esprit en valeurs autonomes, en choses en soi, et que cette nouvelle doctrine, dont on attend décidément trop, engendre une illusion dogmatique qu'il importe à une saine philosophie de combattre (Ricœur).

L'histoire des options fondamentales de la philosophie se laisserait-elle donc réduire à une question d'écriture, à une alternance de majuscules et de minuscules ? Acceptons-en le paradoxe : tantôt les Formes cèdent la place aux formes (Platon—Aristote), le Transcendant au transcendantal (Platon, Descartes—Kant), la Nature à la nature (Stoïciens—Comte), l'Intuition à l'intuition (Platon, Descartes, Spinoza—Hume, Kant) ; tantôt c'est la majuscule évincée qui prend sa revanche : le je devient Je (Descartes, Kant—Fichte), l'humanité devient l'Humanité

(Kant—Comte, Feuerbach), la raison devient Raison, la loi devient Loi, l'égalité devient l'Egalité, le droit devient Droit (Platon—Rousseau et pensée révolutionnaire). Chez Platon, l'opposition majuscule-minuscule se ramène à celle du social et de l'individuel : le moi se dédouble en deux textes qui exigent deux lectures successives, la première (gros caractères de la justice sociale) renvoyant à la seconde (petits caractères de la justice individuelle), cette dernière renvoyant à l'Idée du Bien (*Rép.* 368 e - 369 a ; 504 b sqq.).

La structure est-elle menacée aujourd'hui de tourner en Structure, c'est-à-dire en idéologie ? On l'a dit, on l'a écrit. Ce qui est certain, c'est qu'une nouvelle image de l'homme nous est proposée : *homo structuralis, systematicus, linguisticus*. Cette image est-elle réductible à celles du passé ? L'ancien code métaphysique se replie-t-il derrière un code nouveau dont la science du langage fournirait le modèle privilégié ? L'histoire se développe-t-elle à coup de ruptures ou d'un mouvement continu ? En lisant la Bible, Eschyle, Dante ou Shakespeare, j'ai le sentiment, que dis-je, la certitude de m'y retrouver moi-même, d'être plus près de Job, d'Achille, d'Oreste ou d'Hamlet que des fantômes plus ou moins consistants qui peuplent *synchroniquement* mon univers quotidien ou les pages de mon journal. Je me sens lié aux hommes exemplaires d'autrefois par un lien direct, *je me sens diachronique*. Serais-je dupe des apparences ? A en croire certaines déclarations abruptes, toute la tradition se trouverait remise en question. Et je persisterais à m'y rattacher, à la vivre ! Ne serais-je pas simplement *anachronique* ? Humanisme ou structuralisme... on m'invite à choisir. L'enjeu n'est pas mince.

Mais faut-il vraiment choisir ?