

Le sens n'existe-t-il que dans le langage¹ ?

Arnaud Sabatier²

L'espoir est donc dans une poésie par laquelle le monde envahisse à ce point
l'esprit de l'homme qu'il en perde à peu près la parole, puis réinvente un jargon.
Les poètes n'ont aucunement à s'occuper de leurs relations humaines,
mais à s'enfoncer dans le trente-sixième dessous.
La société, d'ailleurs, se charge bien de les y mettre,
et l'amour des choses les y maintient ;
ils sont les ambassadeurs du monde muet.
Comme tels, ils balbutient, ils murmurent, ils s'enfoncent dans la nuit du logos,
- jusqu'à ce qu'enfin ils se retrouvent au niveau de *racines*,
où se confondent les choses et les formulations.

Francis Ponge, *Méthodes*³

Le sens n'existe-t-il que dans le langage ? Certes les mots font sens, mais un ciel qui se couvre ne signifie-t-il pas l'arrivée de la pluie ? un sourire n'exprime-t-il pas la satisfaction ? rouler dans telle voiture est-il innocent ? Ne doit-on pas reconnaître là l'existence de signes non langagiers mais porteurs de sens ? Le sens n'existerait alors pas seulement dans le langage. Ici se dessine un premier problème, celui de savoir s'il existe d'autres systèmes de signes que les langues dites naturelles. Et cela nous conduirait alors vers une analyse de la sémiotique, héritière de la sémiologie saussurienne, ou la science du signe [σημείον], dont l'étude des langues ne serait plus qu'une région. La question donnerait lieu à une réponse claire : non le sens n'existe pas que dans le langage, mais aussi dans le code de la route, le maquillage, les arts de la table, les symptômes névrotiques... On aurait alors présupposé, et ce que c'est que le langage, et ce que c'est qu'avoir du sens ou faire sens.

¹ Sujet donné à l'Agrégation interne en 1996.

² Agrégé de philosophie, Arnaud Sabatier enseigne en classes préparatoires au lycée Bellepierre à Saint-Denis de la Réunion.

³ Francis PONGE, *Méthodes*, (1961¹), Gallimard, Idées, 1971, p. 204.

Il semble donc plus opportun de poser un autre problème : celui de l'être du sens. Où le sens nous conduit-il ? où faut-il le chercher ? « dans » le langage ou ailleurs, dans le monde peut-être. Pour le dire selon une formule consacrée : le sens est-il dans les choses ou dans les mots ? Le réel est-il un référent extralinguistique dépourvu de sens, silencieux ou cacophonique, à qui le langage viendrait donner du sens en un acte originaire et quasi ontologique ? Ou à l'inverse, le langage est-il l'expression verbale seconde, la traduction en mots, la mise en forme langagière tardive d'un sens qui se tiendrait déjà là, dans l'intimité d'un monde en soi éloquent. Le sens est-il dans le monde ? dans le mot ?

Un retour sur l'histoire des théories du langage atteste deux mouvements corrélatifs : une réduction continue du champ d'effectivité du sens et une inversion hiérarchique de son rapport au langage. D'abord universellement présent, le sens excédait le langage, le précédait et donc le régissait. Au sein d'une pensée que l'on pourrait dire mythique ou « sémiotico-théologique », tout était signe, tout avait du sens, même si ce sens n'était pas immédiatement déchiffirable ; le monde parlait par l'intermédiaire des événements, et les hommes, certains d'entre eux, recueillaient ce sens, le déchiffraient, le traduisaient ou l'interprétaient. Le passage progressif au premier plan du *logos* qui ouvre l'occident, tout en réduisant le champ du sens, inverse la hiérarchie pour le subordonner au langage. La philosophie grecque est un des lieux où s'exposent dialectiquement ces processus de laïcisation et d'humanisation du sens et plus précisément de « langagiarisation » du sens¹. Ce processus trouvera plus tard son expression la plus radicale dans les thèses structuralistes qui refuseront au sens toute dimension extralinguistique pour l'inscrire exclusivement dans le langage dont il n'est plus alors qu'un effet. Rien n'est immédiatement signe, pas de signe en soi, dans la factualité muette des événements ; il n'y a pas de sens ou plutôt pas de sens dans le monde, dans les choses, qui ne veulent rien dire ; le sens est l'effet de l'opposition différentielle entre les éléments du langage, les signes.

Pour dépasser cette alternative – le langage vient du sens qui l'excède ou le sens procède du langage qui le fait naître – on s'interrogera sur l'être même du sens, quelle est la modalité d'être du sens ? « existe »-t-il ? et s'il existe « dans » le langage, quelle est la nature de cette inhérence ? Cela conduira à faire du sens, non sans circularité, l'excès interne et vivant du langage, son ad-venir qui le nourrit tout en le présupposant pourtant.

L'enjeu du problème n'est pas linguistique, il s'agit d'admettre que le langage n'est pas un instrument neutre et transparent, « juste dénomination » ou non, mais le mode exclusivement humain d'habitation du monde. Dire le monde ou exprimer la pensée ne revient sans doute ni à recueillir la transcendance, ni à organiser l'immanence, mais plus foncièrement à donner sens, c'est-à-dire donner le sens du monde, mais le seul monde qui soit, le monde *comme* monde, le monde du sens. En amont ou au cœur de cette réflexion sur le langage c'est le rapport au monde de l'homme qui est en question, son habitation. Si dire le monde c'est bien l'habiter, si le sens est le souffle du langage et le langage la chair du sens, alors l'accueil et la place faits demain au sens, aujourd'hui subordonné à l'information, détermineront très largement le destin de l'humanité.

¹ Ce n'est sans doute pas tant Platon – qui pérennise, d'un certain point de vue, une conception théologique du sens – qu'Aristote et plus encore les Sophistes qui favoriseront cette laïcisation.

I. L'empire du sens : les choses et les mots

1. Transcendance du sens et laïcisation de la parole

a) « Sémimythie » et transcendance du sens

L'histoire de la réduction du champ d'effectivité du sens commence dès le matin grec de la philosophie par un procès de *laïcisation*¹ des formes de pensée. La laïcisation du sens marque son inscription dans l'espace public, à l'assemblée, au tribunal ou à l'agora. Elle atteste la fin, ou plutôt le retrait progressif de ce qu'il faudrait pouvoir appeler une « sémimythie » pour laquelle le monde est l'expression des dieux, les événements du monde sont les signes naturels et manifestes d'un sens divin et latent. Les événements *veulent* dire quelque chose, ils sont porteurs d'une charge sémantique qui en fait les signes de ce qu'ils signifient, de ce à quoi ils renvoient et ne sont pas, le sens, qui est absent et transcendant le plus souvent.

Le sens excède les événements du monde comme les actions humaines et le langage humain ne déroge pas à ce principe. Le langage n'est pas une réalité autonome, il est soumis à des lois qui le dépassent et lui échappent. Le sens des choses est alors leur être même et la nomination essentielle, quand on la connaît, conduit à cet être, pour, le cas échéant, agir sur lui. Mais ce verbe essentiel, proprement onto-logique, puisque l'être et son dire sont essentiellement liés, n'est pas le langage humain, il le précède et l'excède infiniment. Le site du sens est donc extra-langagier et seuls quelques poètes initiés parviennent à en percevoir de lointains échos pour les traduire. Le sens n'existe pas dans le langage, la matérialité sensible de ce dernier n'est que le moyen imparfait de recueillir humainement l'outre-sens d'un arrière-monde – recueil humain c'est-à-dire imparfait et provisoire.

On peut voir une confirmation de cela dans la foi en l'efficace du verbe (les mots ont un pouvoir d'action) et l'usage qui en est fait, par exemple dans les théories primitives du droit. La démonstration d'innocence ou de culpabilité ne s'adressait pas à un juge indépendant, mais à l'adversaire lui-même, il ne s'agissait pas encore de convaincre le juge à l'aide d'arguments et de leur cohérence interne mais de vaincre l'adversaire par la force même et l'action efficace d'une parole magique. Les prêtres Romains tairaient encore le vrai nom de la ville, son nom essentiel, son nom d'être, car la connaissance de ce nom conférait, selon eux, un pouvoir d'action sur la ville².

b) « Sématurgie » et immanence du sens

Que signifie alors le procès de laïcisation ? « La parole n'est plus prise dans un réseau symbolico-religieux, elle accède à l'autonomie, elle constitue son monde propre dans le jeu du dialogue qui définit une sorte d'espace, un champ clos où s'affrontent les deux discours »³. L'espace du dialogue c'est d'abord l'espace public de l'*agorá*⁴, espace pro-*fane*, diront les latins, c'est-à-dire hors du temple [*fanum*] qui est au contraire le lieu sacré, clos, interdit, qui

¹ Cf. Marcel DETIENNE, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Pocket, 1994 (1967¹).

² Cf. Voltaire, « Le pyrrhonisme de l'histoire par un bachelier en théologie », 1768. « Outre le nom particulier que chaque métropole s'était donné, et auquel elle joignait toujours les épithètes de divin, de sacré, elles avaient un nom secret, et plus sacré encore, qui n'était connu que d'un petit nombre de prêtres, auxquels il n'était permis de le prononcer que dans d'extrêmes dangers, de peur que ce nom, connu des ennemis, ne fût invoqué par eux, ou qu'ils ne l'employassent à quelque conjuration, ou qu'ils ne s'en servissent pour engager le dieu tutélaire à se déclarer contre la ville ».

³ DETIENNE, *Ibid.*, p. 156.

⁴ *Agora* signifie l'assemblée ou la place publique, mais aussi le discours tenu dans ces lieux ; *agoreuein* signifie parler en public, proclamer.

toujours porte en germe le *fanatisme*, cette parole dogmatique et figée qui ne circule pas, qui ne s'expose pas mais s'impose. L'*agora* c'est l'espace où une parole horizontale se prend, se donne et s'échange, lieu de l'iségorie [ἰσηγορία], l'égle [ἴσος] liberté de parler publiquement [ἀγορευεῖν], c'est-à-dire l'égalité de droits dans un État démocratique. On notera le lien intime entre la laïcisation, la démocratisation et la libre circulation de la parole.

Le procès de laïcisation de la parole redistribue les rapports entre langage et sens. Le sens tend à se recentrer au cœur de la cité humaine, dans l'*agora* et plus encore dans cet espace spirituel que le dialogue philosophique ouvre et limite symboliquement. Le dialogue est l'exposition et la circulation du sens dans ce nouvel espace isonomique qui permet une mise à disposition des éléments du débat. L'homme prend la parole, il se fait artisan du sens, « sématurge »¹.

En se laïcisant, le sens perd en extension, certes, il n'est plus universellement répandu, mais il gagne en compréhension, il se donne un site repérable aux marges précises : définir [ὀρίζειν] c'est finir ou donner des limites [ὄροι], l'au-delà des limites, c'est-à-dire l'illimité ou plutôt l'indéterminé, c'est l'absurde, le non sens, l'insensé. Le monde des événements se vide progressivement d'un sens qui se concentre et s'installe au cœur du langage, dans la cité.

La réflexion scientifique et philosophique accélère ce processus : expliquer un phénomène naturel c'est contemporanément lui donner des causes et lui ôter du sens ; et ces causes, le comment, se déploient dans le langage humain, alors que le sens, le pourquoi, était le verbe divin ou magique.

On pourrait peut-être comprendre ainsi le trop fameux passage du *muthos* au *logos* : la « langagiarisation » du sens. Mais cette vision dualiste et chronologique pour éclairante qu'elle soit est sans doute simpliste et réductrice. Disons plutôt que l'interrogation sur le langage sera marquée tout au long de son histoire par deux grandes thèses : une théorie du sens, de sa transcendance, de son irréductibilité au langage ; une théorie du signe qui, à l'inverse, ordonne le sens au langage. Une première tradition d'inspiration idéaliste, héritée du réalisme platonicien, une seconde d'inspiration empiriste dont la première formulation est sans doute le nominalisme des Sophistes.

Revenons à l'opposition entre verbe divin et parole publique, elle n'est pas sans rapport avec celle qui met face à face Cratyle et Hermogène dans ce qui est une des premières philosophies du langage, le *Cratyle* de Platon.

2. La position platonicienne du problème : naturalisme ou conventionnalisme

a) Exposé du *Cratyle*²

Les interlocuteurs du *Cratyle* s'interrogent sur la justesse ou rectitude [ὀρθότης] des noms (c'est le sous-titre), ils se demandent si les mots existent par nature [φύσει], ou par convention [θέσει]. Le lien entre le mot et la chose est-il *naturel* ou *conventionnel* ? Les mots sont-ils naturellement conformes aux choses qu'ils disent ? ou le lien est-il purement conventionnel et arbitraire ?

Pour Cratyle, une *juste dénomination* existe naturellement pour chacun des êtres et des choses, « une dénomination correcte naturellement adaptée à chacun des êtres. [...] Il y a par nature, une façon correcte de nommer les choses, la même pour tous, Grecs et Barbares » (383a-b). Ce qui permet à Cratyle de se moquer d'Hermogène en lui affirmant que son nom n'est pas Hermo-gène, qui signifie de la *race* [γένος] d'*Hermès*, le dieu du commerce réussi

¹ Σηματοουργός : néologisme que l'on doit à Eschyle, *Sept contre Thèbes*, v. 491.

² PLATON, *Cratyle*, traduction Catherine Dalimier, GF Flammarion, 1998.

et de l'éloquence efficace, en effet Hermogène est pauvre et peu éloquent. Le cratylisme affirme donc que les mots imitent fidèlement l'essence des choses.

Pour Hermogène, le nom d'une chose est l'appellation que certains lui donnent après accord. Il ne saurait y avoir autrement rectitude de dénomination, si ce n'est par « la reconnaissance d'une convention » (384 d). Selon ce conventionnalisme les mots disent les choses non pas naturellement ni originellement mais après un décret qui a fixé l'habitude, « aucun être particulier ne porte aucun nom par nature, mais il le porte par effet de la loi, c'est-à-dire de la coutume de ceux qui ont coutume de donner les appellations » (384 d). Voilà pourquoi d'ailleurs, quel que soit le nom donné et même si l'on en change, ce sera le nom juste s'il a été donné par une convention et un accord. Les mots changent d'une langue à une autre sans qu'ils soient justes ou exacts dans une langue et faux dans une autre.

Quelle est la position de Socrate ?

Après avoir dit deux fois que le sujet est complexe, il s'adresse d'abord à Hermogène pour s'opposer à son conventionnalisme et défendre le naturalisme de Cratyle. Il pose trois choses.

– Comme la navette est l'instrument propre à tisser, les mots sont les instruments propres à nommer, à enseigner et distinguer la réalité. Le langage a donc un caractère instrumental, et le nom est « une sorte d'instrument qui permet, en démêlant la réalité, de nous en instruire, tout comme la navette le fait avec un tissu » (388 b).

– De surcroît, les noms sont l'ouvrage d'un artisan ou faiseur de noms, « un fabricant de nom [ὄνοματουργός] », le législateur¹ ou *nomothète*. Ils ont été inventés par cet être supérieurement doué, le meilleur et le plus rare des artisans ; pour saisir les justes dénominations pour que les noms imitent l'essence des choses, « quand il fabrique et établit [ποιεῖν τε καὶ τίθεσται] tous les noms, ne doit-il pas avoir en vue ce qui est le nom en soi » (389 d), comme le menuisier fabrique la navette les yeux tendus vers « la forme idéale [εἶδος] » de la navette (389 b 2), forme que nous appellerions donc à bon droit « la navette en soi »².

– Enfin, Socrate ajoute que le législateur a travaillé sous le contrôle du dialecticien³, c'est-à-dire justement le praticien du dialogue, celui qui sait interroger et répondre car il est l'usager ou « utilisateur [ὁ χρηστόμενος] » (390 c) du langage, comme le menuisier construira le navire sous le contrôle du capitaine qui en est l'usager.

Pour vérifier la valeur imitative ou la justesse des mots il faut en analyser l'étymologie (c'est-à-dire trouver la vérité des mots). Suivent de longues analyses étymologiques plus ou moins farfelues⁴ : *Oreste*, héros farouche, brutal, sauvage, montagnard vient de *oreinos* [ὄρεινός] = montagnard. Et *Agamemnon* est bien « un homme qui se montre tenace dans les travaux qu'il se sera assignés et qui les porte à leur terme à force de vertu ». Or on peut lire cela déjà dans l'analyse étymologique de son nom soit « admirable, [aga-stos, ἀγαστός] de ténacité [epi-monèn, ἐπιμονήν], c'est ce que signifie le nom d'Agamemnon » (395 a-b) ! On peut même remonter jusqu'à la valeur significative des sons élémentaires, les lettres. Le "r" est « comme un instrument pour rendre toute sorte de mise en mouvement » (426 c), on le retrouve dans *rhein* [ῥεῖν, couler], Socrate aurait pu ajouter, de façon plus prosaïque, la

¹ On constate donc comment, paradoxalement, le naturalisme renvoie, en un sens, à une conception législative. *Phusis* ne s'oppose pas à *nomos*. C'est la loi « qui nous pourvoit des noms dont nous nous servons » (388 d), noms qui sont « institués » (388 e).

² 389 b 5. Curieusement Robin (Gallimard, Pléiade, p. 620) ne traduit pas ce passage.

³ Il faut attendre la *République*, livre VI, pour que Platon définisse la dialectique. Cf. sur ce point Monique DIXSAUT, *Les Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Vrin, 2001.

⁴ Pour un jugement beaucoup plus nuancé, voir l'introduction au *Cratyle* de C. Dalimier, « valeur et statut de la section étymologique », pp. 38-47.

diarrhée [διάρροια] ou le rhume [ῥεῦμα]. Le “i” exprime le délicat (426 e) ; le “d” et le “t” l’arrêt, comme dans stop ; le “l” le glissement, les liquides (427 b), le “g” est utilisé pour le gras, les glucides, le gluant...

Ainsi donc il existe une juste dénomination, quand le mot imite l’essence de la chose nommée, et la connaissance de ce mot juste fait donc connaître justement la nature de la chose (428 e).

Socrate, après avoir donné raison à Cratyle s’adresse à lui pour nuancer son naturalisme. Il laisse d’ailleurs entendre qu’il ne « saurait assumer aucun des propos qu’il a tenu » (428 a). Il est en général nécessaire de « fréquemment revenir sur ce que l’on a dit et s’efforcer, comme le dit le Poète, de regarder “à la fois en avant et en arrière” » ajoute-t-il dans une sage ironie (428 d). On connaît le caractère approximatif de ces étymologies dont un certain nombre sont fausses et Socrate le savait sans doute.

Socrate fait alors porter le débat sur la fonction de connaissance du langage. Pour Cratyle la fonction des noms est l’instruction, « c’est tout simple : qui sait les noms sait aussi les choses » (435 d). Cela permet à Socrate de relever un paradoxe, comment le nomothète a-t-il fait pour établir les noms primitifs, sans doute l’a-t-il fait en connaissance de cause, mais pour connaître les choses il faut connaître les noms qui les disent, or ceux-là n’existaient pas encore (438 a). Socrate conclut « c’est déjà beau de reconnaître qu’il ne faut pas partir des noms, et qu’il vaut beaucoup mieux apprendre et rechercher les choses elles-mêmes en partant d’elles-mêmes qu’en partant des noms »¹ (439 b).

Finalement Socrate refuse l’alternative naturalisme conventionnalisme et dénonce la thèse selon laquelle on peut atteindre la réalité en passant par les mots. Il faut aller aux choses mêmes sans les mots. Voilà donc comme un principe zéro de la connaissance : préférer la chose au mot, c’est-à-dire l’original à l’image aussi fidèle la ressemblance soit-elle (439 a). Mais les difficultés commencent aussitôt : « savoir comment il faut apprendre ou découvrir les êtres, peut-être est-ce là trop lourde tâche pour toi et moi ! » dit Socrate (439 c). Pourtant cette modestie s’accompagne là encore d’une hypothèse métaphysique, ce que l’on appellera la théorie des idées, « ce songe que je fais souvent, dit Socrate » (439 b). En effet l’appel à retourner aux choses mêmes n’a rien de pré-husserlien, les choses mêmes, ce sont les choses en soi, les Formes intelligibles qu’il faut penser, qui non seulement sont la seule réalité, le réellement réel, mais dont l’existence est la condition de possibilité de la connaissance, en effet « cela non plus n’a pas de vraisemblance, Cratyle, d’affirmer qu’une connaissance est possible, s’il est vrai que tout change et que rien ne demeure » (440 a). Tel est le sens et la vérité de toutes choses, son idée, son *eidōs*, sa Forme intelligible, par exemple le bon ou le beau en soi qui toujours sont précisément ce qu’ils sont (439 d). Le sens de la chose n’est pas son nom, aussi juste soit-il, mais son essence.

b) Analyse

La Forme intelligible des choses est donc le lieu de leur sens véritable, lieu extralinguistique, ou supralinguistique pour autant que les mots appartiennent à la réalité sensible. Pour qu’il y ait connaissance, le sens doit être soustrait au devenir universel qui agite les choses et les noms, « en proie à l’écoulement » dit Socrate (439 d).

Se dessine ici une double opposition à Héraclite et son mobilisme et à Protagoras et son relativisme. Il existe des choses en soi, le beau en soi, le bon en soi (439c) qui sont toujours telles qu’elles sont ; Héraclite a tort qui croit que « les choses sont dans l’état des gens enrhumés, qu’elles sont soumises à un flux et à un écoulement » (440d). Le sens n’est

¹ Notons que le grec ne contient pas le mot traduit, ici, par « choses » mais, un peu avant, le groupe *ta ontā*, traduit par « les êtres », mot à mot « les étants » c’est-à-dire ce qui est.

pas à taille humaine, Protagoras a tort, l'homme n'est pas sa mesure, le langage n'est pas son site.

Le sens est idéal, universel et immuable, il est indépendant des signes linguistiques qui n'en sont que les tardifs et instables substituts, il partage les traits essentiels des Formes intelligibles, il n'est ni contextuel, ni variable, ni multiple.

On pourrait se demander si le réalisme platonicien n'est pas finalement une résistance au processus de laïcisation du sens. Le sens n'est pas une catégorie logique mais ontologique donc première, fondatrice par rapport au langage qui en est le recueil humain. Le *logos* est avant tout un *legein*, le langage recueille un sens originaire qui l'excède et le précède. Le lieu propre du sens reste chez Platon le *kosmos* qui en est l'expression universelle. Le sens c'est essentiellement l'ordre harmonieux du monde ; le langage, toujours en voie de constitution, est la recherche infinie du sens. Paradoxalement l'infinité du langage des hommes – dont la forme excessive est le bavardage – est un gage supplémentaire de son caractère dérivé, alors que le caractère fini, c'est-à-dire parfaitement achevé du sens du monde témoigne de son originalité et de son existence au delà du langage.

La résistance au processus de laïcisation et d'humanisation du sens n'est pas sans rapport avec l'opposition radicale aux thèses des Sophistes et notamment à l'humanisme relativiste de Protagoras ; opposition à l'héraclitisme tel qu'il apparaît à la fin du *Cratyle*. Ce n'est pas l'homme qui est la mesure de toutes choses, affirme Platon, c'est le divin qui est la mesure universelle¹. Les prétentions « sématurgiques » qui accordent à l'homme le pouvoir excessif d'inventer les mots et de donner sens sont condamnées.

3. Conclusion

On peut se demander si ce ne sont pas les Sophistes qui les premiers, rompent avec la traditionnelle pensée mythique. Avec eux le monde se tait et l'homme se fait « sématurge », c'est-à-dire donateur de sens, non pas nomothète initié mais artisan avisé. L'homme ne recueille plus le sens d'un monde *a priori* sensé, il donne sens *a posteriori* à des événements qui en sont dépourvus. Le travail d'exclusion du référent est initiée : le sens se langagiarise. Le monde se vide de toute intentionnalité sémantique : il ne veut rien dire. Le monde est silencieux, et son silence même est silencieux, c'est-à-dire n'a pas de sens.

Avec Platon s'exprimait une conception classique du langage valable encore chez Descartes ou Bergson, *mutatis mutandis*, selon laquelle la pensée serait indépendante du langage, celui-ci étant la traduction, plus ou moins pertinente de celle-là. Le langage était appréhendé comme l'expression articulée, patente et publique d'une pensée tacite, latente et privée. La théorie du sens ne passait pas par l'analyse du signe, sinon pour dire comme le Socrate du *Cratyle* que les mots imitent le plus souvent l'apparence des choses, telles qu'on les perçoit, en leur impermanence et non pas leur essence ou forme idéale, leur en soi permanent, telles qu'on les conçoit.

Il y a toujours quelque naïveté ou imprécision à parler d'époques philosophiques, de révolutions ou de tournants, on ne peut nier pourtant ce que Rorty a appelé le *linguistic turn*, le sentiment que l'on a que la philosophie a depuis le début du siècle placé la réflexion sur le langage en son cœur pour substituer la question du sens des mots au problème de l'essence des choses. Le structuralisme et la phénoménologie, sans doute de façons radicalement différentes, vont opposer à cette métaphysique de la représentation une analytique du signe et une herméneutique du sens.

¹ Cf. PLATON, *Les Lois*, IV, 716 c.

II. Le règne du signe : différence vs référence

La linguistique structuraliste est le moment qui consacre le règne sans partage du signe. Sans doute peut-on constater alors une rupture dans le mode de position du problème du langage, mais celui-ci demeure inchangé, notamment dans ses enjeux. On ne parle plus de rapport entre le mot et l'essence mais de rapport entre le signe et le sens, pour largement subordonner celui-ci à celui-là. La thèse est simple, le sens n'est plus à chercher dans un lien de transcendance qui rapporterait le mot à la chose et le langage au réel mais dans un rapport interne de différences entre des signes au sein du système linguistique. Cette théorie immanentiste du sens est très rigoureusement déduite d'une conception structuraliste du signe. Ajoutons d'ailleurs que cette circonscription du sens légitime la constitution d'une science du langage homogène et autonome puisque « tous les éléments du problème sont situés à l'intérieur d'une clôture instituée par la méthode linguistique elle-même »¹. Les thèses antiplatoniciennes des Sophistes annonçaient de loin la position structuraliste à savoir que le sens d'un mot est donné par d'autres mots, c'est-à-dire des signes. Le sens est langagier, il n'existe que dans le langage. Le sens du mot « fromage »², n'est pas à chercher dans le réfrigérateur mais dans le dictionnaire, là où l'on trouve d'autres mots. Immanence sémantique et mise entre parenthèses du réel référentiel ; Wittgenstein rend compte de cette circularité : « la signification du mot est ce qu'explique l'explication de la signification »³.

1. La linguistique et la méthode structuraliste

Saussure⁴ le premier oriente la réflexion sur le langage pour en faire la science linguistique. Pour ce faire il l'étudie comme un objet abstrait, soustrait aux intentions psychologiques comme aux considérations empiriques, la langue devient un système dont le fonctionnement échappe aux sujets parlants. « La théorie saussurienne a produit un effet de décomposition du sujet psychologique libre et conscient qui régnait dans la réflexion de la philosophie et des sciences humaines naissantes à la fin du XIX^e siècle »⁵. Si Freud avait eu connaissance de ces travaux on imagine bien qu'il aurait pu rajouter la linguistique au nombre des trois blessures narcissiques d'un homme qui n'est plus au centre du monde, qui n'est qu'un maillon sans privilège dans la chaîne de l'évolution du vivant, qui voit sa conscience dépossédée de sa souveraineté au profit d'un inconscient dominant, et à qui enfin échappe la responsabilité de l'intention de sens.

a) La nature du signe linguistique (I, ch. 1^{er}, § 1)

Saussure commence⁶ son analyse de la langue par une nouvelle approche du signe linguistique et c'est cette nouvelle approche qui interdit par principe de subordonner le signe

¹ Paul RICŒUR, « le sens et le signe », *Encyclopaedia Universalis*. Mais n'y a-t-il pas là une pétition de principe ; la linguistique ne postule-t-elle pas ce qui lui donne sa légitimité épistémologique ?

² C'est, en substance, ce que disait Jakobson. « Le sens des mots [...] est décidément un fait linguistique – disons, pour être plus précis et moins étroits, un fait sémiotique. Contre tous ceux qui assignent le sens (le signifié) non au signe, mais à la chose elle-même, le meilleur argument, et le plus simple, serait de dire que personne n'a jamais goûté ni humé le sens de *fromage* ou de *pomme*. Il n'y pas de signifié sans signe », Roman JAKOBSON, « Aspects linguistiques de la traduction », *Essais de linguistique générale*, Éditions de Minuit, 1963, p. 78-79.

³ Ludwig WITTEGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, Gallimard, 560.

⁴ Ferdinand de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Payot, 1979. La première édition date de 1915, il s'agit des notes de cours des années 1906-07, 1908-09, 1910-11.

⁵ Françoise GADET, *Saussure, une science de la langue*, P.U.F., 1987, p. 7.

⁶ Ferdinand de SAUSSURE, *Ibid.*, I, 1, 1 : première partie (« principes généraux »), chapitre premier (« nature du signe linguistique »), § 1 « Signe, signifié, signifiant ».

au sens. Plus radicalement encore les lois du sens seront déduites de l'analyse des lois du signe. La tradition avait retenu une structure triangulaire pour représenter le signe : le mot, l'idée et la chose. Le signe saussurien est bipolaire et se caractérise par l'exclusion du pôle référentiel. Ce qui revient à dire qu'en excluant le réel, Saussure circonscrit le sens dans le champ langagier. Le sens n'existe que dans le langage.

Le signe linguistique est une entité psychique qui « unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique » (p. 98) ; le concept c'est l'idée, l'image acoustique, ce n'est pas le son matériel purement physique mais l'empreinte psychique de ce son, elle est plus sensorielle que matérielle, elle est une représentation d'origine sensorielle. Saussure appellera finalement le concept *signifié* et l'image *signifiant*¹. Mais le signe est bien *une* entité et s'il a deux faces, elles sont « intimement unies » comme le recto et le verso d'une même feuille. Sans doute signifiant et signifié sont hétérogènes, et cela explique que leur lien ne puisse être qu'arbitraire, mais ils n'en sont pas moins des modalités du signe, donc des catégories linguistiques, et Saussure se félicitait sur ce point de suggérer cette unité en ayant adopté ces trois noms à la racine commune, « qui s'appellent les uns les autres tout en s'opposant » (p. 99). Le signifié, il faut le souligner, n'est pas une chose mais un concept, il n'est donc rien d'extralinguistique, il est une face du signe, il en a donc la nature, le signifié est une entité purement linguistique. « Signifiant et signifié sont des corrélatifs, comme le sont l'envers et l'endroit de la même feuille de papier; ils sont taillés ensemble, selon les mêmes découpures, par le ciseau de la convention linguistique »². C'est le signe dans son unité qui est premier, il ne lui préexiste ni un plan du signifié, ni un plan du signifiant.

Le signe est arbitraire, ou plus précisément est arbitraire le lien unissant signifiant et signifié (p. 100). On peut penser que Saussure se situe là dans le débat naturalisme *vs* conventionnalisme, optant pour le deuxième point de vue. Mais le propos est différent, sans doute le langage n'est pas naturel, mais il n'est pas pour autant contractuel, et c'est pour cela sans doute que Saussure finit par préférer *immotivé* à *arbitraire* pour caractériser le signe. Car arbitraire est ambigu, il pourrait vouloir dire que c'est le locuteur qui choisit librement, arbitrairement, un signifiant pour exprimer un signifié. Ce qui est arbitraire, ce n'est pas le choix du locuteur, ce n'est pas non plus le lien entre le mot et la chose qui appartient à la réalité non linguistique, mais le lien entre signifiant et signifié. Les onomatopées elles-mêmes ne contredisent pas l'arbitraire du signe, puisque le plus souvent elles diffèrent d'une langue à une autre.

Ce premier principe confirme que la langue est un système fermé dont tous les rapports sont de dépendance interne. Parler ce n'est pas désigner une chose, et si le signe a bien une structure de renvoi, s'il renvoie à autre chose que ce qu'il est, s'il tient lieu de ce qu'il n'est pas, cet autre n'est pas extralinguistique pour autant, n'est pas une chose du monde. Le structuralisme affirme que la langue est un système de différences régi par des lois internes et de façon contemporaine il exclut toute transcendance du langage donc tout référent. Et Ricœur de conclure, « pour une analyse structurale du sens, le sens n'est rien qui tire le langage à l'extérieur de lui-même et le rapporte à des choses extralinguistiques. » (*Ibid.*).

b) La langue est un système de différences

Le chapitre premier de la première partie du *Cours de linguistique générale* commence par dénoncer la conception nomenclaturiste de la langue, « pour certaines personnes la langue, ramenée à son principe essentiel, est une nomenclature, c'est-à-dire une

¹ Ajoutons que c'est cette dernière terminologie (signifiant/signifié) qu'il faut privilégier. Les éditeurs du cours ont ici, comme souvent, juxtaposé plusieurs versions (cf. *Cours de linguistique générale*, n. 128, p. 438).

² RICŒUR, *Universalis*.

liste de termes correspondant à autant de choses. [...] Cette conception suppose des idées toutes faites préexistant aux mots »¹. Les langues sont bien des totalités finies d'éléments mais elles ne sont pas des nomenclatures car leurs éléments ne sont pas des termes constitués correspondant aux objets du réel de façon bi-univoque. Et ceci parce que le réel, ou la réalité non linguistique, n'est pas ordonné en objets distincts et universellement reconnaissables qui attendraient d'être indexés, le réel est une totalité indifférenciée.

Mais les langues ne sont pas plus des ensembles de mots qui correspondraient, termes à termes à des idées qui attendraient ainsi d'être étiquetées. Que serait une idée non encore dite ? Saussure répond : « prise en elle-même, la pensée est comme une nébuleuse où rien n'est nécessairement délimité. Il n'y a pas d'idées préétablies, et rien n'est distinct avant l'apparition de la langue » (p. 155).

Les langues ne sont pas des ensembles de termes absolus, elles sont des systèmes de différences, seuls importent, c'est-à-dire seuls font sens les rapports purement différentiels et oppositifs entre les éléments. « Jamais un fragment de langue ne pourra être fondé, en dernière analyse, sur autre chose que sur sa non-coïncidence avec le reste » (p. 163). Les langues constituent des systèmes de différences, leurs éléments n'ont pas de valeur absolue en eux-mêmes, ils ne valent, ne prennent sens que dans le système et à l'occasion des relations qui les unissent et les opposent. « La langue est une forme et non une substance » (p. 169).

Saussure renonce ici à une conception atomistique et substantialiste qui considère des faits linguistiques autonomes et des valeurs absolues pour lui substituer une conception holistique et structuraliste qui considère la langue comme un système de relations, de différences et d'oppositions. Il est illusoire de croire « qu'on peut commencer par les termes et construire le système en en faisant la somme, alors qu'au contraire c'est du tout solidaire qu'il faut partir pour obtenir par analyse les éléments qu'il renferme » (p. 157).

Cette affirmation est vérifiée en considérant les idées mais aussi les sons. Pour caractériser la pensée « abstraction faite de son expression par les mots » Saussure parle de « masse amorphe et indistincte » (p. 155). Voilà donc ce qui fait défaut à cette pensée non encore dite, l'articulation en moments différenciés. L'expression langagière ne sera pas la matérialisation phonique de la pensée mais sa différenciation structurale. Mais cela est vrai aussi des sons, face au « royaume flottant » (p. 155) de ce que serait la pensée non encore dite, on doit considérer que les sons ne sont pas plus des entités circonscrites d'avance.

Voyons ce qu'il en est des mots. L'anglais, par exemple, a deux mots pour traduire le français *mouton*, *mutton* et *sheep*, selon que l'animal est cuisiné et dans une assiette ou vivant dans un pré. Cette différence de valeur n'est pas pertinente en français qui n'a qu'un seul mot. De plus dans une même langue les mots prennent sens par opposition à leur contraire et différence avec leurs synonymes, « redouter, craindre, avoir peur n'ont de valeur propre que par leur opposition ; si redouter n'existait pas, tout son contenu irait à ses concurrents » (p. 160). Le sens d'un mot n'est donc pas une propriété qui lui appartient absolument et indépendamment du contexte, mais ce sens est constitué de tout ce qui entoure le mot et qu'il n'est pas. Et ce qui entoure le mot, ce sont d'autres mots.

Ce qui est vrai pour les mots l'est aussi pour les entités grammaticales. La distinction singulier pluriel ne renvoie pas à une réalité absolue et universelle. En sanskrit et en grec, il y a trois nombres (singulier, pluriel et duel). Certaines langues (chez les Hopi d'Amérique, par exemple) distinguent le pluriel réel objectif (10 hommes) et le pluriel potentiel (dans 10 jours). Les pronoms personnels ne sont pas les mêmes non plus dans toutes les langues : le Polynésien distingue, en plus du nous le *nous deux*, nous duel, le *nous* inclusif ou exclusif de l'interlocuteur. Même la distinction des temps passé, présent, futur « qui nous est si familière » (p. 161) fait défaut dans certaines langues, l'hébreu, par exemple. Ce qui signifie

¹ SAUSSURE, *Ibid.*, p. 97.

que ces catégories ne sont pas prédéterminées, n'existent pas absolument, mais sont ou non pertinentes dans un contexte sociolinguistique. Voilà pourquoi il faut penser ensemble arbitraire et différentiel (p. 163). Ce que l'on rencontre du point lexical comme syntaxique ce ne sont pas des réalités données d'avance, originaires et solitaires mais des valeurs purement différentielles, solidaires d'autres valeurs avec lesquelles elles font système.

On peut encore étendre ce principe au plan phonologique. Ce ne sont pas les sons en eux-mêmes qui « portent la signification » mais les différences phoniques (p. 163). Les phonèmes /l/ et /r/ sont différents mais pas distincts en soi. En français la différence est *pertinente* “mule” # “mure” ; elle ne l'est pas en Sango (Centrafrique) : œuf se dit “para” ou “pala” parce que /l/ et /r/ ne sont pas deux unités phonologiques, deux phonèmes distincts mais deux variantes libres d'une seule et même unité. À l'inverse le Français ne distingue pas le /r/ roulé du /r/ guttural comme en Espagnol : “jabon” = savon, “rabon” = sans queue. Le chinois distingue le /p/ aspiré ou non : ‘pa = cesser, p’a= craindre. Il n'y a pas dans une langue des sons qui ont une valeur absolue mais seulement des différences qui sont pertinentes ou non. La discontinuité ou discrétion des phonèmes n'est perçue que si la différence est pertinente. L'élément n'a pas un sens en lui-même, un sens absolu, il n'a de sens que dans le système d'oppositions, c'est un « incorporel » (p. 164). La substance phonique est en elle-même informe, elle est « une matière plastique » (p. 155) que chaque langue travaille par différenciation relative. « Les phonèmes sont avant tout des entités oppositives, relatives et négatives » (p. 164).

On peut même appliquer ce principe foncier à l'écriture, on peut écrire la lettre *t* selon de nombreuses variantes, la seule limite étant qu'elle ne se confonde pas avec d'autres lettres.

c) Conclusion

Disons pour conclure sur ce point que les éléments linguistiques, les phonèmes, les catégories grammaticales comme les unités de sens ne sont pas définissables positivement par leur contenu intrinsèque, ils le sont négativement par leurs rapports avec les autres termes du système. « Leur plus exacte caractéristique est d'être ce que les autres ne sont pas ». (p. 162). « *Dans la langue il n'y a que des différences.* Bien plus : une différence suppose en général des termes positifs entre lesquels elle s'établit ; mais dans la langue il n'y a que des différences *sans termes positifs.* » (p. 165).

La langue peut être définie comme une série de différenciations à la fois du « plan indéfini des idées confuses et sur celui non moins déterminé des sons » (p. 156). Il s'agit d'un même et double travail de différenciation interne de « deux masses amorphes » (p. 156), il n'y a ni idéalisation d'un son ni sonorisation d'une idée ; car la langue est selon la comparaison célèbre comme « une feuille de papier : la pensée est le recto et le son le verso » (p. 157).

2. La pensée structuraliste

Le sens résulte toujours du rapprochement d'éléments, il n'y a de sens que *différenciellement*, le sens n'est jamais premier, et derrière tout sens il y a du non-sens : le sens n'a pas de sens. Le sens n'est jamais ni élémentaire, ni foncier, mais toujours structurel et dérivé ; le sens n'est pas substantiel, il est formel. C'est l'ordre structural qui est producteur de sens, or celui-ci est sinon inconscient à tout le moins impersonnel, il échappe à toute volonté et intention individuelles. Saussure lui-même soulignait qu'aucun individu ne saurait arbitrairement attribuer un signifiant à un signifié.

On a pu étendre ces analyses structurales à la réalité sociale tout entière qui est appréhendée, sur le modèle linguistique, comme un système de signes codifiés : les divers

ordres économique, familial, politique, religieux... sont des systèmes de communication réglés par des lois de structure semblables à celles du langage¹.

Ces langages ou systèmes de signes sont signifiants avant même qu'un sujet veuille signifier quelque chose. L'exclusion de la référence qui revient à dire que le monde n'a pas de sens ou que le sens n'est pas dans les choses, se double d'une remise en question du primat constitutif du sujet. Le réel ne veut rien dire, il ne saurait générer, sous quelque mode que ce soit, du sens. Mais ce qui constitue le sens, ce n'est pas non plus le sujet volontaire et conscient, puisqu'il est lui-même inscrit dans une structure productrice de sens ; les intentions de significations de l'homme sont des effets de surface par rapport au jeu profond de la structure. Il y a des ordres cachés qui structurent la vie des hommes (ex. dans le domaine de la parenté) des règles et des relations qui régissent les cultures. Lacan remplace le classique « je pense » qui rapportait le mot à l'idée par un « ça parle », le langage parle à travers moi. La référence au sujet universel, donateur de sens disparaît. Le « je » fondateur et substantiel cède la place au « ça » inconscient et structurel.

3. Conclusion

Le sens d'un mot n'est pas la chose même (thèse réaliste) mais sa traduction par d'autres signes. Il y a à la fois une exclusion de la référence extralinguistique et une autonomisation sémantique du signe : le signe signifie indépendamment des choses auxquelles il se réfère. Il n'est pas nécessaire de goûter ou de voir un fromage pour savoir ce que c'est, quelqu'un ignorant le fromage comprendra sa définition « aliment obtenu par fermentation de lait caillé ». Le sens des mots est un fait linguistique, on ne saurait le goûter ni le sentir. Le signe ne requiert aucune relation avec l'extérieur, le langage trace un cercle fermé au sein duquel seulement on trouvera le sens, la référence, extralinguistique, en est exclue. Comprendre ou expliquer revient à traduire par d'autres signes. On peut considérer toute la distance qui nous sépare alors de la dite pensée mythique. Le sens n'existe que dans le langage et par lui. L'ontologie n'est plus qu'une sémiologie. Le sens n'est plus le fonds du langage, son origine, il en est l'effet.

III. Le don du sens : le sens et les significations

Le problème revient à sauver les choses, à tout le moins, retrouver le réel tout en « donnant la parole » à l'homme, gageure qui revient à concilier deux exigences contradictoires. D'une part, contre le *formalisme structuraliste*, restaurer le monde, renoncer à exclure la référence extralinguistique ; d'autre part, contre le *réalisme essentialiste* repenser la responsabilité humaine de donation de sens, renoncer à délocaliser le sens au-delà du langage humain, dans une sphère idéale supralinguistique. C'est-à-dire concilier une exigence réaliste de prise en compte des choses mêmes auxquelles il faut retourner (*Zu den Sachen selbst*, selon le mot de Husserl) et une exigence idéaliste de reconnaissance de l'intentionnalité de la conscience et du pouvoir constitutif du langage.

¹ Lévi-Strauss étudie les mythes comme des systèmes réglés de codes comparables à ceux qui règlent les unités de langage ; il cherche à dégager sous les contenus concrets, un système formel. Lacan considère que l'inconscient est structuré comme un langage, il y a un parallélisme entre les transformations à l'œuvre dans le rêve ou la névrose et certains procédés de rhétorique.

1. Critique de l'idéologie de la transcendance du sens

a) Sartre : la langue prosaïque et la langue poétique

Dans *Qu'est-ce que la littérature ?*, Sartre distingue l'*usage littéraire* du langage et son *usage prosaïque*. L'écrivain produit des œuvres autotéliques, qui ne renvoient qu'à elles-mêmes, le *sens* les habite, y adhère, ne renvoie à rien d'autre qu'elles-mêmes. Il en va ainsi du poète dont les mots ne visent pas le monde, ne représentent pas un sens qu'ils ne sont pas, mais présentent et donnent à voir immédiatement. Au contraire, le prosateur a affaire aux *significations*, il parle pour autre chose que parler, quelque chose qui n'est pas *dans* la langue, qui n'est pas *de* la langue. Il se sert de la langue pour dire le réel et agir sur lui ; ce qui est en question, ce qui est visé, c'est bien le référent des linguistes, l'extralinguistique. « La prose est utilitaire par essence. Je définirais volontiers le prosateur comme un homme qui *se sert* des mots. M. Jourdain faisait de la prose pour demander ses pantoufles et Hitler pour déclarer la guerre à la Pologne »¹.

Ainsi, l'écrivain sert le langage quand le prosateur s'en sert ; le poète traite les mots comme des choses, le prosateur les utilise comme des signes qui renvoient aux choses. Et le langage permet ces deux usages indifféremment et c'est là toute son ambiguïté : « l'ambiguïté du signe implique qu'on puisse à son gré le traverser comme une vitre et poursuivre à travers lui la chose signifiée ou tourner son regard vers sa réalité et le considérer comme objet »². La langue du poète est donc opaque, elle retient le regard et l'attention parce que c'est là que le sens se loge ; la langue du prosateur est transparente comme un médium qui doit se faire oublier au profit de ce qu'il sert, on ne saurait y séjourner.

Mais contrairement à ce que l'on pourrait attendre, le propos de Sartre, dans cette œuvre, n'est pas de faire l'éloge du langage d'art mais de subordonner le langage poétique au langage prosaïque : – le premier isolerait craintivement dans le domaine irréel du *sens*, – quand le second témoignerait d'une prise de risques et d'un engagement dans le champ historico-pratique des *significations*, pour se confronter aux objets. Choisir poétiquement le sens reviendrait à postuler l'inessentialité de la référence, à y voir même un dévoiement, comme si le réel était un espace trop étroit pour le langage. Sartre condamne cet angélisme et invite à choisir prosaïquement les significations.

b) Sens possible et langage réel

Certes, avec Sartre, il faut convenir que l'idéologie de la transcendance du sens comme le culte de l'outre-monde donnent souvent lieu à une démission paresseuse qui consiste à choisir le possible contre le réel, c'est-à-dire à ne pas choisir, ne pas faire l'épreuve du réel, en l'occurrence l'épreuve de l'expression qui, de fait, cruellement, toujours refuse la compossibilité. Faut-il préférer le réel au possible ? faut-il préférer le sens exprimé, dans un langage dont on connaît les contraintes et les limites, au sens pensé qui nous semble plus libre, plus puissant ?

Mais la comparaison ne vaut même pas. Le réel n'est pas du possible devenu, comme le langage n'est pas du sens exprimé. Le possible n'est pas du réel à venir, comme le sens pensé n'est pas en instance d'expression. Le possible n'est pas *réel*, il n'est tout simplement pas. C'est une illusion rétrospective qui fait précéder le réel par le possible et le langage exprimé par le sens pensé. Ce qui faisait dire à Alain « aucun possible n'est beau »³. Le beau

¹ SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Gallimard, Idées, 1948, p. 26.

² SARTRE, *Ibid.*, p. 18.

³ ALAIN, « De la puissance propre de l'objet » in *Système des Beaux-Arts*, Gallimard, 1926, livre VI. « Il faut donc qu'une œuvre d'art soit faite, terminée, et solide. Et cela va jusqu'au détail, comme on verra, puisque ce qui n'est pas pris dans la masse ne peut pas orner. C'est pourquoi l'improvisation sans règles n'est jamais belle ; c'est l'art de l'orateur qui parvient à fixer un simple récit dans la masse de son discours. Disons qu'aucune

est une catégorie du réel, mais aussi le vrai ou le juste... Le langage, pas plus que l'existence, n'est une traduction, c'est une production, une écriture. L'œuvre achevée n'est pas la réalisation d'une idée artistique possible ; l'existence vécue n'est pas la transcription d'une existence rêvée. En amont du réel, rien ne coule. La source, c'est l'acte ; l'origine c'est l'œuvre. Il ne faut pas confondre les ébauches, les brouillons, les préliminaires, les essais qui sont de fait *réellement* inachevés et les rêves ou les projets toujours sans douleur, toujours sans erreurs. Le réel est ce que l'on voudra – cruel ou généreux, tragique ou grotesque... – mais il est ; et l'œuvre est ratée, inintéressante, inachevée et ce que l'on veut mais elle *est*. Le possible, lui, n'est ni plus (... riche par exemple !) ni moins (... contraignant ?), il n'est pas.

Sartre, après Hegel, dénonce justement cette ontologie naïve qui fait dériver le réel du possible. Mais n'est-il pas victime lui-même d'une sémantique naïve qui voit dans le sens idéal l'origine des significations exprimées ?

2. Le cercle du langage

a) *Inversion du rapport sens significations*

Sans doute doit-on reconsidérer les rapports sens/significations¹. Le sens n'est pas de la signification non encore référée, inactualisée, il n'est pas de la signification seulement possible, il n'est pas ce qui refuse ou n'ose pas devenir signification ; le sens ne se tient pas en amont du langage. Inversement les significations ne sont pas du sens effectué ou effectif, du sens qui aurait osé faire l'épreuve du réel. Il faut reconsidérer cette approche dualiste et hiérarchisée. Le langage n'est pas l'apparence approximative du sens, il en est l'apparaître risqué ; il n'est pas son masque sensible ou humain, il en est le visage exposé.

Pourtant, le sens n'est pas les significations, il est bien ce qui les rend possibles. Les significations sont du sens qui s'est exposé ou engagé, du sens échangé ou partagé ; elles sont du sens utilisé. Cela dit, si le sens ouvre la possibilité des significations, ce n'est pas du haut d'une instance transcendante, cela se fait à l'occasion de celles-ci et seulement ainsi. Le sens n'est jamais seulement une signification, mais jamais non plus sans signification, il est toujours signification *de* significations. Les significations n'ont de sens que parce qu'« il y a » du sens, mais le sens ne signifie que parce qu'« il y a » des significations. On peut parler de cercle du langage.

b) *Le cercle du langage*

Reprenons l'opposition que faisait Sartre entre la poésie et le langage prosaïque. Le sens meurt comme sens dans des significations usées et répétées qui sont les traces vite orphelines d'un geste créateur, ou les souvenirs malades d'un désir sématurgique.

C'est le nietzschéen Gilles Deleuze, aux antipodes de Sartre, qui définit la littérature comme un délire sain. Le *délire* c'est étymologiquement ce qui sort du sillon, « quand le délire retombe à l'*état clinique*, les mots ne débouchent plus sur rien, on n'entend ni ne voit plus rien à travers eux, sauf une nuit qui a perdu son histoire, ses couleurs et ses chants. La littérature est une santé »². Le sens est cette santé du langage littéraire, cette vitalité qui le fait

conception n'est œuvre. Et c'est l'occasion d'avertir tout artiste qu'il perd son temps à chercher parmi les simples possibles quel serait le plus beau ; car aucun possible n'est beau ; le réel seul est beau. Faites donc et jugez ensuite. Telle est la première condition en tout art, comme la parenté des mots artiste et artisan le fait bien entendre ; mais une réflexion suivie sur la nature de l'imagination conduit bien plus sûrement à cette importante idée, d'après laquelle toute méditation sans objet réel est nécessairement stérile. Pense ton œuvre, oui, certes ; mais on ne pense que ce qui est : fais donc ton œuvre ».

¹ Distinction empruntée à Jean-Luc Nancy, cf. *L'oubli de la philosophie*, Galilée, 1986 et *Le Sens du monde*, Galilée, 1993, *passim*.

² G. DELEUZE, *Critique et clinique*, Minuit, 1993, p. 9.

sortir de ce qu'il est, hors de ses significations ordinaires où il contracte la maladie du banal. L'écrivain dit Proust, cité par Deleuze, « invente dans la langue une nouvelle langue, une langue étrangère en quelque sorte »¹.

Pour autant, c'est seulement à partir de, ou à l'occasion d'une rencontre avec ces significations devenues que le sens peut advenir à nouveau. Le sens suppose l'existence préalable de ces significations, comme d'une *tradition acquise* à partir de laquelle il peut émerger. Il faut un sillon déjà tracé pour pouvoir en sortir. Ce dehors étranger du sens suppose un dedans familier des significations coutumières, instituées. Mais celles-ci supposent elles-mêmes une donation de sens à leur origine et à laquelle elles survivent, comme significations, dans le retrait du sens.

Merleau-Ponty exprimait cette circularité en opposant *parole parlante* et *parole parlée*. « La première est celle dans laquelle l'intention significative se trouve à l'état naissant. [...] La parole est l'excès de notre existence sur l'être naturel. Mais l'acte d'expression constitue un monde linguistique et un monde culturel, il fait retomber à l'être ce qui tendait au-delà. De là la parole parlée qui jouit des significations disponibles comme d'une fortune acquise »².

La poésie est le lieu par excellence où se joue cette circularité du sens et des significations : les œuvres sont bien des cristallisations de sens, le sens s'y sédimente en significations disponibles et transmissibles, en elles sans doute se fige le sens comme en des souvenirs devenus de donations de sens vivantes et en devenir. Mais à titre d'objets culturels acquis, elles sont le fonds, le sol sur lequel s'ancre l'activité constitutive de sens. Ces œuvres attestent le sens mais ne sont pas le sens, qui lui, se tient en retrait ; mais il ne se retire qu'à la faveur de ces sédimentations, qui en éclairent étrangement l'obscurité et en disent équivoquement le silence. Ce que René Char exprime remarquablement en définissant le poème comme « l'amour réalisé du désir demeuré désir »³ ; le poème est là dans l'improbable et instable réalisation significative du sens demeuré sens et pourtant déjà signification ; comme un impossible devenir devenu et pourtant toujours en devenir.

Le langage n'existe que par le sens, le sens suppose, pour émerger, les significations constituées. Pour le dire autrement la parole métaphorique du poète, qui est le lieu par excellence de l'émergence de sens, suppose, dans son émergence même, l'existence préalable d'une parole déjà retombée et figée dans le langage commun. Tel est le cercle du langage : le langage suppose le sens qui lui-même suppose le langage. Le langage est comme le corps du sens ; le sens est le souffle du langage, sa voix, son âme ; mais un corps et une âme indissociables. Un langage déserté par le sens est un bavardage, un son sans voix, un bruit sans âme ; un sens qui n'habiterait pas un langage n'est même pas un silence, c'est un néant, dépourvu d'être et de sens, dont il n'y a rien à dire. À ce titre, il faut distinguer l'*indicible* dont il n'y a rien à dire et l'*ineffable* qui donne lieu à une infinité de discours⁴ : le sens est ce surcroît ineffable du langage qui l'ouvre sur ce qu'il n'est pas, qui le préserve de la coïncidence à soi, c'est-à-dire de la mort.

¹ *Idem*.

² Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, 1946, Gallimard, Tel, p. 229. Cf. aussi n. 2, p. 207, la distinction entre « parole authentique » et « expression seconde ».

³ René CHAR, *Fureur et mystère*, XXX.

⁴ On doit cette belle distinction à Vladimir Jankélévitch. « C'est la nuit noire de la mort qui est l'indicible, parce qu'elle est ténèbre impénétrable et désespérant non-être, et parce qu'un mur infranchissable nous barre de son mystère : est indicible, à cet égard, ce dont il n'y a absolument rien à dire, et qui rend l'homme muet accablant sa raison et médusant son discours. Et l'ineffable, tout à l'inverse, est inexprimable parce qu'il y a sur lui infiniment, interminablement à dire : tel l'insondable mystère de Dieu, tel l'inépuisable mystère d'amour, qui est mystère poétique par excellence », Vladimir JANKÉLÉVITCH, *La Musique et l'ineffable*, Seuil, 1983, pp. 92 et 93.

c) *Le retrait du sens*

Mais si le sens n'est perçu ni conçu comme tel, ce n'est sans doute pas tant à cause d'une cécité condamnable de l'homme, qu'eu égard à sa structure d'émergence qui laisse inopérants nos outils d'appréhension seulement sensibles à ce qui d'une certaine manière se maintient dans le sensé, c'est-à-dire les significations. C'est pour cela aussi qu'il est rebelle à toute explication sensée dans une langue tout acquise au règne des significations commodément communicables.

Voilà sans doute pourquoi le sens ne peut donner prise à une explication, voilà pourquoi le sens n'a pas de signification : on explique des significations devenues, pas du sens émergeant. Le sens n'a pas de sens parce qu'il est ce qui le donne. Le don, reçu, cesse d'être un donner pour devenir donné. Le donner, seulement, donne continûment. Voilà aussi pourquoi, le langage résiste à dire cela.

Si le poème est une inépuisable réserve de sens, selon une formule rebattue, ce n'est pas qu'il contiendrait du sens, caché, retenu, implicite – ce serait des significations – mais parce qu'il est le moment même de la naissance du sens, il n'est pas un stock de significations disponibles, elle est l'acte même de donation de sens, le donner-sens.

Mais le dire poétique, comme site de ces *leviers de sens*, est lieu fragile, instable, sans cesse guetté par deux dangers : – celui de se faire annexer par le monde des significations, des lieux communs, des interprétations consacrées, s'inscrire dans un corpus disponible ; – danger ensuite de lutter contre ce premier danger et de s'abîmer dans l'atopie silencieuse et solitaire. D'une part, échec par excès qui revient à dévoyer l'œuvre du sens qui ne se contente plus d'émerger mais qui prétend perdurer, échec donc du sens qui pour devenir significations n'est plus sens. D'autre part échec par défaut, d'un sens nourri d'une foi en l'absolu qui refuse toutes significations.

Notons que ce sont aussi deux dangers qui guettent l'artiste : – la satisfaction de la trace, l'enlèvement dans l'œuvre faite, ce que René Char appelle « l'ornière des résultats »¹, parce que, pour le dire avec Henri Focillon, « la forme peut devenir formule et canon, c'est-à-dire arrêt brusque, type exemplaire »² ; – et inversement, deuxième danger, la peur de rompre avec l'absence vierge de l'origine. Sens passé et dépassé d'un côté, advenir devenu, et sens qui ne devient pas de l'autre. Le dire poétique cet entre-deux fragile du devenu déjà éteint et du devenir qui renonce à naître.

d) *L'événement insensé du sens*

Dire la nature événementielle ou catastrophique du sens c'est dire son essentiel retrait. Quel sens a ce retrait ? Il ne s'agit pas de se cacher pour mieux se montrer, ou de signifier là une inviolable transcendance et symétriquement une indignité humaine. Le retrait du sens n'a pas de sens. Car le sens n'a pas de sens. Le sens ne vient pas du sens, il va vers les significations, mais il vient de nulle part puisqu'il est lui-même la venue, ou l'advenir. Le sens vient du silence, non pas tant le silence bruisant d'un outre-sens, mais le silence silencieux, l'insensé silence silencieux, c'est-à-dire finalement le bruit de l'insensé.

Posons donc un non-sens foncier du sens. À l'origine il n'y a pas le sens mais le non-sens, le langage ne vient pas du sens, il n'en est pas le dérivé humain. Mais le non-sens lui-même ne peut pas non plus être l'origine, comme l'indique la structure privative du mot. Il n'y a pas d'origine du sens, il n'y a pas non plus de sens de l'origine. L'origine suppose qu'on revienne à elle, mais ce retour ne saurait être qu'un projet, voire un don, et du point de vue du sens ce retour ne peut-être que premier, ce qui rend l'origine seconde. Sans doute faut-il

¹ « Ne t'attarde pas à l'ornière des résultats », René CHAR, *Feuillets d'Hypnos*, 2.

² H. FOCILLON, *La Vie des formes*, P.U.F., 1943, p. 11 ; l'auteur continue « mais elle est d'abord une vie mobile dans un monde changeant ».

délaisser ces questionnements fondamentaux pour comprendre le jeu du sens. Le sens est l'irruption intempestive du sens. Le sens est la force de reconfiguration sensée du sens perdu parce que retombé, sédimenté dans les significations disponibles, utiles à la vie et à la culture. Le sens est le don des significations mais qui comme un vrai don, c'est-à-dire pour être vraiment don, est à la fois contraint de donner des dons-donnés et de cesser ce faisant d'être don-donnant. Le sens n'est sens que s'il est, que s'il se donne comme significations sensées, c'est-à-dire s'il s'expose à l'œil ou à l'entendement, au désir ou à la mémoire... Le sens doit donc faire sens, c'est-à-dire cesser de donner sens pour se poser, se reposer ou s'imposer en des significations disponibles.

Revenons encore sur l'intitulé du sujet, « le sens n'existe-t-il que dans le langage ? ».

Le langage peut assumer sa vocation ontologique de « parole parlante » pour employer l'expression de Merleau-Ponty, il donne alors sens. Mais le sens peut aussi se figer en des significations disponibles qui sont comme le devenu du langage en devenir, la « parole parlée ». Le sens, dont la seule modalité d'être est l'émergence, l'ad-venir à l'être, le don, est donc comme le cœur vivant du langage, il est son excès. Alors il ne faut plus dire que le sens n'existe que dans le langage mais plutôt que le langage n'existe que par le sens qui en est la source vivante.

Et le mot « exister » doit être entendu dans son acception et son usage heideggeriens, c'est-à-dire transitivement : le sens « ex-siste » le langage, il en assure l'excès ou l'*existence* faite de quoi le langage retombe dans l'*instance* ou l'« in-sistance » des significations – et l'usage se fait usure – significations qui sont pourtant la *substance* stable, utile et utilisable du langage.

Conclusion

La pensée mythique ne limitait pas le sens au langage, au contraire le monde étant le Verbe divin, les événements des signes, rien n'était hors du sens ; un sens qui excédait très largement toute production langagière humaine. À l'opposé, le formalisme structuraliste a désenchanté le monde, l'a vidé de tout sens, réduisant celui-ci à un effet de langage. La phénoménologie du langage est la tentative de dépassement de cette alternative ; elle fait du sens le surcroît insensé du langage, sans lequel il se fige en système de communication, elle fait du langage la chair du sens, sans laquelle il ne serait pas dit, pas exprimé et se disséminerait en impressions indicibles.

On pourrait pour finir se demander si le sens n'est pas aujourd'hui en train de désertir le langage, un langage bruyant, efficace mais réduit à transmettre des informations. Un langage qui s'enfle de manière disproportionnée et s'épuise en systèmes de communication de plus en plus sophistiqués et complexes, à proportion du vide de sens. Ce discours, qu'on appellera techno-scientifique¹ fournit des significations présentement exploitables, son langage tend vers l'univocité et le rend maîtrisable et efficace. Mais cette langue retombée n'est-elle pas oublieuse de la parole qui l'a fait naître ? Est-elle plus que la sédimentation efficace et confortable de révoltes originaires ?

¹ Sur le devenir technique de la langue et son effet sur l'homme, cf. Martin HEIDEGGER, *Langue de tradition et langue technique*, [Überlieferte Sprache und technische Sprache], Ed. Lebeer-Hossmann, 1990 (conférence prononcée en 1962), traduction M. Haar. « Mais pour autant que la relation de l'homme, aussi bien à l'étant qui l'entoure et le porte qu'à l'étant qu'il est lui-même, repose sur le faire paraître, sur le dire parlé et non parlé, l'agression de la langue technique contre le caractère propre de la langue est en même temps une menace contre l'essence la plus propre de l'homme ».

Si le sens est la santé du langage et si le langage est l'habitation humaine du monde, alors on comprend que c'est proprement l'humanité elle-même qui est menacée par une langue dépourvue de sens, menace que l'homme existe alors comme il parle, c'est-à-dire, maladivement ou univoquement, insensément ou inhumainement.

Pour citer cet article

Arnaud Sabatier, «Le sens n'existe-t-il que dans le langage», (2005), *Philosoph'île*, site de philosophie de l'Académie de la Réunion, mis en ligne en juillet 2007.