

Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne
Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres
Band: - (1985)
Heft: 2

Artikel: Actualité et inactualité de doctrines et de problèmes philosophiques
Autor: Christoff, Daniel
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-870564>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 10.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ACTUALITÉ ET INACTUALITÉ DE DOCTRINES ET DE PROBLÈMES PHILOSOPHIQUES

Des conceptions et des analyses de la signification se sont trouvées fécondes dans les recherches différentes et en principe incompatibles de la phénoménologie et des études de structures. On demande si la définition — déterminante pour ces dernières — du signe comme rapport immédiat signifiant-signifié n'implique pas une intentionnalité propre au signe lui-même; en quoi cela permet-il de mieux comprendre «signification» et «expression»? Cet exemple permettrait de faire «varier», entre doctrines et problèmes, le sens des notions d'actualité et d'inactualité, de présence et d'«oubli».

La philosophie consiste certes dans l'attention de la pensée, et l'effort de concentration dont témoigne telle ou telle doctrine fait qu'elle demeure en son identité irréductible, actuelle parce qu'«inactuelle», et qu'elle demande à être reprise et approfondie pour elle-même.

Mais l'on voit aussi la recherche philosophique progresser dans l'affinement des notions, dans l'insistance du questionnement, dans le renouvellement des problèmes par des voies différentes, par des méthodes et des conceptions qui paraissaient s'opposer les unes aux autres et se vouer successivement à l'oubli. A moins de n'attendre de la philosophie que mots d'ordre, idées toutes faites ou alibi, de telles rencontres appellent examen et réflexion.

A la fin d'une année d'études entreprises «au-delà des philosophies de l'existence», un exemple de ces relations complexes entre recherches différentes s'est offert à nous sous la «rupture» apparue naguère entre la phénoménologie et les études de struc-

Cette leçon est ici isolée d'un cours et de séminaires qu'elle achevait il y a quatre ans. Il a paru nécessaire de la rédiger à nouveau, afin de rappeler aujourd'hui des thèmes dont l'implication dans l'exposé était alors présente à chacun.

tures. Nous nous bornerons aujourd'hui à rappeler la consistance philosophique que la pensée de l'existence, avec ses enjeux, sa force, sa portée critique aussi, devait à la phénoménologie, puis à mettre en évidence les approches différentes d'un problème — celui de la signification — par la phénoménologie et par les analyses et les théories de la structure.

La pensée de l'existence s'accompagnait dès l'abord d'une mise en question radicale. L'ouverture à l'examen critique a certes toujours été un propre de la philosophie et la tradition illustre par la figure de Socrate l'art d'établir par le dialogue des thèses toujours remises en jeu. Comment à cette vigilance active se substitue la certitude universelle du pouvoir inaliénable de la raison dont se trouve investi le «sujet pensant»? Qu'il se soit conçu comme substance spirituelle, comme réflexion critique et pensée constructive ou comme dépassement dialectique des contradictions qu'il développe, ce pouvoir s'assure de lui-même par sa réflexion et objective en systèmes sa certitude de soi. Pour assurer la maîtrise du jugement, il en vient à exclure tout ce qui, de l'expérience, échappe à l'analyse réductrice, à l'assimilation du monde par la raison, à l'unification du système. Une seule chose se dérobe au pouvoir critique: ce pouvoir lui-même. Un pouvoir auquel la mise en question est inhérente peut-il se mettre de lui-même en question? La question ne peut lui venir que du dehors. Ainsi, par Kierkegaard, la question vient au «Système» du dehors, de la revendication de l'individu dans l'angoisse du péché, de la foi.

Ce que mettent en question les philosophies de l'existence, c'est bien cette souveraineté du sujet: un sujet qui prétendrait au savoir de soi comme à la maîtrise et possession de la nature, un sujet qui se retranche dans son intériorité jusqu'à devenir sujet pur, sans monde, un sujet qui, comme raison, se prend pour mesure de la vérité, un tel sujet demeure dans l'ignorance, dans l'inconscience de soi. A cette inconscience de soi répond en lui l'inconscience du monde: le monde ne lui est qu'objet de savoirs et de techniques acquis dans la lutte nécessaire contre l'inconnu, contre la menace toujours renaissante du dehors.

Cette double inconscience condamne à l'inauthenticité et à l'inefficacité la philosophie théorique du sujet. Résumée ainsi, la contestation de la «métaphysique occidentale» et du positivisme, le «soupçon» jeté sur ce qui demeure sous-jacent à leurs principes mêmes peuvent apparaître fictifs auprès de la méditation réelle inscrite dans les textes des philosophes, de Platon à Hegel et

au-delà. Ce que cette contestation réduit à l'absurde, ce sont moins ces pensées effectives que leur réception en doctrines, leur représentation schématique, les mythes qu'en ont tirés certains épigones. Cependant, la possibilité même d'une telle dégénérescence manifeste assez que la question doit être reprise. N'est-il pas évident, par exemple, et d'expérience banale, que la limite entre le «sujet» et la «nature» demeure, après tant de conquêtes de la connaissance et tant de réflexion, mal tracée dans la conscience et dans l'action — privées et publiques?

Face à cette philosophie qui se laisse trop aisément résumer en «conceptions du monde», la pensée de l'existence peut apparaître comme un dépouillement de l'avoir et du savoir: l'existence n'est pas ce qu'elle est, est ce qu'elle n'est pas; elle est ouverte à «l'être au monde», à l'engagement dans le monde, à la reconnaissance d'autrui, elle assume sa foi, elle est disponible pour le don et pour le «dire» de l'être. Mais un tel engagement, une telle disponibilité, s'ils ne sont pas, comme chez Kierkegaard, suscités par cette angoisse devant le péché et la foi, ou, comme chez Nietzsche, maintenus dans la joie, dans l'innocence et dans l'insoutenable «amour du destin», ne peuvent trouver leur consistance philosophique que dans une conscience de soi et du monde qui ne se fonde plus sur l'opposition de l'intériorité et de l'extériorité, sur quelque théorie de l'assimilation, ou sur le dépassement dialectique. La mise en question que l'on vient de rappeler trouve en effet son origine et sa justification philosophique dans la manière de poser à nouveau la question du sens de l'être. Du premier effort entrepris par Martin Heidegger pour tirer au clair cette question, nous n'avons à rappeler, pour notre propos, que quelques traits fondamentaux.

Sous ce que l'on nomme «conscience» se découvre une ouverture dans l'être, un être-là, un *là* de l'être; ce *Dasein* n'est que comme «être-à», souci, mais aussi présence à ce qui se donne; on peut dire, brièvement, qu'il est à la fois dans la di-stance et dans la proximité.

Dans la distance car si, «étant-là», il n'est pas simplement un étant, si «en son être il y va de son être», l'être-là doit être dit «exister», il est ouverture.

Dans la proximité car, par cela même que le *Dasein* est être-à, ouverture dans l'être, *là* où l'être se donne ou se réserve, il demeure dans la proximité de l'être et dans la familiarité des étants. L'être-là est «dans le monde»; «étant-à», il est «au monde», il «habite» le monde.

Chercher à cet être-là «ek-sistant» quelque fondement métaphysique serait méconnaître son mode d'être «extatique» et le vouer à l'inauthentique. Ce qu'il faut plutôt demander, c'est comment l'existant habite le monde. A la fois distant et proche, l'être-là questionne, comprend et exprime; il pose la question du sens de l'être et donne forme à l'expression de l'être: il est *ontologique*; ainsi Heidegger pourra interpréter la parole de Hoelderlin, «l'homme habite en poète». Le sens ontologique de cette disponibilité et de cette ouverture se manifeste en l'être-là par son engagement dans le monde et par son ouverture à lui-même. L'engagement dans le monde inclut dans sa dimension l'inconnu; l'incertitude née de cet inconnu ne suspend pas le souci, le soin, l'effort, la responsabilité, la liberté, comme en témoignent diverses pensées de l'existence; mais c'est toujours dans l'être-là, dans sa «situation», que pensée éthique, reconnaissance ou position des valeurs trouvent leur authenticité. L'être-là, être dans le monde, est ouvert à lui-même et au monde par la temporalité qui est, selon Heidegger, «le sens ontologique du souci». A nos yeux, l'être-là, ouverture et engagement, au monde et à lui-même comme «projet» et comme historicité, demeure dans une extrême possibilité d'être, en son authenticité, autre qu'il ne se connaît. Le «connais-toi toi-même» devient ouverture à la question du sens et prend une dimension bien différente de celles que pouvait lui donner la réflexion traditionnelle sur un pouvoir ou sur une impuissance, sur l'avoir ou la privation, sur le droit et sur le devoir.

Engagement, ouverture au monde, disponibilité au don et ouverture à soi, ces traits fondamentaux de la pensée de l'existence impliquent que la conscience n'est pas refermée sur elle-même, intériorisante, assimilatrice, identifiante, réductrice, mais tournée vers les «choses mêmes», conscience intentionnelle. Ce qui a donné aux philosophies de l'existence leur consistance et leur caractère propre, ce qui permet de les comprendre — et de les discuter — hors du pathos qu'on leur a si souvent imputé, c'est la conception de l'intentionnalité, reprise et élaborée par la phénoménologie.

En deçà de l'opposition du sujet et de l'objet, des présupposés qu'elle dissimule, la phénoménologie a travaillé à laisser apparaître l'intentionnalité elle-même à partir des modes divers de la manifestation de quelque chose: le réel et l'irréel, le perçu et l'imaginaire, le présent de la perception, le souvenir, l'anticipation, ces divers modes d'apparaître, pris pour index, renvoient

aux modes de la visée elle-même, aux actes de pensée: imagination, perception, présentification. Il importe dès lors de laisser/faire apparaître et les choses et les modes des actes intentionnels qui les visent, d'écarter ce qui les masque, de les décrire dans leur apparaître. Une telle conception de la conscience intentionnelle change le rapport au monde et surtout permet l'investigation méthodique de ce rapport intentionnel.

Lever le voile qui cache l'intentionnalité, c'est suspendre notre assurance du «bien-connu», notre croyance à un monde-objet, à un monde de faits coordonnés par la seule causalité et dont la vérité résulterait de la seule cohérence de l'explication. Quelques problèmes qu'ait pu poser cette méthode husserlienne de suspension de la «thèse du monde», elle devait permettre de diriger la visée, de faire «varier» les significations d'une part, et d'autre part d'analyser les substrats cachés des actes de pensée, d'atteindre des couches plus profondes du rapport au monde, d'obtenir des évidences de plus en plus nettes. Avec ce qui est reçu et compris de l'expérience ainsi explicitée, la description peut découvrir ce qui est reçu sans être compris, les temps vides, les temps morts, les synopes qui donnent au reçu, au compris, à l'intelligible de nouvelles dimensions, qui laissent apparaître en deçà de l'intelligible cette relation du vécu que Merleau-Ponty devait nommer la «chair».

Nous n'avons plus à revenir maintenant aux démarches et aux difficultés de la phénoménologie, aux différences entre philosophies de la conscience, du pour-soi ou de l'être-là, au renouvellement de maint problème philosophique particulier, ni même à l'attention que la phénoménologie peut nous apprendre à porter sur le sens et sur l'interprétation des textes philosophiques. Le point central auquel nous nous tenons demeure la notion d'intentionnalité, la thèse que «toute conscience est conscience de quelque chose».

De cette thèse résultent d'une part, avec l'ouverture de la conscience au monde, les philosophies de l'existence, d'autre part, chez Husserl lui-même, la tentative de fonder la rigueur des sciences sur la visée d'une pluralité d'essences, sciences «éidétiques» dont dépendent les sciences de faits; cette rigueur exige en particulier que les «longues chaînes de raisons» se trouvent en chaque point fondées sur la visée d'essences; elle s'étend, au-delà de la seule exactitude de la mesure et du calcul, à d'autres types d'intelligibilité. Mais surtout l'analyse de la conscience intentionnelle a permis, avec la description du champ de conscience, la

conception la plus ouverte de l'expérience, l'ouverture à l'espace de la manifestation.

Cependant, si la conception de l'intentionnalité et les analyses phénoménologiques qui la développaient ouvraient la voie à une meilleure intelligence du concret, elles ne lui assuraient pas tous les moyens de saisir l'expérience. Aussi la relation de la phénoménologie et des sciences de faits — en particulier, de la psychologie phénoménologique et de la psychologie empirique — restait pour Husserl lui-même l'objet de mises au point répétées.

De nouveaux efforts pour serrer de plus près le vécu, nous avons pu prendre pour exemple, entre bien d'autres, la *Structure du comportement*¹ et surtout la *Phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty. Le phénoménologue y avait recours à la notion de forme (*Gestalt*), telle qu'elle avait été élaborée par la psychologie, pour élucider les totalités concrètes de l'expérience vécue.

Cette conception de la forme implique non seulement que le tout diffère de la somme de ses parties, mais que la disposition — la structure de relations — de celles-ci est déterminante pour la constitution du tout; elle ne peut se réduire ni à la conception intellectuelle d'un ordre régi par une finalité interne ni à la conception organiciste du tout qui serait la raison d'être de ses parties, conceptions qui, l'une et l'autre, font prévaloir l'explication abstraite sur la reconnaissance des formes concrètes et des ensembles originaux de perceptions, de pensées, de comportements qu'elles constituent. Contestée pour son caractère prétendu statique et pour la résistance qu'elle opposait à l'analyse exhaustive et aux explications causales, génétiques et finalistes, l'idée de forme se trouvait féconde chez Merleau-Ponty — et déjà dans les travaux auxquels il se référait — dans l'analyse non seulement du perçu, mais de la perception et de tout le comportement. Tout en cherchant à montrer comment, par l'intentionnalité, «l'unité du monde [...] est vécue comme déjà faite et déjà là», comment l'intentionnalité «fonde l'unité de la conscience et des consciences [...] l'unité naturelle et antéprédicative du monde et de notre vie», comment «'comprendre' c'est ressaisir l'intention totale», Merleau-Ponty développait une notion de la forme — perception de formes et forme de la perception, forme du comportement, forme du corps («notre moyen d'avoir un monde»), schéma corporel, forme de la motricité — et pouvait concevoir une «phénoménologie de la genèse».

Ces analyses, poursuivies en deçà de la distinction du sujet et de l'objet, dans la perspective de l'intentionnalité, font passer de la vérité de la perception à la vérité de l'«être vécu», jusqu'à retrouver l'expérience «sauvage». En s'approfondissant, elles font approcher l'ambiguïté du contact avec le monde, le «chiasme du visible et de l'invisible» et cet invisible qui est «le relief et la profondeur du visible». Ainsi, la réflexion, accomplissant la tâche qu'elle s'était proposée, pouvait rejoindre «l'irréfléchi de l'expérience».

Mais la réflexion ne vient pas à l'irréfléchi du dehors et comme après coup. L'expérience sauvage est elle-même signifiante; le corps déjà «à chaque instant exprime l'expérience totale parce qu'elle se réalise en lui. Le sens incarné est le phénomène central dont corps et esprit, signe et signification sont des moments abstraits». Ainsi encore, la parole, comportement expressif, sera «le 'corps' de la pensée, sa présence dans le monde»; parole et pensée sont «entrelacées» en sorte que l'expression prolonge et achève l'expérience: «comprendre une conduite, c'est comprendre sa signification, achever en une parole précise le discours confus du monde». C'est à travers l'articulation de la parole que nous nous éveillons et que nous nous approprions notre pensée: «exprimer, pour le sujet parlant, c'est prendre conscience: il n'exprime pas seulement pour les autres; il exprime pour savoir ce qu'il pense». Porter l'expérience à l'expression sera l'effort constant de Merleau-Ponty, effort que résume cette note recueillie dans *Le Visible et l'Invisible*: «Ce sont les choses mêmes, du fond de leur silence, que la philosophie veut conduire à l'expression». Pour une telle pensée, le monde entier, perçu, évoqué, imaginé, est signification et toute visée effective s'achève par l'expression de quelque signification.

Toutefois, la réflexion sur l'irréfléchi, telle que nous venons de l'évoquer, apparaît comme l'opération d'une conscience éveillée qui cherche à décrire, avec l'expérience, sa propre genèse intentionnelle, son propre éveil, sa réflexion naissante. Il lui est aisé de condamner empirisme et rationalisme tant que ceux-ci travaillent naïvement à réduire l'irréfléchi aux seuls éléments intelligibles, à la mesure de la raison universelle.

Cependant, des sciences de l'homme ont appris par des méthodes positives à reconnaître dans l'irréfléchi des relations sociales, du comportement, de l'inconscient, certaines structures irréductibles qu'elles conçoivent comme des «modèles» et qui

permettent à l'analyse de faire ressortir la signification tout autrement qu'elle n'apparaît à la réflexion de conscience. De là, un déplacement des problèmes philosophiques.

La structure se définissant comme un ensemble d'éléments solidaires, tel que la modification de l'un d'entre eux entraîne celle des autres, on peut s'attacher à la disposition de ces éléments ou, surtout, à l'analyse de leurs modifications et considérer la structure comme modèle d'un ensemble de transformations. Ainsi conçue, la relation entre la modification d'un élément et celle des autres n'est pas causale mais «symbolique»; elle apparaît comme signifiante et l'analyse de ces relations deviendra la méthode des sciences du signe. La conception de la structure comme modèle permet de passer de l'articulation d'une structure à l'intelligence de nouvelles configurations et de nouvelles transformations.

L'étude des relations sociales, en ethnologie, présente un développement de ce genre, entre le début du siècle où de premières études de structures apparaissent dans les travaux de Marcel Mauss et les recherches de Claude Lévi-Strauss. Selon ce dernier, des interdits irréductibles aux explications organicistes et fonctionnelles prennent une signification lorsqu'on les voit intégrés comme des règles à des relations d'échange dont la mobilité est assurée dans une structure. Ainsi, l'ethnologue montrait que, dans l'institution du mariage, des échanges conformes à des règles strictes se trouvent intégrés à des structures de la parenté; il pouvait étendre l'analyse structurale à l'organisation sociale, aux institutions, à la préparation des aliments, aux mythes de groupes humains donnés. Selon de telles structures, le jeu des éléments est soumis à un code strict qui assure la mobilité et l'équilibre des échanges. La saisie de significations dépend alors des différences perçues entre les éléments de ces structures; les significations demeurent immanentes à la structure des échanges. Un système de parenté, par exemple, sera donc compris comme un certain langage et Lévi-Strauss trouve dans l'étude de la langue, «système de signification par excellence», le modèle des analyses structurales.

Bien que Lévi-Strauss, pour sa part, cite surtout des linguistes qui ont largement amendé et développé la «linguistique générale» de Ferdinand de Saussure, on peut se référer à celui-ci pour rappeler quelques principes fondamentaux de cette science, modèle si souvent invoqué par tant d'analyses structurales: les signes du langage parlé ne sont pas eux-mêmes des signifiants; ils sont constitués d'un signifiant — le mot, ses éléments phonétiques, l'«image acoustique» — et d'un signifié, le «concept» — qu'on

nommerait aussi bien, dans la terminologie de la psychologie associationniste alors prépondérante, «image mentale». Ces constituants du signe appartiennent, l'un, le signifiant, à la «chaîne parlée», à la langue, l'autre, le signifié, à la réalité pensée; ces deux ordres sont parallèles et n'interfèrent jamais. Le signe que constituent ensemble un signifiant et un signifié ne doit donc sa signification, sa «valeur» distincte, qu'à la place occupée par son signifiant dans le système de la langue à laquelle il appartient, plus précisément à la différence qui le fait distinguer de tous les autres signifiants de ce système: «Dans la langue, dit Saussure, il n'y a que des différences.»

Ce modèle structural, transposé — avec les précisions que lui avait apportées un demi-siècle de linguistique — à diverses «sciences de l'homme», joignait à la fécondité et à l'affinement de l'analyse dans tant de domaines le respect de leurs différences et l'exigence de rigueur.

Les différences car, dans chaque domaine, le jeu des relations obéit à des règles propres et, à l'intérieur de chaque système, l'analyse distingue des structures différentes. Ainsi, l'unité de principe du modèle d'analyse, loin d'entraîner la réduction de la réalité étudiée à un ordre d'explication unique, universel et homogène, doit assurer la spécificité des structures et la reconnaissance de leur pluralité. Sous cela même qui jadis s'imposait comme l'avènement de *la* raison, comme le devenir unitaire de la connaissance, l'analyse des structures, comme précédemment la phénoménologie, faisait discerner des types différents de pensée et d'intelligibilité.

L'exigence de rigueur aussi car, si différents de l'exactitude rationnelle que soient les codes qui régissent ces structures, ils n'en déterminent pas moins le jeu de leurs éléments et les sciences qui les analysent, pour n'être pas «exactes», n'en sont pas moins rigoureuses.

Cette rigueur résulte de la manière d'analyser les structures par leurs différences. Certes, Lévi-Strauss a relevé à plusieurs reprises l'importance des théories de la forme (*Gestalt*) à l'origine du développement des théories de la structure et les ressemblances entre ces théories; ce qui n'est pas moins caractéristique, c'est que les notions de forme et de structure sont toujours comprises — comme d'autre part celle d'intentionnalité — en deçà de la distinction traditionnelle du sujet et de l'objet. Mais la différence qu'il faut constamment respecter entre ces notions de forme et de structure tient au caractère diacritique de la reconnaissance et de

l'analyse des secondes. Et surtout les analyses de structures portent sur des faits observés indépendamment de leur référence à quelque conscience et les théories positives de la structure sont la contestation des philosophies de la conscience et de la réflexion de conscience.

Ainsi, le modèle «structuraliste» doit faire mettre en question la transcendance de la signification en tant que visée de conscience. Dès lors que la signification se trouve déterminée par la place du signifiant dans le système d'une langue donnée ou dans telle structure donnée de parenté, de mythes, d'institutions, l'immanence de la signification à la structure paraît devoir faire exclure toute signification intentionnelle. De ce point de vue, alléguer l'intentionnalité et l'expression serait pétition de principe et l'expression d'une signification transcendante ne saurait ressortir qu'au «langage privé» — si tant est qu'il existe un tel langage. L'étude des structures analyse des significations comme correspondance, équilibre, réciprocité, communication; alléguer que la signification ainsi conçue n'est signification de rien, qu'elle ne «signifie» qu'un jeu vide, ne saurait être à ses yeux une objection pertinente.

Si donc l'étude des structures et la phénoménologie se donnaient, chacune pour sa part, pour des philosophies visant à l'explication totale, ou si l'on feint — on n'y a pas manqué — de les tenir pour telles, elles ne peuvent que s'exclure mutuellement. Mais l'une et l'autre ayant travaillé, par des voies différentes, à élucider la signification, il convient d'examiner comment le problème s'en trouve approfondi et modifié.

La distinction entre le signe dans la transmission d'informations et le signe comme expression d'une signification remonte à la première des «Recherches logiques» de Husserl. Partant de cette distinction, on pourrait penser que l'étude des structures s'attache au premier aspect du signe, aux informations, aux relations, aux renvois d'un élément, d'une structure à l'autre, à la communication conforme au code qui sous-tend la structure. La phénoménologie, au contraire, concentre l'attention sur l'énigme de l'expression, censée seule signifiante parce qu'elle se donne comme expression *de quelque chose*, comme une visée intentionnelle. Mais recourir *ainsi* à cette distinction revient à déterminer pour des analyses différentes des objets différents, à séparer deux langages qu'on qualifierait provisoirement, l'un de social et pragmatique, l'autre de poétique et d'ontologique — au risque de

méconnaître et *le* langage et *les* analyses, de conclure par exemple que, la «pensée sauvage» se découvrant à l'analyse grâce à des modèles structuraux, il n'y a pas d'expression pour le penseur sauvage... La «distinction essentielle» de Husserl appelle bien plutôt, ici, à demander d'une part si et comment l'expression authentique et «originale» peut se communiquer ou si elle demeure par essence ineffable — d'autre part si la communication, comme circulation d'informations, peut se suffire et tirer sa signification de son propre jeu, ou si elle requiert un «vouloir-dire» attaché à la seule expression. La réponse à de telles questions ne peut ressortir à une science générale et le problème se pose bien comme problème philosophique.

La conception du signe établie par la linguistique générale permet-elle de préciser un rapport entre ces deux approches, si différentes, de la signification? Selon cette conception, et contre toute la problématique développée par les philosophes depuis le *Cratyle*, le signe de langage ne doit sa signification ni à quelque cause naturelle, à quelque «imitation» spontanée, ni à une convention explicite, ni à sa référence à une Idée, ni à la création divine; différencié par la seule place de son signifiant dans un système, le rapport signifiant-signifié reste immotivé, «arbitraire» comme dit Saussure. Il est vrai que Lévi-Strauss, après maint linguiste, conteste en partie l'arbitraire du signe: «Le signe linguistique, écrit-il, est arbitraire a priori, mais cesse de l'être a posteriori.» Cette précision est sans doute plus adéquate aux phénomènes observés par l'ethnologue; elle se justifie encore par l'intention déclarée de son auteur de replacer l'homme dans la nature; mais réintroduire ainsi une sorte de causalité naturelle paraît compromettre précisément ce qui fait la rigueur et la pertinence du modèle linguistique: les analyses de la linguistique générale sont synchroniques et, dans leur explicitation du rapport signifiant-signifié, elles ne peuvent porter que sur la langue, sur le système des signifiants, dans son état. L'articulation, la différenciation précise des signifiants dans le système de la langue fait considérer le langage comme jeu d'échange et comme fait social.

Or, selon la linguistique générale elle-même, le langage n'est pas représentation, ensemble d'images liées à la réalité par quelque similitude. Le signe n'est pas un substitut de la chose; dès lors, il ne peut que «dé-signer» ce qu'il signifie, faire signe vers quelque chose qu'il ne remplace ni ne représente. D'autre part, si le rapport signifiant-signifié constitue le signe, on ne saurait, selon la linguistique générale, tenir le signifié — pas plus que le

signifiant... — pour un contenu du signe. Ce rapport est donc le signe lui-même; le «faire signe» est sa propre structure; du signifiant au signifié, le rapport est intentionnel. Le signifiant n'est pas lié à un contenu par quelque similitude ou par quelque cause naturelle; il fait viser le signifié.

Comme l'intentionnalité de la conscience se modalise dans ses actes divers — percevoir, imaginer, évoquer, anticiper —, les signes peuvent désigner de plusieurs manières, en plusieurs sens, la chose même qu'ils font viser. Le signe prolonge — et anticipe — la visée de la conscience, inséparable de ce qu'elle vise — «cas éminent de l'intentionnalité corporelle», dit Merleau-Ponty de la parole. Si le signe n'était lui-même intentionnel, comment la conscience intentionnelle le recevrait-elle en tant que signe, sans le confondre avec la chose? Comment le ferait-elle sien? Comment le communiquerait-elle à une autre conscience intentionnelle? Comment prendrait-elle par lui la pleine conscience de ce qu'elle vise? «La parole, dit encore Merleau-Ponty, chez celui qui parle, ne traduit pas une pensée toute faite, mais l'accomplit.»

L'étude du signe de langage offrirait même, de ce point de vue, un moyen de mettre en évidence l'intentionnalité, en particulier lorsqu'un même signe, on le verra, réunit plusieurs visées qui se suscitent l'une l'autre par leur différence; on viendrait ainsi au-devant de la «suspension de la thèse du monde», telle que l'opérait Husserl. Mais si l'on s'étonne de l'interprétation phénoménologique d'une relation établie par la science linguistique, il faut rappeler comment Husserl revendiquait le caractère positif de la phénoménologie et comprendre d'autre part que la linguistique générale est tout autre chose qu'une science empirique — sinon, comment les analyses structurales l'eussent-elles prise comme modèle? Si quelque chose doit changer ici, ce seraient d'abord les conceptions et de la «science» et de la «philosophie».

Maintenant qu'apparaît dans le modèle même adopté par les analyses structurales une structure de visée, il est possible de reprendre — sans les assimiler l'une à l'autre, sans les mettre jamais sur le même plan — les conceptions structurale et phénoménologique du signe.

Saussure distinguait dans le langage la langue, seul objet de la science linguistique, et la parole, acte individuel qui ne peut être objet de science. Mais entre langue et parole d'autres structures se présentent, celles des discours réglés de telle science, de telle technique, qui obéissent à des codes plus spécifiés que celui de la

langue, celles du discours quotidien avec ses stéréotypes, ses locutions, ses phrases toutes faites. De tels discours peuvent faire l'objet d'une linguistique particulière avant même que l'on ne pose, comme on l'a fait, le problème d'une linguistique de la parole. Un même système de relations différentielles entre signifiants, une langue, pourrait ainsi soutenir d'une part la formation de systèmes plus déterminés, avec leurs combinaisons rigoureuses qui assurent des discours réguliers, et d'autre part l'expression de significations nouvelles qui impliquent tout autant le support de la structure des signifiants. L'équilibre des échanges, la communication apparaissent comme spécifiés dans le jeu plus vaste de combinaisons de signes, de déplacement des significations d'un signe à l'autre, de prolifération des visées.

Nous éprouvons tous constamment combien le système des signifiants de la langue la plus riche et la plus différenciée demeure limité par rapport à tous les signifiés possibles; aussi un même signifiant forme-t-il, avec des signifiés différents, des signes de sens restreint, étendu, figuré; des signifiants peuvent se substituer les uns aux autres pour former avec le même signifié des signes de significations différentes. Toute la vie de l'image éclôt dans la double visée induite par un même signifiant. Ces combinaisons de structures et d'articulations — du jeu de mots ou de syllabes jusqu'aux images métaphoriques ou métonymiques, jusqu'aux figures rhétoriques — peuvent se trouver stéréotypées, parfois codifiées dans certains discours et l'on peut, sous la métaphore et sous la métonymie, distinguer des manières de classer et de penser, mais on y reconnaîtra avant tout des faits de parole. Stylistique, rhétorique, poétique ont cherché à en étudier les structures. Ainsi, à Lausanne, Jean-Louis Galay, dans sa thèse, *Philosophie et invention textuelle*, appliquait au «faire» — à l'écriture — de la philosophie la théorie et les méthodes de la «poétique» et donnait la première analyse des figures qui animent un texte philosophique à la fois aussi rigoureux et aussi caractéristique de la parole propre à son auteur, Kant — et aux lecteurs visés — que le *Fondement de la métaphysique des mœurs*.

Seul le concours des analyses de la langue, du discours et de la parole fera pénétrer la manière dont s'exprime concrètement un vouloir-dire, tantôt approximatif, inachevé, tâtonnant dans le discours quotidien, tantôt intégré pleinement dans la parole qui exprime et achève la visée de quelque chose, en particulier dans le texte d'une œuvre.

Le langage tient en réserve des significations disponibles pour

la communication; il ne manque pas d'apparaître comme un instrument dont la précision, surtout si l'usage s'en tient au système des signifiants bien différenciés d'une *langue* donnée, permet à l'échange de jouer de manière univoque. Mais, entre ces significations établies — entre les mots, dit-on — le langage en recèle d'autres, que l'expression anime, réanime, à travers leur ambiguïté même, et produit pour coïncider avec la visée de la chose.

L'expression est-elle alors le fait de sujets qui se meuvent dans un champ de significations, jouant des structures du langage dont ils disposent, ou qu'ils appréhendent en les essayant? Ou bien les significations, naissant, dans le «livre du monde», des relations entre les choses, se constituent-elles des sujets, la prolifération des signes se trouvant captée et suspendue dans l'instant d'une parole expressive? Devant l'enjeu métaphysique de questions que l'on tente d'évoquer ainsi, il semble aujourd'hui que la philosophie tantôt opte sans toujours mesurer la portée de ses choix, tantôt se dérobe, confiant à la parole du poète, à la Parole de Dieu, à la fois l'expression et la compréhension de significations que, pour sa part, elle n'interprète qu'à la mesure de sa critique. Mais nous voyons aussi la philosophie prendre conscience de ces problèmes par l'attention qu'elle voue tant à l'analyse des structures qu'à la compréhension de l'expression, et surtout lorsqu'elle tente de confronter ces deux approches.

Tentons de porter encore une fois notre regard sur les recherches que nous venons de rappeler si brièvement: la philosophie, qu'elle se pose comme critique, comme théorie, comme doctrine, comme pratique, peut reconnaître dans sa réflexion sur elle-même — en particulier à travers la lecture, l'interprétation, la réception, l'élaboration de ses propres textes — qu'elle cherche constamment à déchiffrer, à comprendre, à produire ou à ré-animer des significations, mais que l'enjeu de sa parole demeure de ne manifester que le vrai.

Qu'en est-il alors de la vérité?

L'analyse des structures déchiffre des systèmes de langages préconceptuels, des systèmes de comportement, d'institutions, des systèmes de pensée aussi que la raison a longtemps «oubliés» et souvent condamnés; l'effet en retour de ces explorations sur la conception de nos propres structures de pensée fait se diversifier les modèles d'intelligibilité. Or ces analyses mettent en évidence des réciprocités, des concordances, des équilibres et la vérité peut ainsi se définir de manière classique comme adéquation; non pas,

il est vrai, comme adéquation entre le réel et la pensée séparés l'un de l'autre, mais comme adéquation entre structures. Cette adéquation se suffit, ne requiert pas de fondement, est signifiante par elle-même. La vérité de la «raison analytique» consiste dans l'équilibre immanent à des systèmes de relations, à des structures de correspondances.

Travaillant à comprendre la relation au monde comme «conscience de quelque chose», la phénoménologie, quant à elle, conçoit la signification non comme immanente mais comme l'expression de ce qui est visé dans cette relation. Elle ne «rend raison» de l'expression qu'en s'efforçant de laisser apparaître ce qu'elle vise et sa visée même. Sa vérité est ouverture à la manifestation, dé-voilement; pour lui faire place, elle doit écarter les obstacles que notre comportement et notre pensée, lorsqu'ils se fixent dans l'inertie du tout fait, du bien-connu et du système, dressent devant la réalité; mais elle doit encore reprendre et réanimer pensée et comportement comme autant de dévoilements. C'est là, aussi bien, sa manière d'assumer la fonction critique et la force d'éveil de la philosophie, nullement un retour à quelque «métaphysique de la présence». Mettre ainsi en évidence l'intentionnalité avec ce qu'elle vise, c'est prendre conscience que la signification authentique est à la fois expression de quelque chose et expression de la conscience dont elle prolonge et actualise la visée. Ainsi, la signification dévoilée ne se suffit pas à elle-même, elle est pour une conscience.

Craindra-t-on de se voir désormais devant deux vérités, sans avoir pris parti entre deux conceptions? Faut-il montrer qu'il n'en est rien?

D'abord, au-delà des polémiques de leurs représentants, de telles conceptions s'ignorent les unes les autres dans le travail effectif des chercheurs bien plus qu'elles ne se défient dans l'imagination des faiseurs et des consommateurs d'opinion. Mais la double approche d'une réalité n'est-elle pas signe de santé et d'activité de la pensée? Elle a prouvé sa fécondité en philosophie et dans bien des domaines de la recherche scientifique; en philosophie, elle commande d'approfondir — plus que nous ne pouvions le faire aujourd'hui — l'une et l'autre démarches afin de laisser se manifester l'efficacité et la ténacité de la pensée. Mais cette dualité apparente recouvre aussi une solidarité effective: sans la vérité qui est dé-voilement, de quoi la vérité d'adéquation serait-elle l'adéquation, sinon d'un jeu de correspondances qui dans son

développement demeurerait en lui-même? Si le signe porteur de quelque signification n'exprimait, en sa propre structure signifiant-signifié, la conscience comme visée de quelque chose, la signification ne serait ni de rien ni pour personne.

Mais d'autre part, si le signe, dans le rapport signifiant-signifié qui le constitue, exprime une visée, c'est à partir du système auquel appartient son signifiant: la conception phénoménologique du signe que nous interrogeons devra donc recourir au principe d'une science de la structure des signifiants qui permet de comprendre comment la vérité d'adéquation peut, dans l'expression et dans la communication, maintenir présente la vérité dévoilée.

Il faut donc bien parler pour garder actuel ce qui est dévoilé, pour maintenir dans l'actuel les «deux» vérités. Mais cette exigence ne recouvre-t-elle pas encore un «oubli»? Sans l'expression qui l'achève, notre expérience resterait en suspens; Merleau-Ponty a pu nous en convaincre, et pourtant il écrivait: «Le philosophe parle, mais c'est une faiblesse en lui, et une faiblesse inexplicable: il devrait se taire, coïncider en silence et rejoindre dans l'être une philosophie qui y est déjà faite.» Faut-il ainsi à nouveau mettre en question l'expression et opposer la contemplation à l'action de la parole?

Mais prendre conscience de cette «philosophie déjà faite», n'est-ce pas à la fois entendre un langage qui s'articule contre le «bruit», un langage qui fait parler, qu'on ne comprend qu'en le parlant — et un langage avec lequel coïncider dans le silence? Car le langage de l'être contient son silence jusque dans les ambiguïtés qui figurent sa part de non-être, en lesquelles le non-être aussi se dit en un langage qui fait signe vers le silence.

Certes, nous pouvons le répéter, «philosopher, c'est communiquer». Faut-il alors préciser — ce qui, sans doute, ne va pas toujours de soi — que l'on communique quelque chose, et à quelqu'un? Ces significations, dont l'échange fait le tissu et la pratique de notre vie, doivent être fondées dans notre expérience et dans toutes celles que le langage recueille et réserve en silence: elles ne le seront que comme expressions de quelque chose, pour nous; cette tâche de la philosophie demeure, d'en maintenir présente la conscience.

Daniel CHRISTOFF.

NOTE

¹ Il paraît superflu d'énumérer les références de citations bien connues, mais nécessaire, tant pour l'exposé des théories que pour de brèves indications, de joindre aux titres mentionnés dans le texte ceux, au moins, des ouvrages et articles suivants, soit:

— pour la phénoménologie et la théorie de la forme:

Aron Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience*, trad. M. Butor, Desclée de Brouwer, 1975 (étudié dans plusieurs séances de séminaire);

— pour les problèmes du langage et du signe, de la forme et de la structure:

Maurice Merleau-Ponty, «La métaphysique dans l'homme», in *Revue de métaphysique et de morale*, 52, 1947, recueilli dans *Sens et Non-sens*, Nagel, 1948, ainsi que les textes I à IV de *Signes*, Gallimard, 1960;

Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale I*, Plon, 1958 (chap. I à V, XV et XVI), *La Pensée sauvage*, Plon, 1962 (notamment chap. I, VIII et IX), «De quelques rencontres», in *L'Arc*, n° 46, 1971 (cahier consacré à Merleau-Ponty);

Roland Barthes, *Eléments de sémiologie*, in *Communications*, 1964, et «coll. Médiations», 1971 (avec *Le Degré zéro de l'écriture*);

Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, trad. N. Ruwet, Ed. de Minuit, 1963;

Jacques Derrida, *La Voix et le Phénomène*, PUF, «coll. Epiméthée», 1967.

D. C.

