Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 48 (1989)

Artikel: Signe, symbole et langage

Autor: Sini, Carlo

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883080

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: 10.12.2025

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

Studia Philosophica 48/89

CARLO SINI

Signe, symbole et langage

La constatation par laquelle je voudrais commencer mes propos peut paraître la plus simple et la plus évidente, à savoir la donnée incontestable que la vérité philosophique est confiée au langage. Elle a lieu (ou trouve son lieu) dans un acte de parole. Ceci ne veut pas dire que la vérité philosophique se résout entièrement par la composition et la lecture de discours. La philosophie vise toujours un «au-delà» du mot. Chez Platon, cet «au-delà» peut être la formation de l'Etat ou, d'une manière plus générale, de l'homme, chez Epicure l'habit d'une sage indifférence, chez Plotin l'extase, chez Spinoza l'*amor Dei intellectualis*, pour parvenir aujourd'hui au silence de Wittgenstein ou à l'écoute du mot poétique chez Heidegger. Cependant, ces aboutissements extralinguistiques trouvent leur racine, leur raison d'être et leur justification dans le langage philosophique. La question est la suivante: dans quelle mesure l'expérience philosophique de la vérité ainsi que la recherche de la vérité (laquelle représente d'ailleurs l'essentiel de la philosophie) trouvent-elles dans le langage un moyen d'expression, et dans quelle mesure par contre, la forme expressive du langage, ses symboles et ses signes déterminent-ils et, pour ainsi dire, marquent et justifient l'expérience philosophique?

Les actes linguistiques de la philosophie possèdent une spécificité à eux. Cette spécificité aux contours vagues est difficile à définir. Cependant, sa consistance nous permet de la différencier de la spécificité d'autres discours. Une proposition philosophique n'est ni une prière, ni une prophétie, ni une invocation, ni un conte mythique et même pas la description empirique d'une expérience du sens commun. Dans ce sens, la philosophie a aussi une histoire, parce que (comme le dit Foucault) il y a des choses qui ne peuvent pas être dites à chaque moment. Le discours a son statut matériel, institutionnel et événementiel qui scande des seuils d'existence et d'inexistence. Un pharaon égyptien s'exclamant «Je pense, donc je suis» c'est quelque chose d'inimaginable.

Il est donc tout à fait important pour nous de saisir la différence essentielle qui a entraîné la naissance de la pratique des discours philosophiques. En effet, il se peut que dans cette différence se cachent beaucoup de secrets et de possibilités nouvelles de pensée. Encore une fois, Foucault nous a donné à cet

égard une indication précieuse. Dans l'*Ordre du discours* il a remarqué que le discours préphilosophique était jugé sur la base de l'autorité de celui qui le prononçait. Il pouvait établir la justice ou prophétiser l'avenir, célébrer le rituel ou évoquer le Dieu: de toute manière son autorité (sa «vérité») découlait de ce qu'il *était* et de ce qu'il *faisait*, à savoir au nom de quoi ou de qui il parlait. Mais un événement extraordinaire s'est produit entre Hésiode et Platon: l'autorité du discours a été ramenée à ce qu'il *disait*: un jour vint où l'autorité a passé de l'acte ritualisé d'énonciation, efficace et juste, à l'énoncé même.

La position de Foucault se trouve tout à fait exprimée et confirmée dans le poème de Parménide. Dans ce poème c'est une Déesse qui parle. Mais la Déesse ne prétend pas imposer l'autorité d'une révélation divine. Dans un point central que nous pouvons considérer comme le tournant idéal de notre destin, la Déesse dit à son interlocuteur mortel: «Juge avec le raisonnement (logos) la preuve qui a été dite par moi avec beaucoup de réfutations». Ce sont les preuves dites qui confèrent l'autorité. Le juge autonome de leurs signes (*semata*) est le raisonnement, ou l'esprit (*nous*).

De quels signes s'agit-il? Ils concernent essentiellement la cohérence et la non-contradiction des discours. La vérité de la parole apparaît elle-même, selon Wittgenstein, étant donné qu'elle dit ce qu'elle est, tout en évitant de dire et de penser ce qu'elle n'est pas. Elle concerne le possible logique et délimite ainsi son opposé, à savoir l'impossible (l'«impossibile credibile», disait Vico) en tant qu'inexprimable et même pas concevable. Voilà donc la naissance d'une stratégie de discours qui a cherché et continue de chercher la vérité dans les signes de la parole «logique».

Quelles sont les conséquences de cette stratégie de discours d'où la philosophie est née? Tout d'abord nous avons une image nouvelle du sujet de l'énonciation. Il s'agit, comme le dit Héraclite, d'écouter «pas moi mais le *logos*». Le sujet parlant n'est plus quelqu'un de possédé par le Dieu, à savoir le sujet pathique porteur d'une sagesse particulière. Au contraire, celui qui parle est cet «esprit» que Parménide invite expressément à juger la parole dite. Mais, (comme le dirait Peirce), le caractère essentiel de cet esprit est qu'il n'appartient ni à moi, ni à toi, ni à lui. En effet, chaque individu en lui-même est idiosyncrasie et erreur (Parménide dirait qu'il s'agit d'un homme qui ne s'est pas tiré au-dessus de la *doxa*). Encore d'après Héraclite: «Il est nécessaire que ceux qui parlent se servant de l'esprit (*nous*) se fondent sur ce qui est commun à tous». Qu'est-ce qu'il y a de commun à tous? *Xunòn esti pàsi to phroneéin*: «commune à tous est la pensée». En effet, je cite encore une fois Héraclite, «Il faut suivre ce qui est commun. Mais le *logos* étant commun,

d'une manière générale, les hommes vivent comme s'ils avaient une sagesse particulière à eux». Le *logos* commun à tous, ce *logos* que le sage écoute, réveille les hommes du sommeil ancestral de la raison. Héraclite nous dit que dans le sommeil chacun se renferme dans son monde particulier (*idion*). La même chose arrive aux hommes ignorant encore la nécessité commune à tous de penser, aux hommes encore entourés de la nuit du mythe. Par contre, pour les hommes éveillés, pour les hommes du *logos*, «unique et commun est le monde» (*èna kai koinòn kosmon*).

L'esprit porteur du *logos* philosophique est donc un esprit universel. Il parle de la perspective d'une vue (*nous*) panoramique ayant le tout (*éna kai pàn kai kòsmon*) devant elle. Il s'agit d'une vue supra-sensible (et, donc, intelligible) qui vise à dépasser toute perspective sensible, toute perspective accomplie. pour se placer idéalement du point de vue du Dieu de Xénophane (non par hasard ennemi acharné de l'ancien polythéisme), Dieu «qui voit tout entier par la force de l'esprit». D'ailleurs, ce sujet universel qui parle dans la philosophie (selon l'interprétation de Platon) n'est que l'âme (*psyché*); c'est pourquoi, la stratégie des discours philosophiques n'est que la stratégie platonicienne de l'âme, à savoir ce processus grandiose de psychisation (et, donc, de désacralisation) de l'homme qui est à la base de la civilisation occidentale. C'est encore ce sujet qui parle dans l'entreprise cognitive de la science moderne, parce que la science veut dire la vérité objective du monde, le monde universel (l'univers) commun à tous dont l'histoire se déroule en-soi, du *big bang* jusqu'à nous qui la disons.

Comment cette idée d'un esprit universel a-t-elle pu apparaître, cette idée d'une raison commune à tous qui est en même temps la raison d'être du monde et donc de n'importe quoi, homme compris? Nous ne pouvons pas vous donner ici une réponse analytique à cette question. Nous devons nous contenter d'un simple aperçu. Le secret de la philosophie (qui est d'ailleurs l'origine et la base du succès de la science et de la technique modernes) est inscrit dans la particularité du geste vocal. La civilisation occidentale a profité de cette particularité d'une façon nettement plus cohérente et efficace que toute autre culture. Elle en a fait l'outil de sa propre fortune et la raison d'être de son «âme». (Mais du caractère absolu et dogmatique de la vérité du geste vocal découlent également bien des dangers et des maux présents, que la technique répand partout dans le monde).

Dans toute gestuelle originelle se manifestent les signes du monde. Par exemple dans le toucher, le toucher dessine le corps et les parages corporels. Le toucher fait apparaître les signes de la frontière entre ce qui est à moi et ce qui ne l'est pas, selon un rebond caractéristique. En touchant, la chose touchée

est mise à distance pour être vécue comme l'extérieur; mais, tout en rebondissant de sa mise à distance, le geste fait apparaître aussi mon propre, à savoir mon corps pourvu de sens. Ainsi, le toucher «explose» en deux directions opposées et complémentaires, ces directions étant encore implicites, à savoir vécues dans l'anonymat du geste qui sait comment faire mais ignore encore quoi faire. Ce sont des choses que le toucher lui-même ne peut pas «dire», qu'il ne peut pas nommer, comme nous le faisons, en tant que «corps» et «monde».

Abordons maintenant le geste vocal. Tout d'abord nous devons remarquer que la voix ne trouve pas le monde. Le toucher et la vue le trouvent; ils le déterminent, le délimitent, le marquent et le dessinent à partir de soi. Non pas dans le sens que le monde se trouve déjà là et que le toucher se heurte à lui, mais dans le sens que la nature originelle du geste ouvre un rapport, une intimité et une distance, cette duplication corrélative que la voix nommera ensuite justement corps et monde, sujet et objet. Maintenant, le geste de la voix ne trouve pas le monde, mais il fait plutôt arriver des phénomènes dans tous les sens *inouïs*. Il produit *ex nihilo* des phénomènes qui n'existent pas dans le monde du toucher, de la vue etc. La voix, comme le comprit par l'intuition Merleau-Ponty, est l'irruption d'un geste qui gâte le silence primordial. Il s'ensuit que la distance scandée par la voix, n'est pas scandée par rapport à un «autre» en tant que monde, mais tout au plus (nous allons le voir) par rapport à un autre en tant que voix.

Ce qui arrive dans la voix dans sa nature originelle est un phénomène de «provenance». A l'origine du geste il n'y a que la provenance de la voix, le fait qu'elle retentit. Ce simple retentissement de la voix ne produit aucune duplication entre le monde et soi (au contraire, elle produira justement la duplication du soi qui d'ailleurs et pour cette raison n'existe pas encore). Dans l'événement simple et originel de la voix il n'y a pas un sujet-voix qui dit ou *«sait»*: je suis la voix. Il n'y a pas un émetteur. L'enfant qui crie n'est pas un émetteur qui crie. Nous le disons, nous qui sommes en dehors de son expérience. L'enfant qui crie est la simple perception du cri. Mais même à ce niveau, comme dans tout geste originel, apparaît une distance et un rebond et les signes corrélatifs. En effet, il y a une provenance de la voix qui fait surgir l'émetteur même. L'émetteur est un effet du rebond et non pas la cause de celui-ci. Nous avons ainsi une duplication potentielle. Elle est potentielle parce que l'émetteur inconscient de la voix qui ensuite revient en arrière sous forme de perception acoustique n'existe que pour moi qui observe de l'extérieur. C'est moi qui dis: «lui» qui a crié maintenant se sent crier. C'est moi qui fais toute cette description avec ma grammaire (plus précisément avec ma

voix). Mais ce qui arrive n'est pas un «lui» criant. Il y a plutôt un simple être inséré dans la voix qui crie et qui est ressentie: expérience reflétant une voix qui crie. Donc, à la première place il n'y a pas la *vox* en tant que sujet vivant-criant, mais, pour ainsi dire, une voix à l'accusatif, la *vocem*. D'abord il n'y a pas le «suis», mais l'«est» de la voix (*vocem*) qui retentit. La praxis est anonyme. Le sujet «hurlant» sera la conséquence de cette praxis et donc son acteur non primaire mais secondaire.

Nous avons donc ce rebond de la *vocem* qui se détermine en tant que *vox* (veuillez excuser cette grammaire si impunément brutalisée). La provenance originelle de la voix devient la destination même. La voix qui retentit «là» est destinée à être ressentie «ici». Il arrive avec la voix une autonomination implicite. Est-ce que la voix de l'enfant est destinée à quelqu'un outre l'enfant lui-même? Si nous la pensons destinée aux adultes ceci dépend justement du fait que nous sommes adultes et participons déjà à l'intersubjectivité de la parole. A l'opposé, pour l'enfant la voix est le rebond de son soi inconscient, c'est-à-dire pas encore constitué. Ainsi, la vraie destination de la voix est le réflexe d'un émetteur, c'est-à-dire son apparition.

Cependant, les gestes ne sont pas si purs que nous sommes en train de les décrire. S'il y a un cri, il y a aussi quelque chose d'autre. Par exemple, une tension du corps et, d'une manière plus générale, un besoin et une urgence, un vide à combler. Bien sûr l'enfant ne crie pas d'une manière angélique dans le seul but de favoriser nos descriptions phénoménologiques. Comme le savent très bien les psychologues, il crie à partir d'une urgence, ce cri enfantin reflétant à l'enfant aussi sa colère, sa douleur, son désespoir, la rage, l'impuissance etc. Dans ce sens la voix n'est pas seulement expérience originelle de la distance, mais elle est également et davantage «expression» première: expérience exprimée de la distance et du besoin correspondant de remplissage. En effet, c'est par le remplissage que la voix commence à manifester ses signes et ses effets les plus spécifiques.

Dans un souci de compréhension, nous entendons par réponse générique la réponse qui, face à l'enfant qui pleure, lui donne du lait et non pas une conférence sur la qualité du lait. La réponse générique donne des choses et non pas des mots. Elle nourrit, couvre, prend dans ses bras etc. Voilà le geste vocal qui commence à manifester toute sa puissance singulière. Maintenant, le geste vocal a son autre dans le geste secoureur et c'est ainsi que l'enfant apprend une première forme du savoir «vocal». Pour manger il faut crier. Savoir agi et non appris: l'enfant qui crie ne parle pas. Et malgré ceci, les signes expressifs de la voix, dans leurs différences, établissent les premiers codes de comportement que l'oreille de la mère perçoit très bien. Ce savoir-faire de l'enfant rebondit

sur le soi et détermine la praxis avec des nuances toujours plus savantes. Crier *afin* d'être pris dans les bras. L'on prédétermine ainsi un «vouloir dire»: crier de cette manière «veut dire» être pris dans les bras.

Mais abordons maintenant la réponse spécifique (qui est en tant que telle un saut énorme): réponse au geste de la voix par un autre geste vocal. Ici la nouveauté du geste vocal déploie toutes ses potentialités ultérieures, entraînant la naissance de ce que Hegel appelait le «monde de l'esprit (Geist)». L'enfant est, pour ainsi dire, «parlé» par les adultes. Après une longue phase d'expérience et d'apprentissage, il se syntonise sur la spécificité de cette réponse. A ce moment, il recourt à un nouveau type de rebond et de distance, à savoir à un nouveau type de signes. En résumé: à travers la réponse spécifique de la voix, l'on évoque le pôle commun de l'urgence, de l'urgence en commun. L'évocation générique du cri est remplacée par l'évocation spécifique qui ne fait déjà qu'un avec le principe du signifié et du concept (c'est-à-dire avec le *logos* commun à tous).

Lorsque la parole en tant que parole est prononcée, nous devons la voir comme si elle était suspendue dans un espace idéal retentissant. Elle rebondit sur ses émetteurs qui la ressentent comme ils la prononcent. (Comme les autres m'entendent parler, moi aussi je m'entends parler). Ainsi les émetteurs sont les rebondis de et par cette voix qui retentit idéalement pour tout le monde et montre à tout le monde le pôle commun de l'urgence, à savoir de la praxis. L'intersubjectivité est cet être les rebondis de la voix, les paricipants de la communauté de son geste. Tous les sujets sont et se sont consititués en tant que tels parce que rebondis par la voix.

De cette manière, la voix peut dire *la chose*. Le toucher, la vue, le goût ne disent rien. Il appartient au mot d'articuler les expériences de toutes les distances gestuelles. Il nomme les pôles idéaux de la praxis, les urgences publiques de tous. C'est à partir de cette *vox publica* que d'une part le monde s'articule en «chose» et, de l'autre, les praxis s'articulent en «moi» en tant que participant aux signifiés publics (dont le «moi» lui-même est un exemple). Et si le corps du moi, avec ses gestuelles accomplies, est toujours, comme le dirait Sartre, «en situation», à l'intérieur de distances spécifiques de monde, au contraire la voix est partout et nulle part. Le signifié idéal de la voix n'est pas plus à moi qu'à toi, ou même nous sommes «à elle», nous nous identifions pour elle. C'est pourquoi, la distance de la voix est essentiellement une distance panacoustique, laquelle nous permet ensuite de parvenir à cette vue panoramique qui est l'image même du savoir tel qu'il a été conçu par la philosophie et par la science. C'est le savoir de l'«âme» qui pense regarder de l'extérieur le tout et en dire la vérité à tous, incarnant ainsi le savoir de tous, le

savoir commun. La voix du savoir qui fut la grande découverte de Socrate. Comme le disait George Herbert Mead, qui entreprit le premier ces analyses de la voix, dans cette voix parle l'«autre généralisé», le soi social, la conscience publique qui s'intériorise ensuite en tant que «voix de la conscience».

Tout en nommant l'autre généralisé (et donc la différence moi-autres-moi, chaque moi étant l'autre de l'autre moi), la voix nomme la chose même, à savoir le concept. L'on fait allusion à ces objets idéaux qui sont toujours absents par rapport à toute présence sensible (et, donc, supra-sensibles) mais faute desquels aucune présence sensible ne pourrait être déterminée ni dite. *Le* cheval de la voix n'est jamais présent, même pas lorsque, en le nommant, j'ai *un* cheval sous les yeux; mais je ne pourrais avoir aucun «cheval» sous les yeux, sinon en vertu de l'absence (de l'absence du cheval) que la voix nomme dans le concept. Par conséquent, lorsque Husserl disait que les idées sont présentes en fait dans l'expérience: il suffit que, affranchis de nos préjugés empiristes, nous regardions vraiment l'expérience, il devait dire, peut-être: il suffit que nous l'écoutions vraiment.

Donc, le langage de la philosophie est une méthode particulière de parole, une technique caractéristique du discours. Les Grecs appelèrent le savoir de la parole «art de rhétorique». Comme tout le monde le sait, déjà les héros homériques font étalage de cet art. Il consiste dans la capacité de persuader et de fasciner les auditeurs par la beauté et par la force de la parole. Même la Déesse, dans le poème de Parménide, se sert de temps en temps de figures de rhétorique (il suffit de penser qu'elle parle en vers) mais ceci n'est pas tout et même pas l'essentiel. Sans aucun doute, elle veut persuader l'aspirant au savoir se trouvant devant elle, sans d'ailleurs vouloir le séduire. La méthode de la Déesse n'est pas le *pathos* de la parole, mais la *krisis,* le jugement de la pensée qui doit juger si ce qui a été dit est sans contradiction. Maintenant, nous savons ce que cela signifie: si ce qui a été dit est universel, cela est valable pour chaque sujet, abstraction faite de la particularité sensible de son existence corporelle. Dans ce sens, la contradiction et la non – contradiction deviennent les signes nous permettant de savoir si le discours procède par la voie de l'erreur ou par la voie de la vérité. L'alternative entre le discours vrai et le discours faux représente donc la clef de voûte de cette méthode de parole qui caractérise la sagesse philosophique. Sa différence eu égard à la rhétorique est indiquée par Platon à travers le mot «dialectique» et l'adjectif «dialectique», à savoir philosophique, qui définissent le nouveau savant. Mais dans cette acception le terme ne dura pas longtemps. L'essentiel de ce que le terme dialectique indiquait à cette époque aujourd'hui serait exprimé plutôt par le terme «logique». Nous pouvons donc affirmer que le philosophe est celui qui

est en possession d'un savoir logique. Il est à même de maîtriser une méthode coïncidant avec la capacité de décider du vrai et du faux, à savoir de discriminer les propositions et les pensées vraies et les propositions et les pensées fausses, par rapport à la réalité des choses qui est valable pour tous.

Il est important de remarquer que c'est justement par rapport à la Vérité logique de la philosophie que l'art de rhétorique est discriminé et caractérisé à la fois. Logique et rhétorique sont les faces d'une même médaille, ou les conséquences d'un même geste de pensée. Voilà la raison pour laquelle, en profondeur, elles ne s'opposent pas du tout. Il s'agit d'une seule stratégie du savoir qui attribue au jugement logique la tâche «scientifique» d'établir la structure universelle «en soi» des choses qui sont et qui, en correspondance, attribue à l'art de rhétorique la tâche «pratique» de susciter «chez nous» les réactions souhaitées par rapport aux choses. Les héros homériques ont connaissance et se servent de la force de la parole mais, tout en ignorant la logique (la philosophie), ils n'ont pas connaissance et ils ne peuvent avoir aucune connaissance en matière d'art de rhétorique, dans le sens que cette expression revêt pour nous depuis Gorgias, Platon et surtout Aristote jusqu'à maintenant. La force de la parole des aèdes n'est ni logique ni rhétorique: elle précède cette division et elle ne peut pas être assimilée à ces catégories. Ce ne fut qu'à partir de l'établissement de la capacité «logique» de la parole que l'*autre* par rapport à cette capacité put apparaître et se définir en tant que capacité «de rhétorique». Un lien analogue de réciprocité unit ce qu'on a l'habitude de définir «sens littéral» et «sens métaphorique»: la métaphore n'est que l'autre face du concept, le côté négatif de son côté positif, l'exclu de l'inclus (et donc aussi la raison d'être cachée de l'inclus même). La même chose doit être dite pour la division entre concept et symbole. Ces mises au point sont importantes si l'on pense qu'il y a aujourd'hui une tendance répandue à reconnaître dans la rhétorique, ainsi que dans la métaphore et dans le symbole, une sorte de réaction au concept, à savoir une voie de pensée qui se croit «non métaphysique» ou bien «au-delà de la métaphysique». Mais la métaphore, le symbole et la rhétorique ne représentent pas du tout une autre voie par rapport à la logique du concept, chose pour laquelle le «dépassement» qu'ils devraient incarner est simplement illusoire: il met la pagaille à la surface et laisse les choses inchangées à leur racine.

Comme le remarqua Nietzsche, les Grecs eurent pleinement conscience de constituer une civilisation fondée sur l'art, sur la pratique et sur la science de la parole et des discours. Notamment dans ce sens ils se distinguèrent des «barbares» tout en exaltant leur savoir théorique et leurs institutions politiques, depuis les assemblées jusqu'aux tribunaux et aux écoles. A la fois, l'idée

de la démocratie fut le produit de cette transformation révolutionnaire de l'usage et de la valeur du langage. Il y a cependant un autre aspect qui s'allie à cette révolution. Un aspect négligé la plupart du temps, mais qui doit absolument être saisi si nous voulons parvenir à une compréhension adéquate du phénomène typiquement occidental de la philosophie et de la science. Ce phénomène concerne l'écriture. Comme l'a remarqué Eric P. Havelock, la thèse commune d'après laquelle les Grecs ajoutèrent les signes vocaliques à l'alphabet sémitique est tout à fait fausse et inadaptée. A vrai dire les Grecs inventèrent *ex novo* l'alphabet comme nous le connaissons encore de nos jours. Ils ne firent pas correspondre des signes à des phénomènes vocaliques empiriques, mais ils dépassèrent complètement la langue parlée, tout en élaborant une idée théorique de la lettre. Cette dernière fut «l'abstraction d'un son inexistant, d'une simple idée dans notre esprit à laquelle l'abstraction fournit sa propre identité conceptuelle». Ainsi s'exprime Havelock: «Tandis que tous les systèmes syllabiques aspiraient à reproduire les unités du langage effectivement prononcé, tout en faisant correspondre un symbole à chaque unité, le système grec est un système atomiste qui décompose toutes les unités au moins en deux, et si possible plusieurs, composantes abstraites... Les Grecs eux-mêmes comprirent par l'intuition que les vingt-quatre signes environ qu'ils avaient inventés représentaient maintenant une table des éléments des sons de la langue et, par conséquent, lorsque leurs philosophes parvinrent quelque temps après à élaborer une théorie atomistique de la matière, tout en montrant sous la diversité des phénomènes physiques le résultat de la combinaison d'un nombre fini d'éléments primitifs, ils saisirent l'analogie entre cette thèse et ce qui avait été fait par l'alphabet dans le domaine du langage et ils établirent des comparaisons entre leurs atomes et les lettres... Avec l'introduction des lettres grecques, la qualité de la culture de l'homme se transforme, tout en ouvrant un sillon profond entre toutes les sociétés alphabétiques et celles qui les ont précédées. Non seulement les Grecs inventèrent un alphabet, mais ils créèrent aussi l'alphabétisation, à savoir la pratique de l'écriture et de la lecture, tout en jetant les bases culturelles pour le développement de la pensée moderne».

Comme l'a observé Marcel Detienne, aujourd'hui nous nous rendons compte toujours davantage de l'importance de Thucydide qui, tout en rejetant expressément le caractère oral, la tradition orale, fondait sur des documents écrits la possibilité et la vérité d'une science de l'histoire. Nous comprenons donc que, sans la pratique grecque de l'écriture, une conception scientifique du monde et de la vérité n'aurait jamais vu le jour. Sans les distances particulières que les signes alphabétiques imposent au sujet, il aurait été

impossible d'accomplir ces opérations d'abstraction, de mesure, de comparaison etc. qui, par leur essence, sont inhérentes à la mentalité scientifique et rationnelle. Il s'ensuit que des personnes ayant une attitude systématiquement cognitive vis-à-vis du monde n'auraient pas pu apparaître. La philosophie représente la preuve la plus exemplaire de cette vérité générale. A vrai dire, la philosophie, sa méthode «logique» universelle, ont toujours été essentiellement la *transcription* de cette voix publique à laquelle nous avons fait allusion. Universalité panoramique et suprasensible de la voix et sa transcription dans l'idéalité de signes désincarnés et conventionnels représentent les deux étapes d'un seul processus et projet où est inscrit le sens de la «rationalité» occidentale, sa force et sa limite dogmatique.

Dans les dialogues de Platon, la voix se présente encore incarnée dans la pratique dialectique et d'argumentation réaliste liée aux traits psychologiques et passionnés des personnages: la philosophie ne pouvait commencer que par ici. Mais précisément parce que l'objectivation relève de la voix, étant donné que son être, la gestuelle, doit dire la chose idéale de tous, l'universalité purement conceptuelle, bientôt le dialogue se traduisit dans la logique, c'est-à-dire dans la science des discours. Ce processus se dessine déjà chez Platon: le corps disparaît, le corps des personnages, et il ne reste que la simple articulation dialectique et d'argumentation, à savoir l'articulation idéale de la voix. Cette dernière devient ensuite démonstrative et analytique dans la parole anonyme du traité qui se déploie en syllogismes. Les figures humaines deviennent des figures syllogistiques et d'ailleurs Hegel, celui qui accomplit la «science de la logique», pourra ou mieux devra dire précisément que «chaque chose est un syllogisme».

En sa qualité de transcription de la voix idéale, universelle et suprasensible, à savoir, comme elle le dit, de la «raison», la philosophie devait fatalement se heurter à la matérialité accidentelle et historiquement «finie», du langage parlé. Les exigences universalistes de la voix, après avoir trouvé les moyens ou mieux la condition adéquate à leur existence et expression dans l'abstraction «masculine» du signe de l'écriture alphabétique, par rapport à la corporéité sensuelle et «féminine» du hiéroglyphe (ainsi s'exprime Hegel dans l'*«Encyclopédie»),* poussèrent en avant la recherche avec cohérence. l'écriture alphabétique, trop liée à l'ambiguïté contradicoire du langage parlé, s'avéra insuffisante. C'est ainsi que naquirent les projets de langue universelle, à savoir de pure écriture logique, devant être à même de corriger les défauts des langues naturelles et de leurs ambiguïtés babéliennes. Spécialement Leibniz comprit très clairement que la langue idéale et l'écriture idéale étaient le même problème: écriture pouvant représenter directement les

pensées, non pas les mots, à savoir cette voix «pure» que la philosophie avait écoutée la première et qui, en pratique, maintenant devait être diffusée partout dans le monde pour le bien des hommes. Ce problème parvient jusqu'à nous et détermine d'une part la pratique de la logistique et, de l'autre, les recherches sur la grammaire logique pure de Peirce, de Husserl et de Wittgenstein.

L'écriture philosophique est donc essentiellement le corps visible d'une parole invisible. En effet, elle s'est toujours arrêtée à mi-chemin entre l'intentionnalité littéraire et l'intentionnalité purement logique. Celui qui parle est un homme convaincu (de sa vision) et voulant convaincre. Mais il ne pourra convaincre que tout en montrant et démontrant que sa conviction est *vraie*, à savoir non contradictoire et donc universelle et valable pour tous. Dans ce sens le philosophe est, comme le disait Husserl, le «fonctionnaire de l'humanité» (à savoir l'homme rationnel en tant qu' homme universel). Mais à plus forte raison, il est le «fonctionnaire de la voix», qu'il essaye de transcrire le plus fidèlement possible. Son rêve méthodique est celui d'une «idéographie» parfaite. D'ailleurs il s'agit, en résumé, de l'essence du savoir occidental: son savoir faire, savoir dire et savoir écrire.

C'est une chose bien connue et déjà dénoncée depuis plus d'un siècle que la situation présente est caractérisée par une crise de sens de ces savoirs. Il y a beaucoup ou même énormément de savoirs, mais *le* savoir n'existe plus. C'est ce qu'on a l'habitude d'appeler crise ou même mort de la philosophie. Mais, avec la fin de la philosophie, disparaît également l'image traditionnelle du savoir. En effet, depuis longtemps, la philosophie est une pratique de parole qui a renoncé à parler au nom de vérités absolues et universelles et qui, finalement, s'est consacrée à la démonstration de son impossibilité même. A partir de Locke, Hume et Kant, mais surtout au cours de l'âge qui a suivi l'hégélianisme, la parole philosophique a lentement quitté ce lieu absolu et panoramique où elle avait été située par Parménide, Héraclite, Platon et Aristote ainsi que par les grands métaphysiciens du Moyen-Age et des temps modernes. La voix anonyme et suprasensible s'est intériorisée psychologistiquement (Kierkegaard, Nietzsche) tout en se livrant de plus en plus au désespoir nihiliste. Mais avec la disparition progressive du sujet absolu, la méthode elle aussi a traversé un processus parallèle de désintégration et, avec la méthode, son écriture particulière et traditionnelle. La forme orgueilleusement objective du traité est devenue toujours plus difficile à utiliser et obsolète, remplacée par des techniques d'écriture «folles» qui aboutissent à des exaspérations littéraires ou bien à la forme intimiste du journal ou enfin à la fragmentation de l'aphorisme, de la note, de l'essai de culture variée.

Un exemple emblématique et à la fois grandiose de cette dissolution méthodologique est la tentative héroïque de Husserl de remonter aux origines de la crise et de rétablir *ex novo* exactement la méthode de pensée, la voie authentique de la raison. Fatalement et avec cohérence cette tentative se termine par la transcritption sténographique obsédante de la voix philosophique, enregistrée sur des milliers de feuilles. L'on poursuit son intentionnalité et sa volonté de vérité afin de récupérer une *animation* qui s'est désormais dissociée une fois pour toutes. Ainsi, la diligence de Husserl fait apparaître l'image d'un homme qui, ayant égaré la mémoire de son identité, la cherche obstinément par l'énumération détaillée des parties du corps, des organes, des membres, des doigts, des cheveux, l'un après l'autre. Mais aussi l'exemple de Wittgenstein est emblématique: il compose le traité le plus objectif et le plus anonyme que l'on puisse concevoir (le dernier des traités comme la phénoménologie est la dernière méthode) afin de montrer que la très ancienne voix philosophique doit se renfermer sans issue dans la tautologie du silence; que la philosophie proprement dite n'a rien à dire, que de son lieu suprasensible il n'y rien à voir et que, enfin et sagement, il lui convient de se taire.

A cette dissolution du *logos* (de la dialectique et de la rhétorique, du concept et du symbole) ne correspond pas encore une compréhension adéquate du signifié de la dissolution même et de la tâche ultérieure qui en découle pour la pensée. Les termes du problème peuvent être résumés sans aucun doute par la question de l'écriture: *le* savoir proprement dit est un savoir écrire. Mais *notre* savoir n'est qu'*une* modalité de l'écriture: écriture du suprasensible et de l'absolu, écriture idéographique qui ne fait qu'un avec la volonté de vérité et la volonté de puissance de Nietzsche. Contre la domination de cette écriture désincarnée qui, par analogie à elle-même, réduit toute chose du monde et l'homme lui-même à un simple moyen et instrument, la pensée est amenée à revendiquer l'expérience du fini, sa perfection symbolique et du signe contre l'infinitude négative du concept. De même, à l'heure actuelle, la pensée doit penser contre l'identification de la pensée avec la logique, effectuée par la philosophie traditionnelle et exasperée par la logistique moderne. La pensée est plus ample que la logique. Ceci ne veut pas dire (comme on le comprend mal souvent de nos jours) qu'elle soit «illogique», donc gratuite, utopique et illusoire ou, d'une manière plus générale, injustifiée et injustifiable, comme le font penser les modes florissantes de l'exotique et de l'ésotérique, ou bien les naïvetés du postmoderne. La pensée est plus ample que la logique parce qu'elle a la logique à son intérieur et non pas à l'extérieur. En d'autres termes: parce que la vérité de la voix n'est pas toute la vérité de l'expérience.

Il faut donc une nouvelle écriture de l'expérience, de sa complexité et de sa

finitude. Nous pourrions appeler cette nouvelle écriture «écriture herméneutique»: herméneutique de l'événement du signe, laquelle à vrai dire est très éloignée de ce que nous entendons aujourd'hui par herméneutique, à savoir l'historiographisme et le sociologisme plats des horizons et des interprétations infinies. Cette herméneutique croit être antimétaphysique et antidialectique; elle n'est au contraire qu'un hégélianisme sans fondements et sans conscience spéculative, à savoir un hégélianisme pauvre. A titre indicatif l'on pourrait remarquer que Peirce a peut-être poussé vers une écriture herméneutique dans sa recherche sur les *existential graphs* qui sont le contraire de l'idéographie de Frege et de Peano. Par les graphes Peirce essayait de parvenir à ce qu'il appelait la «feuille-monde»: parfaite inscription finie de la vérité et de son geste constitutif. Nous pourrions ajouter: étalage et découverte de la voix et de son écriture, de manière à ce qu'elle cesse de nous dominer tout en agissant «par derrière les épaules de la conscience».

Mais, afin d'agir dans le sens d'une écriture herméneutique, il est nécessaire de poser la question même du signe et de l'écriture au niveau de la pensée, et non pas comme un simple problème historiographique ou de sociologie de la culture. L'événement du geste qui marque et dessine le monde (et son sens, ainsi que tous nos savoirs, y compris l'historiographie et la sociologie de la culture) doit être compris et saisi. Bien évidemment, à ce niveau, une compréhension ne peut pas se contenter du regard «théorétique» et notamment de la simple «méthode» ou «technique» d'écriture. La compréhension exige plutôt une éthique de l'écriture. C'est-à-dire un lieu nouveau et une nouvelle manière d'habiter dans et avec l'écriture: savoir faire, savoir dire et savoir écrire sans disjoindre la théorie de la praxis, le signe du symbole, la vérité de l'enchantement, l'éthique de l'esthétique, le geste de la parole et, d'une manière plus générale, l'homme du monde.