

<b>Zeitschrift:</b>	Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Philosophische Gesellschaft
<b>Band:</b>	49 (1990)
<b>Artikel:</b>	Sur la liberté et les pouvoirs du langage
<b>Autor:</b>	Christoff, Daniel
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-882995">https://doi.org/10.5169/seals-882995</a>

### **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:** 03.02.2026

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

# Einblicke in den philosophischen Freiheitsdiskurs / Aspects de la discussion actuelle sur la liberté

---

Studia Philosophica 49/90

DANIEL CHRISTOFF

## Sur la liberté et les pouvoirs du langage

La recherche de la liberté est souvent revenue de la spéculation à l'expérience. Mais peut-être ne s'est-on pas assez arrêté à l'expérience du langage, si proche pourtant de chacun, et aux conceptions qu'on en a tirées.

On ne s'attardera pas à tant d'objections préalables telles que: le langage n'est censé libre que parce que, indifférent, il sert aussi bien à «déguiser la pensée», à travestir la réalité qu'à les exprimer – ou bien: parce qu'il se suffit, le langage empêche de passer à l'action; bien plus, il se substitue à la réalité. Ces objections, la dernière surtout, ont prêté à des développements sans fin; et surtout elles partent soit d'une conception instrumentale du langage, soit de l'idée qu'il n'est qu'une image, un double, une re-présentation du réel, deux conceptions elles-mêmes problématiques car elles impliquent, chacune à sa manière, la séparation du langage et de la réalité qu'il exprime.

Paul Valéry incriminait volontiers la «légèreté» des philosophes peu soucieux de définir les termes de leurs problèmes, spécialement du problème de la liberté<sup>1</sup>, et d'observer les faits: «Il ne faut pas oublier – ce qu'oublient, je crois, tous les philosophes ensemble – que la liberté d'un être implique le *langage* – c'est-à-dire le Relais. Point de relais, point de liberté concevable. C'est le langage qui crée la possibilité de l'intervalle conscient<sup>2</sup>» (entre la conception et la réalisation de l'action). Mais ces remarques, dont on retrouvera certes le sens, font encore considérer le langage non pour lui-même, mais par rapport à d'autres actions, en quoi elles se placent sur le même terrain que les objections évoquées d'abord. C'est tout autrement que Valéry, poète, a exprimé la liberté

1 Paul Valéry: *Cahiers*, coll. La Pléïade, Paris 1973, vol. I, pp. 733, 734, 764 etc.

2 Ibid., p. 662.

dans le «Relais», dans le langage, mais entendu comme manifestation de la signification.

C'est à la signification que nous nous attacherons ici, afin de voir comment, dans le langage qui la comprend et l'exprime, peut se manifester la liberté.

L'idée de signification implique la visée de quelque chose, l'orientation de la pensée vers quelque chose. Ce que le langage signifie lui est donc extérieur et l'on peut se demander si les déterminations par lesquelles les signes du langage se détachent les uns des autres sont ou ne sont pas «dans» les choses mêmes. De là cette difficulté pour qui veut saisir la fonction du langage: c'est à partir du langage et par le langage lui-même que s'énoncent ses relations avec ce qu'il vise, avec ce qui fonde sa clarté, sa distinction et d'abord sa raison d'être: *signifier*. La «relation du signe de langage à la chose signifiée» paraîtra donc d'abord irréductible. Mais il y a plus d'une manière de l'envisager.

Nous nous arrêterons ici aux premières recherches phénoménologiques d'Edmund Husserl et au *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure. Ces premiers travaux ont abordé les problèmes du langage de façon caractéristique et leurs thèses ont été de part et d'autre développées, discutées de façon pertinente, illustrées enfin d'applications parfois pénétrantes et fécondes. Malgré les progrès de la linguistique, malgré tant et de si diverses théories philosophiques du langage élaborées en ce siècle – certaines particulièrement actuelles –, il y a intérêt à reprendre ces conceptions déjà anciennes, avec leurs divergences et leurs premières difficultés. Cela d'autant plus que ces recherches, entreprises vers la même époque<sup>3</sup>, mais dans des conditions, dans des climats intellectuels et pour des buts tout différents, se détachent les unes et les autres de façon tout aussi significative de la pensée de leur temps.

Veut-il s'assurer du sens des opérations logiques et mathématiques, le philosophe s'attachera d'abord à l'examen des signes du langage. Les conceptions du signe qui recourent à la ressemblance, aux associations d'idées, à l'habitude pour expliquer la relation du signe à la chose signifiée ne satisfont pas l'exigence de rigueur; de plus, ces explications sont empruntées à une psychologie encore surtout introspective et elles impliquent une notion de causalité – devenue déjà problématique – transposée du plan de l'expérience physique à celui de la pensée.

<sup>3</sup> Le *Cours de linguistique générale* (1916, posthume) avait été professé à trois reprises entre 1906 et 1911, donc entre les publications des *Logische Untersuchungen* (1900) et des *Ideen...I* (1913) de Husserl. Saussure (1857–1913) et Husserl (1859–1938) ne semblent pas avoir connu les travaux l'un de l'autre.

Husserl commence, on le sait, par distinguer les signes qui expriment une signification et les signes-indices<sup>4</sup>. Par cette dernière notion, il faut entendre aussi bien les symptômes – dont le lien naturel avec ce qu'ils indiquent est déjà reconnu – que les «indications» établies par convention pour signaler par exemple une origine, un lieu, une direction, un mode d'emploi. Ces signes-indices peuvent être aussi bien des choses que des signes verbaux. Ils ne se rencontrent que dans la communication puisqu'au sens strict on ne s'adresse pas d'indications à soi-même. Mais ils n'expriment aucune signification. Les signes-expressions, au contraire, sont ceux qui, par la signification qu'ils expriment, amènent la conscience – que ce soit ou non dans la communication – à viser la chose signifiée elle-même. Selon la pensée ultérieure de Husserl, il peut bien sembler que le signe-indice appartiendrait au monde de causes et de choses sujet à «réduction». Quoi qu'il en soit, l'essentiel est de dégager de l'ensemble des signes ceux qui comportent une signification. Le propos du phénoménologue, en effet, n'est pas d'étudier le langage pour lui-même, mais bien d'établir le fondement des opérations mathématiques et du discours logique. Il s'agit alors de fonder ce que veulent dire les signes qui entrent dans ces opérations et dans ce discours et qui leur confèrent sens et rigueur, de fonder les significations qu'exprime le langage. Concentrer cette recherche dans la «vie solitaire de l'âme», où la conscience est toute tournée vers les significations, nous assure non seulement d'y trouver l'expression dans sa pureté, mais aussi que ces signes expriment la réalité des choses parce qu'ils relaient des actes de conscience, c'est-à-dire, selon Husserl, des actes intentionnels, de pures visées. Ainsi, le langage-expression se trouve fondé sur les visées de la conscience, intentionnelle par essence.

Avant d'approfondir l'étude de l'intentionnalité, Husserl entreprend des recherches nécessaires pour répondre aux exigences de la logique; les développements sur la généralité et l'abstraction, sur l'unité et l'identité de l'espèce, sur le rapport du tout et des parties, «indépendantes» et «dépendantes», font bien comprendre l'intention du phénoménologue: que l'on suive le long chemin de l'analyse, encore faut-il s'assurer des rapports du simple et du complexe; que l'on prenne pour modèle les «longues chaînes de raisons» dont parle Descartes, encore faut-il que l'Antée mathématicien ou logicien reprenne terre sur le «sol original», sûr et fécond, des significations visées par la conscience. On n'en comprendra que mieux les exigences de la logique dont le phénoménologue veut assurer la rigueur.

Aussi l'intentionnalité, qui est la nature même de la conscience, ne sera-t-

4 *Logische Untersuchungen*, Bd. 2. I. Ausdruck und Bedeutung.

elle pas considérée à la manière de Brentano et d'un point de vue psychologique comme le trait distinctif des faits psychiques et comme une relation «réelle» d'un moi psychologique avec quelque chose. Ce qui, dans l'intentionnalité, intéresse le phénoménologue, c'est qu'elle puisse assurer le fondement originaire de la pensée et de l'expression.

On peut donc dire que, pour Husserl, le signe-expression exprime ce que vise la conscience. Encore faut-il bien préciser que la conscience vise la chose même et non pas un signe. Par la suite, dans les *Idées directrices I* notamment, Husserl développera l'étude des visées de conscience dans des actes différents, dans la perception par exemple, et ces recherches conduiront toujours mieux à l'idée que la signification elle-même est «dans» l'objet visé, que «l'objet est là, avec son sens déterminé»<sup>5</sup>. Aussi ces développements se poursuivent-ils pour une très large part en deçà du langage même, si l'on peut dire, dans le champ de l'antéprédicatif, pour revenir ensuite à la «couche» de l'expression. Le langage n'en devra être, d'ailleurs, que mieux fondé de ce point de vue; il trouve ce fondement hors de lui, dans l'objet intentionnel, mais c'est précisément – en tant que l'intentionnalité est l'acte de conscience – dans ce qui l'enveloppe. Le rapport de signification est un vécu de conscience.

Ce qu'il importe de souligner constamment, c'est que les significations exprimées impliquent une visée, que par conséquent le langage signifie et ne fait pas qu'enchaîner des notions selon des règles formelles. Corrélativement, la conscience se confirme par le langage qui désigne et fixe dans les signes-expressions ses rapports à des significations – dès lors que toute causalité naturelle a été mise «entre parenthèses». Objecter que la méthode de Husserl aboutit à hypostasier un monde d'essences, c'est donc mal interpréter la direction de sa recherche: elle ne doit pas conduire à un «Monde intelligible», mais à la conscience que le monde lui-même est intelligible, qu'il peut être vécu comme tel.

Husserl, d'autre part, a lui-même prévenu l'objection qu'une voix intérieure doive nous assurer de l'évidence et de la vérité<sup>6</sup>. S'il est vrai que le signe en exprimant une visée et son objet fasse viser encore cet objet par la conscience, cette objection ne peut avoir d'autre sens que de contester l'intentionnalité même de la conscience et les fondements qu'elle atteint.

Au contraire, l'observation de Derrida<sup>7</sup>, qu'on ne trouve pas chez Husserl

5 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, 1913 pagination de la 3e édition (1928) et de la traduction de Paul Ricoeur (1950) (ci-après: Id. I), cf. p. 267–269/436–438.

6 Id. I, p. 300/484.

7 Jacques Derrida: *La Voix et le phénomène*, Paris: P. U. F., 1967.

de théorie du signe en général et qu'après ses premières distinctions le phénoménologue en reste à la vie intérieure et au seul signe-expression, cette observation peut être reprise encore sous cette forme: le philosophe ne s'arrête pas au statut du signe; il ne considère dans le signe, pour toute certitude et pour toute distinction, que l'expression de la visée et de son objet afin de répondre aux exigences de la logique. Envisager le statut du signe en général et, pour cela, considérer aussi sa fonction dans la communication appellerait d'autres recherches, sur la relation avec autrui et sur le monde humain, recherches difficiles, dont on trouve bien des développements dans l'oeuvre et dans les notes de Husserl<sup>8</sup>, mais qui n'ont sans doute pas écarté le problème du solipsisme.

Que Husserl n'ait pas développé une théorie du statut du signe pose de tout autres problèmes. On observera seulement ici que le phénoménologue s'en tient à la conception traditionnelle qui considère le signe *comme un tout simple*, et en rapport avec la chose signifiée. Il est vrai que, dans les *Idées directrices I* notamment, le problème est au moins indiqué: Husserl distingue «entre la face sensible, et pour ainsi dire corporelle, de l'expression et sa face non-sensible, «mentale»»; mais il poursuit: «Nous n'avons pas à nous engager dans une discussion serrée de la première, *ni de la façon dont les deux faces s'unissent*. Il va de soi que par là même nous avons désigné des titres qui introduisent à des problèmes non dénués d'importance phénoménologique.»<sup>9</sup> En effet, la perspective logique dans laquelle Husserl était engagé l'obligeait à ne considérer que la face «mentale» et, de ce point de vue, à en parler comme si elle constituait le tout de l'expression.

La statut du signe de langage, c'est du linguiste assurément qu'on en attendra l'examen. Ferdinand de Saussure conçoit la linguistique, l'étude des signes de la *langue*, comme une partie d'une future sémiologie dont il entrevoit l'ampleur<sup>10</sup>. Il place aussi d'emblée la linguistique dans le cadre de la psychologie et surtout de la sociologie, sciences alors dans tout l'attrait de leurs promesses. Il traitera donc de la langue du seul point de vue de la communication; quant

8 *Ideen...* Bd. II; *Méditations cartésiennes* (5e Méditation); cf. *Husserliana* Bd. XIII-XV *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, publ. par Iso Kern.

9 Id. I, p. 256/418 – nous soulignons.

10 *Cours de linguistique générale* (ci-après *CLG* pagination de la 1ère édition), introduction, chap. II-III. Cf. note 3. Sur les questions que pose cette publication du *Cours* par les élèves de Saussure, sur la base de leurs propres notes, cf. d'abord: Robert Godel: *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de Ferdinand de Saussure*, Genève: Droz et Paris: Minard, 1957.

aux problèmes de l'«expression», on verra sans doute qu'à ses yeux ils auraient relevé de la spéulation.

Dans le langage, Saussure distingue<sup>11</sup> la *langue*, système de signes phoniques tel qu'on peut l'observer dans une collectivité donnée, et la *parole*, ensemble des actes par lesquels l'individu fait usage des signes de la langue et les coordonne librement. Cette linguistique «générale» doit, d'autre part, traiter de la langue non dans son évolution, mais telle qu'on peut l'observer à un moment donné<sup>12</sup>, dans la synchronie du système qui la constitue, où tous les signes sont prêts à fonctionner dans un réseau de relations réciproques. Le signe – c'est là le point central de la théorie – est lui-même constitué d'un signifiant et d'un signifié, tous deux de même nature, de nature psychique: le signifiant, c'est non pas le son (physique), mais, selon la terminologie et les conceptions de l'époque, «l'image acoustique»; le signifié, c'est le «concept»<sup>13</sup>. Le signe comporte donc lui-même, pour ainsi dire, le rapport de signification; le problème d'un rapport du signe à la chose est donc étranger à la science linguistique. Il n'est pas douteux que, quant à la méthode du linguiste, le signe, le «rapport» signifiant-signifié, la signification, peut – dans le sens où Durkheim le disait alors du fait social – être «traité comme une chose», objectivement. Faut-il préciser que le signe n'est en aucune manière une chose, qu'il est, on le verra toujours mieux, «une forme, non une substance»<sup>14</sup>.

En réalité, signifiant et signifié ne constituent nullement un rapport; ils sont littéralement les deux formes, active et passive, du participe d'un même verbe: signifier. Ils sont, pour ainsi dire, les deux faces du signe; le vouloir-dire – pour user d'un terme étranger à Saussure – est interne au signe. Une image<sup>15</sup> manifeste à la fois l'union de ces deux faces et la différence du signe d'avec tous les autres signes de la langue: l'ensemble des signifiants de la langue d'une part, l'ensemble des signifiés de l'autre, sont comme le verso et le recto d'une feuille de papier: découper la feuille, c'est du même coup isoler des autres un signifiant et un signifié, l'un et l'autre constituant ensemble un signe distinct des autres; à la fois signifiant et signifié, chaque signe résulte du découpage de la feuille. L'articulation, la différenciation des éléments de la chaîne phonique qui constituent le signifiant et d'autre part celles des éléments

11 *CLG*, introd., chap. IV.

12 *CLG*, 1ère partie, chap. III. Il est superflu de rappeler comment Saussure avait lui-même contribué avec succès à l'étude de l'évolution du système des voyelles dans les langues indo-européennes, et que son enseignement comportait sanscrit et grammaire comparée.

13 *CLG*, 1ère partie, chap. I.

14 *CLG*, 2e partie, chap. IV, p. 163.

15 *Ibid.*

de la pensée constituent ensemble tout le signe. Ce sont les différences, les oppositions entre signes qui font la cohérence du système, un même découpage déterminant plusieurs signes. Il n'y a pas lieu de demander laquelle des différenciations, celle du signifiant ou celle du signifié, serait fonction de l'autre. La question n'est pas pertinente pour une linguistique qui prend pour objet les signes tels qu'ils se présentent.

Ainsi, la double détermination du signe est entièrement négative, oppositionnelle, mais le signe qui en résulte a une «valeur» positive; il suffit que cette valeur soit strictement distincte des autres pour qu'elle soit saisie comme l'identité du signe: «Nous surprenons ... *au lieu d'idées données d'avance*, des valeurs émanant du système ... Quand on dit qu'elles correspondent à des concepts, on sous-entend que ceux-ci sont *purement différentiels*, définis *non pas positivement par leur contenu*, mais négativement par leurs rapports avec les autres termes du système»<sup>16</sup>. Ainsi, considéré par rapport aux autres signes, chaque signe, déterminé négativement par des différences, a une *valeur*; considéré comme l'union d'un signifiant et d'un signifié – déterminés négativement quant à eux, – le signe a une signification. Valeur et signification ne sont donc pas synonymes à la rigueur, chacune exprimant pour sa part un des deux rapports qui constituent le signe – mais elles se trouvent coïncider.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'expression, si souvent discutée, d'«arbitraire du signe». Ce qui est arbitraire – on s'est trop souvent mépris sur ce point –, ce n'est pas le rapport signe-chose, mais l'union dans tel signe de tel signifiant et de tel signifié, union résultant de leurs différences; ou, pour recourir à l'image, le fait que d'un même découpage, d'une même différence résultent des signes différents. Au lieu d'«arbitraire», terme dont il a parfois lui-même atténué la portée, Saussure dit aussi «immotivée» l'union du signifiant et du signifié, entendant par là qu'il n'y a pas lieu de l'expliquer positivement. Parfois aussi Saussure dit le signe établi par «contrat», ou «conventionnel»<sup>17</sup> mais, tout en faisant la part de la sociologie dans les conceptions générales du linguiste, il semble qu'il n'y ait pas lieu de prendre l'expression au pied de la lettre. Il est vrai que Saussure dit encore que le sujet parlant n'est pas libre de choisir «à lui seul» les signifiants, mais mieux vaut s'en tenir au principe de ne jamais se placer, pour ainsi dire, du côté de la genèse de la langue. On prendra donc toujours le signe tel qu'il s'offre à l'observation dans le réseau des signes formant système.

A l'arbitraire du signe se joint un autre caractère, la «linéarité»; dans la

16 *CLG*, p. 168 (nous soulignons); cf. p. 161 sur la distinction valeur-signification.

17 *CLG*, p. 32.

chaîne des signifiants, on ne peut articuler simultanément deux éléments différents; c'est donc dans la succession que les signes se différencient et s'opposent.

Différences des signes de la langue, linéarité de la chaîne parlée, ces traits concourent à la distinction et à la clarté du langage. Mais il ne s'agit pas de mettre dans la langue plus de distinctions qu'il n'y en a: la différenciation n'est pas une norme prescrite mais un ensemble de faits qui constituent la réalité de la langue. Le système des signes diffère d'une langue à l'autre; dans une langue donnée, il est stable et fixe, mais non pas clos pourrait-on dire car des signes nouveaux viennent s'y joindre, qui ne sont pas strictement arbitraires, résultant de dérivations ou de compositions. Le système se prête à l'usage de la parole et par là il se développe, notamment de deux manières exposées dans le *Cours*<sup>18</sup> pour amener à comprendre le «mécanisme de la langue».

«Dans» le discours même, les mots s'enchaînent dans l'ordre de la linéarité et peuvent former des combinaisons stables, des «syntagmes»; les exemples donnés – re-lire; contre tous; contremaître; la vie humaine ... – montrent qu'un terme, dans le syntagme, tient sa «valeur» de ce qui le précède, le suit ou l'entoure. De ces syntagmes, beaucoup sont fixes et Saussure soutient qu'ils appartiennent à la langue. Telles sont ces locutions inscrites dans la langue depuis des siècles, et dont les linguistes historiens, les historiens de la culture, du folklore ou de la littérature retrouvent l'origine; mais aussi des locutions qui furent à la mode et qui demeurent, vieillies, témoins du parler d'une autre génération. La liberté des combinaisons est le propre de la parole, mais Saussure précise bien qu'il n'y a pas de limite tranchée entre faits de langue et faits de parole.

«Hors» du discours se forment d'autres rapports entre des termes qui s'associent «dans la mémoire» selon ce qu'ils ont de commun; de là, des groupes, par exemple de dérivation (enseigner/enseignement ...), d'apparentement, par exemple par un suffixe (enseignement/changement ...), d'association par le signifié (enseignement/apprentissage/éducation, etc.), d'autres encore. Ce sont les rapports «associatifs», dits parfois plus tard «paradigmatiques». On sait combien les distinctions syntagme-paradigme, métonymie-métaphore devaient s'avérer fertiles.

Pour résumer deux traits essentiels des perspectives dans lesquelles Saussure a conçu le «système» de la langue, on pourrait dire, pensons-nous, d'abord que le problème traditionnel du «rapport» du signe à la *chose* signifiée, s'il n'est un faux problème, n'est du moins pas un problème linguistique. La

18 CLG, 2e partie, chap. V-VI.

linguistique s'est rendu le *signifier* objectif en le reconnaissant dans le signe même, défini comme résultant d'un système différentiel. D'autre part, le trait principal de la langue est la clarté et la distinction, telles qu'il soit impossible de confondre les signes; or: «Philosophes et linguistes se sont toujours accordés à reconnaître que, sans le secours des signes, nous serions incapables de distinguer deux idées d'une façon claire et constante»<sup>19</sup>; l'intention d'épurer la pensée est bien manifeste; la «probité», dirons-nous, du langage n'est pas étrangère à la probité de la pensée.

Comme les conceptions phénoménologiques, ces notions caractéristiques de la linguistique saussurienne ne devaient être rappelées que pour poser la question de la liberté dans et par le langage. On aura remarqué que Saussure relève l'usage libre que la parole peut faire de la langue, notamment dans les «combinaisons», et cela grâce au système même des signes. Mais le libre usage des signes peut se concevoir autrement et surtout il faudra se demander si le langage n'offre pas d'autres perspectives de liberté que celles de son usage.

On ne s'attardera donc pas à discuter pour elle-même l'une et l'autre recherche, avec la double compétence qui serait de rigueur, ni à opposer les thèses philosophiques d'une phénoménologie conçue d'abord pour élaborer le domaine et le fondement des sciences – et qui se déclara elle-même «science rigoureuse» – et une conception scientifique du langage qui se situe ouvertement dans le cadre du psychologisme – d'emblée critiqué par le phénoménologue – et sur le terrain de la sociologie; les oppositions sont manifestes. On ne va pas non plus déceler dans le linguiste un philosophe qui s'ignorera, parce qu'à l'esprit d'observation il joignait l'esprit de système<sup>20</sup>, ou encore dénoncer une hostilité à l'égard de la métaphysique, ou même soupçonner, sous l'aspect collectif du système de la langue, quelque moderne avatar de la tradition.

Il s'agit plus simplement d'abord de ce qui, malgré les pièges du langage, justifie la confiance que nous plaçons dans les signes de la langue pour exprimer notre «vouloir-dire» tel que nous le voulons.

Si l'on résume les deux conceptions en question, il reste que pour Husserl le signe exprime la signification visée par la conscience dans la chose même; le signe est fondé en tant qu'il prend son origine dans l'acte de conscience; le fondement original, atteint grâce aux «clarifications» successives, suffit à

19 *CLG*, p. 161.

20 Il serait particulièrement important de connaître le mieux possible les relations que Saussure aurait pu entretenir avec son collègue Adrien Naville, philosophe, auteur d'une classification des sciences.

l'unité et à l'identité de ce que le signe veut dire. La visée «à l'infini», les étapes de la clarification, les degrés d'évidence ne contredisent pas cette identité; ils dénotent moins un «défaut» du signe qu'ils ne font comprendre que le signe fait plus que «suffire» et comment il appelle et engage de nouveaux actes de visée, comment il les soutient.

Saussure, au contraire, s'en tient aux faits observables, sans s'interroger sur la nature des faits psychiques ou sur le fondement de la psychologie. Il suffit qu'un «concept» (on ne s'interroge pas plus avant...) soit distinct par ses différences d'avec les autres et que l'articulation phonique qui, avec lui, constitue le signe diffère de toute autre pour que le signe garde son identité. Tout «fondement» d'un «contenu» est dès lors superflu et son problème renvoyé à la métaphysique, si elle existe. On peut même se demander si l'on ne pourrait reconnaître l'identité du signe à la seule articulation du signifiant. Les signifiants, en effet, sont homogènes entre eux, distincts et dénombrables. Au contraire, l'énumération des catégories, les classifications de concepts, liées aux «contenus» de ceux-ci, font appel à des systèmes philosophiques de définitions et de hiérarchies. Il serait donc plus simple de distinguer les signes par leurs seuls signifiants. Ce serait là sans doute dépasser la pensée de Saussure lui-même, mais non la tentation à laquelle expose ce qui reste du «parallélisme» dans la conception de l'union signifiant-signifié. D'autre part, on voit bien que l'objectivité du système de la langue peut ne pas poser de problème au seul phénoménologue.

Quelles que soient leurs différences, l'une ou l'autre recherche peut – à sa manière – nous assurer de l'intelligence du signe et justifier la sorte de confiance que nous mettons dans la maîtrise de la langue. Que ce soit parce que les signes sont fondés sur des intuitions auxquelles on peut toujours revenir, ou parce qu'on peut toujours, par leurs différences, se garder de la confusion, on sera assuré que ce que l'on dit est bien ce qu'on veut dire, que ce langage peut être compris, ou que du moins on peut toujours s'y efforcer.

D'un nombre limité de signes d'une langue donnée, et selon les règles de celle-ci, la parole peut multiplier les combinaisons, former des phrases, développer les discours du pouvoir, de la polémique ou de l'amour, décrire des objets nouveaux ou familiers, produire des effets, induire des actions, persuader, convaincre, voire faire recevoir des significations nouvelles, et cela *toujours en «s'entendant»*; elle peut même instituer de ces «langues bien faites» que sont les systèmes de signes d'une science. De son côté, chaque «interprétant» comprendra textes, discours et démonstrations, discernera cohérences et lacunes et pourra même soupçonner, voire déceler ambiguïtés et sous-entendus, comprendre, enfin «à demi-mot». Quelle plus grande liberté que de faire

entendre à coup sûr, de pouvoir, par le langage, différer<sup>21</sup>, anticiper, attendre, évoquer? Sans doute la parole doit-elle au moins respecter les noyaux de significations et les règles de la syntaxe - mais de toutes les contraintes celles-ci ne sont-elles pas les plus fécondes? De tous les apprentissages, celui de la langue n'ouvre-t-il pas le champ le plus vaste non seulement à la communication, mais bien à cette fonction du langage, si naturelle qu'elle passe inaperçue: le pouvoir de disposer sa propre pensée, de se la re-présenter, d'établir ce qu'on fait et ce qu'on veut dire. Travaillons donc à bien parler.

Maîtrise précaire pourtant; on la voit déjouée par le moindre malentendu, asservie à son tour par les associations et les automatismes du langage lui-même. Mais là n'est pas la première difficulté d'une conception de la liberté qui ne tendrait qu'à la maîtrise de la langue et, corrélativement, d'une conception intellectuelle et volontariste du langage qui limiterait celui-ci au statut d'instrument.

Une telle conception présuppose en effet que le langage ne soit qu'un moyen de traduire, de représenter, de fixer et de communiquer *une pensée déjà achevée*. Mais c'est là confondre la discipline que s'impose le locuteur et la réalité du fonctionnement du langage; c'est surtout se méprendre doublement sur les conceptions que nous avons rapportées. C'est méconnaître que l'intentionnalité est un mouvement vers l'intuition claire, une attente – active sans doute – et l'anticipation d'un «remplissement»; c'est ne pas voir tout ce qu'il y a d'inchoatif dans la visée, plus encore dans l'expression et surtout dans le passage du «moment» antéprédicatif au langage. C'est oublier que Saussure pour sa part a exclu toute «idée donnée d'avance» et que la langue ne s'offre pas comme une matière amorphe aux formes de la parole, qu'au contraire l'articulation différentielle des signes doit en déterminer la valeur positive.

Si l'on objecte que de telles activités de visée ou de distinction n'apparaissent guère dans le langage courant, il faudrait reconnaître que ce sont la visée ou la distinction des signes mêmes qui nous font parler – et penser – clairement... En un mot, il faut compter avec le pouvoir, soit intentionnel soit différentiel, du signe. Nous en pensons conserver la maîtrise à la mesure de notre action, mais reconnaître leur pouvoir signifierait que nous pouvons en attendre – et qu'en fait nous en attendons – bien plus que de servir notre action.

Aussi bien, pouvoir et savoir ne suffisent-ils pas car la liberté qu'ils assurent ne s'insère pas entièrement dans le monde et peut rester indifférente, privée de sens. La liberté veut comprendre pour être intelligible à elle-même.

21 Cf. la première citation de Paul Valéry.

Aussi faut-il reprendre les deux théories du signe, avec les difficultés, mais aussi les ressources, que présente chacune d'elles.

Quant à la phénoménologie, on a déjà relevé que, si le signe ne fait qu'exprimer des significations visées par la conscience, cela n'implique pas qu'il traduise et véhicule des pensées déjà achevées. On l'aura compris aussi, la suspension de l'«attitude naturelle» devant le monde ne signifie pas que la visée intentionnelle atteigne des essences au delà du monde, mais bien qu'elle vise progressivement le monde et les vécus eux-mêmes comme intelligibles; que prendre conscience de cette visée intentionnelle conduit à voir le monde non comme l'enchaînement de séries causales, mais comme ensembles de significations. Cependant, la vraie difficulté qu'on dénonce dans la phénoménologie, c'est que l'intentionnalité est «incontrôlable»; elle suffira donc d'autant moins à assurer l'univocité du signe et l'expression ne peut que maintenir et accroître la confusion. Enfin et surtout, si l'intentionnalité atteignait bien la réalité, elle laisserait la conscience fascinée par les objets. Que parlions-nous de liberté?

Mais de telles objections, parties d'une conception limitée de la vérité censée contrôlable, semblent oublier que l'intuition est présente dans le contrôle lui-même<sup>22</sup>, et surtout elles méconnaissent la tentative d'élargir la vie de la pensée à une conception du comprendre bien éloignée de toute «fascination». Encore faut-il, pour mieux établir la place du langage dans la compréhension, s'assurer mieux du statut du signe. Se tournera-t-on alors à nouveau vers le linguiste?

Or, tandis qu'aux yeux de ses critiques le signe-expression de la phénoménologie exprimerait trop de choses que serait censée viser la conscience intentionnelle, le signe de la linguistique saussurienne, selon ses propres critiques, ne s'impose que par son caractère «diacritique» mais n'exprime pas assez, n'exprime même plus rien. Y a-t-il un signifié à exprimer hors du signe? Est-ce bien nécessaire? La langue n'est-elle pas faite pour s'entendre soi-même sans confusion et surtout, dans une sémiologie qui veut étudier le signe «au sein de la vie sociale», pour s'entendre entre interlocuteurs? La langue est un système d'échanges<sup>23</sup> et la théorie implique que les signes échangés selon un code déterminé trouvent en chacun l'activité nécessaire pour reconnaître les différences d'où résulte leur valeur positive. Si les sciences humaines ont pu

22 On peut méditer ici, mais aussi en comparant les conceptions de Saussure et Husserl, sur l'ultime aporie du *Théétète*, 208c–210b (l'opinion droite et la différence – l'opinion droite *de la différence*). Toutefois, il s'agit chez Platon de la *science*, connaissance des choses, non de la signification; la différence caractéristique, de raison, n'est pas la détermination différentielle du signe.

23 *CLG*, 2e partie, chap. IV pp. 165 sqq.

prendre modèle sur la linguistique structurale, c'est bien parce que celle-ci étudiait la langue comme système d'échanges et de correspondances. Roman Jacobson, linguiste, proposait de retrouver dans des formes de l'aphasie<sup>24</sup>, dans des œuvres littéraires, dans des contes populaires la dualité des structures syntagmatiques et associatives, de la métonymie et de la métaphore. On sait que le modèle s'est avéré fécond en ethnologie, dans l'étude de systèmes de parenté, d'organisations sociales, de représentations du milieu, d'usages et de mythes, et aussi bien en psychanalyse ou dans l'étude des textes. L'analyse des structures a fait apparaître la vie des relations en deçà des objets auxquels on se heurtait depuis longtemps; elle a proposé jusqu'à une «autre» manière de penser. Si bien que c'est au modèle linguistique autant au moins qu'aux descriptions phénoménologiques que les sciences humaines ont dû de se libérer de représentations exclusivement causales.

Mais précisément les applications les plus fécondes du modèle structural ont encore mieux fait apparaître ce qui déconcertait dans le modèle lui-même.

Si, comme le disait Saussure, «dans la langue il n'y a que des différences», si la «valeur» des signes résulte de leur opposition, si les termes sont compris par le système de leurs relations, les termes eux-mêmes qui résultent de ces différences deviennent insignifiants et, à la limite, évanouissants: «les termes *a* et *b*, lit-on dans le *Cours*, sont radicalement incapables d'arriver, comme tels, jusqu'aux régions de la conscience, laquelle n'aperçoit perpétuellement que la différence *a/b.*»<sup>25</sup> Les termes subsisteraient-ils hors de toute relation, voire hors de la conscience? Loin d'imputer pareille incohérence à la théorie, les philosophes pensent comprendre que celle-ci implique la pure négation des termes. Inquiets de voir mis en question les termes et, avec eux, pensent-ils, la réalité des choses, de l'homme, à plus forte raison de sa liberté, ils dénoncent la conception d'une langue sans termes et de structures sans sujet.

Malgré les conséquences excessives qui – ainsi résumées – radicaliseraient et outrepasserait des aspects définis et délimités de la théorie, il faut reconnaître que le signe, dans la conception de Saussure, est dénué de sens autre que celui de son propre usage, ou plus exactement que la question du sens du langage lui-même ne se pose pas, hors l'usage et aussi, sans doute, hors la volonté de clarifier la pensée. Aussi bien, la «conscience», telle qu'alléguée dans la citation ci-dessus, n'est-elle pas intentionnelle.

Quant à la conception phénoménologique d'autre part, il est difficile de

24 Roman Jacobson: *Essais de linguistique générale*, chap. 2 «Deux aspects du langage et deux formes d'aphasie».

25 CLG, p. 169 sq.

saisir comment le signe garde son identité sans devoir impliquer constamment l'intuition de la présence dénoncée par Derrida.<sup>26</sup>

On reprendra donc encore l'examen de ces deux conceptions. Ce qui peut les rapprocher l'une de l'autre, c'est d'avoir toutes deux montré que le signe n'est pas une chose; c'est aussi d'avoir rendu «inutile» le rapport du signe à la chose signifiée, Husserl par sa conception de l'intentionnalité de la conscience, Saussure en plaçant signifiant et signifié dans l'unité du signe. Faire ainsi l'économie d'un problème n'était sans doute pas le résoudre, mais à première vue le déplacer en le transposant, ici dans le signe, là dans l'unité de la conscience intentionnelle.

Plus exactement, n'est-ce pas l'idée même de rapport qui est abandonnée, plutôt que le rapport déplacé? Jugé par l'entendement, un rapport – ressemblance, dissemblance, opposition, contiguïté, cause-effet, tout et parties... – implique entre ses termes une médiation, ou quelque chose de commun par quoi on l'explique ou le réduit; les termes du rapport – quelle que puisse être leur dépendance mutuelle, leur différence de nature ou de degré d'être – sont ramenés à l'égalité d'être des objets. Or il ne peut en être de même pour le «rapport» intentionnel. Comment considérer comme un rapport une intentionnalité, une visée partant d'un sujet, son point d'origine, sans altérer celui-ci? Mais comment l'oeil verrait-il son propre regard? C'est pourquoi l'*epochè* met la visée en évidence lorsqu'elle suspend l'attitude naturelle à l'égard du monde. Aussi l'*epochè* est-elle malaisée; les efforts de Husserl pour parvenir à une théorie de l'*ego* témoignent assez de la difficulté, aussi bien que les critiques dont cette théorie a été l'objet, de la part de Sartre par exemple. L'intentionnalité n'est pas un rapport objectif, et c'est aussi pourquoi elle est «irréductible», au sens ordinaire comme au sens husserlien du terme.

Or Saussure, pour sa part, comme on l'a déjà relevé, ne conçoit pas de rapport au sens strict entre signifiant et signifié. C'est immédiatement unis qu'ils sont tout le signe, le «signifier». Mais, après avoir bien montré, dans sa propre perspective, que le signe n'est pas une chose, mais une forme, le linguiste ne peut contester que si le signe signifie ce n'est pas qu'il porte une représentation qui se substituerait à la chose, c'est au contraire qu'il signale, qu'il dirige la conscience vers ce qu'il signifie. Dès lors, l'union du signifiant et du signifié dans le signe est bien elle-même le signifier. C'est parce qu'il est lui-même visée intentionnelle, signifiante, que le signe de la langue se prête à être ré-animé par la parole qui fait viser.

26 Cf. J. Derrida, op. cit.

Selon la conception phénoménologique, le signe «exprime» la signification transcendante visée par la conscience; comment l'exprimerait-il s'il n'était lui-même intentionnel? La signification est présente *sans signe* à la conscience intentionnelle, mais comment cette signification garderait-elle sans confusion son identité dans le signe, alors que celui-ci n'a d'autre fonction que de faire viser par la conscience une signification lorsque celle-ci ne lui est pas (encore) présente? Ne faut-il pas, pour cela, que le signe fasse viser cette signification sienné en la différenciant de toute autre par le système de la langue?

Selon le linguiste, au contraire, le signe tient son identité de la seule différence qui le distingue des autres signes, mais cette identité n'est pas fondée; aussi bien, le problème de «fonder» n'a-t-il pas de pertinence pour la science linguistique et l'identité de la signification, si bien assurée par la différence, pourrait aussi bien n'être que l'identité d'un signe qui ne ferait rien voir, qui aurait une «valeur» mais pas de signification.<sup>27</sup>

Si le signe lui-même a une structure intentionnelle, les vérités des conceptions phénoménologique et linguistique – conceptions inconciliables par ce qu'elles nient – se trouveraient réunies: le signe fait viser la signification parce que sa «forme» est intentionnelle, mais son identité se maintient hors de la présence par le système de différences et d'oppositions de la langue à laquelle il appartient – ce qui, de plus, exclut de la visée toute «fascination».

La conception de l'intentionnalité du signe, qui nous assure d'exprimer la visée de significations réelles, peut nous ouvrir la compréhension d'un monde de significations. Elle fait comprendre aussi le «pouvoir» des signes: nous ne pouvons les modifier, mais si la parole peut les combiner, les associer, les substituer les uns aux autres, ce n'est pas seulement parce qu'ils appartiennent au réseau de différences de la langue, mais bien parce qu'ils signifient, au-delà d'eux-mêmes, quelque chose.

Mais, demandera-t-on, si l'union signifiant-signifié dans le signe est elle-même intentionnelle, serait-ce qu'il faille assimiler le signifiant (l'image acoustique) à un sujet d'où partirait la visée? La question paraîtra mal posée car précisément le sujet a disparu du signe de langage, comme si la conscience intentionnelle visait hors d'elle-même encore, sans sujet. Dans le signe, l'intentionnalité s'appuie sur ce signifiant-ci, différencié, pour viser ce signifié-ci, différencié, comme si le signe de la langue était par sa structure l'expression de

27 CLG, p. 164 sur la distinction de la valeur et de la signification, la valeur (positive) étant déterminée par le rapport d'un signe avec les autres tandis que la signification est interne au signe.

la conscience intentionnelle elle-même. Or signifiant et signifié sont déterminés négativement, par des différences; ce n'est donc pas sur des mots-chooses, ni *a fortiori* sur des images acoustiques que s'appuie le signifier, mais sur les différences constituant le réseau des articulations de la langue: *ces différences, en effet, ne sont pas inertes*; elles n'existent que parce qu'elles peuvent être réanimées par une activité de distinction qui accompagne l'activité de visée suscitée par le signe. C'est la différence qui, hors de la présence, maintient la visée.

Sans doute s'interrogera-t-on encore sur la place du signe dans la conception phénoménologique: à l'intentionnalité de la conscience en effet s'ouvre déjà *sans signes* tout le champ de l'antéprédicatif; on peut donc douter que le signe soit nécessaire dans la présence. Mais il est vrai que «le terme expression doit désigner une couche particulière d'actes» et que «la couche de l'expression n'est pas productive», mais qu'elle «confère une expression à toute intentionnalité»<sup>28</sup>. Selon les exemples donnés, ces actes sont des actes prédicatifs, en sorte qu'il s'agit toujours d'abord d'élever la signification au concept. Cependant, il est bien précisé que «si le mot prononcé (*Wortlaut*) peut s'appeler expression, c'est uniquement parce que *la signification qui lui appartient exprime; c'est dans celle-ci que réside originellement l'exprimer.*»<sup>29</sup> Si la signification elle-même exprime, c'est bien que le signe verbal aussi en porte l'intentionnalité. Mais, en deçà des opérations logiques et de l'expression au sens strict, le passage de la visée de significations transcendentales au langage qui les signale doit être encore considéré.

La réflexion de Maurice Merleau-Ponty a tout particulièrement mis en évidence ce passage de l'antéprédicatif à l'expression par le langage. Le corps, dit la *Phénoménologie de la perception*, est «notre moyen d'avoir un monde», mais le corps compris avec ses attitudes et ses comportements, actifs et réceptifs, au contact du monde. Les situations sont déjà vécues par le corps, par ses comportements. Ces vécus en situation prennent une signification à mesure que se réorganisent des comportements plus complexes et plus affinés et que ceux-ci sont relayés par des signes articulés, avec les intentions signifiantes qu'ils expriment. Le langage est ainsi conçu comme un prolongement du comportement; les significations se manifestent à des conduites de parole qui les mettent en oeuvre en travaillant les signes; le développement du langage est solidaire de celui des comportements supérieurs. De l'intentionnalité antépré-

28 Id. I, pp. 257–258/420–421.

29 Id. I, p. 257/420. Nous soulignons.

dicative vécue dans le comportement, les significations sont dégagées par le langage.<sup>30</sup>

Des comportements nouveaux pourront ainsi se former, qui transcendent les comportements liés à l'affairement présent, des comportements qui, parce qu'ils anticipent des situations, se rendent capables de thématiser les significations visées. Le vécu est devenu exprimable, thématisable et la parole peut poursuivre des créations nouvelles, locutions ou figures qui font se susciter l'une l'autre des visées.

Le travail du langage – exprimer ce qui n'était pas exprimé – accompagne la réflexion sur l'irréfléchi que le phénoménologue a mise en lumière. Cette réflexion peut s'arrêter à abréger les significations en concepts qui assurent la possession et l'usage des choses; mais si l'activité du langage dégage ces significations *dans* leurs relations, la réflexion qu'elle constitue en et par elle-même peut s'ouvrir à une autre façon de voir le monde et de l'exprimer. Cette voie a pu conduire à l'interprétation de l'oeuvre d'art, de l'oeuvre littéraire, du monde de la culture, mais d'abord à la compréhension de notre rapport au monde et d'une liberté qui ne s'arrête pas à la domination des choses.

Peut-on revenir de la compréhension d'un monde de significations à la liberté personnelle? Dans le monde des relations causales, dire que des attitudes ou des comportements réfléchis – des actions – sont libres, c'est attribuer ces actions à telle personne, comme si elles entraient dans l'unité et dans l'identité de son «histoire». Mais le langage qui exprime, avec la compréhension des conditions présentes d'une action et d'une situation celle des projets anticipés, de leurs effets, des situations à venir, ce langage réorganise dans l'expression la situation vécue maintenant, la «motive» en schèmes concrets de significations. Ce qui, vu en quelque sorte du dehors, dans le monde de la causalité, apparaît comme la finalité du comportement, s'explique dans cette organisation en ensembles intelligibles de significations qui s'intègrent à l'expression de la situation présente: toute la compréhension du monde, diversifiée en situations concrètes, prend un sens fondé dans l'unité ontologique d'une conscience capable d'en exprimer les significations. La subjectivité prend un sens, qui est d'exprimer le monde et d'insérer dans cette expression celle de sa volonté profonde; en ce sens consiste sa liberté, infinie dans son désir de

30 Les conséquences tirées ici de thèses de Merleau-Ponty ne tiennent pas compte de ses derniers textes, *L'oeil et l'esprit* et *La prose du monde* ni des textes posthumes, *Le Visible et l'invisible*, qui appelleraient d'autres réflexions. Il peut être utile de rappeler le texte de Claude Lévi-Strauss, «De quelques rencontres», in: *L'Arc*, No. 46 (1971), cahier consacré à Merleau-Ponty.

comprendre. Cette liberté est certes liée à la condition d'exprimer la situation dans un langage qui ne s'évade pas hors du monde, ni ne se perde dans l'insignifiance et dans l'impatience du «bavardage», mais son obstacle véritable lui apparaît dans la profusion du sens à exprimer.

Aussi la compréhension du monde et son expression, telles que rapportées à l'unité de la conscience, ne sont-elles pas vraiment éprouvées comme liberté tant qu'elles ne se trouvent pas mises à l'épreuve par une autre expression intégrée à une autre liberté, à une autre compréhension du monde. Il n'y a de véritable épreuve pour la liberté que la rencontre d'une autre expression du monde, dont l'accord ou le défi signale une autre liberté et provoque en retour la conscience de liberté. C'est dans le monde compris comme ensemble de significations que les valeurs et les libertés, pour lesquelles elles «valent», peuvent se distinguer les unes des autres. C'est dans un tel champ de significations que la conscience peut faire et subir l'épreuve d'une autre liberté.

Or jusque dans cette épreuve qui les assure de leur liberté de comprendre, les consciences se voient enchaînées à leur expression du monde, à leur propre création. Ce ne sont pas les mirages de l'imaginaire qui les tiennent captives, mais la plénitude d'un langage qui ne masque la réalité que pour lui être fidèle. Liées aux signes, prisonnières de leur propre langage et plus encore du langage partagé dans la rencontre d'autrui, elles ne peuvent que chercher encore, à n'en plus finir, une expression plus signifiante qui ne ferait plus écran devant le monde à force de vouloir le comprendre.

Mais dans cet effort se révèle à la conscience une autre limite: jusque dans le langage partagé, qui veut exprimer un même monde, s'ouvrent des failles. Le langage le plus dense et le plus souple ne peut faire qu'il ne laisse entendre une absence, non ce que l'on dit par lui, mais ce qui ne parvient pas à se dire, l'inadéquat, l'insolite, l'échec, le non-dit que sont impuissantes à capter les images, sublimes ou triviales.

Est-ce donc le silence qui fera place à ce qui s'annonce, qui ouvrira à l'écoute et à la contemplation? Certes, il n'y a pas d'abandon à l'extase que ne trahisse le langage censé l'exprimer; mais n'existe-t-il pas un langage pour laisser entendre, pour rendre la situation transparente, pour laisser se situer la «révélation», un langage qui maintiendrait le silence du recueillement mais qui, par sa propre articulation, garderait des fascinations de l'extase? Qui ne «dise» rien, qui délivre du bruit du langage?

Bergson, on le sait, jugeait le langage impuissant à exprimer la «vie intérieure» et toute la réalité de la vie; seul le poète, pensait-il, saisirait «quelque chose qui n'a plus rien de commun avec la parole, certains rythmes de vie et de

respiration qui sont plus intérieurs à l'homme que ses sentiments les plus intérieurs.» Mais c'est là penser la réalité inarticulée. Bachelard, qui le contestait<sup>31</sup>, citait Jean Paulhan: «J'hésite à reconnaître ici Rimbaud, Baudelaire et Mallarmé.» Qu'il s'agisse ou non de symbolisme, il faut donc que la poésie fasse signe, et signe de quelque chose qu'elle laisse voir et entrevoir.

Le langage peut exprimer, mais aussi faire signe de bien des manières. C'est, par exemple, un lieu commun, que la valeur d'un signe dépend étroitement du contexte. L'art patient du langage ne l'ignore pas lorsque chaque mot trouve sa place dans la phrase, chaque moment de l'oeuvre dans l'unité du tout. Mais rhétorique et poétique se sont attachées plus souvent à l'expression directe de la signification, où le contexte enveloppe chaque signe pour le faire plus pleinement signifier. Au contraire, il arrive qu'un mot s'isole, ouvre un espace autour de ce qu'il dit, ou que le contexte lui-même fasse le vide. C'est alors que la poésie fait signe en montrant ce qu'elle ne dit pas, en laissant entendre une parole, en laissant ressortir de son contexte – et du contexte du monde – le mot qui désigne en son site une simple chose<sup>32</sup>, laissant enfin s'ouvrir un espace de liberté.

Aussi l'ascèse du langage et le silence sont-ils proches d'un langage qui laisserait paraître le réel au delà des relations que tisse le discours le plus expressif. Il y a des paroles qui évoquent ce qu'on ne peut vouloir dire, le non-dit qui hante le discours. On peut alors tenter de changer de discours, de ménager un discours de l'attente, du recueillement, du presque-dit.

Qu'ils louent et glorifient – «...ich rühme» dit Rilke –, qu'ils exaltent ou qu'ils murmurent, des poètes parfois laissent entendre des paroles du monde lorsqu'ils portent le vouloir-dire au-delà d'eux-mêmes et l'élèvent à l'impersonnel. Ce n'est plus de lui-même ni de ce qu'il exprime que parle le poète lorsque Baudelaire dit heureux celui qui

«...comprend sans effort  
Le langage des fleurs et des choses muettes»

car ses paroles font entendre un autre langage.

Le poète exprime-t-il distinctement ce qu'il entend comme «de confuses paroles» (Baudelaire) ou prépare-t-il à entendre un langage qui s'articule sans lui, qui n'est confus qu'à notre distraction, à notre «préoccupation»? Son langage ne relaie-t-il pas plutôt un langage qui s'articule et nous garde de

31 Gaston Bachelard: *Le Droit de rêver*, Paris 1970, p. 183 (recueil posthume).

32 Cf. Yves Bonnefoy: «La liberté par les mots», in: *XXXIIes Rencontres internationales de Genève* (1989) sur «les usages de la liberté».

l'envoûtement, de l'«ensorcellement»? Comment le dire de Baudelaire, de Hölderlin, de Rilke, de Mallarmé, de Valéry, de bien d'autres, alors que leur oeuvre la plus personnelle témoigne aussi d'une parole qui n'est plus le vouloir-dire de quelqu'un?

La liberté d'entendre ce langage et de le répéter parfois diffère de toute autre par son détachement. Qu'on n'objecte pas, une dernière fois, que c'est toujours le poète qui voit dans la nature un «temple» et dans son propre verbe l'expression du sacré – «...und heilig sei mein Wort» dit Hölderlin – car ce qui se peut manifester par sa parole, c'est, sous le pouvoir de l'expression, la conscience d'une liberté qui pourrait enfin n'être pas la sienne.

Cet essai de réflexion partait de deux manières de concevoir le langage assez caractéristiques pour que soit explicable l'absence d'autres thèses et d'autres références qui, attendues ou non, auraient pu s'imposer.

Trois libertés du moins sont apparues. D'abord, le pouvoir d'assurer le vouloir-dire en progressant dans la maîtrise de la langue par l'attention à la différence des signes ou à leur détermination par la visée de leur signification. Puis la liberté de comprendre, s'il est vrai que la parole, par le pouvoir des signes qui uniraient distinction et signification, donne à la compréhension du monde une expression qui à la fois transcende la conscience et constitue l'unité personnelle d'une visée des choses. Enfin la liberté de détachement que laisse apparaître un langage ouvert à l'écoute du monde.

De telles libertés ne sont données que pour être exercées et vécues, telles qu'elles peuvent l'être, inégalement, tous les jours. Elles ne sont pas *la* liberté; mais si, différentes entre elles, elles en constituent, avec d'autres encore, des moments à la portée de notre expérience, elles peuvent contribuer à faire comprendre ce qu'est la liberté, tant que se poursuivra leur dialogue.