

Le langage peut-il passer au ras des choses ?

— Saussure, Derrida, Hjelmslev face à la limite du langage —

Kenji HOSOGAI

Qu'il y ait la réalité du monde, c'est la première chose que notre intellect conçoit, comme la plus évidente. Elle est avant même que nous en parlions, car ce n'est qu'en parlant de la réalité que l'évidence indéniable qu'elle constitue nous apparaît. Ce qui signifie qu'elle est quelque chose qui *se dit* et que nous ne prenons conscience du monde qu'à travers une diction. L'évidence indépassable d'une réalité nous est donnée, mais nous ne pouvons rien dire d'elle, si ce n'est en la définissant par genre prochain et « différence spécifique ». Dès l'instant où elle fait irruption devant nous, la réalité suscite des interprétations ; dès l'instant où nous en parlons, elle est déjà interprétée. La réalité, en tant que pensable, se présente à nous, dès le début, comme un effet de langage.

Néanmoins, la réalité n'est pratiquement pas un effet de langage, car elle échappe à toute définition s'il nous faut, pour définir, avoir recours à la différence spécifique. En parlant, nous nous demandons souvent si le langage ne nous dit sur la réalité pas plus que ce que la réalité nous dit ou que ce que nous lui faisons dire. Dans ce cas, en quoi la réalité participe-t-elle du langage ? En quoi le langage tient-il au réel ? En somme, qu'est-ce que la réalité qui nous pousse à effectuer la segmentation ? Telles sont les questions que le présent article se propose d'aborder. L'hypothèse que nous voudrions donc proposer est la suivante : si la langue, face à ce qui dans la réalité se montre sans qu'il puisse pour cela se dire en tant que tel, présente une ambiguïté ou une confusion, ne faut-il pas que cet embarras exprime une condition fondamentale de notre capacité linguistique ?

La piste est ainsi ouverte, qui conduit à chercher une possible figuration langagière dont la fonction est précisément d'inscrire l'indicible dans le langage, et une possible détermination subjective qui témoigne de l'éventualité de compromettre le contenu déterminé au niveau perceptif. Nous envisageons ainsi des théories proposées par des linguistes contemporains et philosophes du langage, et mesurons comment nous pouvons résoudre la tension entre le donné perceptif du monde et son sens linguistique.

1. Le concept de représentation

Le langage énonce-t-il l'ordre des choses, à savoir ce qu'on appelle *la réalité* ? En quoi est-il substantiellement révélateur de la réalité ? Dans ce cas, quel est le lien possible entre le langage et la réalité ? Ces questions proviennent de l'aporie classique de la *représentation*, selon laquelle la langue, du fait qu'elle est forme et non substance, système et non nomenclature, ne peut pas copier tel quel le réel qui est son fond, sa source ou son origine. La notion de représentation désigne l'acte

par lequel *quelque chose* est présent à l'esprit, à titre d'objet de pensée¹⁾. Cependant ce quelque chose que l'esprit s'approprie est toujours-déjà *quelque chose d'autre*, car ce qui est présent à soi en tant qu'objet, ce n'est en effet que son objet mental. Le travail de la représentation consiste donc à assurer la présence de quelque chose d'autre que l'on vise intellectuellement. Dès lors, la représentation ne pourra s'affirmer que « comme fonction de suppléance, de remplacement ou de substitution²⁾ ». En d'autres termes, l'essence même de la représentation réside dans la fonction de délégation : toute représentation peut valoir pour quelque chose d'autre qu'elle, et c'est là ce qui justifie son caractère de redoublement, attesté par le préfixe « re ».

En toute représentation, quelque chose est présenté à la place d'autre chose qu'il figure : c'est la définition scolastique du *signe*. Pour que le réel puisse entrer dans l'activité langagière humaine, il faut supposer qu'on puisse opérer à juste titre le raccord logique qui permet une adéquation du symbolique au réel. Cette jointure peut se réaliser dans le signe. S'il s'agit de qualifier *l'essence* ou *le modèle*, plus exactement, le noyau *a priori* et *absolu* sur lequel se fonderait toute représentation, on ne pourra pas ne pas recourir au signe. Ainsi la représentation relève-t-elle de l'ordre du signe.

Mais la théorie du signe ainsi décrite est trop utopique, car elle est fondée sur la croyance dans un langage *plat* qui procéderait d'une équivalence sans débouché, d'une substitution du même par le même : renvoyant à un système originaire et absolu, le signe est toujours prompt à restaurer le sens propre. Au centre de cette théorie se place le concept du signe *idéal*, signe qui doit rester *le même* malgré et à travers les déformations que les événements empiriques lui imposent nécessairement. Ce signe doit aussi être reconnaissable dans sa forme originaire et non dérivée malgré et à travers la diversité des caractères empiriques susceptibles de le modifier, ce qui permet d'esquisser un parallèle entre la division du signifié et du signifiant et la polarité de la « présence simple » et de la « re-présentation ». Dans cette perspective, la structure du système langagier ne peut être décrite que comme « idéalité³⁾ ».

Mais cette idéalité, nom de la permanence du même et de la répétition originaire, n'existe pas dans le monde ; ce serait commettre le plus grave contresens que d'estimer que le signe est une pure idéalité du sens qui se communique en lui, qui rassemble la présence à soi du sens. Un signe qui passe du même au même ne serait plus un signe. Au contraire, le signe est toujours ce qui ouvre à quelque chose d'autre. Certes, la représentation est de l'ordre du signe, dans la mesure où l'essence du signe est censée s'épuiser dans la pure fonction de renvoi, par laquelle un signifiant dénote un signifié qui se rapporte directement à l'élément extérieur. Cependant, il est impossible de réduire toute fonction du signe au pur renvoi. Cette erreur vient de ce qu'on a conçu le signe comme analogue à ce qu'on appelle *la forme*.

On suppose qu'il y a une couche pré-expressive et pré-linguistique du sens, et qu'on ne puisse la rendre reconnaissable que dans la mesure où elle est segmentée par l'imposition de *la forme*. Dans cette optique, *la forme* désigne précisément une réalité elle-même sans forme immédiatement reconnaissable, réalité qu'on peut se rendre intelligible seulement par *la forme*⁴⁾ ; et d'un même mouvement, elle révèle également que la réalité est en soi et par soi, à la différence des objets

représentées dont elle est séparée. Séparées de la réalité, les objets représentés ne sont pas de même nature, pourtant ils sont les seuls sur lesquels une connaissance est susceptible de porter. Si les objets représentés possèdent, en dépit de leur changement, des caractéristiques qui les distinguent, c'est qu'ils reçoivent, d'une certaine manière, quelque chose de la réalité ; s'ils ont cette existence provisoire et relativement déterminée, c'est parce qu'ils sont les effets de causes préexistantes — de *formes* — qui leur donnent leur existence et leur nom. Ainsi doit-on reconnaître que les *formes* sont les paradigmes, les modèles ou les archétypes, dont les objets ne sont que les copies.

Pourtant ce statut de la forme s'oppose violemment à celui de la forme façonné par la linguistique moderne, qui objecte que la réalité en elle-même n'a aucune caractérisation et qu'on ne sait caractériser la réalité qu'en faisant appel au système de signes qui la détermine synchroniquement, voire au *code*. À coup sûr, Ferdinand de Saussure a établi la distinction entre la forme et la substance, et montré que la substance se trouve, en tant que réalité extra-linguistique, en dehors de la forme. Il rejette ainsi la possibilité de l'idée préétablie, et déclare que aucun sens n'est distinct avant l'apparition de la langue. Certes, la langue est avant tout *forme*, mais ce n'est pas une forme comme étiquette servant à désigner des choses ou des concepts préexistants.

2. Les théories de Saussure

Saussure privilégie la formalité rhétorique de la langue au détriment de sa force référentielle. Plaçant au centre de ses disciplines deux principes : l'arbitraire du signe et le caractère différentiel du signe, Saussure tourne le dos au monde des choses ou à *la réalité*. Pour que nous puissions entrer dans un procès de communication langagière, il faut que nous segmentions une réalité par une fonction sémiotique, à savoir par le signe. Mais cette réalité n'est pas nécessairement *la* réalité, *le* monde. Le signe a le pouvoir de construire l'univers de discours auquel elle se réfère, univers relativement indépendant du monde empirique, car un signe se caractérise seulement par ce qui le distingue des autres, par ce en quoi il est différent. Cela veut dire que le découpage original du signe est impossible à déduire d'une connaissance du monde empirique. Selon Saussure, la « signification » est le rapport « arbitraire » entre le signifiant et le signifié ⁵⁾, tandis que la « valeur » résulte du rapport « différentiel » des signes entre eux ⁶⁾. L'idée de l'arbitraire du signe suppose l'autonomie relative de la langue à l'égard de la réalité, et celle du caractère différentiel du signe implique que la signification est différentielle et non référentielle (résultant de la relation des mots aux choses). En tant que référent, la réalité extra-linguistique peut servir à décrire les signifiés, néanmoins elle n'a pas de place dans le signifié, car elle n'intervient pas dans les classifications inhérentes à la langue.

Ainsi, la langue est avant tout forme, et non substance. Elle constitue un réseau formel indépendamment du réel et du monde empirique. En conséquence, le référent n'existe pas au-dehors du langage ; mais il est produit par la signification, il dépend de l'interprétation. Le

monde est toujours-déjà interprété, car un découpage original par rapport au monde s'introduit entre des signes, non entre le signe et le référent, ni entre le mot et la chose. Et cette consécration des signes a pour conséquence inévitable de faire naître le primat du signifiant sur le signifié, de la signifiante sur la référence, ou de la *sémiosis* sur la *mimèsis*. Selon cette perspective, on est amené à soutenir que l'origine des signes ne s'annonce pas ni au-dehors du signe ni dans la réalité du monde empirique, mais au sein même du réseau des signes, en tant que différence *originnaire* des signes. En effet, la majorité des commentateurs contemporains fidèles à l'argument de Saussure donnent leur assentiment à ce résumé doctrinal. Néanmoins, questionner le caractère secondaire et provisoire du signe, lui opposer une différence originnaire, a pour conséquence d'imposer ces nouveaux problèmes :

1° Qu'il s'agisse de différence originnaire du signe ou de radiations lumineuses émises ou reflétées par un référent, on ne peut plus comprendre sous le concept de signe ce que le signe présuppose comme son origine. L'incapacité qu'a le signe à démontrer au sein d'un système une propriété de ce système conduit à refuser le rapport fondateur allant de l'origine vers les signes, pour soutenir la relation inverse ;

2° La théorie de l'autonomie du signe conçoit donc l'origine du signe non plus comme la réalité mais comme un *code* qui a ses règles et convention. Le référent n'a plus de réalité et ce qu'on appelle le réel n'est qu'un code.

Ainsi, la théorie saussurienne évacue le réel, le contenu, le monde, au profit d'un concept d'origine comme « anticipation de la fin ». Car l'origine n'a pas de réalité, elle est produite par le signe et non donnée avant le signe. La circulation des signes dans le « code » diffère éternellement le moment où nous pourrions rencontrer la réalité, la toucher, la consommer ou la dépenser. Dans le fond, la définition d'un objet est-elle autre chose que son indication par le langage ?

3. La possibilité et la limite de la « différance »

L'une des démarches utiles qui nous permettent de sortir de cette impasse consisterait à placer à l'origine du signe, non pas la réalité comme telle, mais un réel qui est déjà altéré, différé ou *écrit*. C'est la théorie proposée par Derrida en termes de « différance » ou de « trace » :

La *différance*, c'est ce qui fait que le mouvement de la signification n'est possible que si chaque élément dit « présent », apparaissant sur la scène de la présence, se rapporte à autre chose que lui-même, gardant en lui la marque de l'élément passé et se laissant déjà creuser par la marque de son rapport à l'élément futur, la trace ne se rapportant pas moins à ce qu'on appelle le futur qu'à ce qu'on appelle le passé, et constituant ce qu'on appelle le présent par ce rapport même à ce qui n'est pas lui [...]. Et c'est cette constitution du présent, comme synthèse « originnaire » et

irréductiblement non-simple, donc, *stricto sensu*, non-originaire, de marques, de traces de rétentions et de protentions [...] que je propose d'appeler *archi-écriture*, *archi-trace* ou *différance* ⁷⁾ .

Avec la notion de « *différance* », Derrida soutient que dans la nature du langage se trouve inscrite une « *trace* » du moment de réalisation vocale des signes à partir des différences formelles entre eux. Le langage ne s'identifie plus à des substances ou des formes déterminées, mais à un mouvement de substances ou à un procès de formes. La « *différance* » doit nous conduire précisément au « *point* » où la substance peut avoir lieu et disparaître en même temps, se former et se déformer en même temps.

Il convient de noter que pour Derrida le recours à l' « *archi-écriture* » a pour objectif de critiquer la définition du signe par la « *secondarité provisoire* », selon laquelle le signe est conçu nécessairement comme la présence différée de la réalité même, voire la réalité présente. Pour ce faire, Derrida doit dissoudre tout le système des signes dans un réseau de fractures et identifier l'origine du signe à cette « *blessure* » ou « *abîme* » ou « *écart* » qui, en le constituant, l'annule. On doit reconnaître à Derrida le mérite d'avoir saisi ce problème et de présenter une thèse aussi stimulante. Néanmoins, lorsque Derrida va plus loin encore et conclut que « *dès que le signe apparaît, c'est-à-dire depuis toujours, il n'y a aucune chance de rencontrer quelque part la pureté de la "réalité", de l'"unicité", de la "singularité"* ⁸⁾ », nous devons contester le bien-fondé de l'articulation de ce raisonnement. En fait, avec cette théorie, nous rencontrons une nouvelle fois l'incapacité du langage à révéler une existence extra-linguistique, et nous retombons dans l'impasse à laquelle la théorie saussurienne a abouti.

Derrida part manifestement des thèses saussuriennes selon lesquelles les éléments linguistiques se constituent dans un système d'oppositions où il n'y a que des différences. Le nœud de l'argumentation consiste à montrer qu'un signe linguistique résulte, non d'une cause extra-linguistique, mais d'un rapport « *différentiel* » des signes entre eux. Mais Derrida énonce sous le même vocable une autre instance, une instance *antérieure* à ces différences, une autre « *différence* ». Cette autre « *différence* », ce qu'il appelle la « *différance* », ne désigne ni un référent ni une substance extra-linguistique mais une entité mystérieuse qui ne peut jamais être reconnue comme *objet* d'une science, bien qu'elle « *commande toute objectivation de l'objet et toute relation de savoir* » :

C'est que l'*archi-écriture*, mouvement de la *différance*, *archi-synthèse* irréductible, ouvrant à la foi, dans une seule et même possibilité, la temporalisation, le rapport à l'autre et le langage, ne peut pas, en tant que condition de tout système linguistique, faire partie du système linguistique lui-même, être située comme un objet dans son champ. (Ce qui ne veut pas dire qu'elle ait un lieu réel *ailleurs*, un *autre site* assignable) ⁹⁾ .

On peut schématiser de la sorte la structure logique de l'argumentation : pour qu'il y ait « différence », il faut qu'il y ait eu « diffé^arance » qui est comme « différence » mais ne pourra jamais faire l'objet de science contrairement à « différence ». Que pouvons-nous faire pour aborder cette origine, cette cause d'un signe qui ne relève pas plus du système linguistique que du réel extralinguistique, sinon la considérer comme le produit d'un paralogisme qui consiste à expliquer les causes par les effets ? Le problème vient de ce que Derrida a attribué la structure de notre représentation à celle de la chose représentée ou à une partie de la chose représentée. De même qu'on ne peut pas identifier le mécanisme de production de la parole humaine aux algorithmes écrits par les grammairiens, on ne peut pas conclure que notre représentation étant nécessairement graphique (écriture), l'essence du langage l'est également (archi-écriture)¹⁰ .

Reste à retrouver dans la « diffé^arance » le même privilège que la phénoménologie a accordé à la *conscience*. Le raisonnement s'articule de la façon suivante. La signification n'est pas déterminée par la présence à soi du signe. Pour qu'il apparaisse dans le présent, le signe doit être en relation avec une autre unité non présente, c'est-à-dire une « diffé^arance ». Mais il est peu possible de croire que dans le maintenant où elle se manifeste, l'unité linguistique doit être en relation avec d'autres unités non-présentes, car il faut admettre néanmoins que c'est dans ce présent que l'essentiel du langage doit se déterminer. Par ailleurs, si l'on écrit une formule de ce type, ce qu'on a écrit, en l'occurrence la « diffé^arance », est encore un signe ; par conséquent, on présuppose encore ce qu'on veut expliquer. La seule démarche, qui permet de trouver une issue à ce cercle vicieux, consiste, comme le remarque Auroux, « à rattacher la nature du signe à la donation d'un sens par une conscience¹¹ ». La « diffé^arance » désigne alors, non un pur *atopos* ni un « mouvement pur », mais un champs de *conscience*. Pour toute la signification, le point de départ est le présent du champ de *conscience* (là où il y a « expérience temporelle »). Le rapport fondateur va donc de la conscience vers les signes¹² .

Le propre de la théorie de la « diffé^arance » consiste à résoudre le paradoxe qu'a formulé une approche basée sur la constatation des phénomènes et les généralisations qui s'ensuivent. Cette approche devient nécessairement une approche « transcendantale » : elle cherche une existence *a priori* qui témoigne de l'existence du droit dans la région phénoménale concernée. Cependant, le recours à l'existence *a priori*, que ce soit par l' « archi-écriture » ou par la « diffé^arance », ne sert à Derrida qu'à donner à la « conscience » phénoménologique un pouvoir démultiplié. La difficulté de fond que procure Derrida vient de ce qu'il a postulé la connaissance des phénomènes sans y présupposer les phénomènes concrets pour refuser de voir en face la relation entre signe et phénomène. C'est ce qu'il retient de son hypothèse basée sur l'activité fondatrice des signes par la conscience.

Le référent chez Derrida appartient ainsi au présent du champ de la conscience ; le réel est donc le produit de la conscience, et non un donné préexistant. Cette conclusion n'est pas loin de celle de Saussure. En effet, pour Saussure, le référent est de l'extralinguistique, mais il n'a pas de réalité puisque ce que nous appelons le réel n'est qu'un code. Sorti de Saussure en vue de rétablir

le statut du réel, Derrida est retombé dans le même dilemme qui s'était emparé de Saussure. Insistant sur les relations entre les signes, la théorie de Saussure mise à jour par Derrida a pour conséquence de surestimer la propriété formelle du langage au détriment de sa fonction référentielle. N'y a-t-il plus aucune relation entre l'univers des signes et l'univers réel ? Le langage en général ne peut-il pas passer au ras des choses ?

4. Des propositions après Saussure

Cela dit, depuis Frege, les philosophies du langage établissent une distinction entre le *sens* d'une expression (*Sinn*) et sa *dénotation* ou *réfèrent* (*Bedeutung*) : « étoile du matin », « étoile du soir » et « Vénus » désignent le même objet (ils ont le même *réfèrent*), mais de différentes manières (avec trois *sens*). L'une des motivations par lesquelles Frege fait une distinction entre *Bedeutung* (le réfèrent d'un signe) et *Sinn* (son signifié) consiste à éviter l'irrégularité de la valeur de vérité d'une proposition. Supposons qu'une phrase *P* dise quelque chose de vrai à propos de certains objets, auxquels renvoie une expression E_1 de *P*. Si, à l'intérieur de *P*, on remplace E_1 par E_2 , qui renvoie aux mêmes objets, on s'attend à ce que la nouvelle phrase soit également vraie. Par exemple, dans la phrase $P =$ « l'étoile du matin est moins grosse que la terre », si on remplace E_1 (« l'étoile du matin ») par une autre expression E_2 (« l'étoile du soir »), la phrase obtenue, « l'étoile du soir est moins grosse que la terre », est tout aussi vraie que la phrase initiale, puisque E_1 et E_2 ne constituent qu'un objet, la planète Vénus. Néanmoins il existe certains contextes où la substitution de E_2 par E_1 risque de modifier la valeur de vérité de la proposition. Par exemple, « Georges sait que Vénus est l'étoile du matin » peut être vrai, alors que « Georges sait que Vénus est l'étoile du soir » peut être faux. Pour tenter d'éviter cette irrégularité, Frege distingue le *réfèrent* d'une expression (l'objet qu'elle désigne) et son *sens* (les informations qu'elle donne pour permettre de repérer l'objet). Il en résulte que « étoile du matin », « étoile du soir » et « Vénus » ont un même réfèrent, mais des sens différents¹³⁾.

À première vue, cette distinction ne paraît pas bien différente de celle que Saussure a tracée entre le signifié et le réfèrent. Mais si Saussure parle d'une substance qui peut exister en dehors de la parole, l'attitude saussurienne à l'égard de la valeur référentielle reste purement négative. Sans se préoccuper de ce qui peut éventuellement correspondre aux signifiés dans le monde, Saussure adopte une perspective purement interne concernant le signe, selon laquelle « un signe ne renvoie jamais directement à un objet mais uniquement à travers un signifié qui en sélectionne certains traits supposés pertinents pour la relation de renvoi visé ¹⁴⁾ ».

Certes, les signes introduisent un découpage original dans le monde. Le découpage en signes différenciés d'une matière continue est arbitraire, au sens où une autre division pourrait être produite par une autre langue. Néanmoins, quel que soit le nombre de langues que l'on considère, il semble qu'il existe un principe commun à toutes langues, qui guide et dirige ce découpage. Sinon, comment expliquer le fait que des expressions différentes comme « il pleut », « piove » et « it

rains » renvoient toutes au même phénomène ? C'est en ce sens que Hjelmslev propose le concept de « mening » conçu comme une matière déjà dotée de sens. Le « mening » hjelmslévien représente une sorte de chose en soi, seulement connaissable à travers les organisations qu'en donne le contenu. D'un côté, le « mening » est un inconnaissable, une masse amorphe, mais de l'autre côté, il est ce qui est appelé à se réduire en objet de connaissance.

5. Hjelmslev et le « mening »

Si Saussure parlait d'une substance sonore et d'une pensée que le langage organise en formes (signifiant et signifié), il maintenait toujours certaines réserves à l'égard du statut du signifié. Pour Hjelmslev, par contre, le langage organise deux types de *substances indistinctes* : celle de l'expression et celle du contenu. Le signe découpe de manière originale le monde. Mais ce découpage ne se manifeste pas qu'au niveau lexical, il se produit aussi au niveau morphématique.

Par ailleurs, chez Hjelmslev, le signe n'est pas une unité du système de signification, mais une unité reconnaissable du processus de communication. C'est une *fonction* posée par la relation de dépendance entre deux « fonctifs » : expression et contenu. L'un des plans peut acquérir une certaine identité par rapport à l'autre, sans que cette identité le détermine à l'égard de cet autre : le fonctif analysé dans un plan donné n'a pas à être nécessairement assorti à un fonctif de l'autre plan¹⁵⁾. Cela veut dire que les rapports combinatoires reliant l'expression et le contenu relient non seulement les réalisations phoniques sur le plan de l'expression, mais aussi les significations sur le plan du contenu¹⁶⁾.

Pour Hjelmslev, les substances en elles-mêmes n'ont pas de caractérisation. Mais elles s'intègrent dans les formes sémiotiques en se divisant en substance d'expression et substance de contenu. La substance est reliée, dans la mesure où elle est purement grammaticale, à la forme des significations, que Hjelmslev qualifie d'« expression » ; alors qu'elle s'inscrit, lorsqu'elle est divisée en des unités sémantiques, sur un autre plan, voire le plan de « contenu ». En tant que les significations peuvent être réalisées comme unité de sens, la substance qui les détermine peut être considérée comme *la grammaire pure*. Dans la mesure où les paradigmes proposés par la langue désignent des formes de significations au niveau morphématique, il y aurait quelque chose qui organiserait les traits du lexique. Ce quelque chose peut être décrit comme les lois d'une *sémantique transcendantale*. Le propre de cet argument consiste à ramener le « divers » phénoménal à l'activité fondatrice de la conscience. Le phénomène est une matière inconnaissable, indéfinie et diverse, mais son principe indémontrable nous sert en raison de sa possibilité de réduction en objet de connaissance. Dans cette perspective, la substance hjelmslevienne a beaucoup de points communs avec la *matière* kantienne.

Ces substances sans formes, Hjelmslev les appelle « mening », terme danois traduisible en français tant par « sens » que par « matière¹⁷⁾ ». Hjelmslev affirme d'un côté que ce « mening » est « une masse amorphe » : « le sens, la pensée même qui, ainsi considérée, se présente

provisoirement comme une masse amorphe, une grandeur non analysée¹⁸⁾. » Il reconnaît par ailleurs que ce « mening », bien qu'il soit inaccessible à la connaissance, bien qu'il n'ait pas d'existence scientifique avant sa formation, représente néanmoins « un principe universel de formation » :

A priori, on pourrait peut-être supposer que le sens qui s'organise appartient à ce qui est commun à toutes les langues, et donc à leurs ressemblances ; mais ce n'est qu'une illusion, car il prend forme de manière spécifique dans chaque langue ; il n'existe pas de formation universelle, mais seulement un principe universel de formation. Le sens en lui-même est informe, c'est-à-dire non soumis en lui-même à une formation, mais susceptible d'une formation quelconque. Si limites il y a ici, elles se trouvent dans la formation et non pas dans le sens. C'est pourquoi le sens lui-même est inaccessible à la connaissance, puisque la condition de toute connaissance est une analyse, de quelque nature qu'elle soit. Le sens ne peut donc être reconnu qu'à travers une formation, sans laquelle il n'a pas d'existence scientifique¹⁹⁾.

Se demander quelle est l'organisation optimale du contenu, c'est s'interroger sur la question du rapport entre la perception et l'activité catégorielle. Le problème hjelmslevien de la construction du contenu comme signifié est donc indissociable du problème de la perception et de la connaissance comme attribution de sens à l'expérience. Cette théorie requerrait la préexistence de l'être premier qui nous assure l'existence de la *nécessité* dans la région phénoménale concernée : il faudrait non seulement qu'il existe la nécessité dans le langage, mais encore que la nécessité s'impose aux substances elles-mêmes. En tout état de cause, cette approche transcendantale du langage supposerait au moins qu'il soit possible de donner *a priori* un système d'axiomes consistant et complet, et qu'il soit également possible de prouver cette consistance et cette complétude, car, sinon, il n'y aurait pas de fondation transcendantale, mais un simple état de fait. Serions-nous revenus, avec le « mening », au mirage de la fondation absolue, comme la « différ^ance » de Derrida, qu'exige l'attachement à une philosophie du sujet ?

Rappelons que, placé hors des formes, le « mening » est donné indépendamment de toute détermination, de toute mesure, de toute catégorisation ; il est simplement quelque chose qui est appelé à former un sens. Cela veut dire que le « mening » n'est pas pré-tendu comme être unique, mais qu'il connaît des tendances, voire *des lois*, qui donneraient à certaines organisations un caractère plus naturel qu'à d'autres. Il faut donc comprendre le « mening » non pas au sens de « signification » mais au sens de « direction », au sens « où l'on rencontre, en traversant une ville, des sens interdits et des sens autorisés²⁰⁾ ». Ce qui reviendrait à dire qu'il y a, dans le magma du « mening », des lois universelles, « comme des nervures du bois ou du marbre qui facilitent la coupe dans telle direction plutôt que dans telle autre²¹⁾ ». C'est pour cela que des expressions différentes comme « il pleut », « piove » et « it rains » se réfère toutes au même phénomène ; et c'est pour cela même que l'on ne peut pas dire tout ce que l'on veut : certaines choses ne peuvent

être dites.

6. Les lois comme liberté

Peut-on affirmer, avec Hjelmslev, qu'il y a des lois universelles opérant dans la réalité, qui imposent des restrictions à notre connaissance ? Cette hypothèse, aussi imprévue soit-elle, peut être justifiée. Mais elle n'est admissible que si les lois se présentent, non pas comme des lois *a priori* délimitant notre connaissance, mais comme une pure négativité, une pure limite, un pur non, à savoir « comme ce dont le langage ne doit ou ne peut parler²²⁾ ». S'il arrive qu'une expérience de la réalité nous oblige à reconnaître des restrictions, des tendances, et à formuler des lois à partir de là, nous ne pouvons pas dire que ces lois s'imposent pour rejeter les fausses interprétations. Pour dire autrement, si, en essayant de dire une réalité, quelque chose me fait obstacle, pour me faire trouver un autre chemin ou faire demi-tour, ce quelque chose ne me dirige pas nécessairement dans le bon chemin. Ce quelque chose interrompt simplement mon projet de dire et me pousse à en inventer un autre.

On pourrait affirmer, avec Saussure et Derrida, que la réalité apparaît comme un effet de langage, et qu'elle peut se disposer à tout discours. Néanmoins, même celui qui affirmerait que la réalité est un pur chaos, devrait au moins admettre qu'elle n'en est pas un au sens où le langage la construirait librement. Même si la réalité semble se montrer comme un effet de langage, il reste qu'elle implique quelque chose que le langage ne peut pas convertir en signes.

Dans le processus discursif de la perception, la réalité produit quelque chose qui s'inscrit comme des *non*. La réalité vient donc à notre rencontre avec des *non*. En prétendant dépasser ces limites, nous pourrions aspirer, comme l'a fait Saussure, à la possibilité de constituer un univers linguistique où la langue peut se libérer par rapport aux flux des déterminations naturelles. Mais la liberté de la langue ne se réduit pas uniquement à cette possibilité ; elle ne peut commencer que par affirmer radicalement sa limite pour accepter une extériorité irréductible. Face à cette extériorité, la langue, pour autant qu'une langue « sache », ne perçoit pas de limites, mais uniquement des possibilités. Pour la langue, l'acceptation de l'extériorité s'accompagne du souci de dépasser ses limites, de s'excéder soi-même. Et la langue nous fait entrevoir ce qu'il pourrait y avoir par-delà la limite, et nous rappelle combien nous sommes libres devant la polyvocité de la réalité. La vraie liberté n'est-elle donnée qu'à l'être qui peut se dire véritablement fini ?

Notes

- 1) Voir Philippe Fontaine, *La Représentation : les figures de la réflexion*, Paris, Ellipses, 2001, p. 5.
- 2) *Ibid.*, p. 5.
- 3) Concernant le terme d'« idéalité », nous nous référons au sens que lui donne Derrida : « celle qui *est*, qui peut être *répétée* indéfiniment dans l'*identité* de sa *présence* pour cela même qu'elle *n'existe pas*, n'est pas *réelle*, est *irréelle* non pas au sens de la fiction mais en un autre sens qui pourra recevoir plusieurs noms, dont la possibilité permettra de parler de la non-réalité et de la nécessité de l'essence, du noème, de l'objet

intelligible et de la non-mondanité en général » (*La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, 5^e éd., 1989, p. 4). Selon Derrida, il faut distinguer les trois niveaux d'« idéalité » qui sont en œuvre dans ce système : il s'agit d'une « idéalité de la forme sensible du signifiant (par exemple du mot) qui doit rester *la même* et ne le peut qu'en tant qu'idéalité » ; d'une « idéalité du signifié ou du sens visé, qui ne se confond ni avec l'acte de visée ni avec l'objet » ; et d'une idéalité « de l'objet lui-même qui assure alors la transparence idéale et l'univocité parfaite du langage » (*Ibid.* p. 58).

- 4) C'est Platon qui est le premier à employer en ce sens le terme de *forme*, et s'il définit ce terme de la sorte, c'est surtout pour référer à une sorte d'idéal transcendant. Les philosophes pré-platoniciens avaient considéré les idées comme réalités mentales qui ne sont que des copies imparfaites du monde empirique. Ils avaient attribué aux choses du monde une valeur supérieure à celle des idées. Face à ce lieu commun, Platon a opéré un renversement complet, selon lequel l'objet du savoir n'est pas constitué par la totalité des objets « phénoménaux » de l'expérience sensibles et que la vérité réside dans des « réalités » étrangères à cette expérience, réalités qu'on peut se rendre intelligible seulement par la *forme*. Cf. Jean-François Pradeau, « Les formes et les réalité intelligibles. L'usage platonicien du terme *eidos* » in *Platon : les formes intelligibles*, Paris, PUF, 2001, p. 17-54.
- 5) « Le lien unissant le signifiant au signifié est arbitraire, ou encore, puisque nous entendons par signe le total résultant de l'association d'un signifiant à un signifié, nous pouvons dire plus simplement : *le signe linguistique est arbitraire* » (Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 1^{ère} partie, I-§ 2, Paris, Payot, 1972 et 1982, p. 100).
- 6) « Dans tous ces cas nous surprenons donc, 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. Leurs plus exacte caractéristique est d'être ce que les autres ne sont pas » (*Ibid.*, 2^{ème} partie, IV-§ 2, p. 162).
- 7) Jacques Derrida, *Marges — De la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 13-14 (Nous soulignons : « *différance* »).
- 8) Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 139.
- 9) *Ibid.*, p. 88.
- 10) Nous empruntons cet argument à Sylvain Auroux. Voir Sylvain Auroux, *La Philosophie du langage*, Paris, PUF, 1996, p.71-77.
- 11) Sylvain Auroux, *La raison, le langage et les normes*, Paris, PUF, 1998, p. 29, note.
- 12) Si l'on est fidèle à la définition que Derrida apporte au terme, il est vrai que la lecture que nous donnons ici qui identifie la *différance* à la conscience est très discutable. En fait, la *différance* est une trace renvoyant à un mouvement de provenance qui surprend l'idée d'origine en soulignant, loin de toute présence pure, l'écart du sujet à lui-même. La trace qui évoque cette racine archi-originnaire n'est rien de tangible et déconcerte toute discipline fatalement réductrice. Néanmoins, on doit émettre de sérieuses réserves sur l'identification de l'origine du langage avec une instance non réductible de l'archi-écriture. En fait, le recours à l'archi-écriture permet à Derrida la critique de la définition saussurienne du langage par la linéarité du signe, c'est-à-dire par le fait que le signe se déploie nécessairement dans la suite du temps, car, pour Derrida, l'actualisation ou l'effectuation des signes n'est pas la *conséquence* de la parole, mais elle est la *condition de possible* de la parole. Or cette thèse rejette nécessairement le recours aux médiations, parce que la médiation est exemplairement une catégorie. La *différance* fait que la signification est déterminée par des différences internes des signes, sans la médiation des genres ou des types, bref sans catégories, sans généralités. Mais les signes ainsi réalisés n'est-ce pas des simulacres divergents de l'être

univoque, réductible à l'instance phénoménologique de la conscience ?

- 13) Voir Oswald Ducrot, Jean-Marie Schaeffer, *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1995, p. 304.
- 14) *Ibid.*, p. 216.
- 15) Nous recourons ici aux explications d'Eco : « Le fait que je puisse à l'occasion utiliser le son /X/ pour désigner la lune ne fait pas du son /X/ le signe de la lune. Je ne suis devant une fonction sémiotique que lorsqu'une règle a mis en relation le fonctif qu'est l'expression /X/ avec le fonctif qu'est le contenu "satellite de la terre". Mais, sur la base d'une autre règle, je pourrais me décider à mettre en relation le son /X/ avec le contenu "deuxième satellite de Jupiter" ; j'aurais alors une nouvelle fonction sémiotique, même si le son /X/ reste identique en sa substance. Expression et contenu sont fonctifs d'une fonction car ils se présupposent mutuellement » (Umberto Eco, *Le Signe*, Bruxelles, Labor, coll. « livre de poche », 1988, p. 121).
- 16) Chacune des formes constitutives du signe peut être divisée en unités plus petites : unités phoniques (phonèmes) et unités sémantiques (sèmes). Prenons pour exemple le signe « veau ». Analysé du point de vue de l'expression, ce signe comprend les deux phonèmes /v/ et /o/ ; une analyse appliquée au contenu permet de distinguer, dans ce signe, au moins les trois sèmes /bovin/, /male/, /jeune/. Les unités sémantiques et phoniques ainsi repérées peuvent être distinguées du point de vue formel : les lois combinatoires concernant les phonèmes et celles qui concernent les sèmes ne sauraient être mises en correspondance. La relation réciproque des parties est pensée dans le jeu des articulations. Voir *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, *op. cit.*, p. 37.
- 17) Entre les deux traductions, les traducteurs français préfèrent « matière » à « sens », sauf la traduction française des *Prolégomènes à une théorie du langage* qui parle, non sans hardiesse, de « sens ». Néanmoins, ces deux termes sont bien opposés l'un à l'autre à tel point qu'on se doute qu'ils ne conviennent pas plus l'un que l'autre. Par ailleurs, l'opposition existant entre ces deux termes correspond à l'opposition conceptuelle entre le sensible et l'intelligible : *matière* verse abusivement du côté du sensible ; *sens*, du côté de l'intelligible. Par défaut d'un terme qui subsumerait cette distinction, aucune des deux traductions françaises ne convient. Voir Sémir Badir, *Hjelmslev*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 111.
- 18) Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Minuit, 1968-1971, p. 69. Il convient de noter ici que la traduction française parle de « sens » pour traduire le « mening » et de « grandeur » pour traduire l'« entity » du texte anglais.
- 19) *Ibid.*, p. 98-99.
- 20) Umberto Eco, *Kant et l'ornithorynque*, Paris, Grasset, 1999, p. 55.
- 21) *Ibid.*, p. 55.
- 22) *Ibid.*, p. 57.

* L'auteur a bénéficié d'une bourse (Grant-in-Aid for Young Scientists [Start-up]) attribuée par la Société Japonaise pour la Promotion de la Science.