

LE *KAMPFPLATZ* DU LANGAGE

Dans notre situation contemporaine, littérature, linguistique et philosophie se croisent à la fois sur et en le langage, dans des conditions telles qu'elles paraissent pouvoir se le disputer. Le but du présent article est, certes, de décrire cette situation et sa potentialité conflictuelle, mais aussi et tout autant de dégager ce qui nous semble la présupposition directrice pour l'une et l'autre : l'idée de l'omni-englobance du langage, pour la formuler au moyen d'un néologisme assez inesthétique, convenons en.

Mieux, on aimerait poser et justifier le projet du dépassement de cette présupposition. Et, de là, esquisser ce qui pourrait être la nouvelle manière de poser la "question du langage" pour chacune des trois disciplines nommées, dès lors qu'un tel dépassement serait au moins engagé. Pour finalement tenter d'anticiper la "nouvelle donne" un peu plus avant encore, en s'efforçant de concevoir les modes de négociation et de collaboration entre les mêmes disciplines, toujours à l'heure supposée du même dépassement.

Dans ce qui suit, on s'attache simplement à suivre, dans l'ordre, le programme qui vient d'être énoncé.

L'interférence conflictuelle du *Kampfplatz*

Nous allons donner une idée de cette interférence en présentant trois conflits ayant le langage comme enjeu et mobilisant plusieurs de nos trois disciplines.

L'opposition des deux philosophies "sur" la littérature

La philosophie contemporaine me semble dominée par deux points de vue, qui correspondent à deux façons de travailler.

L'un – celui qui a le plus de poids au niveau international sans doute – est celui de la philosophie dite analytique. Il est profondément marqué par une évaluation qui fut à l'origine celle de Frege, et qui situe l'intérêt philosophique du langage résolument à l'extérieur de son emploi littéraire. Frege affirme en effet que sa théorie du sens et de la dénotation, et son analyse logique de la phrase, ne concernent que les emplois *sérieux* des expressions linguistiques, c'est-à-dire les emplois visant le vrai ou emplois scientifiques : sont ainsi exclues toutes les manières de parler qui passent par l'usage de termes fictionnels. Les phrases portant sur Ulysse ou Hamlet ne jouent pas le jeu que Frege veut comprendre, clarifier, maîtriser, et qui est le jeu de la connaissance vraie. Explicitement, Frege désigne la littérature comme ce lieu de l'autre emploi, vis-à-vis duquel d'autres analyses sont requises. La philosophie se réalise en discutant des questions conceptuelles les plus générales, mais elle ne peut le faire de façon rigoureuse qu'en accédant aux contenus conceptuels là où ils sont saisissables avec rigueur, dans une identité publique contrôlable, c'est-à-dire dans les phrases visant à dire le vrai. Le débat sur les concepts a donc comme point de départ l'analyse logique du langage du point de vue de sa revendication de la vérité. Envisagée comme prétendant à la vérité, toute phrase admet une formalisation dans la logique des prédicats du premier ordre, qui met en relief toutes ses articulations conceptuelles. A tort ou à raison, la philosophie analytique internationale juge qu'en abordant le langage de cette manière, elle se donne la même relation au langage que la science, et une relation à celui-ci autre que la relation littéraire.

L'autre point de vue est celui du faisceau bigarré des philosophies continentales : herméneutique, phénoménologie, post-structuralisme (pour nommer de façon théorique dans sa diversité interne le groupe de la *French Thought*). Ces approches, à l'instar de l'analytique, sont internationales, et il n'est pas sûr qu'elles regroupent moins d'esprits dans le fond : seulement il se trouve que les institutions philosophiques ont eu tendance à s'aligner sur le premier standard et à refouler au dehors, au-delà de la philosophie, ce qui s'en écartait. D'une certaine manière, ajoutons le pour être honnêtes, il n'était souvent pas nécessaire de refouler, les adeptes du post-structuralisme revendiquant, volontiers, le rejet de la clôture philosophique, désirant explicitement une notion de la philosophie empiétant sur le non-philosophique.

Grossièrement parlant, ces philosophies continentales s'accordent avec les premières sur le fait que le langage est le lieu décisif, mais elles ne l'envisagent pas du point de vue de la structure au travers de laquelle il prétend véhiculer la déclaration du vrai : elles mettent plutôt l'accent sur la manière dont le langage fait monde, et la littérature se trouve mentionnée comme l'incarnation exemplaire de cette puissance perspectiviste.

A l'origine, le "choix du langage" de ce courant multiforme doit peut-être être rattaché à l'inflexion donnée par Heidegger au mouvement phénoménologique. Ce dernier, on le sait, soutient la thèse que le "phénomène", à la description duquel Husserl voue la philosophie, doit plutôt être envisagé comme un montrer qui dissimule en même temps qu'il montre, c'est-à-dire une parole, en telle sorte que la tâche de le décrire doit être comprise comme la tâche de l'interpréter. Ce revirement associe profondément la phénoménologie à une certaine entente interprétative du langage. Et, comme on le sait, les conceptualisations du second Heidegger accordent la même sorte de privilège au langage, de plus en plus conçu comme le lieu où quelque chose comme le "sens du monde" est déposé, le lieu auprès duquel et en lequel puiser toute élucidation possible de ce qui seul compte (et qui n'est déterminé que sous l'angle du mystère).

Mais ce n'est peut-être pas la façon heideggerienne d'envisager le langage qui détermine le plus la primauté qui lui est reconnue dans le courant que nous commentons maintenant. Curieusement, c'est tout autant un principe "matérialiste" marxiste qui impose cette primauté. Ce qui a trait à l'homme ne peut être compris, juge-t-on, qu'en référence au sous-sol de la pratique humaine, qu'à l'effectivité du processus social de cette pratique, en lequel réside l'unique partagé commun réel. Or, la pratique humaine n'est sociale que par le langage, en fin de compte. Le langage, étant le facteur socialisant ultime de l'expérience humaine, ne peut être considéré, par ces philosophies soucieuses de revenir à la concrétude tissée par notre réalité humaine, que comme le document central et privilégié, le document mouvant de l'être-ensemble. Un document, qui, en fait, témoigne de cet être-ensemble et l'accomplit du même mouvement. Les enseignements de l'herméneutique tardive, celle de Gadamer ou de Ricoeur, me semblent s'appuyer implicitement sur cette vision secrètement hégélienne d'une intersubjectivité, d'un *Geist* langagier et d'une historicité nécessairement langagière de ce *Geist*, tout autant voire plus que sur l'herméneuticité du phénomène ou de la décloison.

De la sorte, en tout cas, la jonction s'opère avec la philosophie dite post-structuraliste de la *French Thought*. Celle-ci, sans doute, a gardé la mémoire de l'argument heideggerien, comme c'est si fortement sensible avec Derrida, mais elle entend aussi la prééminence du langage en ce sens social, post-marxiste, hégélien et matérialiste, voire empiriste. En sorte que, bizarrement, cette philosophie partage avec la philosophie analytique la revendication paradoxale et conjointe de l'empirisme (du refus de toute hypostase idéale) et de la primauté du langage : paradoxale, parce que le langage est précisément le lieu où l'idéalité, au sens platonicien, semble difficile à

dénier ou à expulser (la domination *a priori* de l'introuvable *type* du *a* sur toutes les occurrences de *a* n'est-elle pas l'illustration cardinale de ce que Platon pensait comme domination de l'idée ?). On peut même aller jusqu'à dire que de part et d'autre on invoque la nature de ciment de toute intersubjectivité du langage pour le mettre au premier plan (la discussion conceptuelle doit être publique et contrôlable, et c'est ce qui justifie le référentiel logico-linguistique pour la philosophie analytique, rappelons-le).

La strate "post-structuraliste" apporte, en même temps, un intérêt spécifique pour deux éléments de la constellation linguistique : l'élément pragmatique et l'élément contextuel. Deux dogmes implicites de l'intelligence post-structuraliste sont : 1) toujours renvoyer ce sur quoi l'on réfléchit au contexte dont cela dépend ; 2) porter une attention systématique et privilégiée au faire du dire, à l'événement – s'accumulant en discours – de la performance ayant nom *parole*. Austin et Benveniste sont les autorités majeures auxquelles s'alimente la philosophie qui suit ce deuxième précepte.

Le premier de ces dogmes appelle des analyses à chaque fois différentes. En principe, le contexte est constitué de cet environnement de l'énoncé qui n'est pas forcément linguistique, étant l'environnement "réel", "factuel", "social" et "historique" de la venue à la consignation textuelle du texte. On l'oppose donc au co-texte, constitué de l'environnement purement textuel, trouvable dans la dimension du déploiement textuel du fragment textuel elle-même (par exemple, le livre pour une page du livre). Mais en fin de compte, cette distinction se relativise ou se fragilise parce que les alentours sont eux-mêmes saisis comme textuels. Tout corpus du champ anthropologique est en effet constitué comme texte, recueilli de manière symbolique, analysé dans des formes de concaténation et de récurrence analogue à celles du langage selon l'axiome "structuraliste".

Et nous en venons ainsi à un autre aspect de la "doctrine" implicite et explicite, de toute façon dominante de ce courant : celle selon laquelle l'expérience humaine dans son ensemble a la forme textuelle. Si, dans le moment structuraliste au sens strict, entre Jakobson et Levi-Strauss, cette thèse a une signification méthodologique, au point qu'elle définit une manière de mener l'enquête des sciences humaines et sociales (on constitue des corpus et on cherche à dégager leurs formes relationnelles en ayant en vue l'algèbre des invariances associées), le développement philosophique post-structuraliste prend la thèse plutôt comme une sorte de décret d'esthétique transcendantale : le divers qui fait sens pour la seule sorte de connaissance et de réflexion qu'on ait en vue est le divers textuel.

Reste à mentionner, pour avoir proposé un tableau à peu près complet, l'*ontologie de la différence* inspirée par la pensée de Saussure. Sans que la connaissance nouvellement acquise, largement grâce à Simon Bouquet, des écrits de linguistique générale de Saussure ne change sur ce point la perspective, on retient en effet de Saussure le message essentiel de la nature différentielle de l'effet de sens. Celui-ci procède de la segmentation simultanée et solidaire d'un continuum de la pensée (côté signifié) et d'un continuum du support sensible (côté signifiant). Chaque signe, lien provisoirement stable de deux petites régions prises dans chacun des continuum, ne se perçoit comme ce qu'il se perçoit et ne se comprend comme ce qu'il se comprend pas autrement que dans la confrontation implicite à tous les autres liens de la sorte. L'originnaire est donc la jonction de deux "phénomènes" différentiels. La *French Thought* a réagi à cet enseignement en l'universalisant : elle y a entendu le caractère généralement originnaire, en matière ontologique, de la différence. Cela donne, par exemple, le motif de la différence libre chez Deleuze et celui de la différence chez Derrida. Pour ces auteurs, la pensée de l'ontologie de la différence est en même temps très proche de deux sources internes à la philosophie qui comptent considérablement à l'époque : Hegel et Nietzsche. Chez le premier, c'est la primauté de la négativité et du devenir, et la vision d'un vaste *système historique de l'être* animé et informé par la

négativité qui peut venir surcharger le différentialisme saussurien, chez le second, c'est l'idée d'un océan primitif des simulacres, d'un chaos de la puissance et d'un éternel retour différenciant (le même étant alors compris comme le différent, de manière unanime) qui valent comme confirmation universalisante de la pensée saussurienne.

Telle est bien la *Stimmung* de la *French Thought* : celle d'une pensée pour laquelle tout est langage parce que et pour autant que tout est mouvance et différence.

Quelle est la relation à la littérature de cet ensemble non réellement convergent de pensées ? Il semble que l'on puisse trouver en son sein une sorte de consensus implicite sur l'essentialité, sinon la primauté du lieu littéraire. Heidegger finit, on le sait, par déclamer une pensée du voisinage de la poésie et de la pensée qui ne compte pas peu dans la faveur dont il est l'objet dans notre pays. Les contributions majeures de l'œuvre de Ricœur insistent sur la fonction temporalisante et la fonction de vérité de la littérature, prise comme récit et comme visée de monde. Mais la place de la littérature dans le post-structuralisme est tout aussi considérable. Non seulement Derrida plaide la cause philosophique de la littérature dans ses écrits (prétendant, notamment, que la philosophie ne parvient jamais à s'emparer de la métaphore au-delà du jeu littéraire de celle-ci, ou que la psychanalyse ne parvient jamais à mieux dire théoriquement ce dont elle trouve l'illustration dans la littérature que cela n'est dit en mode littéraire), mais il tisse pour une part son message philosophique, par exemple dans *Glas* et dans *La carte postale*, sur le mode littéraire. Mais on remarquera aussi l'usage fait de Lewis Carroll et de Proust par Deleuze, ou celui du Don Quichotte de Cervantès par Foucault. Cette philosophie, à vrai dire, s'est communiquée dans le monde entier dans les départements de littérature, et elle est partout reconnue comme la philosophie de la littérature (au-delà du désir de ses promoteurs, sans doute : dans la méconnaissance de certaines de ses intentions).

Tel serait le premier conflit, strictement interne à la philosophie, de notre *Kampfplatz* : une philosophie qui se fonde sur la considération non littéraire du langage s'oppose à une philosophie qui se réalise de manière privilégiée comme philosophie de la littérature, ou comme philosophie complice du mode littéraire. En même temps, les deux philosophies mettent au premier plan le langage, et, en un sens, toutes deux au nom de ceci que le langage "est" le lien social par excellence.

L'opposition Montague/Chomsky sur la nature de la grammaire universelle

Notre premier conflit avait la philosophie comme lieu, et, dans une certaine mesure, la littérature comme thème. Celui qui vient s'ordonne plutôt à l'enjeu de la science du langage.

La question est, d'un côté, de savoir quelle linguistique doit accompagner la philosophie, de l'autre côté celle du "vrai système" de la langue. Deux modèles prétendent ramener la signification à des structures finies traçables s'opposant à l'intérieur du même "esprit" positif : l'analyse des phrases en termes de conditions de vérité proposée par Montague, et l'analyse des phrases en termes de constituence instaurée par Chomsky dans son premier générativisme. Chacun de ces projets systématiques s'intitule lui-même *grammaire universelle*, puisqu'il conduit à une restitution symbolique de la syntaxe des phrases. Il s'agit donc de savoir si l'on doit représenter *Jean aime Marie* par $R(a,b)$ ou par $[s[SN[N \text{ Jean}]] [sv[v \text{ aime}]] [SN [N \text{ Marie}]]]$.

Ces deux approches diffèrent par leur rapport à la philosophie qui leur est nativement proche, la philosophie analytique. L'approche de Montague coïncide purement et simplement avec le point de vue "logique" sur les phrases apporté par Frege et Russell et pris à leur suite comme directeur pour toute discussion conceptuelle. La conception générativiste est pour l'essentiel ignorée par le courant analytique : est-ce

parce que “malgré tout”, elle procède d’un intérêt vrai pour le langage ? Il est vrai que les choses bougent un peu à l’heure cognitive : les thèses chomskiennes sur l’innéisme, l’apprentissage et la faculté de novation infinie du langage sont reprises par la philosophie de l’esprit.

Mais “derrière” cet affrontement de visions systématiques s’insère un autre débat, portant sur le rôle du niveau *pragmatique*. Les dispositifs de Montague et Chomsky ont en commun d’écraser le niveau sémantique sur un niveau syntaxique “formalisé”, et de paraître ignorer le niveau pragmatique (même si un objectif avoué de Montague était de le récupérer). En conséquence, à partir de la reconsidération philosophique d’un Austin ou d’un Wittgenstein, accordant chacun la valeur la plus haute, en vue de la détermination et de la compréhension du sens, au *faire* spécifique enveloppé par le langage, la philosophie analytique s’efforce aussi de promouvoir une vision non réductionniste et non close de la chose linguistique : cette orientation détermine un débat avec les tenants de l’un ou l’autre des points de vue systématiques d’abord évoqués. La dispute sur l’image du langage traverse alors la frontière science du langage/philosophie : Austin et Montague sont envisagés comme linguistes *et* comme philosophes.

Pour dire le *Kampfplatz* sur son versant concerné par le langage et la science qui lui convient dans toute sa complexité, on devrait sans doute évoquer aussi les efforts relativement récents pour développer une linguistique ayant des inspirations de philosophie continentale, et faisant obstacle *sur le terrain de la fidélité scientifique à l’objet langage* aux prétentions de la philosophie analytique et de la philosophie de l’esprit. Les linguistiques cognitives de Ronald Langacker et Leonard Talmy, sans le savoir, suivent un programme de description de la signification qui rencontre les idées de Kant et de Husserl en philosophie : soit que ces auteurs insistent sur une dimension intuitive, essentiellement spatiale et temporelle, du signifié, qui exige la prise en compte d’espaces de repérage appropriés, et rattachent même en fin de compte le niveau baptisé catégorial chez Kant lui-même au fond intuitif ; soit qu’ils mettent l’accent sur les parcours mentaux et formes de vécus qui sont derrières les significations, et en appellent à une description de ces configurations mentales proche dans son principe et certaines de ces conclusions de la vision husserlienne. Chez des sémanticiens cousins des premiers mais plus radicaux dans leur démarche, comme F. Rastier, ou P. Cadiot et Y.-M. Visetti, l’idée est plutôt de se fonder sur le langage et son sémantisme pour réinventer la phénoménologie en déployant toutes les phases et les modes de genèse des formes sémantiques. F. Rastier analyse la signification comme découlant d’une dynamique de la distinctivité, et réinterprète l’intentionnalité husserlienne en termes d’impression référentielle ou l’*Être-au-monde* heideggerien en termes du marquage par la langue d’entours pragmatiques de l’énonciation. P. Cadiot et Y.-M. Visetti remontent à une phénoménologie de la perception et de l’action originaire où se conjuguent un faisceau hétérogène de dimensions intuitives, donnant lieu à la stabilisation relative et momentanée de motifs suivant certains profils, pour conduire à la position de réseaux thématiques.

Avec l’évocation de ce dernier travail, nous avons l’exemple d’un aspect du *Kampfplatz* non encore explicité : les linguistes, eux aussi, revendiquent le langage pour eux, contre les autres prétendants, ou plutôt ils estiment assez naturellement être les experts en mesure de dire la possibilité de pensée recelée par le langage, donc de la pensée tout court, en sorte qu’ils réécrivent ou re-disposent le débat philosophique à la convenance de leur enjeu, qui est celui du compte rendu du sens comme sens linguistique (mais y en a-t-il un autre ?). P. Cadiot et Y.-M. Visetti critiquent, ainsi, rétrospectivement la façon dont la fonction du schématisme est conçue chez Kant, ou reprennent à leur compte la critique heideggerienne et post-heideggerienne de l’idée d’intentionnalité chez Husserl, trop exclusivement théorétique, ou coupable de ne pas traiter les dimensions liées à l’action comme aussi originaires que celles liées à la

contemplation¹. Mais Benveniste, de même, discute les catégories aristotéliennes comme une tentative de prise de conscience d'une batterie d'options de prédication qui appartiennent à la langue grecque et à elle seule. En sorte que, pour nous résumer, un aspect du *Kampfplatz* est également que les linguistes ont au nom de leur relation au langage quelque chose à dire de ce que la philosophie prend à tort pour son objet exclusif.

L'opposition Blanchot/Derrida : où est l'écriture ?

Un semblable relation d'empiètement mutuel s'observe entre littéraires et philosophes. Des auteurs comme Valéry ou Blanchot peuvent avoir la faveur et l'estime de la confrérie philosophique en raison du grand cas qu'ils font de la pensée philosophique, ou du moins d'une certaine pensée philosophique. Mais cela signifie aussi que, pour une part au moins, ils accréditent l'idée que la philosophie passe par eux autant que par ses représentants convenus.

Cette opinion, certes, paraît impossible en régime analytique, s'il est vrai que le philosophique a été défini, dans ce cas, en liaison avec un usage sérieux du langage incompatible avec son emploi littéraire (ainsi que nous l'avons vu plus haut). Mais cette disjonction n'est peut-être même pas certaine. Paul Ricoeur, discutant dans *Soi-même comme un autre* les thèses de provenance analytique sur l'identité personnelle, dénomme "science-fiction" les expériences de pensée proposées par le philosophe analytique Derek Parfit afin d'éclairer l'affaire de l'identité². Comme le montre Sylvie Allouche³, cette dénomination est certainement confusionniste et abusive, elle procède de l'ignorance par Ricoeur de l'existence d'un véritable genre littéraire de la science-fiction. Mais elle révèle en même temps un mode de proximité, un "voisinage" possible entre philosophie et littérature. De fait, les expériences de pensées ou historiettes de la philosophie analytique sont à certains égards conçues et montées en liaison avec la science, en prenant appui sur une description du monde et un parcours *a priori* des possibles offerts par la science. De même, les intrigues des romans de science-fiction ont volontiers pour noyau un scénario imaginaire dérivé de la science. Les romans dits aujourd'hui de *hard science* sont très près de n'être pas autre chose qu'une telle imagination, présentée de manière détaillée, documentée et pédagogique. De là à dire que les vrais philosophes sont les auteurs de science-fiction, il n'y a qu'un pas. La philosophie analytique, originairement attachée à l'idée qu'aucune connaissance ou technique de pensée préalable n'était nécessaire pour faire de la philosophie, que seule la connaissance de la science et une certaine familiarité avec ses problèmes généraux pouvaient être requises, est fort mal placée pour exclure que des démarches de romanciers comme celle du mathématicien Greg Egan⁴ soient classées dans la philosophie.

Du côté de la philosophie continentale en tout cas, et spécialement de cette espèce que nous avons nommée post-structuralisme ou *French Thought*, la porte est largement ouverte. A cet égard, on peut dire que le travail de Derrida est celui qui a le plus radicalement ouvert la perspective de la redondance littéraro-philosophique. On sait en effet que son enseignement, en un sens, consiste à dire que le seul mode de dérive et de liberté qui nous soit offert vis-à-vis de la "métaphysique" est celui que nous ouvre l'écriture : pratique de la différance, qui ne connaît le signe que sous l'angle de son défaut de présence constitutif, l'écriture est le chemin de la vérité, ou plutôt elle est une

¹. Cf. Cadiot, O., & Visetti, Y.-M., 2001, *Pour une théorie des formes sémantiques*, Paris, PUF.

². Cf. Ricoeur, P., 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 156-166.

³. Cf. son intervention « Mêmété, ipséité et puzzling cases : où en est le "corps propre" en science-fiction ? » au colloque *Que prouve la science-fiction ?*, organisé par E. Barot et P. Cassou-Nogues à Lille en Avril 2005.

⁴. J'emprunte à Sylvie Allouche et à Elie During cet exemple en leur faisant confiance.

praxis non-illusoirement pénétrée de la croyance en la capture de la présence, qui tient lieu de vérité pour une attitude assumant le deuil de la vérité. Mais s'il en est ainsi, comment les hommes de littérature ne remarqueraient-ils pas qu'ils sont les agents experts de l'écriture, qu'ils connaissent son déni de la totalisation, de la substantialisation, de la prédication sûre et sans reste, bien mieux que les philosophes ne le pourront jamais, sauf par hasard ? Blanchot, à longueurs de pages, reprend à son compte l'idée derridienne d'une relation rectrice de la pensée à l'absolument autre, liée à une pratique détraquant l'économie ordinaire de la signification : il peut même accommoder à sa tonalité d'écriture, en les commentant dans des pastiches flamboyants et respectueux, toutes les pensées philosophiques notoires de cette mouvance (Nietzsche, Deleuze, Foucault). Il reste que pour lui, la "valeur" à laquelle toute cette philosophie en appelle est clairement celle du détour littéraire, de la courbure oblique de l'expression que ne cesse de requérir et d'obtenir l'usage littéraire des mots et des phrases. Au travers de toute son obédience respectueuse à l'égard de la philosophie, il tend donc à comprendre la tâche philosophique au niveau d'un dévoiement, d'une torsion, d'une complication, d'une mise en abyme du sens qui sont plus proprement le fait de la littérature. Valéry, avant lui, avait montré de façon convaincante comment l'écrivain, en tant que tel, pouvait assumer en quelque sorte directement l'enjeu de la pensée, sans avoir besoin du laboratoire philosophique en quelque sorte. Et, nous l'avons dit, une frange au moins du développement philosophique continental valide jusqu'à un certain point cette passation de pouvoir, construit depuis l'intérieur de la tradition philosophique son aboutissement ou son exercice le plus radical comme littéraire.

Omni-englobance et appartenance

Le langage est donc bel et bien constitué en *Kampfplatz* : la philosophie, la linguistique et la littérature ont chacune leur façon de revendiquer, à partir de lui, la meilleure prise sur lui, la pensée et le sens. A l'arrière-plan de ce *Kampfplatz*, bien entendu, il faut voir les identifications constitutives de notre modernité entre signification et signification linguistique, ou entre pensée et langage. Pour l'entendement analytique comme pour l'entendement continental, pensée, langage et sens ont tendance à se confondre, et dès lors, linguistique, philosophie et littérature se croisent pour des raisons essentielles sur le "plateau" du langage : elles prétendent saisir l'âme de ce que recouvre leur nœud triple, et dont procèdent maint savoir et mainte formation textuelle, sans savoir de quel nom cet essentiel doit être nommé.

C'est à ce premier niveau que je voudrais intervenir, comme annoncé, pour suggérer une manière de bouger relativement à la situation qui vient d'être décrite. Devons-nous, en substance, accepter sans plus la définition du langage comme lieu radicalement privilégié, comme lieu auquel nous appartenons plus que comme instrument que nous manions, comme scène et ressort de la pensée plutôt que comme expression de celle-ci, etc. ? Cette manière de considérer *a priori* le langage comme englobant, et comme toujours présent et secrètement maître de toute question ou toute réflexion à lui adressée est en effet caractéristique de la situation issue du vingtième siècle, et elle détermine la configuration de *Kampfplatz* pour les armées de nos disciplines.

Si nous consentons un léger retour en arrière, en effet, nous sommes fondés à observer que :

— C'est bien parce que le langage est *tout* qu'il y a un enjeu infini autour de la question de savoir si ce tout est logique ou littéraire, point sur lequel s'opposent, en substance, philosophie analytique et philosophie continentale.

— L’alternative entre Chomsky et Montague porte sur la forme caractéristique du “tout” qu’est le langage, si on suppose cette forme syntaxique. Il s’agit d’identifier le système de la configuration totale de l’expérience et du monde.

— Si le langage est tout et nous englobe comme ce tout, alors l’écriture est la modalité ultime du devenir, et l’alternative entre Blanchot et Derrida est alternative entre une version littéraire et une version philosophique de l’héraclitéisme.

Pourtant, le grand présupposé d’omni-englobance du langage est aussi mis en crise, paradoxalement, par l’identité même des trois disciplines qui se disputent l’horizon absolu du langagier : ce qui fait malgré tout le *Kampf* possible est en même temps la différence de nos disciplines, et cette différence à chaque fois, renvoie à une “relativisation” de l’universel enveloppement du langage.

Par exemple, la linguistique se définit comme la science du langage, dans un contexte où toute science n’est pas du langage, et où, donc, le langage n’est à tout le moins pas objectivement obsédant : il y a d’autres objets que ceux du langage ou que le langage dans son ensemble. Que tous les objets ne puissent se dire qu’avec des mots ne supprime pas la différence qu’il y a entre s’intéresser scientifiquement à la terre pour faire de la géologie et s’intéresser scientifiquement aux structures grammaticales de la circonstancialité.

De même, le mot *littérature* définit un champ de compétence qui est à la fois celui de l’étude et de la production des textes littéraires. Mais cela sous-entend clairement qu’il y a une limitation du corpus de la littérature, si difficile que puisse être la formulation d’un critère rendant raison de cette frontière. La difficulté et la gloire qui s’attachent à la fabrication et à la compréhension adhérente de la chose littéraire sont assez décisives dans notre expérience pour que nous ne puissions pas douter qu’il y a des modes non littéraires de l’écriture et de la lecture. Par conséquent, nous ne pouvons pas croire que l’essence du langage soit littéraire, même si nous insistons sur l’originarité de la parole vis-à-vis de toute donnée langagière, par exemple, et si nous sommes tentés de nous représenter *a priori* la parole comme toujours déviation littéraire par rapport à une attente codée : ce raisonnement, pût-il sembler à un premier niveau superficiel convaincant, bute contre l’évidence de notre conviction concernant ce que j’appellerais la contingence de la littérature. Le mot *littérature* prélève une possibilité qui n’est pas le tout ou l’identité maîtresse du langage. Mais la stature distinctive de la littérature en dit même un peu plus : elle dit à sa façon que le langage n’est pas le tout de la vie. En effet, la distinctivité de la littérature me semble envelopper aussi la connaissance tacite et volontiers déniée que toutes les variations de la vie ne sont pas langagières. Si la vie humaine était absolument langagière, peut-être serait-il difficile de résister à l’idée que toutes les singularisations existentielles sont littéraires, peut-être l’argument à partir de la parole que je viens de rejeter en dépit de son caractère séduisant serait-il inéquitable. Mais je soutiens que dans la claire vision, que nous gardons, de la contingence du littéraire, se tient aussi la reconnaissance d’une modulation non langagière de la vie. Tous les exemples seront forcément mauvais, parce que, en les rapportant, je leur donne un vêtement de mots où peut se loger l’entente littéraire, s’il est vrai que, par exemple « Qui te l’a dit ? » est littéraire. Mais le vieux sujet de dissertation “Le vraie vie est littérature” désigne aussi un lieu de la fausse vie qui n’échappe probablement au littéraire que parce qu’en lui retentit seulement un langage en lequel l’expérience ne s’exhaupe pas, ne se réfléchit pas, ne se totalise pas. Nous comptons quelque part avec un niveau non littéraire du langage, et un mode de la vie qui n’est pas langagier parce que la diction incluse en lui, plate, ne fait pas vivre. Du moins telle serait ma conjecture.

Enfin, tout usage du langage n’est pas philosophique, loin de là. Mes collègues ont en effet en partage, et c’est peut-être même la seule chose qu’ils partagent, une sensibilité extrêmement fine à l’égard de ce qui fait qu’un texte est philosophique ou

non : ils prétendent généralement posséder une oreille qui repère le moment où le philosophique se détache du juridique, du religieux, du scientifique, du littéraire, etc. Cette conviction équivaut à la croyance en une modalité dite *de la pensée pure* qui pour ainsi dire s'enclenche à partir de bases "langagières" extrêmement variées : cette modalité renvoie à une idée de la pensée pure, qui, certainement, n'est saisissable que dans des formes de discours, mais se réfère pourtant à un arrière monde non langagier. On ne peut éviter de croire que la dynamique particulière de production de discours qui s'appelle *philosophie* tout à la fois procède d'un espace pour une part orthogonal à celui du langage et se définit comme l'effort de réflexion de cet espace, de cette orthogonalité.

Indirectement, il me semble, notre *Kampfplatz* témoigne de la particularité et de la contingence du langage. Ce sont elles que nous devrions reconquérir, pour envisager autrement notre relation à ce qui, bien entendu, devra néanmoins être maintenu comme le lieu *privilegié* du langage. Quelque chose, même, de l'idée d'appartenance incontournable est juste et ne peut pas être combattu. Mais cette idée même est plus intéressante si elle ne nous fait pas perdre vue la contingence et la particularité du langage.

Est-il possible de dire cette contingence et cette particularité de manière intéressante ? J'imagine, à cet égard, trois directions intellectuelles.

1) D'un point de vue, en quelque sorte, naturaliste et scientifique, notre époque est aussi celle du développement des recherches sur le langage, les sociétés et la culture animales. Je renverrai sur ce sujet aux travaux de Dominique Lestel, qui aborde l'ensemble de ces sujets depuis plus de dix ans, avec une ambition radicale et philosophique non dissimulée. De très nombreuses données ont été rassemblées, de fort nombreuses expériences réalisées, qui montrent de façon convaincante et indubitable au moins ceci : la confrontation des sociétés animales et des sociétés humaines, des rites et de la culture animales avec les nôtres, de la communication d'espèce linguistique animale avec le langage humain, quoiqu'elle ne ruine pas l'idée d'un écart qualitatif, d'une distance quelque part absolue entre la performance humaine et ses contreparties animales, met aussi en évidence l'extrême difficulté qu'il y a à rendre compte de cet écart putatif au moyen de critères clairs et univoques. La spécificité de la puissance humaine de socialité, de coutume et de langage semble distribuée dans un agencement complexe de différences de degrés ou de quantité selon plusieurs dimensions. La question théorique de démarcation ainsi soulevée, s'avère absolument embarrassante, aussi impossible à écarter qu'à résoudre de façon pure. Mais de telles recherches ne nous enseignent-elles pas, réciproquement ou en retour en quelque sorte, que nous ne savons pas très bien en quoi et jusqu'à quel point nous sommes des sujets de langage ? Certains niveaux d'activation ou certains secteurs d'intervention de nos facultés de communication ne ravalent-ils pas celles-ci à un rang pré-linguistique ? Sommes nous à tous égards, toujours et d'une manière que nous sachions prouver, "dans" le langage en ce sens fort de la chose qui le distingue radicalement de l'ensemble des pratiques animales ? Nous avons sans nul doute, dans ces développements récents de l'éthologie, de quoi regarder le langage, pour une fois, dans sa contingence et sa particularité.

2) D'une tout autre manière, il me semble que l'expérience accumulée d'un siècle de philosophie "anti-psychologiste" incite à une prudence nouvelle. En fin de compte, les maîtres multiples et contradictoires de l'anti-psychologisme ne nous ont pas convaincus de l'inanité de l'intériorité. Les philosophes du soupçon, les philosophes analytiques et les phénoménologues post-heideggeriens nous ont tous dit : vous ne pouvez pas fonder vos distinctions, vos critères, vos concepts, vos lois sur des supposés contenus intimes qui, s'ils sont vraiment intimes, ne sont pas partageables, et s'ils sont partageables, se résolvent dans la non-intimité des éléments objectifs externes employés pour leur partage. Pour un phénoménologue post-heideggerien, je ne peux pas supposer

mon vécu bien identifié “avant” l’engagement de mon existence vers le monde auquel elle va, je ne peux partir que de ce que je pré-comprends dans et en termes de ce “monde de l’existence”. Pour un philosophe analytique, les prétendus contenus intérieurs ne se laissent saisir que dans les formes langagières qui les portent et qui, les transmettant, les identifient. Pour un philosophe du soupçon, mon intériorité est un faux semblant, en laquelle ou à travers laquelle parlent mon corps, mon inconscient ou mon histoire / ma classe. Mais cet argument, convergeant dans ses trois guises incommensurables, si juste qu’il paraisse d’abord, se laisse renverser au second tour. Finalement, pour la détermination ce qui fait partie de mon monde existentiel, de comment il se structure, le phénoménologue post-heideggerien revendique l’attestation donnée par le seul garant possible, qui est l’existence elle-même. Finalement, les idéologies, les pulsions ou l’inconscient n’ont pas d’identité qui compte en dehors de la perturbation éprouvée, du non-contrôle vécu qu’ils induisent. Finalement, les contenus linguistiques ne s’identifient pour le philosophe analytique que dans leur forme logique vraie au-delà de l’agencement grammatical externe, et cette forme n’est jamais gagnée sans un renvoi à une sorte d’intuition logique ultime supposée partagée (nous rendant capables de dire, par exemple que ‘Il est vrai que P’ et ‘P’ reviennent au même, ou encore que dans ‘L’actuel roi de France est chauve’, la place de ‘L’actuel roi de France’ est non-référentielle). Nous avons toujours besoin de l’intériorité pour savoir de quoi nous parlons, même si c’est du langage que nous parlons. Le langage n’est pas plus donné “avant” la subjectivité qu’autre chose. Et la tâche de l’intelligence philosophique demeure, entre autres choses, la tâche de revendiquer un contenu intime comme contenu universellement intime, en expliquant de quelle manière ce contenu éclaire toute une multiplicité d’autres : ce que l’on a appelé la tâche transcendante. Or une telle tâche exclut que nous nous confondions avec notre appartenance au langage. Cette appartenance ne peut être assumée que de manière *critique*, comme toute appartenance pour l’animal doué d’intériorité. Le langage est un système ou une surface d’accomplissement inéquivable, mais vis-à-vis duquel le “sujet” est à vrai dire toujours en mesure de et dans l’obligation d’évaluer un certain degré de succès de l’expression.

3) Enfin, Levinas nous a appris l’incontournabilité de l’appartenance au langage dans des termes nouveaux, qui nous conduisent à la relativisation éthique du langage. Les enseignements levinasiens sur le langage sont pluriels et divers, et ce qui vient sera nécessairement partiel de ce point de vue. Insistons simplement sur son idée de la secondarité du langage à l’égard de la relation éthique, elle-même à envisager de deux façons :

— Premièrement, Levinas attire notre attention sur ceci que le faire sens du sens s’enracine (du point de vue du sens) dans l’adresse. Pour que l’affaire du sens tourne et persiste, il faut que les mots demandent à être compris, et cela même se comprend à partir de l’atteinte éthique : c’est depuis l’assomption par moi d’autrui comme demande, du visage comme détresse et hauteur sollicitantes que j’accède à la “strate” de l’interprétation, à la finalité du “devoir être compris comme ils le demandent” affectant les mots et assemblages de mots. De ce point de vue, l’humanité langagière apparaît comme seconde par rapport à l’intrigue duelle de l’éthique, sur laquelle à y bien réfléchir tout repose, non pas du point de vue ontologique (car, sur ce plan bien entendu, il faudrait dire au contraire que l’être physique, l’être biologique, ou que l’usage factuel de la vie sociale, l’histoire, la coutume et les textes, sont premiers), mais du point de vue qui justement importe le plus dans l’orbe du langage, à savoir celui du sens. C’est par rapport à sa vocation fondamentale, le sens, que le langage est en dette sur l’intrigue éthique.

— Deuxièmement, Levinas associe le langage à toute la constellation rationnelle, qui surgit nécessairement dans son dispositif avec l’instance du tiers. C’est dans la mesure où je ne rencontre pas l’atteinte éthique une seule fois et sous un seul visage,

mais suis au contraire défié par les hauteurs-détresses de plusieurs prochains, et deviens prochain moi-même à côté du premier autrui pour le second autrui, que *du point de vue même de la demande éthique* une confrontation, un jugement, une peréquation apparaissent comme requises. A cet endroit, dit Levinas, trouvent leur source – au sens de leur raison d’être, leur mission – le droit, la justice, le langage, la logique, la science, etc. Levinas fait comparaître le langage avec toute la constellation rationnelle en ce moment second lié au tiers. Cette fois-ci, c’est si nous considérons le langage du point de vue de ce qui semble sa prestation fondamentale – établir une “valeur” stable entre les hommes – qu’il apparaît comme second par rapport à la “strate éthique” : il procède en fait du redoublement interne de la demande propre à cette strate, qui dégage une demande “en plus”, celle de l’arbitrage (arbitrage qui a notamment le sens de la limitation de l’infini de ce que je dois d’abord, originairement, à chaque autrui).

Certes, on pourrait amender légèrement ce qui précède en rappelant que, par ailleurs, le discours est pour Levinas ce qui, par excellence, sait pointer vers l’autre qui ne se ramène pas au même, franchir sans le franchir l’abîme entre moi et autrui pris comme incommensurable en tant que visage. En telle sorte que le discours, le *Dire*, le langage envisagé du côté de son moment énonciatif, semblent pour lui contemporains de l’atteinte éthique. La *French Thought* s’est précipitée sur cet aspect de la pensée de Levinas qui lui convenait mieux. Mais il ne faut pas mal le comprendre. Le *Dire*, ou le Discours, dans ce sens, ne sont pas “vraiment” langagiers. L’idée est plutôt que l’on retrouve dans une dimension analysée usuellement comme langagière l’indice du pré-langagier de l’éthique. Le Discours au sens de *Totalité et infini*, on ne le comprend pas à partir de la littéralité d’énoncé de *Me voici*, mais à partir de l’adage “Les besoins matériels de mon prochain sont mes besoins spirituels”. Le *Dire* de *Autrement qu’être*, ce n’est pas tellement l’énonciation derrière l’énoncé, également mise en vedette par Derrida ou Lacan, c’est cette énucléation de moi engagé par autrui au don de tout ce qui peut faire nourriture, cette sensibilité maternelle du moi éthique. Il est juste d’entendre que, pour Levinas, cette signification radicale de don et d’exposition travaille n’importe quelle énonciation comme adresse, mais il n’est pas possible de la prendre comme déjà langagière au sens de ce qui fait le grand jeu “équitable” du langage.

Tel était la première thèse de cet article : nous pouvons modifier l’atmosphère et la compréhension du *Kampfplatz* en dénonçant la valeur communément admise pour le langage de lieu total, inéquivable, obsédant, non relativisable. Le faire nous permet de mieux arbitrer les revendications qui se croisent, et d’introduire la possibilité d’accorder tout à chacune sans opposer à lui-même l’absolu du langage en son unicité.

Je passe au second moment de cette réflexion, celui où je vais m’intéresser à la question du langage elle-même. Comment sommes-nous amenés, aujourd’hui, à interroger le langage dans son mystère, à tenter de comprendre le propre du langage comme usage, comme potentialité, comme trésor, comme relation ? Essayons de poser la question sans le présupposé exorbitant que le langage est tout, et nous englobe comme tel.

La question du langage

Bien entendu, nous allons devoir revenir sur les contenus évoqués dans la première partie, parce que le *Kampfplatz* du langage est notamment constitué par le jeu conflictuel de réponses à la question du langage.

Comment formuler la question du langage dans le contexte de cette interférence tri-disciplinaire “en” le *Kampfplatz*, ou, éventuellement, depuis une sorte de position décentrée reconnaissant, ainsi que nous l’avons suggéré, la contingence et la particularité du langage ?

Partons d’abord de ce qui est.

La question du langage dans l'atmosphère présente

La question du langage, pour la linguistique, me semble assez clairement devenue la question du sens. Je ne dirai pas qu'elle l'a toujours été, par exemple il ne me semble pas qu'à l'étape saussurienne il en aille clairement ainsi : Saussure me paraît plus concerné par la question du signe, et du plan et du régime ontologique qui lui correspondent. Ce qui, finalement, "donne" une théorie de l'origine différentielle du sens, mais pas évidemment des manières systématiques de décrire le sens. La grammaire générative en revanche est bien une théorie du sens (le sens enveloppé dans les phrases des langues vernaculaires est identifiable aux structures profondes de ces phrases), la grammaire cognitive est une sémantique cognitive, les théories interprétatives ou phénoménologiques de Rastier ou Cadiot-Visetti sont ouvertement des théories sémantiques. Peut-être ces évaluations sont-elles discutables, mais elles me semblent en tout cas difficilement évitables.

La question du langage, pour la philosophie, a été de façon dominante la question de la référence, ce qui est peu surprenant si l'on veut bien voir que cette question est, comme celle de la perception, une modulation de la question centrale classique de la philosophie, celle de la relation de la pensée et de l'être. Dans une époque de la philosophie où la pensée est identifiée au langage, la question de la perception devient celle de la référence : cette évolution, on le sait, s'est fait sentir en phénoménologie aussi. Mais il est observable que, vers la fin du vingtième siècle, la question de la référence a commencé de s'infléchir ou de s'involuer en question du sens : le destin herméneutique de la phénoménologie d'une part, l'enchaînement Quine-Davidson-Dummett d'autre part, en portent témoignage de part et d'autre de la frontière qui divise la maison.

La question du langage pour la littérature, me semble, pour le peu que j'en connais, s'être imposée comme celle du style : de l'écriture, la littérature s'est assumée comme le lieu où la pensée "philosophique" englobante "tout est langage" se voyait re-traduite par "tout est variation de langage". La littérature a donc cherché des formes de variation, d'événementialité qui puissent se concevoir comme absolument internes au langage : comme célébrant son univoque et absolu empire. D'où la tentation d'exclure les fonctions représentatives, qui, lorsqu'elles supportent la variation, le devenir, paraissent l'indexer sur le représenté hors langage. D'où même, sans doute, la volonté d'aller vers un usage ou un état informe du langage, parce que toutes les formes qui régissent le langage (syntaxique, sémantique, etc.) sont ressenties comme tyrannie étrangère (logique). D'où la recherche d'émotions qui soient le pur fruit des mots et du phrasé, et qui ne restituent pas les avatars du cœur humain. Certes, au bout du compte, on se demande ce qui reste du langage quand on l'a évidé de tout ce qui lui est étranger : ce que peut être le balbutiement de l'événement purement langagier. Cette orientation littéraire, à ce que je crois comprendre, va donc, au gré de la fonction scripturale, vers l'indicible, l'ininscriptible, l'innommable. Mais tout cela sans lâcher, en principe, l'attachement concret à la saveur des mots et la spécificité des expériences : ce qui détermine éventuellement une sorte de profonde *distensio* paradoxale.

Que peut devenir la question du langage sous l'impulsion de la triple révision évoquée à l'instant, dans chacune de nos disciplines ? Qu'il me soit permis de suggérer ici quelques possibilités, formulées sans modestie par quelqu'un qui a le défaut de s'intéresser à tout, au point de rêver un avenir pour ce qui ne le regarde pas.

Relances possibles de la question du langage

Du côté de la linguistique, on voit clairement apparaître des questionnements nouveaux, que j'ai déjà évoqués plus haut. Ceux de la relation du langage avec ce qui n'est pas encore lui, qui est à côté de lui ou qui est avant lui : ils conduisent à considérer la genèse cognitive de la symbolisation, le langage animal, l'origine du langage (dans

l'hominisation). Ces questionnements rencontrent la linguistique et la mobilisent, tout en restant, en un sens, à l'extérieur d'elle : il appartient tout de même à la linguistique d'assumer la responsabilité du langage fait, nanti de sa pleine puissance et de sa pleine identité. Cela dit, la question la plus neuve et la plus passionnante pour la linguistique contemporaine porterait à mes yeux sur l'universalité linguistique, qu'il faudrait arriver à prendre comme quelque chose qui ne va pas de soi, mais en quoi réside le mystère profond du langage. Et cette question se précise nécessairement comme suit : peut-on mettre en évidence des modes ou des voies non logiques de l'universalité de la valeur linguistique ? Typiquement, je poserais cette question à la sémantique de Cadiot et Visetti, qui prouve mieux qu'on ne l'a jamais fait que "les mots n'ont pas de sens", en faisant fond, assez largement, sur la phénoménologie de l'*Être-au-monde*. Pourrait-on, dans le cadre de cette sémantique, donner un rôle et un statut à l'*a priori* de la valeur partagée, qui me paraît envers et contre tout un trait inaliénable de la chose et de la pratique linguistiques ? J'espère que cette question est assez bien formulée.

Du côté de la philosophie, le renouvellement de la question du langage nous vient, à mes yeux, du regard lévinasien, dont j'ai tenté plus haut de décrire les apports fondamentaux. La "thèse" fondamentale est que le langage – comme possibilité universelle d'expression, de mise en forme et de recueil du divers – doit être en même temps pensé comme en dette à l'égard de la relation et de l'intervalle éthiques. Cette articulation s'opère sans doute au niveau de la question du sens, à laquelle la philosophie est "spontanément" arrivée dans sa réflexion sur le langage. Mais cette question est elle-même totalement transformée par la nouvelle perspective. On renvoie tout faire sens à l'idée que le message "demande à être compris" : tout message transmet une demande, appelle à une reprise ou une relance hantée par l'enjeu de ce qui est demandé dans cette demande. L'interprétation, dans son effort et son problème, est comprise par rapport à la demande, et, donc, immédiatement, par rapport à l'intrigue éthique. Mais il en va de même de la structure logique et de la syntaxe : ces formes sont prises comme adressées, et comme fixant un mode de partage-maîtrise de l'articulé comme tel. La nouvelle question du langage est donc celle-ci : comment "remonter", à partir de tous les modes et de toutes les variétés du faire sens, à l'intrigue éthique ? Comment comprendre la "fondation" de l'ordre du langage, de la logique, de la vérité, de la pensée, dans la strate éthique, dès lors que cette fondation n'est pas génétique ou ontologique : l'élément éthique nous permet seulement de comprendre de quelle façon langage, logique, vérité, ontologie sont redevables à l'intrigue éthique dans l'ordre du sens, de quelle façon ce dont il retourne en eux demande à être entendu depuis la figure éthique de la demande. C'est ce type de travail dont j'ai essayé de définir les voies et les domaines dans *Sens et philosophie du sens* (en dégageant, aussi, le programme de l'*ethanalyse*). Dans mes tentatives pour prolonger ces premières indications, j'ai, d'ores et déjà, rencontré un autre niveau de la question du langage, absolument lié à ce qui précède : lorsqu'on cherche à caractériser les *ethos* significatifs des régions du sens, on s'interroge naturellement sur ce qui peut valoir comme attestation plausible du partage d'un ensemble de prescriptions, d'anticipations normatives ou régulatrices en matière de pratiques, vécus ou mots. Mais le prototype de cela est le partage de la norme linguistique, bien évidemment : comment peut-on attester ce qui fait loi en matière de mots, phrases et textes ? Même l'archi-témoignage selon lequel on appartient à une communauté linguistique au sein de laquelle circule une valeur peut être interrogé dans sa légitimité. Toute explicitation de ce que chacun "connaît bien" comme la règle du langage pose la même sorte de problème de "certification". Le langage est le lieu d'un redoutable problème du nœud de la légitimité et de la vérité.

Je m'avance maintenant vers ce à l'égard de quoi je me sens le plus démuné : quelle pourrait être la "nouvelle" question du langage pour la littérature, à une heure où le croisement des disciplines sur et en le langage ne serait plus vécu ou compris comme

croisement sur l'englobant ultime et nécessaire du langage, une fois pour toutes sanctifié comme le monde à l'égard duquel la relation d'*appartenance* est la seule et prévaut ?

J'ai deux intuitions à cet égard.

La première est que la littérature fait aujourd'hui face à une sorte d'alternative fondamentale, ou bien suscite un débat radical, que résumerait la disjonction "monstration ou explicitation exemplaire". La "mission" de la littérature est-elle de présenter un *cela* (un épisode, une chose, une atmosphère, un monde...) afin de célébrer simplement et purement le fait que ce *cela* se présente. En d'autres termes, la littérature est-elle la liturgie de la présentation, la *technè* exploratoire de la présentation, le chant fidèle de la présentation ? Ou bien la littérature a-t-elle pour but de dire suivant quelles directions et modalités typiques nous vivons quoi que ce soit que nous vivons, de témoigner du caractère de l'expérience humaine ? Chaque texte littéraire étant une offrande pour aider chacun à vivre ce qu'il y a à vivre d'une façon qui colle avec le plus humain de la possibilité humaine ?

La seconde est que la question de l'émotion est aujourd'hui la question majeure concernant le langage pour la littérature. La littérature se définirait comme l'usage du langage en vue de susciter et d'inventer l'émotion. Elle dévoilerait un site sentimental de la chose linguistique affine à son site éthique évoqué plus haut, mais en même temps distinct de lui. Et l'on pourrait estimer que la tâche de la littérature est de faire entendre, de faire éprouver la sentimentalité du langage : que la question des limites et de la pervasivité de l'émotion dans le langage est la question importante. Avec des méta-problèmes comme : la littérature doit-elle, non seulement assumer cette tâche de susciter et inventer l'émotion, mais aussi la dire comme sa tâche ?

Me contentant de ces quelques aperçus, je réfléchis désormais à la confrontation entre nos disciplines, à la négociation qui peut être envisagée entre elles.

Négociation tri-disciplinaire

Comment peut-on penser aujourd'hui la relation entre nos trois disciplines, en ce lieu qu'il s'agit d'occuper sans lui appartenir au même titre, ou plutôt sans lui appartenir exclusivement ?

Ce problème de négociation peut être envisagé de plusieurs façons. Il me semble que ce qui, avec l'expérience dont nous partons, vient le plus naturellement à l'esprit est le problème de l'hybridation possible des démarches : pour dire les choses rapidement, *Sens et textualité*, de François Rastier, est à la fois un livre de linguistique et un livre d'étude littéraire ; *La carte postale*, de Jacques Derrida, est à la fois un livre de philosophie et un coup dans la littérature ; *Formal philosophy*, de Richard Montague, est à la fois un livre de philosophie et un livre de linguistique. On peut avoir une réaction quiétiste à cette indistinction : après tout, peu importe l'étiquette, ce qui compte est le contenu. Mais il me semble qu'au bout du compte, derrière ce quiétisme, on trouve l'idée que, de toute manière, il n'y a qu'une seule entreprise, celle de trouver et de dire la vérité du langage, et que cette entreprise peut passer par n'importe quelle voie, c'est sans importance. Donc, la vision quiétiste de ces hybridations est liée à ce présupposé – que j'essaie de combattre, mais que nous habitons, je le reconnais – suivant lequel la vie et la pensée humaine sont profondément situées dans l'appartenance au langage. En d'autres termes, ces hybridations renverraient, dans leur principe, à ce que chacun est plutôt joué par le langage qu'il ne l'instrumentalise. Or, cela signifierait, à pousser les choses jusqu'au bout, que l'on ne thématise jamais le langage. D'où la conclusion que philosophie, littérature et linguistique seraient au fond dans la même impuissance nécessaire à dire la vérité du langage. Par ailleurs, cette vision quiétiste a aussi le défaut de méconnaître la différence "catégorielle" évidente

qui oppose la littérature en tant que performance visant à quelque chose comme le beau ou le sublime, et la linguistique ainsi que la philosophie peut-être en tant que sciences, visant au vrai (encore faut-il reconnaître que cette différence s'annule si la littérature est remplacée par l'étude littéraire).

Comme je l'ai dit plus haut, je pense que ce compte rendu quiétiste, enregistrant les hybridations comme non-problématiques, n'est pas honnête. Nous ne perdons en vérité jamais de vue la distinction entre les disciplines, y compris dans leur cas d'hybridation. Au mieux, nous pouvons dans certaines conditions ranger certains segments à la fois dans deux disciplines, mais l'écart de perspective entre les disciplines reste compris, et c'est même un des arguments que j'ai utilisé pour soutenir que nous gardons la compréhension de la contingence et de la particularité du langage : chacune de nos disciplines "construit" cette contingence et cette particularité par son angle d'attaque du langage même, en tant qu'il révèle le langage à côté de ou avec un autre que lui.

Un nouveau problème du lien entre nos disciplines serait donc celui des modes d'articulation pertinents entre elles, des façons canoniques dont elles peuvent se faire mutuellement appel. Est-il possible d'envisager ici un certain nombre de formes de collaboration typiques ?

— Entre philosophie et littérature, Husserl a défini un mode de collaboration unilatéral lorsqu'il a énoncé que la phénoménologie pouvait et devait envisager la multiplicité des documents de la littérature dans sa démarche de variation eidétique. Ce que la phénoménologie a à dire quant aux essences directrices, selon lui, ne peut se prononcer que sur fond du parcours *a priori* de toute la diversité du possible "phénoménologique", c'est-à-dire en substance du possible de la vie subjective : or la littérature est notamment l'exploration d'un tel possible. Le courant phénoménologique n'a jamais perdu la mémoire de ce "montage" husserlien (cf. l'utilisation par Levinas de Dostoïevski, Eschyle ou Hugo). Cette articulation est-elle une fois pour toutes unilatérale (la phénoménologie instrumentalisant la littérature) ? Je ne suis pas en position de le dire, mais il me semble que dans l'étude du texte littéraire, l'analyse du type de présentation de la vie subjective auquel on a affaire peut importer, et le découpage phénoménologique être d'un certain secours.

— Un autre mode d'articulation aujourd'hui identifiable entre philosophie et littérature est celui qui tourne autour du statut de la fiction, ou de la notion de monde parallèle. Ce sujet est, si l'on veut, traité à la fois par la philosophie analytique et par un auteur comme Ricœur, en mode plutôt phénoménologique. Que des discours puissent avoir vocation à ne pas dire le vrai, à poser et déployer le fictif, cela constitue un problème philosophique : on demande comment cela se peut et se fait, et quel type de validation sanctionne la fiction comme telle, par exemple. Encore une fois, je ne mesure qu'assez mal de quelle façon ce lien pourrait ne pas être unilatéral.

— Entre linguistique et littérature, la collaboration me semble tourner autour de deux problèmes, qui correspondraient à deux motifs d'exclusion plausible entre les deux disciplines. *Premièrement*, l'exemple littéraire est-il pertinent pour la théorisation linguistique ? Une certaine tradition grammaticale, encore exemplifiée par Chomsky, pose que l'objet de la science du langage est plutôt le langage commun, au titre qu'il est le seul universellement partagé, et qu'il est la condition de possibilité du langage littéraire. Une linguistique de la littérature, en ce cas, apparaît au mieux comme une linguistique spéciale. A quoi l'on peut rétorquer au contraire avec Rastier que le corpus de la linguistique doit toujours être un vrai corpus, constitué d'expressions effectivement émises, et que, de ce point de vue, le texte littéraire entre tout naturellement dans le champ de la considération : plus légitimement, même, que les exemples d'école. Et, au bout du compte, on pourrait aller jusqu'à supposer que l'emploi le plus riche du langage est ce qui dévoile la chose linguistique dans son

accomplissement. *Deuxièmement*, on peut incriminer *a priori* l'analyse linguistique du texte littéraire, en prétendant qu'elle ne dit de ce texte que les structures banales, qu'il partage avec des textes dépourvus de valeur littéraire, et donc qu'elle déroge *a priori* à ce qui est la mission de l'étude littéraire : faire connaître et comprendre le texte dans ce qui le fait coup et réussite littéraires. Je pense que la lecture par Rastier du poème *Zone* d'Apollinaire suffit à convaincre de ce que cette objection est à courte vue, mais il resterait à comprendre comment et pourquoi.

— Reste à parler de la négociation entre linguistique et philosophie. Elle est devenue spécifiquement ardue, en raison même de l'interférence forte entre les disciplines. Un symptôme est la montée en puissance de ce qu'on appelle "philosophie du langage" : en apparence, cela fait de la philosophie une discipline qui aurait une "vérité du langage" à dire autre que celle que la linguistique énonce "professionnellement". Comment cela se pourrait-il ? L'équivoque se lève lorsqu'on observe que la philosophie du langage n'est pas tellement une philosophie traitant du langage, le thématissant, mais plutôt une philosophie essayant de se disposer "à partir du langage", en raison de l'omni-englobance reconnue au langage, ou encore de la primauté de l'appartenance de l'homme au langage implicitement admise. De ce point de vue, le décrochage que nous demandons aurait à l'évidence la vertu de dissiper l'équivoque en question. Le rôle d'une philosophie du langage bien comprise serait de dire en mode philosophique la contingence et la particularité du langage, de dire ce que le langage est, ou ce qu'il vaut, ou ce qu'il peut, qui n'est pas tout : de dire l'enjeu, le sens, la portée du langage, de dire le monde du langage dans sa différence d'avec d'autres mondes, etc. Et cette tâche là ne mettrait pas la philosophie du langage en compétition avec la linguistique. L'épistémologie de la linguistique, entendue sérieusement comme une discipline qui étudie en tant que telles les procédures scientifiques des diverses linguistiques, collaborerait naturellement à cette nouvelle philosophie du langage : elle étudierait les linguistiques en considérant le projet de connaître le langage comme un projet spécifique, non superposable à celui de connaître la nature, elle contribuerait indirectement à la "discrimination" du langage en étudiant la spécificité des sciences du langage. Une telle épistémologie remplirait notamment sa mission dès lors qu'elle s'intéresserait systématiquement aux modes d'objectivation du langage, comme c'est la mission d'une épistémologie kantienne, et montrerait la forte différence de cette objectivation d'avec celle que motive la "matière en mouvement", pour reprendre les mots kantien.

— Un point qui est clairement en débat est celui de la relation du langage à l'ontologie. Les constructions linguistiques ont tendance à prendre pour repère ou pour critère ultime quelque chose qui autonomise le langage en tant que couche ontologique. Saussure souligne à la fois l'exceptionnalité du principe de la valeur différentielle et la position mixte entre l'intelligible et le sensible de ce qu'il élit comme l'objet par excellence de la linguistique, le signe. Chomsky fonde toute sa théorie de la grammaticalité sur les relations de constituance, au titre desquelles certaines unités linguistiques forment groupe : la structure grammaticale, en dernière analyse, n'est pas autre chose que le système de ces solidarités. Mais celles-ci sont totalement internes au plan du langage, n'ont aucune dépendance à l'égard de rien d'étranger ou d'externe. Contre cette tendance – évidemment compréhensible puisqu'elle est la tendance propre à toute science à se constituer en ontologie régionale, la philosophie a le plus souvent mis en avant le lien du langage avec le monde (la référence) et le lien du langage avec la pensée (la conceptualité) comme "expliquant" ou "contrôlant" à certains égards le langage. François Rastier lutte pied à pied contre ce qu'il ressent comme un "réductionnisme" philosophique : le signe, selon lui, n'est pas à entendre selon ce qu'il dénote ou ce qu'il exprime, mais selon ce qu'il vaut différentiellement à côté des autres signes. Exemple de cette altercation : à Benveniste analysant les catégories

aristotéliennes comme pur reflet de la grammaire grecque, Derrida répond que les catégories en question s'introduisent et se déduisent suivant le fil d'une question de l'Être que le linguiste ne partage pas (il lui objecte aussi, sur un mode "chaudronnier" que son objection est déjà formulée par les philosophes)¹ ; Rastier, dans un article que j'aime beaucoup², propose une dérivation littéraire de la philosophie à partir des "grammèmes liés", c'est-à-dire, si l'on va au bout des choses, une réduction à la fois littéraire et linguistique de la philosophie.

Notre tâche, dans une telle configuration, n'est pas aisée. J'ai tendance à penser que la référence et l'articulation de la pensée ne sont pas des fonctions annexes du langage, qu'elles participent de sa disposition profonde, que l'on ne peut pas les considérer comme des prestations secondes et contingentes de la langue et de la parole. Mais je ne veux pas soutenir cette position au point de revenir à une indistinction langage-monde-pensée qui est précisément le mirage de l'omni-englobance et de la religion d'appartenance dont je veux nous libérer. Je souhaite donc trouver des façons de comprendre de façon radicale et forte comment et pourquoi le langage dépeint une réalité et comment et pourquoi le langage accomplit une pensée sans céder sur la contingence et la particularité du langage. Or, justement, tout l'effort de la linguistique pour circonscrire la formule de son ontologie régionale a le mérite de mettre en relief cette contingence et cette particularité, de nous sauver du "langagisme". Tel est donc l'objet et l'horizon de la "négociation" pour moi : partir d'une spécification autonome du langage pour "reconstruire" les fonctions auxquelles la philosophie est tellement attachée. Il est évidemment besoin, pour un tel but, à la fois d'une bonne compréhension de la pensée et de la référence – pour laquelle les lumières de la philosophie sont souhaitées – et d'une bonne compréhension de la "schize" objective du langage et de la spécificité des procédures linguistiques – pour laquelle les lumières de la linguistique sont requises.

¹. Cf. Derrida, J., 1972, *Marges*, Paris, Minuit, 214-226

². Cf. Rastier, F., 2001, « L'Être naquit dans le langage – Un aspect de la mimèsis philosophique », in *Methodos*, n° 1, *La philosophie et ses textes*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 101-130.