91|8|

SENS ET PAROLES: POUR UNE APPROCHE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DU LANGAGE*

Marc RICHIR

§ 1. La réduction logico-éidétique du langage

C'est en vertu de la même évidence que nous croyons voir immédiatement, la nuit, dans le ciel étoilé, des constellations, et le jour, sur terre, des choses, des qualités, des formes et arrangements de choses. Cette évidence, que nous avons tous, pour laquelle il n'est nullement besoin de science, est celle dans laquelle baigne notre expérience quotidienne, le commerce des hommes et des choses, qui est échange de signes, circulation signifiante dont le milieu est celui de nos actions, de nos gestes et de nos paroles. L'anthropologie actuelle est tout à la fois parvenue à et issue de cette évidence qu'il n'y a pas d'homme s'il n'y a pas, dans la diversité *a priori* indéfinie des cultures, c'est-à-dire des langues et des pratiques sociales, ces réseaux réglés de signes entre lui et le monde, mais où lui-même est, non moins énigmatiquement, signifié par les signes. Cela a donné lieu à l'illusion structuraliste qu'il pouvait y disparaître, et que les signes, agencés en systèmes, se machinaient tout seuls, autour d'une place vide — sorte de signifiant zéro — demeurant omniprésente mais *comme telle* introuvable dans les systèmes. Ainsi conçue comme système de signes et de leurs agencements réglés, la langue s'autonomise comme un *Gestell* symbolique dont les paroles sont autant de performances actualisées selon les besoins qui sont ceux de leurs contextes factuels, plus ou moins complexes, sur lesquels les paroles ont plus ou moins de prises, à la mesure de leurs pouvoirs référenciels.

Ce qui est significatif de la misère philosophique de notre temps, c'est qu'on ne s'est pas interrogé suffisamment sur le mouvement de pensée qui rend possible cette autonomisation de la langue en *Gestell* ou en système symbolique, à tel point que toute articulation symbolique, dans le champ du social ou dans le champ de l'inconscient individuel, a

* Conférence faite à l'I.S.P. le 20 avril 1989.

été envisagée sur le *modèle* de cette autonomisation. Comme si les hommes étaient toujours machinés, à l'aveugle, par un *Gestell* symbolique omnienglobant se stratifiant selon les besoins et les niveaux de l'analyse. On s'aperçoit dès lors, avec quelque étonnement, qu'il devient par là pratiquement impossible de comprendre en quoi, dans la praxis concrète, qui ne s'est pas instituée en pratiques toujours déjà codées, les hommes sont, au cours de leur histoire, capables d'élaboration symbolique, de transformation de ce qui leur paraît donné en autre chose, par l'innovation et l'invention. Nous traduisons le terme heideggerien de *Gestell*, en l'étendant à l'ensemble du symbolique, par le terme de «machin» parce que toute innovation et invention y paraît comme une sorte de bricolage combinatoire avec des éléments donnés plus ou moins bien agencés, comme si, en lui et par lui, la pensée se réduisait à l'image d'un Dieu joueur et calculateur jouant la partie, à notre insu, c'est-à-dire pour nous de manière inconsciente, avec les signes dont nous sommes des parties. Selon cette fiction de la «causalité structurale», il n'y a pas à proprement parler de sens, mais seulement des «effets de sens» qui constituent peu ou prou les «illusions» avec lesquelles nous nous débattons en «ratiocinant» dans la conscience.

Si cette attitude structurale, voire structuraliste, paraît bien adaptée, à un premier niveau épistémologique, à l'analyse immanente de ce qui, en effet, du symbolique, paraît faire système, en ce que nous nommerons l'institution symbolique — que ce soit celle d'une langue, d'un «régime» de pensée (mythique, religieux, philosophique, scientifique, etc.), ou d'un ensemble de pratiques sociales (règles de parentés, techniques de chasse, de pêche, d'agriculture, systèmes politiques, etc.) —, si donc la fécondité de cette attitude est de prêter attention à l'universelle prégnance des institutions symboliques sur l'expérience humaine, la question demeure pourtant de savoir en quoi l'autonomisation de l'institution symbolique en *Gestell* symbolique «fonctionnant» tout seul n'a pas pour effet, précisément, de *déformer* l'expérience humaine *de façon cohérente*, voire de la volatiliser, au nom d'une certaine idée de la science, dans des «fonctionnements» et des «agencements» plus ou moins inconscients. Si l'on pose la question quant au langage, elle sera toujours de savoir ce qui rend possible et autorise le découpage symbolique de telle langue empirique donnée en signes et lois de leurs agencements, consignées dans une grammaire. La langue, nous le savons par l'histoire, n'a pas commencé par là, il ne faut pas être linguiste pour savoir bien parler, et la linguistique, que ce soit sous ses formes tout d'abord philosophiques, ensuite, en notre temps, «scientifi-

ques», résulte bien plutôt d'un travail de *réflexion* sur la langue, déployé dans la langue elle-même. Il y a donc une connivence intrinsèque entre philosophie et linguistique, à tel point, ce que nous ne ferons pas ici, qu'il est possible de relever dans les différentes linguistiques existantes différentes attitudes philosophiques, qui ne sont d'ailleurs pas sans effet, signe de la déformation cohérente dont nous parlions, sur la pratique et l'usage de la langue.

Il importe donc de relever, avant tout, en quoi la philosophie a initié, historiquement, le travail de réflexion sur la langue. Pour cela, il faut comprendre, tout d'abord, que la philosophie est elle-même, en Grèce, une institution symbolique, ou plutôt procède de l'institution symbolique, en elle, de *l'extériorité comme telle*: extériorité de la *physis* ou extériorité de *ce qui est*, de ce qui n'a jamais attendu les hommes et ne les attendra jamais pour être, en quelque sorte à partir de soi, pour constituer un *cosmos* dont l'homme, sa pensée, ses pratiques, son langage, n'est qu'une partie précaire, périssable, presque impossible, dans la relativité de ses croyances et de ses institutions. La découverte grecque est, sur les ruines de son monde symbolique ancien, celle de l'immutabilité d'ordres indépendants de nous et qu'il s'agit de scruter et de découvrir. Dès lors, et sans que nous puissions entrer ici dans les détails d'une histoire dont chacun sait l'extrême complexité, la philosophie classique, au moins depuis Parménide, s'institue, de l'intérieur de la langue commune, en vue de *l'identification*, aussi univoque que possible, des êtres qui lui sont censés être, dans le même mouvement, extérieurs. De Platon à Aristote, et, en notre temps, à la répétition aristotélisante de Husserl, s'institue à l'intérieur de la langue commune une nouvelle langue, celle du logico-éidétique, où certains êtres de langage baptisés énoncés ou propositions logiques sont suceptibles d'être vrais ou faux selon qu'ils pro-posent, ou non, dans cette sorte de «métalangue» épurée, les êtres *(eidè)* tels qu'ils sont censés être, et pas autrement qu'ils sont censés être. Dans cette institution, qui consiste déjà en tout un travail de réflexion de la langue aiguillé par le principe de non- contradiction et du tiers exclu, au fil duquel s'effectue l'identification en réalité symbolique, le langage, qui déjà déborde la langue au sens strict en tant qu'il est entendu comme le pouvoir de *dire* quelque chose *d'autre* que lui, est ramené à la dimension qui s'en révèle *apophantique*, où, à l'agencement des mots, et donc, en un sens, de la pensée, est censé correspondre strictement l'agencement de l'être (*eidos*) ou des êtres (*eidè*).

Comme Husserl l'a remarquablement redécouvert dans les *Recherches logiques*, cela suppose qu'une teneur de sens *de pensée*, articulée en concepts ou *Bedeutungen*, puisse être, c'est nous qui l'induisons, *symboliquement identique* à une teneur de sens *d'être*, *eidos* simple, ou *eidos* articulé en *eidè*. Mais cela suppose, plus fondamentalement, ainsi que Husserl l'a aussi noté, que l'unité de langue, l'être de langage le plus propre à l'unité et à l'univocité de sa référence extérieure (ou objective), est le *nom*: le concept ou la *Bedeutung* logique le plus propre à désigner univoquement *l'eidos* est le nom, et l'énoncé logique du type «S est P» est lui-même toujours nominalisable, donc toujours un nom de degré supérieur au nom simple. Le caractère apophantique relève donc du pouvoir de nomination, pris comme un paradigme universel du logico-éidétique, dans la mesure où nommer, c'est dans ce cadre, immédiatement, *identifier* l'être ou *l'eidos comme tel*. Et en tant que, depuis Parménide, penser véritablement, c'est identifier, penser véritablement est dès lors nommer. C'est depuis la nomination, depuis l'identité symbolique, dans le nom, du signifiant et du signifié, que, dès lors, la langue se trouve découpée en signes; ou plutôt c'est depuis ce premier découpage que s'engrènent les autres comme plus ou moins proches ou lointains du découpage en noms. Autrement dit, l'institution symbolique de la nomination comme «modèle» de la référence à l'extériorité a pour effet de déformer de manière cohérente le découpage de la langue en signes — par delà celui, déjà institué, de l'écriture alphabétique —, en tant que c'est la *référence à l'extériorité* et sa plus ou moins grande *univocité* qui est prise comme centre d'orientation de l'analyse du langage. Les idées ou les *eidè* sont tous des *noms*, et l'œuvre ultérieure des logiciens et des grammairiens, quelque correction qu'elle ait apporté à l'exclusivité apparente de ce point de départ, en est profondément tributaire. Le signe linguistique comme identité symbolique du signifiant et du signifié, de la signification et de l'être, est impossible sans l'institution logico-éidétique du langage. Si, à cela, l'on objecte que les signes sont essentiellement des éléments différenciels et n'ont de valeur de signes qu'en tant que diacritiques, et non en tant qu'éléments positifs auto-consistants, on ne s'aperçoit pas, le plus souvent, que pareille conception répète sans le savoir toute la dialectique du *Sophiste* de Platon concernant les idées, et qu'une analyse, supposée purement immanente, du système des signes comme éléments purement différentiels, est à la limite impossible puisqu'elle présuppose toujours la connaissance de la totalité du système comme système d'éléments purements différentiels — un peu comme en arithmétique avec l'aporie de la connaissance adéquate et a priori du système de tous les entiers

dits naturels. Pour commencer l'analyse linguistique, dont on voit qu'elle est infinie et interminable, il faut bien se fixer quelque part, et cette fixation ne peut jamais être que celle, tributaire du logico-éidétique, de la référence à l'extériorité. Et cela, parce que le découpage de la langue en unité signifiantes ne peut jamais être que celui en unités *de significations*, celles-ci fussent-elles, de façon très symptomatique puisqu'il faut s'accomoder de la réalité de la langue, *plurivoques ou polysémiques*.

Tout cela nous fait apercevoir une double déformation cohérente du champ des paroles par laquelle celui-ci vient à l'analyse: tout d'abord, s'il y a un lien entre les structures de la langue grecque et la manière dont les philosophes la réfléchissent à partir de la nomination, s'il y a aussi une secrète connivence entre l'écriture alphabétique, le paradigme de la nomination et l'analyse *gramma*-ticale, qui, déjà, est une institution symbolique déformant de façon cohérente le champ des paroles, c'est de l'intérieur de celle-ci que s'applique la seconde déformation cohérente coextensive du logico-éidétique, et en laquelle se travaille une nouvelle élaboration symbolique *du langage* qui redécoupe une seconde fois les paroles (et les mots) en système de *significations*. Ce serait seulement heuristique, pourrait-on dire, si les signes n'apparaissaient, dans ce redécoupage, et en la tautologie *symbolique* qu'ils signifient de la pensée et de l'être, comme *immuables*, c'est-à-dire comme fixant, ou comme censés fixer, depuis toujours et pour toujours, *l'usage* de la langue. A la recherche des ordres immuables, les Grecs les ont trouvés, effectivement, dans le logico-éidétique, selon un foi symbolique dans la tautologie symbolique des signes qui a entraîné, à travers la sophistique et le scepticisme, sa propre contestation, fort heureuse puisqu'elle a permis à la pensée de continuer à vivre. Dans ce cadre, l'énigme phénoménologique que les Grecs nous ont laissée est celle de l'immutabilité au moins apparente de l'idée, de *l'eidos*, ou du signe, liée à celle de leur *généralité* ou de leur *universalité* (leur répétabilité) pour une multitude d'usages particuliers possibles, dans la multiplicité a priori indéfinie des contextes particuliers de la parole ou de la pensée — il reviendra, on le sait, aux stoïciens et à leurs successeurs d'étendre, même si c'est dans la contestation, le concept d'état-de-choses éidétiques par celui d'états-de-faits en eux-mêmes redevables d'une sémiotique et d'une logique autre, ancêtre de la logique contemporaine. Quoi qu'il en soit, et quelle que soit l'interprétation qu'on lui donne, le système des signes peut être plus ou moins vaste ou englobant, et c'est toujours, en quelque sorte, la même idéalisation du signe qui se

poursuit jusque dans l'époque la plus contemporaine, depuis l'idéalisation hypostasiante de langue jusqu'à celle de tout «système signifiant de signifiants» — avec cette nouveauté, sans doute bien moderne, d'un nihilisme qui s'acharne à en éliminer la question du sens comme question préjudicielle. A cette question néanmoins, les Grecs n'ont cessé d'être sensibles, depuis Platon et Aristote jusqu'au néoplatonisme et à leurs adversaires respectifs, pris qu'ils étaient par l'inquiétude de ce que pouvait avoir de sens, fût-il lui même dissimulé dans l'immuable, tout système d'idées purement idéal. C'est cette question que nous devons reprendre à notre tour, en dépassant, avec et dans la phénoménologie, mais, nous allons le voir, par delà Husserl et Heidegger, la réduction logico-éidétique du langage, dans ce que nous concevons comme sa véritable réduction phénoménologique, qui est sa réduction, non pas aux significations ou aux unités de signification, mais sa réduction aux sens, au pluriel. Car il n'y a pas, nous allons le voir, de phénoménologie du langage qui soit possible tant que l'on s'en tient à son hypostase en langue comme système plus ou moins raffiné d'unités de significations, toujours plus ou moins *abstraites* et *générales, désancrées du mouvement concret des paroles*. Cette généralité des signes, qui pose déjà l'aporie de la participation, est, nous allons tenter de le montrer, coextensive de leur immutabilité, et de leur abstraction par rapport à tout ce qui fait la concrétude phénoménologique chaque fois singulière du monde au sens phénoménologique.

§ 2. La réduction phénoménologique du langage

Le propre du langage filtré par la réduction logico-éidétique, et plus généralement, sémiotique, est, on le sait, son extraordinaire et prodigieuse platitude, qui tend à le transformer, selon cette institution, en simple «expression» communicative d'états-de-choses éidétiques ou d'états-de-faits. Or si cette platitude paraît convenir à l'établissement et à la transmission de connaissances théoriques de l'extériorité instituée par son identification, elle est très manifestement en défaut pour la plus grande part de l'expérience humaine, et déjà pour l'exercice véritable de la parole qui ne se réduit pas à des énoncés du type «l'or est jaune» ou «s'il pleut, alors il y a des nuages» — qui ne sont pas, à vrai dire, des paroles, mais des «êtres» de langage symboliquement découpés ou codés.

Que se passe-t-il donc quand, prenant la parole, que ce soit oralement ou par écrit, je cherche, dans la difficulté, autant ma pensée

qui m'échappe que les mots qui pourraient l'exhiber? Quand donc ce qu'il y a à dire est plus ou moins raffiné, subtil, évanescent? De cet événement qui est aussi avènement de la parole comme praxis du sens, il y a, nous le savons, une interprétation classique, qu'il nous faut tout d'abord déconstruire, et selon laquelle ce qu'il y a à dire relève de *l'idée*.

Quand on dit que j'ai l'idée de quelque chose, c'est que j'y entrevois quelque chose qui, aussitôt, s'évanouit, et que je ne puis garder de cet évanouissement qu'en entreprenant de la dire, de la fixer au moins en paroles. Autrement dit, le quelque chose requiert de lui-même, pour ne pas se perdre, le pro-jet, ouvert sur l'avenir, de la rattraper contre sa fuite, qui est fuite immédiate dans le passé, dans la trace de ce qui, s'il n'est déjà perdu. est tout au moins sur le point de se perdre. Par suite, le quelque chose qui vacille dans l'«illumination» ouvre à un temps, celui des paroles qui, projetant de retenir la fuite du quelque chose dans l'avenir de ce qu'il y a à dire et dans le passé de ce qu'il y avait à dire, doit faire son propre présent comme l'image, distendue entre son passé et son avenir, de l'instant apparemment sans durée de l'illumination. L'interprétation classique de cet authentique *phénomène*, où du temps se fait, consiste précisément à concevoir que, surgie d'un *autre lieu* que celui des paroles, l'idée de quelque chose est elle-même intemporelle, abstraite des conditions de sa temporalisation dans la parole, et seulement tangente à cette dernière par l'instant ou l'éclair de l'illumination. La parole, en ce sens, n'en est que la traduction ou l'expression pour nous qui vivons dans le temps, et son idéal est finalement de s'effacer, d'effacer sa temporalisation, pour reconduire à l'instant initial comme à cela même qui l'a mise en marche. Selon cette pente qui est l'effet de la déformation cohérente du logico-éidétique sur la parole, le langage est interpété comme l'auxiliaire tout provisoire de la pensée qui, quand à elle, *voit* l'intemporel dans l'instantané. Cet intemporel est lui-même méta-langagier, et en ce sens, métalinguistique, les langues empiriques relevant elles-mêmes de l'arbitraire ou de la convention, c'est-à-dire de la contingence de l'institution symbolique. Et si ce qui est à dire ne peut s'assurer que dans la présence vive de la parole, c'est que celle-ci est la seule qui puisse garder, dans sa vivacité, quelque chose de l'intemporalité de l'idée, avec ce risque, bien mesuré par Platon, que, n'étant déjà qu'image mobile et fluente de l'idée, l'idée elle-même ne s'y perde, ne s'y fige en l'agencement mort de signes qu'aucune étincelle illuminante n'habite plus, en «lieu commun» philosophique, répétable à satiété dans la scolastique.

Ce qu'il y a déjà de très profond dans cette interprétation, c'est que

la parole qui a à donner expression aux idées les plus subtiles, est elle-même prise comme se déployant en un double-mouvement dont la difficulté est de se stabiliser en une présence: si l'idée apparaît dans le ciel de la pensée comme une étoile filante, selon ce que les néoplatoniciens appelaient une procession (*próodos*) venant de la détente du Rien ou de l'Un, il ne s'agit que de la ressaisir dans une retour réflexif, une conversion (*epistrophè*) qui fasse que la trace filante de l'idée s'égalise en une stase d'elle-même, un manence (*monè*) qui est une présence, où, l'être étant symboliquement identique à la pensée, l'idée ne cesse de trans-paraître à travers sa trace stabilisée. Dans ce cadre, qui est celui de ce qui *donne sens*, la parole véritable et authentique n'est pas tant la «parole» logico-éidétique que la parole fondatrice, qui est au seuil du silence, qui accède au transparaître de l'idée comme trace stabilisée du Rien. L'aporie de cette fondation du sens, depuis le *Parménide* de Platon jusqu'au néoplatonisme, est qu'à ce titre, à travers toutes les contingences du particulier, il n'y a finalement qu'une chose ou un sens à dire, toutes les idées implosant pour ainsi dire dans l'abîme du Rien ou de l'Un, d'où la pensée et l'être ne font jamais que *revenir, en retard*, sans l'avoir délibérément posé. C'est toujours le Même qui advient dans la parole fondatrice en tant qu'avant même l'idée, il y a encore le Rien non-thétique de soi dont l'idée n'est que la thèse déformante et après coup, comme la part sédimentée d'une harmonie idéale où la thèse de soi résonne en abîme au non-thétique de soi. L'on sait tout le parti que tirera le néoplatonisme de la répétition elle-même harmonique de cette harmonie idéale dans le champ du cosmos, de l'âme, et du monde sensible. Des idées les plus subtiles aux idées les plus «simples», il y a, dans cette manière de résoudre l'aporie de la participation, quelque chose de la «résolution» musicale, par complexification harmonique de l'harmonie originaire et immuable[1].

Ce qui, du point de vue phénoménologique, nous laisse insatifait dans cette interprétation, c'est que, d'une part, elle sous-entend qu'il n'y a finalemant qu'une chose à dire, ou qui vaille la peine d'être dite, alors même que nous rencontrons quotidiennement et multiplement la difficulté du dire, et que, d'autre part mais corrélativement, elle laisse peu de place à *l'aventure* de sens de la parole, c'est-à-dire tout autant à la multiplicité de ses échecs possibles qu'à la rareté de ses réussites. Polarisée, en son institution symbolique, sur un type ou un style de

[1] Voir le très beau livre de H. Maldiney, *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, l'Age d'Homme, Lausanne, 1975, en particulier pp. 278-371.

fondation, elle perd quelque chose du mouvement même de la parole dans sa temporalisation, ne l'explicitant qu'en vue de sa propre institution. Autrement dit, du point de vue phénoménologique, ce qui nous paraît contestable est l'extériorité intemporelle ou instantanée de l'idée par rapport à la parole, et c'est elle qu'il nous faut à présent réduire.

Il vient alors, plus proprement, que, loin de venir, dans l'intemporalité de l'instant, de l'abîme du Rien dont la profondeur est censée se détendre et s'épanouir en harmonies de l'être et de la pensée, loin *d'avorter* en sa trace d'étoile filante si elle n'est pas redoublée et stabilisée dans la stase de la parole, l'idée du quelque chose à dire *fait déjà partie du temps* parce que, *amorce* du temps pour le temps, elle l'ouvre à lui-même, est le temps même qui *s'initie* à sa temporalisation. En ce sens, elle est tout autant porteuse, en elle-même, de son avenir, qui est celui de la parole, du quelque chose qu'il y a à dire, que reportée aussitôt, avec cette promesse, dans son passé, du quelque chose qui désormais, depuis ce passé, reste à dire, comme l'exigence d'y satisfaire. De la sorte, si elle ne se perd pas aussitôt en avorton d'être et de pensée, l'idée est tout aussitôt *réflexive*, c'est-à-dire mesure à elle-même de son *propre* avenir et de son propre passé: son avortement en une fixité idéale et extérieure au temps est en réalité postérieur à l'éclipse que constitue, dans son initiation, son revirement immédiat de son avenir dans son passé, en court-circuit de cela même où seul elle peut se penser et être, la présence, revirement qui précisément la fait disparaître au moment même où elle venait à apparaître, se perdre, comme en son commencement, au moment même où elle venait à poindre. Elle *n'est* donc que *dans* la médiation même du présent, mais, ce qui est capital, c'est qu'elle n'y est pas sans *inclure en elle* son passé et son avenir: elle y vit, littéralement elle y mûrit, se fait temps entrant dans le temps, dans la double mesure où, d'une part, la promesse de son futur, qui pour une part s'est déjà articulée en paroles, n'est pas encore encombrée par ce qui s'est ainsi déposé dans son passé, et où, d'autre part, celui-ci reste vivant d'être encore en attente de la promesse du futur. Ce passé qui vit dans le futur et ce futur qui palpite encore dans le passé, voilà ce qui, *tout ensemble*, constitue la présence, ou plutôt la vie de la présence. Celle-ci est en fait insaisissable en elle-même à l'exclusion de son passé et de son futur, dans la mesure même où elle en constitue le medium à la fois mobile et changeant, et non pas, comme l'a pensé Husserl au § 124 des *Ideen I*, le miroir invisible où l'un se refléterait dans l'autre pour y coïncider en l'instantanéité sans épaisser de l'identité symbolique logico-éidétique. Dans la présence, le passé et le futur s'empiètent et se

recroisent sans coïncider, selon ce que nous nommons la distorsion originaire, et c'est par là qu'ils vivent l'un *dans* l'autre tout en restant l'un *à l'écart* de l'autre.

La première conséquence de cette «*Sachlage*» phénoménologique est que, s'il n'y a pas d'idée hors de sa temporalisation en parole — si hors de celle-ci, elle s'enfouit dans l'inconscience comme avorton —, il n'y a pas d'instant intemporel de sa naissance qui permettrait de s'en assurer par exemple dans l'illumination, parce que, toujours déjà coextensive de la temporalisation, l'illumination est bien plutôt elle-même temporelle, réflexive, et consciente. Son éclatement originaire sur son avenir et son passé lui permet en effet de se mesurer dans son déploiement du temps: je sais tout aussi bien ce que j'ai à dire que ce qui me reste à dire sans en avoir, pour autant, la moindre connaissance théorique ou intuitive. Autrement dit, rien ne m'assure, *a priori*, dans la temporalisation de l'idée, que je suis strictement fidèle à la promesse de son avenir et à l'exigence de son passé. Sa temporalisation ne signifie pas que, pour ainsi dire à tout «instant», elle ne puisse avorter. Si l'idée, en un sens, me possède quand je cherche à la dire, je ne la possède jamais que jusqu'à un certain point, indécis, où je pourrai, par exemple, m'estimer satisfait par ma parole. En d'autres termes encore, rien d'intrinsèque ne peut venir mettre un terme à la temporalisation, qui reste indéfinie, et cela veut dire déjà qu'il n'y a pas de «vie» de la présence sans sa tension et sa distension entre le passé et l'avenir. Ce n'est pas l'«expression» de l'idée qui est provisoire et précaire, mais c'est désormais l'idée elle-même qui, pour exercer une certaine surveillance sur sa temporalisation en conscience de *son* avenir et de *son* passé, *n'est pas disponible ad libitum* comme les signes d'un système. C'est profondément la raison pour laquelle elle n'a *intrinsèquement* rien à voir avec les signes idéalement fixés d'une langue ou d'une institution logico-éidétique de langage, donc intrinsèquement rien à voir avec ce que l'on nomme les significations: dès lors, elle n'est en réalité rien d'autre que *le sens*, avec toute l'indétermination, la fluidité et la subtilité qu'il comporte. Il faut donc passer de l'idée, qui est censée être nominalisable dans l'instant supposé de l'illumination, au sens qui ne l'est pas, s'échappant toujours indéfiniment dans le *porte-à-faux* fondamental de ce qui reste à dire sur ce qui paraît déjà avoir été dit. La présence n'est pas une «clôture» comme il a été un peu trop rapidement conclu, mais au conctraire un «lieu» ouvert et surtout *indéfini*, susceptible, dans cette indéfinition même, d'ouvrir à une ou des historicités.

Nous en venons, par là, à la seconde conséquence de cette même

«*Sachlage*» phénoménologique. Le paradoxe de la présence est qu'elle est *insituable* par les seuls moyens du temps dans la mesure même où elle est le *lieu d'écart* entre deux là-bas originaires qui y sont, ceux de son passé et de son avenir, mais qui ne peuvent *y* être, nous allons le voir, que d'être eux-mêmes soustendus par les horizons originairement écartés d'un passé transcendantal et originaire et d'un futur pareillement transcendantal et originaire, qui eux originairement, *n'y sont pas*. Le présent de la présence est aussi insaisissable que l'instant, il ne serait que le «moment» hors-temps par lequel l'avorton de l'idée ou du sens serait lui-même figé hors-temps, hors des horizons de futur et de passé de l'éclipse. Et pourtant, ce lieu d'écart et de médiation de la présence, *entre* l'avenir et le passé, est celui d'un *même* temps qui les tient ensemble, où ils s'empiètent réciproquement sans s'y confondre: c'est le temps de l'«en même temps» dont c'est aussi l'énigme d'être le temps en lequel advient un espace, non pas comme dans le coup d'oeil instantané et photographique de l'instant, mais dans les parcours en sens divers dont il est susceptible, dans les va-et-vient du sens se faisant. C'est dire que cet espace est d'emblée temporalisé, mais c'est dire aussi, à l'inverse, que le temps de l'en-même temps qui y paraît y est, pareillement, aussitôt *spatialisé* — comme en une sorte de «paysage» transcendantal de monde, dont les *topoï* rhétoriques ne donnent qu'une très faible idée. Cela signifie, très profondément, qu'il n'y a pas de temporalisation pure, qu'il n'y a pas plus, en quelque sorte, d'espace pur (sinon dans l'abstraction coextensive d'une institution symbolique de la science), mais qu'il y a toujours, en fait, spatialisation dans la temporalisation du sens. Or, il n'est possible de penser cette temporalisation/spatialisation que comme étant toujours celle d'un *rythme*, où, précisément, du temps se spatialise et de l'espace se temporalise. Nous savons par ailleurs, d'un savoir immémorial, qu'il n'y a pas *un* rythme, mais *des* rythmes, à l'infini. Par conséquent, si le propre du sens est de se temporaliser/spatialiser en rythmes, il doit y avoir au moins autant de sens possibles qu'il y a, dans l'indéfini, de rythmes possibles. Cela nous pose la très difficile question, que nous ne faisons qu'effleurer ici, de la connivence intime du sens et du rythme, à laquelle, déjà, nous rend sensible l'expérience musciale qui n'est pas langagière. Disons simplement, en ayant en vue ce cas-limite de sens non déployé par les moyens d'une langue, qu'il n'y a pas de sens sans rythme tout comme il n'y a pas de véritable rythme sans sens, le rythme ne pouvant en aucun cas être confondu, ici, avec la cadence ou la répétition périodique d'une signal ou d'un agencement de signaux.

Cette nouvelle analyse phénoménologique des rythmes de temporalisation/spatialisation du sens nous ouvre la possibilité d'opérer la réduction proprement phénoménologique des signes de la langue au phénomène de la parole comme *rien que* phénomène. Loin de se réduire aux «entités» idéales plus ou moins bien fixées dans leur (bon) usage par le philosophe ou le linguiste, en tant qu'«éléments» d'un «système» invisible mais censé être omnipotent sur l'inconscient de la parole, les signes, dans la temporalisation/spatialisation de celle-ci, paraissent plutôt comme *signes du sens se faisant* des lors *aussi insaisissables, aussi fluents et indéfinis que le sens se faisant lui-même*. Inscrits dans les rythmes, dans leurs temps forts et faibles, dans leurs tensions et leurs détentes, ils en portent quelque chose comme autant de relais de leur déploiement, se chargent eux-mêmes de ces tensions et de ces détentes, c'est-à-dire, dans la mesure où tout morceau découpé de rythme est lui-même un rythme, d'éléments rythmiques, aussi bien dans leur matérialité sonore ou visuelle que dans la multiplicité de lambeaux de sens potentiels et virtuels sur lesquels ils ouvrent au fil de leur surgissement aussitôt éclipsé — soit qu'ils réveillent des possibilités déposées en réminiscences (involontaires) non réalisées, soit qu'ils suscitent des virtualités jamais entrevues mais présumables, involontairement, en prémonitions. Ce battement en éclipse des signes entre la potentialité et la virtualité dont le propre est de ne pas s'accomplir, est très difficile à saisir, et néanmoins capital: c'est par lui qu'à revers ou «avant» l'abstraction logico-éidétique et linguistique, ils se chargent d'une multiplicité indéfinie de réminiscences et de prémonitions de chaînes de paroles dont ils apparaissent comme les fragments, possibles en réminiscence, ou virtuels en prémonition. Corrélativement, cette charge qui fait leur gravitation différencielle, les fait éclater bien au-delà des signes fixés «conventionnellement» (par l'institution symbolique) de la langue, peut leur faire englober des morceaux entiers de chaînes de paroles, où, pour ainsi dire, ils se diffusent, tout comme elle peut les faire imploser jusqu'à un moment de silence ou un arrêt dans la parole, symbolisé dans l'écriture par les signes de ponctuation — ce qui explique ce fait bien connu qu'un silence peut être aussi parlant qu'un long discours.

Cette reprise des signes comme «lambeaux» *de sens* constitue donc leur «réduction phénoménologique», que nous entendrons désormais en plaçant l'expression «signe» entre des guillemets phénoménologiques. Loin d'être réductibles à l'unité d'une signification ou d'un champ sémantique, les «signes» apparaissent déjà, en eux-mêmes, comme des potentialités de sens éclipsées par leur revirement immédiat dans la

virtualité d'un futur où ces potentialités se dérobent. Assimiler ce revirement du potentiel dans le virtuel à un court-circuit instantané de toute temporalité et de toute temporalisation, fixer ou figer canoniquement l'éclipse des lambeaux de sens en l'intemporalité d'une idée ou d'un faisceau d'idées, c'est muer les lambeaux de sens en avortons de sens, c'est-à-dire en significations toujours prématurées, et c'est engendrer l'illusion d'un découpage symbolique immuable du langage en langue. Tout au contraire, quand le sens s'ouvre lui-même à sa maturation, il suscite ou éveille *de lui-même* les «signes» comme lambeaux épars de sens éclipsés, et les inscrits en rythme dans son rythme, de manière à ce que le rythme des «signes», aussi bien dans leur matérialité sonore ou visuelle que dans «l'immatérialité» de leurs sens possibles et virtuels (qui ne sont pas des «significations»), entre en résonance ou fasse résonner en creux le rythme en lequel se fait le sens. La parole n'est pas seulement musique phonique des «signifiants», mais aussi, et le plus souvent principalement, musique des lambeaux de sens dans le sens. Les «signes», qui recouvrent toujours, en même temps, plus ou moins les signes symboliquement institués de telle ou telle langue, sont, dans la parole qui *dit* quelque chose au lieu de «transmettre» comme une information un état-de-choses ou un état-de-faits, *comme* les notes d'une partition musicale: entendre la parole, aux deux sens du terme, ce n'est pas «recevoir» ou «enregistrer» les signes comme signaux sonores ou visuels, censés être actuellement présents, mais c'est, précisément, entendre le sens *entre* les signes, pour ainsi dire en les «dé-présentifiant» de leur apparence de signal, refaire son rythme en l'accompagnant.

Cette force de la parole est néanmoins, tout à la fois, sa faiblesse ou sa précarité: car, tout autant que rien ne m'assure, *a priori*, dans une vision, de l'identité de l'idée comme de l'identité du sens à dire, rien n'assure l'homme parlant de l'efficacité de la résonance entre rythme des «signes» et rythme du sens: si ces deux rythmes s'inscrivent en chiasme l'un dans l'autre, faisant tout le chiasme de langage, ils ne le font qu'*à distance*, et il est toujours possible, dans le porte-à-faux fondamental de la parole, que le rythme des «signes» fasse résonner un autre rythme, inattendu, qui dévoile un autre sens. Le porte-à-faux est coextensif d'une irréductible *aventure* du sens qui ouvre, en fait, à ce qu'il faut concevoir comme une *multiplicité originaire* et a priori *indéfinie des sens*.

C'est là que se tient, en effet, le problème de la «référence» phénoménologiquement réduite. Si les deux rythmes résonnent l'un dans l'autre *à distance* — si la parole n'est pas construction «arbitraire» et toute nominaliste ou formaliste d'un rythme —, c'est que quelque chose, qui ne tient pas au langage comme tel, c'est-à-dire à sa temporlaisation/spatialisation, maintient *ouverte* cette distance, fait que le sens, qui est à dire, peut tout autant avorter que se faire. D'où vient-il donc et où va-t-il donc si la con-science échoue à le faire mûrir dans son temps et son espace? Dans le Rien ou dans l'Un, répondait la tradition, sans s'apercevoir que sa conception même de l'Un était polarisée par la conception même de l'unicité intemporelle de l'idée. Mais si l'idée fait déjà partie du temps en tant que son amorce, et si, par là, il y a multiplicité originaire des sens qui fait qu'il y a originairement plus d'une seule chose à dire, les sens à dire peuvent certes être conçus comme venant du Rien, mais ce Rien lui-même doit être conçu à son tour comme une multiplicité originaire, comme un éclatement originaire quoique non vide et non désordonné de l'Un en une multiplicité originaire d'«uns», antérieure à tout langage, et de là, à tout concept. Si elle est néant pour le concept, pour le logico-éidétique et pour le linguistique, elle n'est pas pour autant néant en soi puisqu'elle constitue, d'une certaine manière, la profondeur insondable de l'en-soi, de l'extériorité. Mais par ailleurs, si cette extériorité est bien extériorité à l'écart de tout langage, elle ne peut se réduire, comme ce fut souvent le cas chez les philosophes, à la pseudo-extériorité des choses, des qualités ou de leurs formes et agencements, puisque celle-ci est déjà découpée et codée symboliquement en signes ou en idées. Ce ne peut être, non plus, l'extériorité d'une matière choatique, «ombre du non-être», c'est-à-dire rétrojection, à l'antipode, du sans forme, depuis les formes codées de l'institution symbolique de la langue. Autrement dit, cette multiplicité originaire d'uns est à concevoir comme la matrice transcendantale de la multiplicité originaire des sens, comme la réserve qui fait que les sens ne sont pas seulement sens d'eux-mêmes, mais aussi sens d'autre chose qu'ils touchent à leur tour, en leurs rythmes, par résonance. S'il y a, comme nous l'avons dit, spatialisation originaire dans la temporalisation du sens, c'est qu'il y a cet *écart* originaire à l'intérieur même du sens se déployant, et qui fait à son tour résonner les rythmes de son déploiement en écho de rythmes à la fois toujours plus anciens, hors présence, dans le passé transcendantal, et toujours plus jeunes, hors présence, dans le futur transcendantal, rythmes qui sont ceux des «uns» se schématisant hors-langage dans l'extériorité. Autrement dit, le sens se découvre en amorçant sa temporalisation/spatialisation en son rythme de langage, dans la mesure où il n'est rien d'autre, selon ce que nous nommons sa téléologie schématique sans concept, que quelque chose,

lui-même déjà rythmique, des rythmes extérieurs, qui y amorce sa réflexion en visant à s'enchâsser en lui-même, mais à l'aventure, puisque, ne procédant pas de l'idée, il est lui-«même» inidentifiable. Il n'y a donc de temporalisation/spatialisation en rythme que si «quelque chose» d'autre qu'elle-même, et dont elle est *indéductible*, la *prépare*: ce «quelque chose» d'autre, qui est en quelque sorte l'amorce de l'amorce du sens, nous le nommons proto-temporalisation/proto-spatialisation en rythmes, étant cela même qui fait que les «uns» se schématisent eux-mêmes originairement et constituent autre chose qu'un pur et simple chaos (2).

Si, à présent, nous réfléchissons à ce qui, de la sorte, demeure tout à la fois radicalement à l'écart du langage, et dans son dedans comme cela même que le sens lui-même vise à *dire* dans les tensions et distensions internes de ses rythmes, nous comprenons que ce ne peut être que *le monde*, ou plutôt, dans la mesure où il consiste en une multiplicité originaire d'uns, *les mondes*, originairement pluriels dans la mesure où ils se phénoménalisent, au gré des rythmes de leurs proto-temporalisations/proto-spatialisations, en une multiplicité originaire de *phénomènes-de-monde*. «Le» monde signifie plus précisément l'horizon phénoménologique de sa radicale absence au temps-espace de la conscience, le fait qu'il n'a pas attendu le sens et la conscience, et ne les attendra jamais, c'est-à-dire sa *transcendance*, le pôle-Un comme pôle d'absence *et de mort* qu'il y a dans tout phénomène-de-monde. Dès lors, la phénoménalisation des phénomènes-de-monde, si elle est radicalement contingente parce que radicalement sans concept, n'est pas à concevoir comme leur donation univoque en présence (Heidegger), mais comme un «moment» complexe et *éclaté* de donations multiples pénétrées de l'absence de la non-donation: les rythmes de la proto-temporalisation/proto-spatialisation des phénomènes-de-mondes sont tout autant rythmes où «quelque chose» se tend, comme au bout de perches, au sens à faire, que rythmes où «quelque chose», non moins irréductiblement, s'en absente. Les horizons proto-temporels des phénomènes-de-monde sont ceux d'une radicale absence, à l'origine, proto-temporalisée en passé transcendantal qui n'a jamais eu le temps de mûrir en présent passé, et en futur transcendantal qui n'aura jamais le temps de mûrir en présent futur: horizons de *l'immémorial* et de *l'immature* entre lesquels le phénomène s'évase en proto-présence, en revenant de cette

[2] Pour tout ceci, voir nos deux ouvrages: *Phénomènes, temps et êtres*, Jérôme Millon, Coll. «Krisis», Grenoble, 1987, et *Phénoménologie et institution symbolique*, même éditeur, Grenoble, 1988.

absence où il n'est pas, selon un retour qui éclate originairement en concrétudes sauvages qui sont autant de perches tendues à la temporalisation/spatialisation. Pareillement, les horizons proto-spatiaux le sont d'une absence abyssale et impénétrable, au-delà des entrailles et des bords des phénomènes-de-monde, et dont ceux-ci ne sont que l'entre ou l'antre, la cavité et l'évasement, où déjà de l'espace comme proto-espace se tend pour la spatialisation selon des parcours qui font du temps, et dès lors, du sens. C'est dire que les rythmes des phénomènes-de-monde hors langage se tiennent toujours, inidentifiables, mais non pas sans style, à distance ou en creux, et que n'accède au visible ou au sensible que ce qui est susceptible d'amorcer ou éclipser le sens. La difficulté est de saisir ici ces amorces ou ces éclipses au pluriel, dans leur «susceptibilité», avant même qu'elles n'entrent dans le sens, autrement que comme ces avortons figés dans l'intemporalité qui sont assimilés aux signes ou aux idées — lesquelles, pour cette raison, *ne sont déjà plus de monde*, tout comme les signes de l'institution symbolique.

Plus précisément, pour parachever la réduction phénoménologique des «signes», la difficulté est de les ressaisir non pas comme des avortons, mais comme des amorces et des éclipses de sens inscrites *à leur tour elles-mêmes*, dans leur concrétude qui est dès lors *concrétude de monde*, dans les proto-temporalisations/proto-spatialisations antérieures à ce court-circuit qui ne les fixe définitivement dans leur être d'avorton au sein de l'identité que de le faire toujours *prématurément*. Par cette ouverture phénoménologique des «signes» à leur état sauvage (Merleau-Ponty), on aura compris, en effet, que c'est au moins toute une part a priori indéfinie de ces concrétudes sauvages de monde qui a été saisie et codée par l'institution symbolique des signes — depuis la langue jusqu'au-delà de la langue elle-même puisqu'il peut aussi bien s'agir des «signifiants» codés à l'aveugle de la pensée mythique ou de l'inconscient symbolique auquel s'intéresse la psychanalyse. On comprend par là, tout à la fois, ce que la pensée structurale reçoit comme une évidence non interrogée, à savoir le fait que les signes paraissent toujours, malgré leur abstraction, comme des signes-de-monde, codant et découpant les phénomènes-de-monde en réseaux, et la perte irréductible en dimension-de-monde que signifient ce codage ou ce découpage, perte payée en retour par le fait que les structures d'agencement des signes sont suspendues dans le vide, et ramenées très métaphysiquement, selon un mouvement profondément nihiliste, aux structures de l'esprit, voire du cerveau humain.

Cette perte tient à l'oubli de la sensibilité propre de la praxis de

parole aux «signes» — praxis dont la poésie est un éclatant exemple —, c'est-à-dire précisément du fait que, chargés de rythmes (de tensions et de distensions) dans les rythmes de sens se faisant (pour dire quelque chose des mondes à l'écart du monde comme absence), les «signes» eux-mêmes, comme lambeaux de sens potentiels et/ou virtuels, ne sont du sens amorcé et/ou éclipsé que dans la mesure où ils portent *aussi* en eux-mêmes quelque chose comme les traces potentielles et virtuelles des rythmes de mondes, «évoquent» pour ainsi dire, en creux, quelque chose de l'épaisseur charnelle des concrétudes sauvages de monde en tant qu'ils font chacun clignoter, dans le rythme où ils se prennent, autant de sens multiplement indéfinis qui s'amorcent et s'éclipsent en quelque sorte les uns autres en vue du sens ou des sens qui se font. Les «signes» phénoménologiquement réduits s'ouvrent à la dimension sauvage de monde dans la mesure où ils deviennent dès lors eux-mêmes, dans ce mouvement, des réminiscences transcendantales de mondes qui revirent en prémonitions transcendantales de mondes, des pouvoirs de faire sens qui n'ont été perdus, en absence, au passé transcendantal, que pour encore se dérober, en absence, au futur transcendantal. Les «signes» — pouvant se diffuser, rappelons-le, sur toute une ou des chaînes de paroles, comme se condenser en un ou des silences — en prennent donc d'étonnants pouvoirs d'absence, d'extraordinaires forces explosives ou implosives, au lieu d'être figés «éternellement» comme avortons dans l'identité plus ou moins stable et en tout cas étale de l'idée; l'éclipse des sens potentiels (dans le passé transcendantal) et l'amorce des sens virtuels (dans le futur transcendantal) qu'ils signifient sont encore gros de ces réminiscences et de ces prémonitions, sont la trace de l'inouïe violence faite à ces «êtres» *(Wesen)* sauvages de monde par le sens qui se fait, violence qui est celle de l'accouchement originaire du sens, qui doit elle-même s'enlever sur les horizons d'absence donc de mort, du monde, où se recèle in-finiment la profondeur de monde.

Tel est le lieu du foisonnement originaire de l'accouchement aventureux et précaire des sens sous la menace jamais vraiment conjurée de l'éclatement des «signes» vers la profondeur d'absence du monde: lieu où les sens cherchent presqu'aveuglément leur rythme à travers le maquis presqu'impénétrable des «signes» qui, dès lors qu'ils sont, dans ce mouvement, phénoménologiquement réduits, éclatent en *êtres sauvages* de monde tout en se *désancrant*, non seulement de l'institution symbolique de la langue, mais encore de la temporalisation/spatialisation en langage, se chargent ainsi de l'épaisseur d'absence de monde

dans sa proto-temporalisation/proto-spatialisation, s'enrichissent en promesses d'autres sens qui aussitôt s'amorcent, s'éclipsent, se perdent et se dérobent en réminiscences et prémonitions de l'absence. Dire, faire du sens, c'est aussi, en fait, dans cette familiarité avec l'absence ou la mort, hâcher et piétiner l'infinie et insoutenable tendresse attachée à la sauvagerie toute précaire des êtres sauvages, à même la chair desquels le sillon du sens se faisant opère inexorablement sa chirurgie — dont Rimbaud nous a donné l'idée jusqu'à l'hallucination.

Il n'y a plus là ni codes, ni règles, ni, par conséquent, de linguistique. La phénoménologie du langage n'est pas une science, elle s'apparente à la praxis poétique sans pour autant s'identifier avec elle. Car l'énigme, une fois que nous avons parcouru tout ce chemin, est que l'épreuve de la mort est là, tapie, dans l'épreuve de la parole. Et cette épreuve, phénoménologiquement, est celle de ce que Kant nommait le *sublime*: épreuve des limites, de la disparition d'un locuteur identique car symboliquement codé, mais aussi, à travers cette disparition, du surgissement de l'ipse, énigmatique, problématique, dont l'énigme se réfléchit en se diffractant en celle de *mon* ipse, de celui des autres, et de l'abîme, instituant symbolique ou Dieu, où l'ipse puise indéfiniment sa source. Ipse qui est aussi, tout autant, celui des sens se réfléchissant dans l'abîme divin comme horizon *symbolique du sens des sens*. C'est en ce lieu sublime que se noue, hors de tout code et de toute logique, l'institution symbolique du langage. Mais avec ceci que ce n'est pas tant l'épreuve de la phénoménalité de la parole qui «protège» contre la mort que les codes institués qui, morts-nés en leur avortement, constituent un rempart *contre l'épreuve du sublime*. Comme si cette seconde mort, qui conduit au *Gestell* symbolique et à l'automatisme de répétition où la mort s'économise en se machinant à l'aveugle, dans l'inconscient symbolique de la langue ou de tout autre «système» symbolique, n'était là, dans un véritable *malencontre symbolique*, que pour court-circuiter *la rencontre*, où la mort se traverse, de l'instituant symbolique et de la phénoménalité des paroles, et en laquelle le champ des paroles s'ouvre à sa diachronie et à son historicité. Quand Nietzsche disait que nous ne cesserons de croire en Dieu que quand nous cesserons de croire en la grammaire, il parlait, nous le comprenons, du Dieu de l'onto-théologie, du Dieu machinant les signes dans un «attentat» contre la vie, et où les singularités concrètes de monde sont ramenées à des particularités exsangues, désincarnées, d'avortons d'être et de penser. Toute sémiotique, en ce sens, participe encore, dans ses profondeurs, quoique sous d'autres habillages, de l'onto-théologie se protégeant de la mort dans

une négation nihiliste de l'ipse au profit d'un Moi symboliquement codé et censé être immuable dans son identification.

Alors même que le langage, toujours à la rencontre, mais rencontre à distance du symbolique et du phénoménologique, ne vit dans sa chair que de faire vivre les deux dimensions l'une par l'autre, dans une infinie téléologie du sens et des sens pour eux-mêmes qui se tient à l'écart de toute *identification* symbolique, conceptuelle ou idéale. Le sens, le sens du sens, l'ipse: ce sont là des énigmes qui, de tout temps, sont celles de la condition humaine. Il est urgent, aujourd'hui, de revenir sur la présomption stupide de notre époque qui croit très naïvement, sinon les avoir résolues, du moins arriver à terme à les résoudre. Gardons-nous du «régime» tautologique du penser, c'est-à-dire du penser par *identification*: la pensée s'y muera toujours en machin *(Gestell)*, et bricoler des machins n'est pas penser, c'est se garder convulsivement, dans la compulsion, à l'ombre de la mort, dans une identité morte parce que mystifiée.