

Immanence : langage, connaissance

Jean-Sébastien Hardy, *Université Laval*

La question du langage est pour l'essentiel une question métaphysique, comme celle de la connaissance, dont elle est le double – mais il se peut que la philosophie ait par essence fort à voir avec la métaphysique. « Métaphysique », le terme est vague. La question du langage passe pour métaphysique en ce qu'elle traîne comme son horizon indépassable la distinction du sensible et de l'intelligible et les antinomies subséquentes, mais aussi parce qu'elle entretient une volonté sourde de ne pas en finir avec le sens commun (ce qui passe pour évident dans la vie courante et qui serait partagé par tous), fut-il traduit dans les logiques les plus ésotériques. Caractérisation double de la métaphysique : d'abord, par sa passion inavouable pour le sens commun¹ ; ensuite, par l'institution nécessaire d'une dualité de dernière instance, celle de la transcendance et de l'immanence, de la transcendance posée *sur* l'immanence (les Idées du platonisme sur les simulacres, le Dieu du christianisme sur la Terre humaine) ou de la transcendance traquée *dans* l'immanence (la triple altérité d'autrui, du corps et du monde dans la conscience pure de la phénoménologie).

Nous demanderons ici : que serait une pensée du langage en dehors ou à la lisière de cette pensée duale, qui reporte sa rationalité sur un sens commun frappé d'un indice transcendantal (un « bon sens » garant dernier de la vérité et de la communicabilité de la proposition philosophique) ? Il s'agira de voir en chemin les incidences qu'un tel concept de langage peut avoir sur celui de connaissance.

À la suite de Spinoza, Deleuze disait : « ce que peut un corps, nous ne le savons pas² ». Après le « tournant linguistique », nous disons : ce que peut le langage, nous ne le savons toujours pas.

L'intrication du langage et de la connaissance dans la métaphysique

Toute question présuppose un inquestionné. Aussi la question est-elle toujours en partie conservatrice. La question présuppose

donné ce sur quoi elle questionne. Ici, langage et connaissance. Le langage et la connaissance ne seraient pas des objets constitués par une théorie, ni même par une méta-théorie, mais des référents ultimes, primaires, du discours philosophique. Tout le monde ne s'entend-t-il pas sur ce que sont le langage et la connaissance ? Mais peut-être *faut-il* qu'il en aille de la sorte : tout le monde ne *doit-il* pas s'entendre sur ce qu'est le langage et ce qu'est la connaissance ? Qu'advierait-il si toute théorie reconnaissait qu'elle porte dans sa nature et son exercice mêmes une précompréhension du langage et de la connaissance ? On aurait peut-être là quelque chose comme cette même théorie, mais prise, transfigurée, du vertige de ne plus se savoir elle-même langage ni, du coup, connaissance. Ou plutôt du vertige d'être langage et connaissance, mais sous un régime supérieur, une forme inédite. Méta-théorie ? Théorie transcendante ? Nous aimerions ultimement y revenir.

Faisons pour l'instant un pas en arrière. Nous nous en tiendrons ici à une lecture vulgaire de la métaphysique, telle que résumée dans les oppositions matière/esprit, empirie/pensée, pensée/langage, signifiant/signifié et, en dernière instance, transcendance/immanence. La métaphysique est sous le coup d'une loi duale, d'une dualité des *plans*, plan de référence/plan d'immanence pour reprendre le vocabulaire de Deleuze – on pourrait dire aussi, avec quelques bémols, monde/conscience. Son problème fondamental est celui du transport du *data* (du donné) d'un plan à l'autre. Dans la métaphysique, on demande comment se forment un objet sensible, une idée, un énoncé, et on répond en cherchant un antécédent qu'on tente de faire passer : l'énoncé c'est la pensée moins ses évasions ; l'idée, la chose moins sa matière ; l'objet sensible, la matière moins son chaos. Toutefois, sous sa forme pure, le *data*, mieux, la *hylè*³, renvoie à l'idée d'une immanence crue et sauvage, mais la métaphysique l'ignore, délibérément ou non ; cet oubli est son centre, ce sur quoi elle repose. La *hylè* c'est ce qui, dans l'énoncé, fuit (tu dis « Isabelle », je pense à la soirée d'hier), ce qui, dans l'idée, est contingent (« chat » c'est hautain et souvent dans les ruelles) et ce qui, dans l'objet, est vaporeux (sur la bouteille les ombres, les reflets, les gouttes, etc.). Fuyant, contingent et vaporeux,

mais là, *réel*. Il faut voir comment cette *hylè*, sous toutes ses déclinaisons historiques (simulacre, « sense-data », etc.), sera toujours remise plus loin, rejetée comme un reste dont on n'a rien à dire (chez Husserl notamment) et qu'on ne peut tout simplement pas dire. Cette tache *insignifiante* sur la pelure de ma pomme – et on aura compris qu'il en ira de même pour chacune des nuances infimes de cette tache même –, comment la dirais-je sans en faire du même coup une forme ? En la nommant j'en ai fait un objet. La *hylè*, il faut la saisir portée par un plan de pure donation (sans donateur ni gratifié), comme un néant de différence entre l'objet et le sujet (parce que ceux-ci à ce niveau ne sont encore en rien constitués), ce qui pour la métaphysique est *ipso facto* réduit à un voir intraduisible, c'est-à-dire qui ne se véhicule pas possiblement du plan de référence au plan du langage. La *hylè* peut se comprendre comme un faisceau continu de différences libres et non assignées (à une forme dans la perception, un concept dans l'entendement, un mot dans le langage, une conscience dans le monde), par le fait même intraitables dans le langage de la théorie.

L'Immanence – le plan-un, sans identités, où s'écoule librement la *hylè* – sur laquelle débouche la pensée de cette *hylè* pure de toute représentation (mais aussi de toute matérialité, la matérialité n'étant au fond qu'un *attribut* parmi d'autres⁴) restera masquée parce que scindée, redoublée en transcendance (celle de l'*eidos* chez Platon, du Dieu chez Augustin ou de la chose chez Kant) et en immanences (le monde- images, la vie terrestre ou la conscience du Je, pensée comme réceptacle). Ces immanences *mineures* ne sont pas radicales dans la mesure où elles sont posées négativement par rapport à une transcendance première. Toujours est-il que le problème de la métaphysique est celui du *véhicule* qui saura faire passer la connaissance du plan des simulacres à celui de l'*eidos*, du plan de la finitude à celui de l'infini, du plan subjectif au plan objectif. Le langage est un de ces véhicules privilégiés. Le corps, à titre d'exemple, en est un autre, jeté comme substance intermédiaire entre la matière et l'esprit (perception), puis entre les esprits eux-mêmes (communication).

Quelle est maintenant la place propre du langage dans cet édifice ? Dans la métaphysique, le langage doit recueillir la différence entre ce dont on parle et ce qu'on dit de ce dont on parle, ordre du visible/ordre du dicible, ordre vertical de référence/ordre horizontal du sens. Cette différence est répétée, logée, au cœur même du langage dans la copule. Dans « le livre est déposé », le « est » vient faire la distinction de deux ordres qu'à la fois il relie : l'ordre indicatif par lequel est visé un objet stable (le livre), et le sémantique par lequel cet objet est dématérialisé, visé selon son sens. À quoi *réfère* le mot « déposé », la question est absurde : il ne réfère pas, il est du *sens*. Qu'est-ce que le sens, la question paraît tout aussi absurde : le sens n'existe pas, il « insiste », il fait parcourir la pensée ; c'est un ordre horizontal, non vertical.

Avec la métaphysique, le langage a donc pour fonction première de faire et de récupérer dans l'immanence de la conscience la séparation qui lui paraît la plus fondamentale, celle d'avec le plan de référence, le « monde », le sur-quoi de toute intentionnalité. Il faut voir cependant que pour autant que nous pensions en métaphysicien, nous pensons dans une précompréhension de la conscience. Cette conscience est comprise comme locutrice et comme sujet de l'encodage et du décodage des énoncés. Mais un sujet n'est locuteur que si sa conscience est « logomorphe », c'est-à-dire si elle a la forme du *logos* (d'une langue), le monde ayant lui-même de son côté tout d'un grand *logos* (un ensemble d'unités de matière structuré par des lois de liaison, d'équivalence et de changement) selon un des décrets du sens commun, soit celui d'une harmonie préétablie du monde et du langage. Il y a une précompréhension de la relation du sujet au réel dans la métaphysique selon laquelle c'est l'expérience épistémologique qui est privilégiée et elle seule théorisée, au détriment des expériences d'ordre esthétique, religieux, pathologique, éthylique, etc. où le sens et le rapport du sujet à l'objet est différent. Le sujet du langage est d'avance conçu de façon à ce qu'il puisse bien fonctionner dans la connaissance. On pourrait toujours, à la rigueur, imaginer un monde qui ne consisterait qu'en des différences coulantes et enchevêtrées (la science d'ailleurs s'en rapproche), sans assignation possible à un

lexique et à une syntaxe par rapport auxquels les moments du flux de conscience prendraient telle ou telle valeur de vérité. On pourrait toujours, mais ce « monde » serait proprement inconnaissable. Une ontologie des différences sauvages, pour laquelle ni le monde ni le sujet n'a la forme d'un *logos*, ne s'accorde pas avec la connaissance, lorsque celle-ci repose dans la relation d'adéquation d'un intellect fini et structuré à *une* réalité elle-même finie et structurée. Le langage sert justement à rendre le flux de vécu, apprivoisé par le sujet, *sécable* (en sémèmes, en sèmes, en sens), afin d'ultimement rendre la prédication et la communication possibles.

« Dans quelle mesure le langage est-il, ou non, un obstacle pour la connaissance et sa transmission ? » Comment cela pourrait-il être ? Nous venons de voir que langage et connaissance ont partie liée dans le destin de la métaphysique : *ils sont faits l'un pour l'autre*. Quand la vérité est définie comme *adequatio rei et intellectus* et le langage comme image, portrait, de cet *intellectus*, tout est déjà joué. Dans la métaphysique, le langage, cet objet dont la compréhension préthéorique sera totalement occultée, cette figure qui ne fait l'objet d'aucune question, non-objet donc, a précisément pour fonction de rendre possible la connaissance, et ce même s'il s'en trouvera sans cesse détourné dans la variété de ses usages effectifs (prière, poésie, bureaucratie, etc.). Mais la question n'est pas sans force ni raison d'être et il faut la poser plus avant à la métaphysique, car il y a peut-être eu défaut dans l'usinage. Selon la formulation du problème, la connaissance aurait une *existence* de fait que le langage pourrait venir occulter ou magnifier. Or il est curieux de poser la connaissance comme possiblement indépendante du langage dans lequel toujours elle se phénoménalise. À quelle « ex-istence », à quel mode d'être pense-t-on lorsque l'on vise la connaissance dans son antériorité à sa face expressive ? Revendiquera-t-on une connaissance pré-linguistique, *logos* non-discursif intérieur à la pensée ? Pour tout un versant de la métaphysique (matérialismes, disons), une telle existence est inattestable. Mais plus pertinemment : à plonger la connaissance dans l'immanence de la pensée, ne doit-on pas craindre ce fait que la pensée a aussi comme faits propres d'être errances, folies,

surprises ? Qu'est-ce qui alors pourrait venir discriminer la pensée vraie de la fausse, la raisonnable de la folle, sinon la position *ex machina* d'une instance supérieure à l'immanence de cette pensée (Dieu cartésien ou formes *a priori*, eux-mêmes inconnaissables ou connaissables sous un mode *autre*, par lequel une nouvelle transcendance devra encore être réintroduite) ? Il faut voir comment la métaphysique a toujours craint cet *être* pur de la connaissance, hors de son expression : la connaissance n'est pas de la pensée, quoique...

La connaissance de par sa structure semble *devoir* être renvoyée à une transcendance, à un être-autre substantialisé : monde noologique des idées (platonisme), monde sensible des choses (empirisme vulgaire), système de signes (philosophie analytique), etc. La pensée, à la différence de la proposition, ne pourra jamais supporter les prédicats « vrai » et « faux » ; la pensée est sauvage, Platon le savait déjà trop bien. La métaphysique aboutira donc comme fatalement et à répétition à cette conclusion chancelante selon laquelle la connaissance est du langage (sans quoi elle est de la pensée, toujours en puissance *lapsus*), mais qu'elle doit néanmoins tout à la fois en être indépendante (elle ne peut pas être *que* du langage, que des signes sans sens, des expressions sans exprimé, c'est-à-dire sans *pensée*).

D'une phénoménologie à une ontologie du langage

« Pourquoi la pensée ne nous suffit-elle pas,
pourquoi vouloir passer du sens au dénoté ? »

Frege⁵

On s'étonnera peut-être de ce que nul mieux que Hegel n'a livré une phénoménologie du langage. On le pressent d'abord dans sa définition du langage comme *Leib des Denkens*⁶, « chair de la pensée », puis dans des énoncés comme « L'Esprit n'a pas besoin de symboles, il a la langue⁷ » ou « Avec le nom 'lion', nous n'avons plus besoin ni de l'intuition de cet animal, ni même de l'image, mais le nom, quand nous le comprenons, est la simple représentation

dépourvue d'image⁸ ». Husserl en restera pour sa part à une compréhension pré-phénoménologique du langage et Merleau-Ponty, malgré toutes ses intentions, n'arrivera pas à précisément désobjectiver celui-ci. Bergson, Bataille, Blanchot et Deleuze auront toutefois touché, il est vrai, quelque chose d'une phénoménologie du langage, mais vraisemblablement plus de par leur écriture que dans leurs thèses. Et même Hegel, si de fait il arrive à faire jouer génialement et pour une première fois jusqu'à effondrement les antinomies de la pensée classique du langage, conservera et alimentera celles-ci à travers une bonne part de son œuvre. *Aufhebung* est négation, mais négation conservatrice...

Ce qui importe, c'est qu'avec Hegel vient au jour la pleine négativité du signe linguistique. Dans le langage, « ce que le signe est lui-même disparaît, n'est plus entendu ou vu, nous entendons et voyons à sa place la signification et dans la phrase le devenir du sens : *les signes sont pour nous la signification elle-même*⁹ ». En un sens, tout est là. Hegel, contre l'économie classique du signe (métaphores de l'échange, du transport, de la monnaie, etc.) fera économie du signe.

Et sans que Hegel en prenne pleinement conscience, cette *disparition* du langage apparaîtra comme moment essentiel de son apparition. Avec la suppression stricte du signe, il n'y a plus d'*existence* du langage. Mais qu'il n'y ait pas d'existence du langage, c'est du coup une ouverture à l'*être* du langage, à quelque chose comme l'immanence du sens (langagier), l'autonomie de son plan, son droit à une réalité. De la phénoménologie du langage, on est passé insensiblement à une ontologie du langage : l'idée qu'un énoncé n'est pas vécu par la conscience comme une suite de signes qu'elle aurait à encoder ou à décoder nous porte à nous enquérir de ce que le langage est en soi, en-dehors de son apparaître graphique ou phonique. Selon son sens profond, la phénoménologie, en tant que suppression de la part d'existence que la thèse naturelle met dans toute chose, débouche sur une ontologie, qui se confond avec l'intuition de l'être même de la chose en vue. Selon une réduction originale, le langage est découvert comme *monde sans reste*, comme horizon de toute intentionnalité possible.

Revenons à Hegel. Ce qu'est un signe, on ne le saura jamais. La nature sémiotique du langage implose d'elle-même : le signe fonde, mais échappe à la représentation. Le signe est *toujours* dépassé dans ce de quoi il est signe. D'ailleurs, un parfait analphabète ne traite pas la suite phonique ou graphique « joue » comme un *signe* mais bien comme un *data* perceptif ayant valeur propre de perception, comme un son ayant le *sens* d'un son. Ou on ne rencontre que du sens langagier, ou on ne rencontre que des sons ou des lignes griffonnées : mais dans les deux cas que du *data*, c'est-à-dire quelque chose qui se donne, qui se trouve déjà donné, dont le sens est déjà là. On a déjà remarqué qu'on n'a jamais *pensé* le signe. On n'a peut-être pas saisi en pleine lucidité qu'on ne le pensera jamais. Le signe est l'impensable, impensable en ceci qu'il ordonne le rapport de l'extérieur à l'intérieur en vue d'assurer un être distinct à la théorie par rapport à ce sur quoi elle porte. Mais ce « centre » qu'il incarne, comme tout centre, ne se laisse pas penser, sinon dans un pur vertige, abîme : ce qu'*est* un signe, en soi en tant que signe (sans la présupposition d'un sens derrière), seul un fou pourrait s'en approcher. Et encore.

Selon une pensée « sémiotisante » qui réduit le phénomène du langage au choix et à la composition de signes oraux et écrits, la parole est ajoutée à quelque chose (pensées ou stimuli, selon le modèle), *après-coup*. Il y a du grotesque dans l'erreur qui se trouve tacitement accomplie et répétée de la sorte, celle de confondre la théorie du langage et celle de son origine. L'idée de dénomination, les métaphores puérides du baptême (Adam a pointé X et l'a baptisé « pomme »), n'ont rien à dire pour une phénoménologie du langage. Ce chemin vers une origine perdue (barbares dans le *Cratyle*, Babel dans les Écritures, bébé dans la psychogénétique du langage) est vicié à sa source. Nous nous refusons à poser la question de l'origine du sens et du signe comme on se refuse à poser la question de l'origine du *data* perceptif. Cette chaise-là se manifeste (nous devrions dire : « est manifestée » ou mieux, « manifestation-chaise ») sans qu'on puisse en questionner l'origine – ce serait produire une autre manifestation (c'est une des entreprises de la science). Pareillement, « une chaise en bois » est donné sans qu'on

puisse en questionner honnêtement l'origine – vous avez lu et saisi. C'est là, point.

Avec l'effondrement du sens de la question de l'origine du langage, il faut voir que s'ensuit l'*effondement* (Deleuze) général de son vécu compris comme assignation du sens à un *subiectum*. Si le sens n'est plus assigné (à une chose, un nom, un locuteur), alors le langage, maintenant affranchi de la tutelle de la représentation, existe en lui-même, sans renvoi aucun à un être-autre : le langage *est* et le sens est son horizon propre.

S'il y a une phrase qui doit servir cette ontologie du langage, elle est de Heidegger : « *Die Sprache spricht* », la parole parle¹⁰. Le langage est entière manifestation, apparaît auto-suffisant : apparaît *de rien* et *à rien*, figure d'Immanence (pure manifestation, dont le surgissement et la scène sont hors de question). Le langage n'est pas *à* (un sujet qui en aurait la maîtrise, par exemple) et ne porte pas *sur* (un objet qui lui serait extérieur). Il constitue un plan ontologique à part entière à travers lequel ont lieu des vécus. Cet horizon sans référence n'est pas bordé/précédé d'un monde (matériel et psychologique) dont il donnerait par renvoi une description dans ses énoncés. Le langage fait lui-même et de lui-même voir : c'est là tout le sens que nous voyons à la célèbre formule de Russell : « *Colorless green ideas sleep furiously* ». Le langage se déploie comme horizon propre : il n'y a *rien* de similaire, il y a un néant de similitude, entre la vision d'une pomme rouge et l'énoncé « cette pomme est rouge ». Ceci n'empêche pas l'énoncé de donner (à voir).

On objectera que l'indication, la monstration, la *deixis*, forment la fenêtre par laquelle le langage donne sur l'altérité du plan référentiel de réalité ; que « je », « ceci », etc. ne peuvent renvoyer qu'à un individu *réel*, extérieur à la sphère sémantique de l'énoncé. Nous disons plutôt que l'indication est en fait rendue possible par le langage, qu'elle n'existe pour ainsi dire qu'en son sein, avant de se donner l'apparence d'un don originaire et originel de la vue, d'une vision antérieure à toute expression. Jack pointe la pomme à Jill. Ou serait-ce plutôt l'arbre, ou la couleur de la pomme ? L'objet ne s'individue pas, ne fait pas unité, sans le langage. L'indication ne

rend donc pas le langage possible, mais au contraire le langage rend possible la monstration. Plus haut nous disions que pour la métaphysique, dans la proposition « le livre est déposé », le sujet « le livre » réfère à un objet stable hors langage, hors du sens. On est mieux à même de comprendre que, pour nous, « le livre » n'échappe pas à l'horizontalité du sens, que l'expression ne fuit pas par un mouvement de référence.

On ne sort pas du langage, à moins de ne pas y entrer. Alors que pour la métaphysique, le langage a pour tâche de reconstituer en unités discontinues le plan de référence (le monde conçu comme l'ensemble des objets peuplant l'espace mathématisé) sur la conscience, le langage apparaît maintenant comme cela même qui constitue un plan de « référence », mais sur sa surface propre, non comme son dehors. On insistera sur la parenté sémantique de « sens » et de « direction », « vecteur », cela n'y fera rien. Le langage *est*, il ne s'abîme pas dans le signe, mais « insiste » sous le sens, si par « sens » on entend non pas un autre véhicule qui transporte vers le monde par des formes fixes et délimitées, mais plutôt quelque chose qui est toujours déjà de l'ordre du donné, de la *hylè* : « La parole parle. » Ceci a des conséquences extrêmes sur la connaissance. Si le langage ne parle pas du monde, mais est une sphère autonome de phénomènes au même titre que la vision, le goût, la mémoire, etc., alors la vérité d'un énoncé ne pourra plus se mesurer à sa correspondance avec ce qui lui est antérieur et extérieur.

Usages transcendants du langage

« Car je fus, pendant un temps, garçon et fille, arbre et
oiseau, et poisson muet dans la mer. »
Empédocle¹¹

Qu'a-t-on gagné dans l'étude précédente en ce qui concerne la question de la connaissance ? Peu, tant que nous n'aurons pas montré qu'à une certaine conception du langage correspond toujours un certain usage de celui-ci. Par « usage », nous n'entendons pas ici

quelque chose qui pourrait être l'objet de la pragmatique. La pragmatique travaille elle-même dans un usage du langage. Nous avons choisi de qualifier les différents usages possibles du langage de « transcendants », parce qu'ils renvoient chacun à la possibilité même de la théorie qui le met en œuvre. Mais le terme doit davantage être compris dans son acception deleuzienne que kantienne : alors qu'il y a une multiplicité d'usages empiriques du langage (ordre, question, déclaration, etc.), il y a aussi des usages *transcendants* du langage, qui eux le portent à ses possibilités propres, à ses limites, pour en révéler du coup l'essentiel.

Pour rester près de Deleuze, disons que, *grosso modo*, la philosophie et la science sont deux de ces usages. La philosophie a ceci de particulier qu'elle n'a pas à instituer au préalable un plan de référence, c'est-à-dire qu'il n'est pas dans son essence de dire quelque chose de quelque chose, même si historiquement c'est ce qu'elle a le plus souvent tenté de faire. Mais qu'est-ce qu'un discours qui ne porte sur rien d'extérieur à lui-même et surtout, d'où tient-il sa valeur ? Le discours philosophique aurait-il à renoncer à la vérité ? Précisément. L'art, la morale et la technique sont de ces sphères qui n'ont rien à voir avec la vérité et on n'a encore vu personne aller s'en scandaliser. Nous ne sommes même pas, du reste, convaincus que la science se préoccupe de vérité, c'est-à-dire de la description d'un réel posé indépendant d'elle. Le réel, la science le fait, notamment par l'expérimentation, « rationalisation du réel » selon le mot de Bachelard, mais aussi par les découpages et les échelles qu'elle opère dans le chaos. À l'échelle microscopique comme cosmique, tout paraît d'abord indéterminé, flou, coulant, vivant. Une vitesse, un atome, personne ne sait ce que c'est au préalable, on ne les trouve pas déjà là dans la nature. La science sait trop bien qu'il n'y a pas de matière, aussi embrasse-t-elle souvent une pensée beaucoup plus « innervée » que la philosophie. Toujours est-il que la question de la vérité n'est pas une question philosophique. C'est une confusion du langage de la philosophie avec celui des « sciences » descriptives – anatomie, topographie, astronomie, etc. –, qui lui, de fait, dit quelque chose de quelque chose, d'un horizon extérieur à l'ordre même de son dire.

Mais la philosophie se fait dans l'immanence même de l'horizon du sens, elle y trace des lignes et des condensations, des constellations autour de la cristallisation-Sujet, ou celle Corps, ou celle Visage, etc.

Ce que *peut* le langage, nous ne le savons toujours pas. Mais dans la métaphysique est prévu un usage particulier du langage auquel doit s'ordonner tout le dire philosophique. Cet usage – nous l'appellerons « naturel » – repose au plus profond dans la dualité et le rapport du sujet et du prédicat, non plus restreints à l'énoncé mais étendus à la forme même du langage. Parler, c'est alors dire quelque chose de quelque chose, rapporter un attribut à une substance posée une et subsistante. Paradoxalement, le rêve secret – c'est aussi son acte manqué – de cet usage du langage est la tautologie, la présence pleine du prédicat dans le sujet. Le langage en attitude naturelle fonctionnera toujours à son meilleur quand il se *rapprochera* de la tautologie :

- Wolfgang Amadeus Mozart était génial.
- Mais non, c'était un débauché.
- Peut-être, mais je ne parle pas du « Mozart moral », mais du « Mozart artistique ».
- Mais son œuvre n'est pas toute originale.
- Oui, mais je parle de *Mozart, du Mozart* !

Ce dont on parle devrait embrasser ce qu'on en dit. Dans l'exemple on aboutit de fait presque à une tautologie : seule la partie de Mozart qui concerne la grande création est taxée de géniale, alors que le génie est une catégorie de la création. Le mouvement même de référence auquel carbure l'usage naturel du langage doit idéalement pour celui-ci être intercepté et demeurer tout interne à la langue : on est parti de la personne historique matérielle pour aboutir, par spécialisation, à un Mozart spiritualisé, presque à un nom commun. *mozart* : il n'y a plus de référence, il ne reste plus que du sens. La pensée métaphysique se sent guettée par le danger de la référence, l'ouverture aux vécus affranchis de *logos*, hors de ses découpes et de ses identités claires et régulières. On a toujours trop bien su qu'on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve. Le spectre que

laisse planer la référence, c'est aussi celui de l'idée désagréable d'un écart indéfini entre le sujet et le prédicat, de la possibilité que l'on puisse rassembler des éléments qui ne partagent rien en apparence pour dire *sans fausseté* par exemple que « l'air est la vie de l'âme ».

L'attitude naturelle tend à se rapprocher de la tautologie. Mais il s'agira toujours d'une tentative et d'un rapprochement. L'équation parfaite, sans reste, du sujet et du prédicat demeure impossible. Non pas seulement parce qu'on ne peut pas faire une identité d'une différence, mais également parce que le langage est tout entier de l'ordre de la manifestation, il ne pourrait s'évanouir dans une absence totale de sens, de donné. S'il faut prendre des exemples : « la vie c'est la vie » ou « Marc c'est Marc » laissent entendre autre chose, davantage, qu'un énoncé vrai dans tous les mondes possibles. On repensera un instant à Kant et sa descendance : la proposition analytique n'informerait en rien sur le monde (sous son acception la plus large). Or le langage est tout entier de l'ordre positif de la donation, il est tissu avec le monde, la vie. Le langage est *du* monde, aussi donne-t-il toujours du sens. On comprendra alors la difficulté (l'impossibilité ?) qu'il y a de formuler une tautologie si par là on entend un énoncé vide de sens ($X = X$).

Quand les présocratiques parlent des éléments, ils les font devenir concepts, ou plutôt il y a chez eux indistinction entre le plan de référence et le plan conceptuel, le plan du sens. La matière n'est pas encore cristallisée : « eau », « air », etc., dans chaque énoncé on a avec ces termes quelque chose de *totale*ment perméable à ce qui en est dit. La philosophie semble donc recouvrir dès son origine un usage transcendantal propre du langage qui n'est pas celui de l'attitude naturelle. Que dire de cet usage resté, il va de soi, marginal ? Alors que l'usage naturel du langage est tenté par la tautologie, l'usage philosophique, « usage immanent » dirons-nous, cultive plutôt les paradoxes (et les indistinctions), paradoxes qui, selon leur sens propre, se révèlent ne jamais en être. Les textes de Blanchot (et, dans une moindre mesure, de Lévinas) en regorgent. « Jamais homme n'a rencontré un autre homme. » Rien de plus contraire au sens commun pour le locuteur ancré dans l'usage naturel : il reste sourd. Mais cette phrase n'est pas fautive pour

autant, ni sans signification, au contraire la signification y est en démesure, exponentielle. Le langage y parle de lui-même, quelque chose s'y fait jour, *s'y fait connaître*, sur la rencontre, sur l'homme.

La question de la valeur de l'énoncé pour l'usage immanent se trouve réduite à : qu'est-ce qui se trouve donné en une parole, selon quelle force et quelle profondeur ? Et tout se trouve alors transfiguré. C'est l'usage qui change et c'est là en quoi une potentialité, un pouvoir propre, est *inventé* (découvert et créé). Avec l'usage immanent du langage, il y a ce qu'on pourrait appeler une dignité retrouvée de la parole ordinaire. Selon cette transsubstantiation du langage, si l'on écoute bien, « je suis allé plus tôt à l'épicerie » n'attribue pas le fait d'être allé plus tôt à l'épicerie à un locuteur spatio-temporellement individué, mais laisse plutôt entrevoir la promiscuité des paniers dans l'allée et entendre le son de la caisse enregistreuse. Cette façon de parler est elle-même encore trop imagée et rapporte encore trop le langage à ce qui le précéderait. « Je suis allé plus tôt à l'épicerie » : rien n'est dit de rien, et l'énoncé ne parle d'aucun monde, pas même de celui de la sensation. Effacement du sujet de l'énoncé comme de celui de l'énonciation, effacement des substances, mais présence pleine, auto-suffisante, de sens.

Que pouvons-nous dire maintenant en ce qui concerne la question de la connaissance ? Si le langage ne recueille pas originellement la différence du sujet et du prédicat, s'il ne dit pas toujours quelque chose de quelque chose mais déploie d'un seul mouvement *du* sens, la connaissance ne pourra plus être pensée comme adéquation parfaite entre le langage et la réalité, ni comme le plus petit écart entre le sujet et le prédicat. La connaissance ne se fera plus *préférentiellement* par le *même* (la matière connue par des catégories matérielles, l'esprit par des catégories spirituelles), mais, *également*, par le plus différent (paradoxes, métaphores, etc.). On a là l'ébauche d'une idée nouvelle de connaissance, qui n'aurait plus rien à voir avec notre manière traditionnelle de la penser.

Immanence : langage, connaissance

« Dans quelle mesure le langage est-il, ou non, un obstacle pour la connaissance et sa transmission ? » Le langage ne devrait pas seulement répéter ce qu'on sait déjà, il devrait pouvoir manifester quelque chose. Mais selon la conception métaphysique, le langage ne vient toujours qu'en second, pour *exprimer* une pensée qui lui serait antérieure. Un énoncé ne nous dit alors à proprement parler rien de nouveau ; à vouloir servir la connaissance, il s'avère incapable de la produire.

Or, dans les faits, le langage réussit : il suscite, *de par lui-même*, ce qu'on peut appeler une connaissance, mais en un sens inédit. En lisant ou relisant par exemple « C'est une même chose que penser et être¹² », quelque chose se produit, c'est un « Eurêka ! » ou un « Ah, voilà je saisis maintenant... » silencieux. Ce quelque chose, il faudrait l'appeler « connaissance ».

Le langage sait ainsi provoquer la connaissance, il est l'un de ses lieux propices – il y en a probablement plusieurs autres (l'expérimentation scientifique, la méditation, etc. ?). La connaissance est désormais affranchie du langage et en retour le langage n'est plus modelé sur une forme logique idéale de connaissance. Dans la conception métaphysique, tout se passait comme si on ne pouvait pas connaître sans parler, ni parler sans faire des propositions vraies ou fausses. Parler et connaître étant reconnus pour des vécus au même titre que les autres (boire, marcher, se souvenir, etc.), une des tâches de la philosophie serait maintenant, semble-t-il, de montrer sous quelles conditions ces deux phénomènes propres que sont le langage et la connaissance sont susceptibles de se croiser et de se stimuler.

Nous ne donnerons pour conclure que des pistes. La connaissance semble gagner à disparaître dans le langage, à s'effacer dans son usage immanent : il ne s'agit plus d'utiliser le langage comme d'un moyen de désignation. Dire que « la chaise est là », qu'« il y avait trois invités », que « Descartes a dit... », etc., est stérile ; rien de nouveau n'est acheminé à la conscience qu'elle n'a pas déjà sous un autre mode (sous les yeux, en mémoire, etc.). Mais s'enfonçant dans le plan du sens, quelque chose *devient* bel et bien

connu dans « jamais homme n'a rencontré un autre homme ». La connaissance passe alors pour le surgissement, dans le langage, de la puissance même du langage (et non de facultés extérieures à son usage, telles que la vue et la raison déductive). Cette manifestation de ce qui jusque-là était invisible, elle peut se faire dans l'intonation donnée à certains mots (ex. : « le travail de l'écriture »), dont le sens s'étire pour dire plus qu'il ne dit habituellement, fuit vers un autre champ sémantique. Ou dans des indistinctions (ex. : « penser c'est être »), et des paradoxes (ex. : « on se trouve en se perdant »). Toujours est-il que c'est toujours dans une rupture d'avec l'évidence commune et banale, évidence que préserve l'usage naturel – quotidien et instrumental – des mots, qu'on favorise la connaissance. En rédigeant, ne se prend-on pas parfois à préférer conserver un lapsus que de restituer l'intention première ? On ne connaît proprement que là où on ne peut pas s'y attendre. La connaissance est une erreur du langage inscrite au plus profond du langage.

1. « Sens commun » est de ces concepts qui ont eu une histoire étourdissante. Disons seulement qu'il n'est pas pris ici au sens aristotélicien de sensibles qui sont communs à tous les sens (la grandeur et la figure par exemple) et non propres à un sens en particulier (tels que le sont la couleur, le son et le goût). Sur la *koinè aisthêsis*, voir *De Anima*, III, 2. L'autre source conceptuelle du « sens commun », à laquelle nous nous rattachons ici, est à trouver dans la *doxa* platonicienne (*La république*, livres V à VII). La *doxa* désigne l'opinion, qui n'est ni tout à fait de l'ignorance, ni tout à fait de la science, mais qui peut être caractérisée comme un système, avec sa vision du monde et ses thèses propres. C'est néanmoins le concept de « common sense » de G.E. Moore (*A Defense of Common Sense*) qui est plus précisément visé ici, selon lequel sont sauvées les évidences du « bon sens » (l'existence du monde extérieur et d'autrui notamment) et qui essaie de les faire passer pour universelles et/ou naturelles.

2. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968, p. 205.

3. Nous reprenons le concept de *hylè* de la phénoménologie transcendantale de Husserl (cf. Edmund Husserl. *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, pp. 289-294). Il y désigne ce qui dans les vécus de conscience est *informe*, ce qui est en-deçà des identités significables. Nous refusons toutefois le caractère aveugle que Husserl prête à la *hylè* : c'est au contraire à même cette « matière sans forme » que des formes sont constituées, selon la disposition dans laquelle se trouve le « sujet » (le coureur a sa façon particulière de découper le donné cru en objets, tout comme le lecteur et l'homme ivre ont la leur). Nous ne voyons pas par ailleurs la nécessité d'affirmer que toute *hylè* est sensuelle (la conscience est tissée de souvenirs flous, d'envies aussitôt évanouies, d'idées imprécises, etc., qui sont tous autant d'apparaîtres dépourvus d'identités).

4. « *Hylè* » n'est donc pas pour nous « matière » comme chez Aristote. Aristote lui-même reconnaît ne pouvoir penser une matière sans forme. C'est que sa matière est déjà une forme.

5. Gottlob Frege, « Sens et dénotation » in *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, p. 109.

6. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I, Paris, Vrin, 1970, § 145, p. 579.

7. Hegel cité dans : G. Lebrun. *La patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972, p. 86.

8. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. III, Paris, Vrin, 1970, § 462, p. 261.

9. Jean Hyppolite, *Logique et existence : essai sur la logique de Hegel*, Paris, PUF, 1953, p. 38. Nous soulignons.

10. Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 22.

11. Empédocle d'Agrigente, *Purifications*, Fragment 117.

12. Parménide, *La voie de la vérité*, Fragment 1.