

LA COMMUNICATION ET SA PRESUPPOSITION PHILOSOPHIQUE

DOMINIQUE DUBARLE
Francia

Que l'ensemble humain forme une collectivité d'individus nombreux, capables d'intercommunication grâce à de multiples canaux, parmi lesquels le langage vient au premier rang, c'est là chose qui ne se met point en question, ni au niveau de la vie courante et quotidienne, ni à celui des sciences de l'homme. La communication est vécue comme allant de soi. Il n'est pas besoin d'en expliciter le fait, et il suffit d'en étudier la nature et les procédés.

Avec Descartes, cependant, la fondation de la philosophie moderne s'inaugure sans s'aviser assez de l'importance philosophique de cette donnée toute banale et naturelle. Descartes prétend former la vie mentale de l'homme de pensée à une évidence première devenue pleinement consciente pour l'individu: c'est le chemin du doute méthodique, qui se termine par la *Cogito*. Or, se faisant et avant même la suite des *Méditations métaphysiques*, deux choses importantes se produisent pour Descartes et, en sa personne, pour la période classique de la philosophie moderne: en premier lieu la conscience philosophique cartésienne *s'isole* comme par principe de tout le reste de l'ensemble humain: et, en second lieu néanmoins, elle continue *d'user du langage*, comme si nulle question ne se posait à son propos nonobstant la volonté du doute universel. La conduite n'est pas du tout au tout conséquente, ni le résultat du tout au tout cohérent. Car le doute universel, après tout, pourrait bien concerner également ce moyen acquis de la formulation de l'opinion qu'est le langage, au moment où l'on prétend faire table rase et douter de tout l'univers de l'opinion. Et au surplus l'acte de la parole (ou de sa consignation par écrit) reste, pour celui qui s'exprime en elle, le vivant rappel de quelque destinataire de l'expression. Mais laissons, pour le moment, cette remarque, encore trop sommaire.

On sait comment, avec la suite des *Méditations métaphysiques*, Descartes prétend sortir de son isolement philosophique: l'idée de

Dieu qui oblige d'affirmer d'abord l'existence effective et réelle de ce Dieu qu'elle propose existentiellement à la conscience; puis, au nom de la vérité divine, la réalité extérieure de ce monde matériel et sensible qui s'offre à la connaissance du physicien et aux entreprises du technicien. *Les Méditations* n'approchent point de lumière touchant l'affirmation, sinon d'autres corps plus ou moins semblables à celui que le philosophe reconnaît comme le sien propre, du moins —et c'est l'essentiel— d'autres êtres humains avec lesquels communiquer et vivre de vie sociale. Seule, la cinquième partie du *Discours de la Méthode* semble offrir quelque issue positive: la science apprend à décrire le corps humain comme une simple machine, et, plus que nul autre, Descartes, dans son *Traité du monde* suivi du *Traité du corps humain*, a entendu proposer le concept exemplaire et le programme rigoureux de cette description; mais la pure machine ne saurait "jamais user de paroles, ni d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour déclarer aux autres notre pensée". Dès lors l'acte de la conversation interhumaine suffit à démontrer à chacun des interlocuteurs que son vis-à-vis est bien un autre être pourvu, semblablement à lui-même, d'une intériorité consciente, un autrui-sujet par devant la moi philosophique s'établissant pour son propre compte dans le Cogito.

La philosophie postérieure à Descartes, en fait, ne s'en est pas tenu là. Tout en acceptant la posture philosophique de la conscience de soi, elle a —à bon droit— récusé le cheminement prétendument probant de la suite des *Méditations*: l'idée de Dieu —l'être de Dieu— la véracité divine— la vérité de l'existence d'un monde extérieur. Et ne rencontrant point non plus sur le chemin des *Méditations* la question de l'autrui humain, elle n'y a, de longtemps, guère prêté attention. L'argument de l'usage de la parole rejoignait les enseignements de la pratique de la vie. Il n'y avait point à faire de tout cela question philosophique bien particulière.

Mais on sait également la suite philosophique des conséquences. Elle est double. D'une part la tentative de développement philosophique du Cogito monadique en principe de la constitution du savoir, aboutit, on passant, par Kant et par un mouvement tout naturel, à l'idée hégélienne du savoir absolu: l'unique Concept et l'identification obligée de la raison en vérité philosophique à cet absolu du savoir. D'autre part, en fonction d'une préoccupation moins épistémologique et plus psychologique, c'est l'aboutissement au solipsisme philosophique de la conscience de soi, une fois l'argumentation cartésienne du langage dépouillée de son efficace prétendue.

Le savoir absolu, le solipsisme: deux issues philosophiques inaccep-

tables. Deux formes de ce que Wittgenstein, dans ses *Investigations philosophiques* disait la “bouteille à mouches” dont sa philosophie voulait apprendre à la bouche la voie de sortie.¹ Mais comment? Wittgenstein a senti avec une très grande force d’une part que c’était affaire de réflexion sur le langage, moyen naturel d’intercommunication humaine et d’autre part que cela supposait un certain retour à la spontanéité de la vie mentale —celle d’avant même le temps de la défiance cartésienne, d’avant le *Cogito* monadique du philosophe piégé par sa modernité. Il ne me semble pas néanmoins qu’il ait réussi à tracer, à l’usage de l’apprenti philosophe, le cheminement de cette vie de sortie hors du lieu philosophique où Descartes enseigne si bien à s’aventurer. Et il ne suffit pas d’en briser les clôtures, comme cela se fait depuis les lendemains de Hegel, ni d’en miner et subvertir les assises, comme nos sciences de l’homme s’exercent à le faire, pour réussir à le bien quitter. C’est un autre philosophe, moins connu que Wittgenstein, qui me semble avoir, jusqu’à ce jour, indiqué la façon la plus radicale et la plus sûre d’en finir avec le *Cogito* monadique érigé en prétendu fondement du penser philosophique.

Je songe ici à l’enseignement du livre: *L’existence d’autrui* de Maxime Chastaing, paru voici plus de vingt-cinq ans.² Les conditions et le style de la démarche sont foncièrement simples, et il suffira ici de les rappeler brièvement. Chastaing se pose en philosophe croyant, et il confesse que cette circonstance n’est pas sans jouer quelque rôle dans l’acte même de sa démarche,³ encore que ce rôle ne puisse être que celui d’une incitation à ne pas s’en tenir à l’issue du *Cogito* solipsiste, laissant à l’esprit philosophique lui-même la tâche de la réalisation positive et effective de la démarche. Quant à celle-ci, elle part de l’explicitation du doute de l’existence d’autrui, impliquée en fait dans le contenu de la première méditation cartésienne, et va alors, dans un premier temps, jusqu’au paroxysme conséquent de ce doute, façon d’excès réfléchi et philosophique qui découvre, justement, l’insuffisance de l’appel cartésien au fait humain de la parole.⁴

Mais l’excès même de cette position réflexive oblige la réflexion de

¹ I, aphorisme 309. Un passage de notes publiées en 1968 dans *Philosophical Review* (t. 77, p. 300) montre bien que Wittgenstein pense alors au solipsisme: “The solipsist flutters and flutters in the flyglass, strikes against the walls, flutters further. How can he be brought to rest?”.

² Paris, P.U.F., 1951.

³ Par exemple, *op. cit.*, p. 226, au terme du redoublement la plus grave de la clôture monadique du *Cogito*: “Je pense cependant toujours que ma ronde finira et que je sortirai de ma monade, et je la pense à cause de ma foi”.

⁴ “Je ne trouve en la parole aucune raison de penser que tu sois” *op. cit.* p. 192

s'aviser, enfin, de ses conditions réelles: la vie mentale, en somme, qui le permet, mais qui, de fait, lui reste toujours antécédente. Jamais elle ne se trouve réduite à ce mouvement second, adulte, philosophique qui, avec la réflexion, a pu faire son apparition dans la vie pensante. Ainsi la pensée, dans une réflexion sur la réflexion génératrice du *Cogito* cartésien, fait alors tout naturellement machine arrière. Elle opère de façon réfléchie, raisonnée, véritablement philosophique, ce qu'on peut appeler sa reconversion à la vie d'avant la réflexion et à l'apport natif de ce que, par dessous les scories de l'opinion, cette vie d'avant la réflexion a, seule, pouvoir d'enseigner. D'une certaine façon c'est cette reconversion que Wittgenstein a vécue et pratiquée, mais sans pouvoir d'en dire philosophiquement le chemin.

Soulignons que l'important en cela est moins le résultat pratique de la démarche pensante que l'acte même de la démarche venant qualifier philosophiquement une bonne fois le résultat lui-même. Car il n'a guère été de philosophe, même se disant solipsiste, qui n'ait pratiquement admis l'existence d'êtres pensants autres que lui, ne serait-ce qu'au moment de produire le discours de sa philosophie. De nos jours, du reste, bien davantage qu'au temps de l'idéalisme classique, la pensée philosophique table d'entrée de jeu sur la réalité donnée du monde matériel et de l'environnement humain. La catégorie de l'Autre et plus précisément celle d'autrui ont été mises en avant avec insistance. Pour ne prendre qu'un exemple proche, la philosophie d'Emmanuel Lévinas procède quasi toute entière de l'irruption du sentiment d'Autrui, de l'autre homme, dans les horizons préalables de la phénoménologie husserlienne et de la philosophie existentielle de Heidegger. On pourrait alors croire que la pensée dite au livre de *l'existence d'autrui* n'est qu'un accompagnement déjà tardif d'un pas en train de se gagner communément en dehors d'elle. Mais ce serait passer à côté de ce qui, philosophiquement, importe le plus.

Car ici une trop directe reprise philosophique du thème de l'autre, voire d'autrui ne suffit point à triompher entièrement de l'ensorcellement cartésien de la raison. Témoin Levinas lui-même, qui écrit, dans une intention contestataire sans doute, mais comme si ce qu'il propose de dépasser était de l'essence même de la raison philosophique:

“Le solipsisme n'est ni une aberration, ni un sophisme: c'est la structure même de la raison. Non point en raison du caractère “subjectif” des sensations que'elle combine, mais en raison de l'universalité de la connaissance c'est-à-dire de l'illimité de la lumière et de l'impossibilité pour aucune chose d'être en dehors. Par là, la raison ne

trouve jamais d'autre raison à qui parler. L'intentionnalité de la conscience permet de distinguer le moi des choses, mais ne fait pas disparaître le solipsisme puisque son élément, la lumière, nous rend maîtres du monde extérieur, mais est incapable de nous y découvrir un pair".⁵

Eh bien non. Le solipsisme n'est qu'une pseudo-structure de la raison, celle peut-être de la raison cartésienne, et encore, plus près de nous, celle de la raison phénoménologique de Husserl. Elle ne définit pas la raison, ne laissant plus à l'esprit d'autre recours que celui des transcendances hors clôture du sentiment. Structure de raison adolescente, peut-être, et qui n'en finit pas de vieillir en philosophie, mais non point structure de raison réellement mature, sortie en connaissance de cause, de façon réfléchie, consciente et posée, de la "bouteille à mouches" philosophique, pour reprendre l'expression plaisante de Wittgenstein. L'intérêt de la démarche de la réflexion qu'enseigne *L'existence d'autrui*, c'est de se situer, pour le moins, au niveau de la réflexion et de son auto-raisonnement enseignés par la méditation cartésienne, et même, une fois faite l'expérience post-cartésienne, de dépasser comme d'un degré ce premier niveau. Alors peut se retrouver, comme structure authentique et vraie de la raison, y compris et explicitement de la raison philosophique, le rapport de la conscience à la vie, le sens de l'antériorité de celle-ci et de ce qu'elle enseigne sur l'abstraction de la conscience universelle et solipsiste. C'est la structure du retour adulte de la réflexion qui s'en est allée vers le *Cogito* à tout ce qui continue de s'offrir, natif et nativement porteur d'intelligibilités irremplaçables. Car en vérité la vie dont l'être humain vit, la vie non réduite à l'intentionnalité de la conscience en acte de soi-même et de son *Cogito* monadique, cette vie-là est, elle aussi, "lumière". Une lumière qui tout à la fois nous découvre le faux semblant de la maître du monde extérieur et nous donne de rencontrer, en réelle raison, la réalité de nos pairs.

Tout cela sans doute, nous le savons déjà, comme depuis toujours, pour la pratiquer de fait. Et la philosophie, bien sûr, en dépit de ses institutions modernes, n'a jamais cessé tout à fait de le savoir, avec des façons de violence au besoin. Comment traiter autrement de la communication? Mais il importe à la philosophie de savoir cela, à son niveau propre de philosophe, une bonne fois et pour l'avoir posément réfléchi. Car pour reprendre ici une image plus noble et plus vieille que celle de Wittgenstein, une fois sorties de leur moderne

⁵ *Le temps et l'autre*, dans "Le choix, le monde, l'existence". Grenoble, Arthaud, 1947, p. 159.

caverne, fortes de l'expérience vive de la sortie faite comme il faut, la raison, la philosophie n'ont pas fini de refaire l'exploration de l'espace renouvelé de très anciennes richesses et de très anciennes libertés.

Viendrait alors, en premier lieu, la considération d'un thème qui s'inscrit immédiatement dans le présupposé philosophique de la communication interhumaine, mais que les limites de la présente intervention obligent de renoncer à traiter: celui de la connexion obligée du devenir humain de l'homme et de son accession au langage. Bornons-nous à en dire ce qui suit.

Prenant les choses au moment où se cherche une instauration moderne de la philosophie, la démarche cartésienne trouve comme déjà là la langue et la faculté qu'elle donne à l'homme de former sa pensée. Mais elle est alors obligée de l'excepter tacitement de la remise en question du pouvoir humain d'atteindre à l'être et au vrai. La justification de l'emploi du langage est présupposée, mais laissée aussi en souffrance. On a fait remarquer tout à l'heure l'espèce d'inconséquence de cette façon de procéder, et du même coup, le caractère inévitablement boiteux du résultat philosophique.

On ne saurait s'affranchir de cet inconvénient autrement qu'en revenant à la vérité de la condition pensante humaine. Que ce soit avec le *Cogito* cartésien, que ce soit autrement, l'instauration réflexive et consciente de la philosophie n'est jamais qu'une étape tardive, point toujours franchie, seconde en tout cas, du devenir humain de l'homme. Redécouvrant philosophiquement, au lieu d'en avoir le dédain et de vouloir l'oublier, toute la durée antérieure de l'homme, cette riche couche de l'existence où il vit déjà intelligemment, et avec celle-ci, comme partant de rien, l'inchoation illimitée de l'humain, la compréhension philosophique se trouve elle-même reconduite à la considération des commencements de l'homme.

Il lui faut alors se laisser enseigner présentement par les sciences de l'homme, penchées tour à tour sur la très lointaine sortie humaine hors du règne de la simple animalité et sur la quotidienne venue en ce monde de quelque nouveau petit d'homme. Dénué de parole pour commencer, *in-fans* dans l'un et l'autre cas, mais différemment autrefois, lors des origines collectives, et aujourd'hui, au moment de la naissance individuelle, l'homme montre comme allant de pair les progressives prises de possession de soi et celles du pouvoir de la communication. Là où c'était, Je advient, assuré en fait d'autrui et de Nous avant même que de l'être de soi-même. Je advient contractant à l'énergie de l'environnement humain sa propre faculté d'user d'une langue, comme si la genre humain était de soi, une épidémie de parole. Ainsi se résout, de façon toute naturelle, le porte-à-faux du

Cogito cartésien et du même coup celui d'une Raison se figurant philosophiquement solipsiste. Tout cela, cependant, il faut se contenter de l'évoquer sans le détailler, sans non plus l'approfondir de façon réfléchie plus avant. La tâche serait d'une autre étendue.

Il est, par contre, possible d'insister un peu plus sur les enracinements, dans l'élément de la libre compréhension du fait humain de la communication intersubjective, de deux catégories fondamentales: celle de la vérité et celle du sens.

Catégorie philosophique de la vérité tout d'abord. C'est en effet la situation originelle de l'intersubjectivité, et donc de la communication avec autrui, non point la situation de la première méditation métaphysique de Descartes, qui, d'elle-même rend présent à l'esprit l'enjeu fondamental de la vérité. C'est le retour réfléchi à cette situation originelle qui met en place philosophiquement la perception du vrai comme enjeu essentiel du rapport interhumain. Il faut bien dire "enjeu": chose engagée dans le jeu du rapport entre les sujets, chose gagnée ou perdue par les partenaires chez lesquels la communication est comme à l'état de projet, mais à même lesquels et leurs actes il peut y avoir échec.

Avant même, en effet, que soit posée la question traditionnelle de la vérité, celle de la correspondance de la pensée et de ce qu'elle énonce à la chose, le fait est que, s'adressant à autrui, l'homme peut feindre. Le petit d'homme lui-même, n'est pas long à découvrir cette possibilité, apprenant pour son compte à faire semblant et découvrant tôt les mensonges de l'adulte. Feintes, simulations, mensonges, toutes choses qui font obstacle à la communication et empêchent son intention originelle de prendre effet dans l'acte du rapport interhumain.

A la reconsidération philosophique une chose apparaît alors, grosse d'enseignements: c'est l'antériorité factuelle et essentielle, même si elle ne s'affirme que de façon for ténue, de ce qui, à même l'humain, est à l'opposé du mensonge et de la feinte. La vérité se montre comme étant le milieu natif de la communication et de sa puissance d'intersubjectivité. Faintes, mensonges erreurs la présupposent pour pouvoir se différencier, et ne se différencient qu'ensuite de façon seconde et relative, vécus et, à la réflexion, nommes comme ce qui vient corrompre le fait même de la communication. Car cette dernière n'est réellement telle qu'à la condition d'être communication "en vérité" de sujet à sujet. On ne saurait dès lors parler de feinte ou de mensonge —et plus avant d'erreur— qu'à raison d'une présence factuellement initiale (et point simplement à raison d'une "idée", ainsi que disait volontiers le parler philosophique de l'âge classique) de la vérité à l'intelligence naissante. C'est cette présence native, d'une certaine

manière inoubliable, si perverse que la pensée puisse devenir, qui fournit à l'être humain tant la référence nécessaire à l'expérience de l'erreur ou du mensonge, que l'idée (l'idée cette fois-ci) de quelque conduite de correction de l'erreur ou de résistance au mensonge, et par là de retour à la vérité.

Mais on voit aussi, point qui peut servir à la liquidation de bien des discussions philosophiques, qu'il ne suffit pas alors de se faire un concept de la vérité qui réduirait d'emblée celle-ci à la vérité immédiatement objective d'un énoncé déclaratif vrai au sens courant de la logique. Pareille chute à l'objectivation simple de la vérité est aussi préparation de la chute de la raison au solipsisme. La vérité dont il est question à présent n'exclut pas, certes, la vérité objective de l'expression qui se fait énonciation. Mais tout autant qu'à celle-ci, et sans doute avant même que de penser à celle-ci, c'est à une vérité de la subjectivité —la droiture, la sincérité, la véracité— qu'il faut penser au moment où le mot "vérité", nommant l'intention native de la communication est pris par la philosophie pour appellation de l'une de ses toutes premières catégories. Les conséquences de ce dépassement de l'objectivité classiquement sous-entendue avec la définition courante ne manquent pas. Mais il faut laisser leur explication à la poursuite de réflexions qui débordent le cadre présent.

Catégorie philosophique du sens, en second lieu. Elle a beaucoup occupé et animé la pensée philosophique tout au long de notre siècle, et ce n'est pas sans raison que, dans sa *Logique de la philosophie*,⁶ Eric Weil, près de finir l'énumération des catégories maîtresses de la philosophie, en vient à la catégorie du Sens, dont il fait le liminaire de la catégorie dernière, celle de la Sagesse. La philosophie, nous dit-il, en pensant tout spécialement à l'exemple kantien,⁷ veut être et est "la science du sens". Le fait est là, mais il serait difficile d'en donner une élucidation suffisante sans un retour de la réflexion en direction des expériences originaires de l'être humain, faisant dès le début de son existence l'apprentissage de la communication et de son moyen par excellence, le langage.

A première vue la formation philosophique de la catégorie du sens se donne comme l'effet d'une transposition métaphorique de la notion courante et constamment utilisée de la signification d'un message ou d'un indice. Cette fois-ci la notion apparaît étendue à tout ce dont l'esprit humain peut bien se trouver informé: son vécu, le déploiement de l'existence, l'univers perçu lui-même sont abordés phi-

⁶ 2ème Ed. Paris Vrin, 1967.

⁷ Cf. en particulier *Problèmes kantien*s, Paris, Vrin, 1963, II Sens et fait.

losophiquement comme s'il y avait là une façon de message signifiant, sollicitant l'intelligence à aller au delà de ce qui se perçoit de façon immédiate en s'offrant alors à la connaissance empirique et à la science; mais message d'intention indéfiniment problématique, en perpétuel besoin d'être identifiée, déchiffrée, tant au niveau de l'individu singulier qu'à celui de l'humanité entière.

Ce qui détermine une telle attitude est alors assez clair. L'intelligence s'y comporte comme mise en demeure, par la réalité elle-même, d'avoir à réaliser sur la base même des choses vécues et connues, une manière de communication avec un autre qu'elle-même. Autre figuré non point seulement comme autre chose, mais comme auteur de cette intelligibilité indéfinie qui dépasse, tout en lui étant confiée, tel le signifiable au signifiant, la matérialité brute des évidences. Autre-auteur: un ou plusieurs, on ne sait, mais plus ou moins lointainement semblable à ce sujet que l'intelligence humaine se sait être.

Le cas philosophique le plus exemplaire de la promotion systématique de cette attitude et du sentiment qui s'y exprime est sans doute celui de Berkeley. Pour ce dernier, la création, bien plutôt que production de quelque ouvrage matériel à la façon dont quelque auteur-artisan en serait capable, est d'emblée un parler divin adressé collectivement à l'ensemble des esprits créés. Avec Dieu l'artisan créateur se sublime entièrement dans le locuteur spirituel; immatérielle, sa parole rassemble en elle toute la cohérence régulière du signifiant offert dans sa consistance brute à la connaissance scientifique et toute l'intelligibilité libre du savoir philosophique et religieux. Pour la philosophie cependant il s'agit moins de thèses catégoriques à la façon de Berkeley que de l'entrée dans une double problématique: est-il vraiment possible d'identifier à même ce qui se donne ce qui en serait vraiment le sens, faisant attribution de ce sens au visible à la façon dont un sens est attribué à des inscriptions que l'on parvient à déchiffrer?; plus radicalement, cette façon de se figurer les choses est elle en vérité correcte, ou ne faudrait-il pas ranger cette quête du sens parmi les entreprises illusoire de la philosophie?

On laissera ici la première de ces interrogations. Par contre, éclairé par ce que les sciences de l'homme ont pu nous en apprendre, un retour sur l'origine même de l'humain montre avec force l'enracinement qui s'y fait, dès le départ, de cette attitude dont la philosophie témoigne tout en posant la question de la légitimité.

C'est ainsi que l'anthropologie en vient naturellement à penser l'émergence de l'humain comme une accession à la signifiante, non pas simplement d'un langage d'homme, mais d'abord, pur ainsi dire,

de l'univers entier, signifiante globale, indéterminée, permettant alors la distribution progressive des signifiants partiels du langage. L'un de ceux qui a su dire cela avec le plus de vigueur n'est autre — chose que certains éprouveront inattendue de sa part — que Claude Lévi-Strauss, commentant l'emploi que l'ethnographie a fait de la notion de *mana*. Mise en avant par certaines cultures primitives, elle atteste à l'ethnologue le sentiment confusément conscient qu'elles ont eu après coup de cette venue initiale de l'univers à la signification: "une passage s'est effectué, d'un stade où rien n'avait un sens, à un autre, où tout en possédait. . . L'univers a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir ce qu'il signifiait; . . . (mais) il a signifié dès le début la totalité de ce que l'homme peut s'attendre à en connaître".⁸ A quoi l'on pourrai ajouter que, là où elle apparaît, la notion du *mana* tend d'elle-même à connoter la force — ancestrale, surhumaine ou divine, peu importe — représentée comme l'auteur indéfini de cet indéfini de signifiante du réel que, spontanément, l'homme s'exerce à scruter et qu'à certain moment il pense pouvoir ressaisir, partiellement au moins, dans quelque flagrante manifestation.

L'ethnographie rejoint ici ce que, de son côté, la psychologie du langage enseigne: l'étroite connexion entre l'accession à l'humain et l'entrée dans la faculté de la parole. Mais elle le fait en esquissant ce qui, par delà l'acte linguistique à proprement parler, justifie la façon dont l'intelligence philosophique aborde, non plus simplement le langage humain, mais la totalité de l'univers en le ressentant signifiant et en se posant tout ensemble la question de son "sens". Et elle donne à penser que si le langage lui-même peut se faire signifiant pour l'homme c'est parce que pour celui-ci — disons plutôt pour l'animal devenant homme — l'univers, d'un seul coup, se pose en univers signifiant. Signifiant d'une signifiante initialement on ne sait d'où venue, mais que, débordant l'usage quotidien de la vie, l'intelligence, indéfiniment, se souvient d'interroger.

Là-dessus la réflexion du psychanalyste sur les grands troubles de l'appareil psychique, la psychose plus encore que la névrose, rejoignent elle aussi, à sa manière mais dans une très frappante convergence, l'intuition de l'ethnologue. C'est l'expérience analytique elle-même qui oblige l'analyste de revenir, de la phase de l'évolution mentale constitutive de la relation du Je au registre de la signification, à quelque chose de plus primitif: phase originare où l'on voit le petit d'homme commencer de devenir soi-même dans la rencontre psychi-

⁸ Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss, dans M. MAUSS: *Sociologie et anthropologie*. Paris, P.U.F., 1950, pp. XLVII-XLVIII.

que avec ce qui se pose comme autre, “autre-autrui” d’abord et non point d’abord “autre-chose”, autre-autrui qui donne bien comme lieu et source indéfinis de l’advenir du sens.⁹ D’où il suit que, même le réel rendu à l’ordinaire par le quotidien de la vie, même une fois ce réel décrit et expliqué par la science qui fait abstraction de tout au-delà du sens, la puissance philosophique d’interroger le sens est et demeure intimement solidaire de l’institution naturelle de l’humain. Cette puissance philosophique, la catégorie qui la repère sont, jusqu’à même le monde désenchanté de la connaissance scientifique et des techniques de la science, ce qui subsiste invinciblement, d’un rapport naissant de l’intelligence à ce qu’il y a et que jamais ni les acquis empiriques du quotidien, ni même ceux des sciences de la modernité n’épuisent et n’amortissent.

Pour autant, ce qui se disait plus haut du rapport qu’il peut bien y avoir entre la catégorie philosophique du sens et la notion courante de la signification doit être en quelque sorte inversé. Loin de n’être que façon de dérivation métaphorique de l’expérience courante du sens, l’intelligibilité que la catégorie philosophique atteste encore à la pensée est au contraire, dans sa confusion originaire, la matrice même, immense, de toute signification acquise ou cherchant à se poser par la suite. C’est, liée de part en part et dès le commencement aux états de la communication et du rapport hominisant à l’autrui existant, cette intelligibilité qui fait que pour l’homme il y a vérité et que, dans la vérité, il peut y avoir sens, point rien que la brutalité du fait, quel que puisse être le fait. Pour finir, à l’intention de la philosophie elle-même, c’est encore, présumée à la communication, cette intelligibilité retrouvée qui se fait voir naissance de ce que la réflexion et son *Cogito*, viendront consolider en raison, mais que dans l’homme ils ne peuvent aucunement substituer à suffisance.

⁹ Renvoyons ici à titre d’exemple, aux analyses, aux réflexions et aux essais de théorisation rassemblés dans le livre de P. Castoriadis-Aulagnies: *La violence de l’interprétation. Du pictogramme à l’annoncé*. p.U.F. 1975.