

Enseignement À Distance
de l'Université de Reims Champagne - Ardenne

Année Universitaire 2020-2021

LICENCE DE PHILOSOPHIE
1^{ère} Année

UE 12 EC 2

Les grandes notions philosophiques

Céline DENAT

**Année Universitaire
2020-2021**

Les grandes notions philosophiques

Céline DENAT

SOMMAIRE

Introduction	4
I. Analyses conceptuelles : Définitions fondamentales.....	5
1. Langage, langue, parole.....	5
a. LE Langage :	5
b. La langue, les langues.....	5
c. La Parole :	8
d. L'écriture.....	9
2. Penser	9
3. La vérité	11
II. Détermination des problèmes fondamentaux concernant le rapport entre le langage, la pensée, la vérité.....	12
Problème 1 : le caractère conventionnel de la langue.....	12
Problème 2 : le problème de la référence.....	12
Problème 3 : la pensée précède-t-elle le langage ?	14
Problème 4 : langage et communication	15
Problème 5 : Langage et vérité	16
I. LE LANGAGE DANS LA PENSÉE ARCHAÏQUE ET PRE-PHILOSOPHIQUE.....	17
1. Un peu de vocabulaire grec... :	17
a. La notion de LOGOS	17
b. La notion de vérité : « Aletheia ».....	18
2. Les figures pré-philosophiques de la vérité dans la Grèce antique :.....	20
a. L'oracle	22
b. Œdipe, Tiresias : savoir humain et savoir divin dans l'Œdipe-Roi de Sophocle.....	23
II. ARISTOTE : DE LA NATURE DU LANGAGE ET DU STATUT LOGIQUE DE LA VÉRITÉ	27
1/ L'homme : un « animal doué de langage » et un « animal politique ».....	27
2/ Nature et statut du langage dans le traité <i>De l'interprétation</i> : mots, discours, propositions.....	28
3. Aristote, penseur de <i>l'équivocité</i>	30
4. Les conditions d'un discours vrai : de la vérité logique (prédicative) à la vérité ontologique (anté-prédicative).....	31
III. La pensée comme condition du langage, et le langage comme condition de la pensée ?	35
1. Descartes : La parole comme <i>manifestation</i> et preuve de la pensée, la pensée comme condition du langage :	35
2. Et réciproquement : langage comme condition de la pensée ? Le problème de la langue « idéale », de Descartes à Frege.	40
IV. F. NIETZSCHE : LES LIMITES DU LANGAGE ET DE LA « GRAMMAIRE »	44
1/ Origine, utilité et dangers du langage :	44
2. Les pièges de la langue, des mots et de la grammaire.....	45

« Tous les moyens de l'esprit sont enfermés dans le langage ; et qui n'a point réfléchi sur le langage n'a point réfléchi du tout. »

Alain, *Propos sur l'éducation*, LXVI

Introduction

La citation d'Alain placée en épigraphe du présent cours s'appuie sur l'hypothèse suivante : toute réflexion humaine authentique, c'est-à-dire suffisamment claire et rigoureuse, suppose d'emblée l'appel au langage, de sorte qu'à proprement parler nous ne pensons jamais hors du langage, mais toujours avec des mots et dans des énoncés linguistiques déterminés. En ce sens il faudrait dire, en reprenant cette fois une formule de Louis Lavelle, que « le langage n'est pas, comme on le croit souvent, le vêtement de la pensée » (ce qui sert seulement à l'exprimer, à la communiquer), mais qu'« il en est le corps véritable »¹. Hors des mots et des énoncés linguistiques ordonnés, notre pensée resterait floue, obscure, indéterminée : voilà pourquoi « tous les moyens de l'esprit » seraient « enfermés dans le langage ». Ne jamais s'interroger sur le langage, ce serait donc s'abstenir de questionner cela même qui conditionne nécessairement notre pensée : voilà pourquoi Alain affirme également que celui « qui n'a point réfléchi sur le langage n'a point réfléchi du tout ». C'est à cette question de la relation entre langage et pensée, plus spécifiquement aussi à la relation qui est susceptible d'exister entre pensée et connaissance, ou encore entre pensée et vérité, qu'est consacré ce cours de Licence 1^{ère} année. Pour ce faire, nous commencerons dans cette introduction par procéder méthodiquement en deux temps (suivant le type de procédé global qu'implique aussi l'abord méthodique de tout sujet de dissertation en philosophie) : en *analysant* tout d'abord les concepts importants dont nous serons régulièrement amenés à user tout au long de cette réflexion (et dont certains sont par ailleurs, notons-le, d'un usage quasi constant dans le champ philosophique) ; en mettant en évidence les *problèmes* essentiels qu'implique la *question* générale de la relation qui est susceptible d'unir le langage et la pensée.

La suite du cours procèdera, de manière chronologique (et en insistant volontairement sur les premiers moments déterminants de la réflexion occidentale, soit sur l'antiquité grecque) en présentant quelques grandes théories philosophiques permettant de mieux réfléchir ces problèmes, et de disposer de connaissances fondamentales en matière de réflexion philosophique sur le langage.

¹ Louis Lavelle, *La parole et l'écriture*, Paris, L'Artisan du livre, 1942, p. 26. Profitons de cette note pour indiquer que cet ouvrage, comme beaucoup d'autres textes libres de droit, peut être consulté sur le très utile site de l'Université de Québec à Chicoutimi, section « Classiques des sciences sociales » (dont nous recommandons vivement l'usage) :

- <http://classiques.uqac.ca>
- http://classiques.uqac.ca/classiques/lavelle_louis/parole_et_ecriture/parole_et_ecriture.html

I. Analyses conceptuelles : Définitions fondamentales

1. Langage, langue, parole

a. LE Langage :

Au sens strict, quand on parle, non « d'un » langage mais « du » langage, on vise par là non pas telle langue ou tel code linguistique particulier, mais la *faculté* de langage elle-même, censée être inhérente à tout homme, qu'elle soit déjà actualisée ou non. On peut très bien dire en ce sens du petit enfant qui ne parle encore qu'il est néanmoins « doué de langage », dans la mesure où l'on considère qu'il va effectivement développer une telle capacité linguistique. C'est en ce sens que l'on peut entendre la formule d'Aristote (au début de la *Politique* [I, 2] dans un passage que nous étudierons de plus près ultérieurement) selon laquelle l'homme est par nature « doué de langage (*logos*) » : il a cette capacité de faire usage de signes, de discourir pour exprimer sa pensée, même si cette capacité peut ne pas être encore actualisée ou réalisée.

On définit en ce sens « *le* langage » comme la **capacité [humaine] universelle et abstraite de faire usage de signes doués de sens**, qui se réalise de façon concrète – comme on va le voir plus loin – au travers de langues variées et, de l'usage individuel qui en est fait par le biais de la parole, mais qui ne s'identifie justement pas à elles : que l'on parle français, anglais, chinois ou la langue des signes, on peut également être dit « doué de langage ».

Remarquons que cette conception du langage comme faculté, c'est-à-dire comme capacité ou comme puissance, comme *activité* plutôt que comme *état*, est susceptible d'avoir des conséquences importantes : si les langues, les manières de parler ne sont pas figées, si les modes de discours sont susceptibles d'une perpétuelle (re)création, c'est peut-être précisément parce que l'homme n'est pas seulement doué d'un certain savoir concernant une (sa) ou des langue(s), mais parce qu'il est avant tout doué d'une telle *puissance du* langage – en termes contemporains : parce que le langage est à penser comme *performance* (comme une capacité à créer du nouveau, à s'adapter, etc.) plutôt que seulement comme une simple *compétence* (un simple savoir concernant le sens pré-déterminé des termes et les règles de la langue)².

b. La langue, les langues

(= « un » langage au sens particulier et non général du terme)

La langue, ou plutôt « les » langues, constituent en quelque sorte la première condition, la plus générale, de l'actualisation de cette simple capacité qu'est la faculté du langage.

La langue se définit classiquement comme un **système d'expression verbal**, c'est-à-dire comme **un ensemble de signes* et de règles conventionnels**³** permettant l'expression de la pensée, et propre à un peuple ou une culture déterminés. On parle en ce sens aussi d'un « **code linguistique** » (car un « code » est précisément un ensemble de signes et de règles : ainsi du cas bien connu du « code de la route »).

En passant de la notion du langage à celle langue, on passe donc du plan de l'universalité abstraite (de l'idée d'une capacité appartenant à *tout* homme, mais qui peut ne pas être actualisée ou utilisée

² Cette distinction se rencontre en particulier dans les écrits de Noam Chomsky, dont nous évoquerons de nouveau les thèses centrales sous peu.

³ Soit, en termes plus communs et plus concrets : un lexique (un ensemble de mots, soit de signes linguistiques), une grammaire impliquant un certain nombre de règles de syntaxe, etc.

concrètement) au plan de la particularité : la capacité de langage ne peut s'actualiser qu'au travers d'une langue particulière donnée (langue française, anglaise, etc.), qui appartient à un certain nombre d'hommes (à une communauté donnée), mais non à tous.

Il arrive d'ailleurs qu'on emploie le terme de « langue » en un sens plus particulier encore, à savoir pour désigner un usage particulier d'une langue donnée, en d'autres termes un style particulier d'usage de la (même) langue : s'il est vrai que l'expression « la langue de Molière » désigne désormais la langue française en tant que telle, des expressions telles que « la langue de Descartes » ou « la langue de Montaigne » désignent bien, non seulement un état historique particulier du français (la langue du XVII^e ou du XVI^e siècle), mais aussi un certain usage de celui-ci (le privilège accordé à la clarté du style chez Descartes, l'usage récurrent des images et des métaphores chez Montaigne, etc.) – comme c'est le cas aussi quand on parle de la « langue diplomatique » (que caractériseraient un certain formalisme, l'usage de la minoration, de l'ambiguïté, etc.) par exemple.

Relevons ici deux termes de vocabulaire importants (notés plus haut par des astérisques) :

*** Qu'est-ce qu'un signe (linguistique) ?** Un signe est quelque chose qui a toujours un caractère double : c'est une chose qui renvoie à quelque chose d'*autre* qu'elle-même⁴ : « Tout signe est une relation de renvoi », écrit en ce sens R. Jakobson⁵. Le signe peut être *naturel*, et l'on parlera alors plutôt d'indice (l'ébullition est le signe que l'eau a atteint une température de 100° ; la masse nuageuse annonce / est le signe de la tempête à venir), ou le cas échéant de symptôme (la fièvre est l'un des signes indiquant la présence d'une infection). Mais il peut aussi être simplement conventionnel (voir ci-dessous), ainsi dans le cas du signe linguistique, qui renvoie à un concept ou une idée préétablis : un signe linguistique (un mot) est défini par l'association conventionnelle** d'un sens déterminé à une suite de sons donnés.

**** Que signifie le terme « conventionnel » ?**

Cet adjectif, ainsi que le nom « convention », dérivent du latin *conventio* qui signifie un accord, un contrat. Ce qui a lieu par convention a donc lieu en vertu d'un accord, d'une décision commune (implicite ou explicite) au sein d'une communauté donnée : c'est simplement par convention (en vertu d'un accord tacite) que le mot français « chien » désigne tel animal particulier plutôt que tel autre. C'est en raison de ce caractère conventionnel que des termes distincts désignent une même idée dans des langues différentes (il n'est pas plus naturel ou plus rationnel de désigner l'animal-chien par le mot « chien », plutôt que par ceux de « dog », « Hund », « cane »...). Conventionnel s'oppose à naturel : c'est parce qu'elles sont conventionnelles et non naturelles que les langues varient d'un lieu à un autre, d'une époque ou d'une communauté à une autre.

On peut d'emblée noter, ici, que ce caractère conventionnel de la langue, ou du signe linguistique, est dans un premier temps quelque chose qui pose problème en ce qui concerne la connaissance et la recherche de la vérité : parce que le mot lui-même ne ressemble pas à, n'a pas de lien naturel ni nécessaire avec la chose qu'il désigne, il ne nous apprend rien de la chose elle-même ; le signe linguistique est toujours distinct et distant de la chose ou de l'idée même qu'il désigne. En ce sens, il peut même sembler faire en quelque sorte obstacle à la connaissance de la chose même : se limiter à une connaissance purement verbale peut revenir à s'interdire de faire l'effort de connaître les choses elles-mêmes, la réalité même. En d'autres termes : maîtriser un discours sur quelque chose n'est pas toujours nécessairement avoir une authentique connaissance de la chose en question.

De fait, c'est le problème que met en évidence l'un des premiers grands textes philosophiques à prendre la langue pour objet de réflexion, à savoir le dialogue de Platon intitulé *Cratyle*, dont le

⁴ Une formule définitionnelle classique peut encore consister à dire qu'un signe est « quelque chose qui tient lieu de quelque chose d'autre pour quelqu'un ».

⁵ R. Jakobson, *Coup d'œil sur le développement de la sémiotique*, Indiana University, 1975.

sous-titre est : « De la rectitude des noms » (ou « De la justesse des noms », selon la traduction choisie). Dans ce texte, le débat se situe autour de la façon suivante : la langue et les mots sont-ils adéquats aux choses, ont-ils quelque lien naturel avec la réalité elle-même et la désignent-ils en conséquence de façon « droite » ou « juste » (= thèse soutenue par le personnage de Cratyle), ou n'existent-ils que par convention (= thèse soutenue par le personnage d'Hermogène). En d'autres termes, le débat se situe entre l'idée du caractère *naturel* (*phusei* : « par nature ») ou au contraire *par convention*, de la langue et des mots. Afin de trancher entre ces deux thèses, Socrate se livre avec ses interlocuteurs à un long examen de l'étymologie de différents termes, afin de savoir si l'on peut dire qu'en raison de leurs sonorités, c'est-à-dire des lettres qui les composent, ils entretiennent un lien naturel avec ce qu'ils désignent (le « r » signifierait ainsi naturellement le mouvement et la rudesse, le « l » plutôt la douceur, etc.). Cette longue enquête aboutit cependant à un constat d'échec : en considérant la diversité des langues, et la langue grecque elle-même, on s'aperçoit que les noms ne ressemblent pas aux choses et n'existent que par convention.

A la fin du dialogue, Socrate tire les conséquences de ce constat, en usant d'un mode de raisonnement *a fortiori* : même si les mots ressemblaient aux choses (même s'ils étaient en quelque sorte des « images » des choses) du fait de telles ou telles sonorités, ils ne seraient pas pour autant identiques aux choses elles-mêmes (« ressembler » / être une « image » de, implique d'avoir un ou quelques traits communs avec la chose, ce qui n'exclut pas que des différences demeurent, tandis qu'« être identique » implique de ne différer *en rien* de la chose même), de sorte qu'il serait dangereux de prétendre connaître la chose dès lors qu'on connaît seulement son nom ; *a fortiori*, si le mot ne ressemble en rien à la chose et n'est que conventionnel, il convient de ne pas se fier à la connaissance des mots seuls pour connaître les choses : contre Cratyle qui soutenait que « connaître le nom, c'est aussi connaître la chose » (436a), Socrate peut alors affirmer au contraire que (439b) « pour apprendre et pour chercher le réel, c'est du réel lui-même qu'il faut partir, bien plutôt que des noms »⁶ - nous renvoyons le lecteur à ce passage plus global, cité ici dans la traduction d'E. Chambry :

« [...] Si donc il est à la rigueur possible d'apprendre les choses par les noms, mais s'il est possible aussi de les apprendre par elles-mêmes, quelle est la plus belle et la plus claire manière de les apprendre ? Faut-il partir de ce qui n'est qu'une image de la chose, ou bien de la vérité pour la connaître en elle-même et voir si son image a été bien exécutée ?

C. : C'est de la vérité, selon moi, qu'il faut partir.

S. Maintenant de quelle manière faut-il apprendre ou découvrir la nature des choses, c'est là une question qui dépasse peut-être mes forces et les tiennes. Qu'il nous suffise d'avoir reconnu que c'est dans les choses mêmes qu'il faut les apprendre et les chercher, bien plus que dans les noms. » (Platon, *Cratyle*, trad. Chambry, Garnier Flammarion, 435d-439b)

Rappelons ici que le « réel » (ou les « choses mêmes ») pour Platon ne coïncide(nt) pas avec la réalité sensible : ce qu'il faut connaître, ce sont les Idées, les Essences universelles des choses – qui fondent d'ailleurs l'univocité de la signification des termes de la langue. A cet égard, les signes linguistiques ne peuvent avoir que valeur d'instrument provisoire : les mots « homme », « vertu », « courage », nous indiquent ce que nous devons chercher à connaître et à définir universellement – mais ils ne nous donnent pas d'emblée la connaissance de ce qu'est l'homme, de l'essence de la vertu ou du courage⁷.

⁶ *Cratyle*, trad. Léon Robin, in Platon, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Pléiade, 1950 p. 688.

⁷ Voir par exemple sur ce point le rappel fait par Socrate concernant la nécessité de définir ce qu'est un sophiste : « Ce qui s'impose toujours et dans toute recherche, c'est plutôt de s'entendre sur la chose même au moyen des raisons qui la définissent, que de s'entendre sur le nom seulement sans se préoccuper d'une définition » (*Sophiste*, 218c).

c. La Parole :

La parole désigne l'acte individuel par lequel un ou des individus font usage d'une langue déterminée pour exprimer oralement, c'est-à-dire vocalement, leur pensée.

La parole est donc bien distincte de la langue, puisqu'elle est l'usage *singulier*, individuel, d'un système de signes préexistants. On passe ici, non plus de l'universel au particulier, mais du particulier au singulier, et du commun ou du social à l'individuel : la parole est l'usage singulier qu'un individu fait d'une langue donnée (de ses signes et de ses règles) – avec la singularité de sa voix, de ses intonations, de son style, etc. – pour dire quelque chose d'également singulier. En ce sens, il faut dire dans un premier temps que la parole dépend de la langue qui lui préexiste et la conditionne : je ne peux véritablement parler que si j'ai appris et assimilé un code linguistique particulier.

La distinction entre langue et parole est fort clairement exposée par le linguiste Ferdinand de Saussure, qui considère cette distinction comme fondatrice pour toute réflexion linguistique (prenant justement pour objet le code qu'est la langue, et non les contingences de la parole), comme on le voit au tout début de son fameux *Cours de linguistique générale* :

« En séparant la langue de la parole, on sépare du même coup : 1°. Ce qui est social de ce qui est individuel ; 2°. Ce qui est essentiel de ce qui est accessoire et plus ou moins accidentel.

La langue n'est pas une fonction du sujet parlant, elle est le produit que l'individu enregistre passivement ; elle ne suppose jamais de préméditation, et la réflexion n'y intervient que pour l'activité de classement (...).

La parole au contraire est un acte individuel de volonté et d'intelligence, dans lequel il faut distinguer : 1°. Les combinaisons par lesquelles le sujet parlant utilise le code de la langue en vue d'exprimer sa pensée personnelle ; 2°. Le mécanisme psychophysique qui lui permet d'extérioriser ses combinaisons. »

(F. De Saussure, *Cours de linguistique générale*, Introduction, §2, Paris, Payot, rééd. 2002, pp. 30-31)⁸

Chaque individu reçoit (du fait de son lieu de naissance, de sa famille, de son éducation, etc.) un code linguistique déjà institué et qui ne dépend pas de lui : apprendre à parler, c'est précisément apprendre à faire usage de cette langue préexistante et commune, qui fait que l'on sera compris de ses semblables. La langue conditionne bien ici la parole (« Pour attribuer à la langue la première place dans l'étude du langage, on peut enfin faire valoir cet argument, que la faculté — naturelle ou non — d'articuler des paroles ne s'exerce qu'à l'aide de l'instrument créé et fourni par la collectivité », note encore en ce sens Saussure).

Il convient toutefois de se demander également dans quelle mesure il ne faut pas penser une relation réciproque, plutôt qu'univoque, entre langue et parole : il est vrai que l'usage singulier de la parole renvoie généralement d'abord à une langue qui lui préexiste ; mais ne pourrait-on dire ici que cet usage singulier est susceptible d'être créateur et de modifier parfois en retour le code linguistique lui-même ? Il est manifeste qu'une langue n'est jamais un système figé, immuable : l'examen

⁸ Le lecteur qui voudrait consulter plus largement le texte de Saussure, désormais classique, et libre de droit, pourra aisément et légalement y accéder grâce au lien suivant :

https://fr.wikisource.org/wiki/Cours_de_linguistique_générale/Texte_entier

même commun de notre langue indique que des usages ou des termes vieillissent et disparaissent, que de nouveaux usages apparaissent et finissent par s'imposer ; ce qui semblait d'abord trahir les règles de la langue finit par y être admis. La langue est ainsi en constant mouvement – même si l'on n'aperçoit parfois ses changements que de manière rétrospective – et certains de ses changements tiennent aux usages inédits qu'en font certains individus ou groupes d'individus. Ainsi, s'il est vrai d'une part que la langue est condition de la parole, il faut cependant dire aussi d'autre part que la parole a aussi des effets en retour sur la langue – on pourrait dire que la parole en tant qu'usage singulier de la langue est ce qui fait que celle-ci demeure « vivante ». La langue, écrit encore en ce sens Saussure dans la même page de son *Cours*, doit donc être **pensée à la fois comme « l'instrument et le produit » de la parole.**

Certains auteurs soulignent dans cette perspective l'aspect créateur de l'usage que l'individu peut faire de la langue par la parole, le cas échéant par l'écriture individuelle : la parole humaine ne consiste pas seulement à répéter des énoncés déjà connus, ni à réagir mécaniquement à tel énoncé par tel autre ; l'usage du langage est par essence – là même où il se fonde sur des règles (lexicales, syntaxiques), libre et créateur, comme l'avait déjà remarqué Descartes (cf. *Discours de la Méthode*, V, et la Lettre au Marquis de Newcastle, 23 Novembre 1646, textes qu'on étudiera plus loin).

d. L'Écriture

L'écriture se définit dans un premier temps comme une représentation matérielle et spatiale, soit des objets de pensée, soit de la parole elle-même, à l'aide de signes visuels et graphiques conventionnels (et non plus sonores et vocaux, comme dans le cas de la parole). Notre cours ne s'attardera pas sur les problèmes et idées spécifiques concernant cet aspect particulier du langage : indiquons tout de même que l'écriture présente manifestement, par rapport à la parole, deux spécificités importantes :

- elle implique une plus grande permanence (« *verba volant, scripta manent* », dit une formule latine bien connue : les mots s'envolent, les écrits restent...), raison pour laquelle on la considère classiquement comme un moyen de renforcer et d'étendre la mémoire humaine : l'écriture fixe la parole, la conserve et permet de la transmettre (c'est ce que l'on appelle la fonction *hypomnématique* de l'écriture)⁹ ;
- son lieu propre n'est pas le temps et la succession temporelle, mais l'espace, ce qui lui donne des capacités inédites : mise en forme, mise en ordre spatiale des termes utilisés, ce qui offrirait aussi à la pensée humaine des possibilités interdites à la parole seule – ordonner (dans une liste), classer (dans des tableaux à plusieurs entrées, dans des diagrammes...), calculer, etc¹⁰.

2. Penser

La notion de « pensée » est pour le moins générale, et en ce sens difficile à définir : on la définit généralement comme l'activité spécifique de l'esprit, activité qui, dans la représentation commune, précède le langage ou la parole (on suppose en effet qu'il faut *déjà* pouvoir penser pour pouvoir apprendre progressivement une langue, et en faire usage).

Mais pour aller plus loin il faut noter l'équivocité de la notion, car l'activité de « pensée » recouvre

⁹ Pour une discussion classique de ce point, on se reportera au passage fameux du *Phèdre* de Platon, qui, tout en rappelant cette fonction de conservation et de remémoration de l'écriture, ne laisse pas d'en critiquer les défauts eu égard à la parole vive.

¹⁰ Sur ce point, on se reportera notamment à l'étude désormais classique de E. A. Havelock, *Aux origines de la civilisation écrite en occident*, Paris, Maspero, 1981. Voir également J. Goody, *La raison graphique*, Paris, Editions de Minuit, 1979.

en réalité des types d'activité bien distincts : penser, ce peut être imaginer, rêver ou rêvasser, mais ce peut être aussi analyser, calculer, concevoir, raisonner... Et c'est prenant en compte cette diversité que l'on peut préciser le questionnement concernant la relation entre pensée et langage :

- peut-on penser sans aucun langage ? A première vue, il semble que certains phénomènes mentaux (rêvasser, imaginer, rêver...) puissent se produire indépendamment de tout langage – mais cela même pourrait être mis en question si même notre imaginaire apparaissait conditionné par les structures de notre langue, par les types de récit auxquels nous sommes habitués depuis toujours, etc.
- certaines formes de pensée sont-elles à l'inverse difficile voire impossible lorsqu'on ne fait pas usage du langage, par exemple : que serait le calcul mathématique si nous ne disposions pas d'un langage mathématique déterminé ? comment raisonner en philosophie si nous ne disposons pas de mots désignant des concepts distincts, de termes désignant des liens logiques déterminés (déduction, exclusion, etc.) ?

Ajoutons et reconnaissons que, dans le cadre de la réflexion philosophique, on évoquera et réfléchira surtout la notion de pensée entendue en un sens relativement étroit : c'est avant tout la pensée rationnelle, la pensée qui a en vue la connaissance, la faculté de concevoir et d'argumenter (non celle de rêver ou d'imaginer) que l'étudiant sera surtout invité à réfléchir dans un devoir portant sur la relation entre langage, langue et pensée... La question est alors : peut-on raisonner, argumenter, sans aucun langage ? Peut-on penser clairement et de façon rigoureuse sans aucun langage ? Ou au contraire n'y a-t-il de pensée en ce sens spécifique que là où il y a *déjà* du langage ?

A cet égard on peut rappeler que Platon a usé par deux fois d'une formule intéressante, qui sans prétendre énoncer sur ces questions une vérité dernière peut cependant nourrir ici notre réflexion :

- *Sophiste*, 263d : « Eh bien, pensée et discours, n'est-ce pas tout un, sauf que c'est à un entretien de l'âme avec elle-même, se produisant à au-dedans de celle-ci sans le concours de la voix, (...) que nous avons donné le nom de 'pensée' ? »
- *Théétète*, 189e-190a : « le fait est que cette image que je me fais de l'âme en train de penser, n'est rien d'autre que celle d'un entretien dans lequel elle se pose à elle-même des questions et se fait à elle-même des réponses (...). Par suite, 'juger', j'appelle cela 'parler', l'opinion, le jugement, je l'appelle une 'énonciation de paroles' qui à la vérité ne s'adresse pas à autrui, qui à la vérité ne se fait pas non plus au moyen de la voix, mais silencieusement et en se parlant à soi-même ».

Ce que Platon affirme ici¹¹, c'est que la pensée (*dianoia*) intérieure est déjà langage, déjà discours (*logos*), de sorte que (1) « pensée et discours » ne font fondamentalement qu'un, et que (2) penser ce n'est rien d'autre que se parler intérieurement à soi-même. La parole (le discours oral, extérieur), ne serait donc que l'expression vocale d'un discours préexistant dans

¹¹ Sur cette idée, voir également le *Philèbe*, 38ce. Pour un approfondissement de la tradition qui, depuis Platon, fait de la pensée un « langage intérieur », on se reportera par exemple à l'étude de Curzio Chiesa, « Le problème du langage intérieur dans la philosophie antique de Platon à Porphyre », in *Histoire Epistémologie Langage*, n°14-2, 1992, pp. 15-30, consultable en ligne : https://www.persee.fr/doc/hel_0750-8069_1992_num_14_2_2352

l'âme même. Le terme grec *logos* – nous y reviendrons plus loin – présente d'ailleurs une diversité de significations qui justifie cette assimilation : le *logos* est à la fois pensée, et discours, ou comme le diront les auteurs latins : *ratio* (pensée, raison) et *oratio* (discours oral).

Plus précisément encore : la pensée serait toujours déjà, non seulement discours, mais *dialogue* : penser, c'est se parler à soi-même, se poser à soi-même des questions et tenter d'y répondre – et le dialogue que nous entretenons avec autrui ne serait donc que le prolongement et l'extension de ce dialogue intérieur.

3. La vérité

La définition classique de cette notion la fait consister dans l'adéquation de la pensée, de la représentation, ou du jugement, à la réalité. Cette définition se trouve énoncée, en des termes qui traverseront les siècles, par Saint Thomas d'Aquin : « *veritas est conformitas sive adaequatio rei et intellectus* », c'est-à-dire : la vérité consiste dans la conformité ou l'adéquation de notre esprit à l'égard des choses (autrement dit, par exemple : ma représentation ou mon jugement sont vrais, s'ils sont conformes aux choses mêmes qu'on se représente ou dont on juge ; si j'affirme que les chiens sont des ovipares, mon jugement est faux ; il est vrai si j'affirme que ce sont des mammifères). On rencontre à vrai dire déjà cette définition, énoncée de manière peut-être moins formelle, chez Platon et chez Aristote (dont Saint Thomas d'Aquin s'inspire directement) :

* Cf. Platon, *Sophiste*, 263ae : « le discours qui est vrai dit, de toi, ce qui est, tel que c'est » (par exemple : si T est assis, l'énoncé « T est assis » est vrai), « et celui qui dit faux dit autre chose que ce qui est » (par exemple : « T est en train de courir », ou « T vole ») ; « Ainsi un assemblage de verbes et de noms qui, à ton sujet, énonce, en fait, comme autre, ce qui est même, et comme étant, ce qui n'est point, voilà semble-t-il, au juste, ce qui constitue réellement et véritablement un discours faux » :

> En d'autres termes : un discours vrai dit ce qui est, conformément à ce qui est réellement ; un discours vrai dit ce qui n'est pas, ou autre chose que ce qui est (il n'est donc pas adéquat à la réalité elle-même).

* Cf. Aristote, *Métaphysique*, livre Thêta, 10, 1051b : « être dans le vrai, c'est penser que ce qui est séparé est séparé, et que ce qui est uni est uni, et être dans le faux, c'est penser contrairement à la nature des objets » (trad.. Tricot, t. II, Paris, Vrin, p. 522)

C'est là une conception de la vérité, et une définition qu'il importe absolument de connaître – entre autres parce qu'elle a perduré historiquement durant des siècles, et continue d'avoir une valeur opératoire lorsqu'on est amené à réfléchir cette notion. Il faut toutefois aussi savoir qu'une telle définition présente un caractère problématique, que souligne entre autres E. Kant en différents textes : si la vérité de ma représentation consiste dans sa conformité à la réalité elle-même, comment au juste pourrai-je juger de cette conformité ? Comment donc pourrais-je sortir de ma représentation des choses, pour la comparer aux choses elles-mêmes, telles qu'elles sont absolument et indépendamment de toute représentation ? Selon Kant, cette définition nous enferme dans un cercle dont on ne peut sortir, et elle s'avère parfaitement vaine : je ne peux jamais comparer ma représentation à la chose même, mais seulement une représentation à une autre¹².

¹² Sur cette difficulté, on lira en particulier, dans la *Logique*, la section VII de l'introduction :

« « La vérité, dit-on, consiste dans l'accord de la connaissance avec l'objet. Selon cette simple définition de mot, ma
Toute reproduction interdite-Céline DENAT– URCA-2020-2021

C'est ce type de difficulté qui conduit, à l'époque moderne et contemporaine, à penser d'autres définitions du vrai, et en particulier : (1) une conception qui fait de la cohérence (la non-contradiction) le critère de vérité de toute théorie ou de tout discours : un énoncé, une hypothèse scientifiques peuvent être dits vrais s'ils s'avèrent compatibles à l'égard d'un ensemble de propositions déjà admis (un tel critère s'avère particulièrement pertinent dans le cas des sciences formelles, telles que la logique et les mathématiques) ; (2) certains penseurs dits « pragmatismes » (par exemple William James, C. S. Peirce ou, plus récemment, R. Rorty) mettront en avant l'idée que peut être considéré comme vrai ce qui s'avère efficace et avantageux dans la pratique : une théorie n'est pas vraie parce qu'elle serait « adéquate » à une réalité absolue (que nous ne pouvons à vrai dire jamais connaître telle qu'elle-même), mais parce qu'elle induit des manières d'agir, des conséquences pratiques plus satisfaisantes que d'autres.

II. Détermination des problèmes fondamentaux concernant le rapport entre le langage, la pensée, la vérité.

Problème 1 : le caractère conventionnel de la langue

(ce problème a déjà été développé ci-dessus, dans la section I. 1. b. de cette introduction, au travers surtout de la référence platonicienne) : l'usage de la langue et des mots constitue-t-il un obstacle, ou au contraire un instrument utile, voire nécessaire à l'égard de la connaissance de la réalité ? Si les mots ne ressemblent pas aux choses, comment peuvent-ils nous aider cependant à les connaître ?

Problème 2 : le problème de la référence

Que désignent les mots de la langue, à quoi se réfèrent-ils, à quoi nous renvoient-ils ? Désignent-ils des choses sensibles, ou bien au contraire plutôt des concepts, ou des idées ? Il peut sans doute arriver que des mots aient une référence singulière : c'est le cas des noms propres, ou le cas échéant de formules se substituant à un nom propre (« Pierre X », « mon ami Pierre » ; « Elizabeth II », « l'actuelle reine d'Angleterre » ; « Touffu », « le chien de Pierre », etc.). Mais il importe de remarquer que la signification des termes communs est toujours générale : « chien », ou « homme », ne désigne aucun chien ou homme particulier, mais tout chien ou tout homme possible, en d'autres termes le concept général de chien ou d'être humain, en l'absence d'autre précision.

Mais la difficulté ne s'arrête pas là, et l'on est en droit de se demander si les dits concepts existent ou non indépendamment des mots mêmes qui les désignent : le concept général de chien correspond-il à une représentation déterminée qui existerait indépendamment du mot « chien » (puis-je véritablement me représenter de façon consistante « un chien en général », « un homme en général » ?) Ou n'advient-il précisément que dans la mesure où les hommes se donnent une langue, constituée avant tout de termes généraux ?

connaissance doit donc s'accorder avec l'objet pour avoir valeur de vérité. Or, le seul moyen que j'ai de comparer l'objet avec ma connaissance, c'est que je le connaisse. Ainsi ma connaissance doit se confirmer elle-même ; mais c'est bien loin de suffire à la vérité. Car puisque l'objet est hors de moi et que la connaissance est en moi, tout ce que je puis apprécier, c'est si ma connaissance de l'objet s'accorde avec ma connaissance de l'objet. Les anciens appelaient diallèle un tel cercle dans la définition. Et effectivement, c'est cette faute que les sceptiques n'ont cessé de reprocher aux logiciens ; ils remarquaient qu'il en est de cette définition de la vérité comme d'un homme qui ferait une déposition au tribunal et invoquerait comme témoin quelqu'un que personne ne connaît, mais qui voudrait être cru en affirmant que celui qu'il invoque comme témoin est un honnête homme. Reproche absolument fondé, mais la solution du problème en question est totalement impossible pour tout le monde. »

- Dans un contexte de type idéaliste ou rationaliste, on admettra souvent que le concept ou l'idée préexiste au mot et existe donc indépendamment de lui : pour Platon par exemple, l'Idée d'homme, ou l'essence de la vertu qu'est le courage, existent et peuvent être intelligées indépendamment des mots, et c'est précisément cette existence en soi des essences ou des idées qui font que les mots « homme », ou « courage », sont doués d'un sens déterminé et univoque.
- A l'inverse cependant, d'autres auteurs se sont attachés à mettre en évidence l'inconsistance de l'idée selon laquelle nous disposerions de représentations générales (d'idées générales abstraites), auxquelles nous relierions secondairement, et par convention, des noms – on peut évoquer à cet égard deux auteurs et deux textes différents, mais également classiques, qui évoquent cette idée :

* George Berkeley, *Traité des principes de la connaissance humaine*, chapitre 1, § 10-11 (in *Œuvres*, I, Paris, PUF, 1985, pp. 304-6) : « Que d'autres aient cette merveilleuse faculté d'abstraire leurs idées, eux-mêmes peuvent le mieux en juger ; pour ma part, j'ose assurer que je ne l'ai pas. Il est vrai que j'ai la faculté d'imaginer, ou de me représenter les idées de choses particulières et des composer et diviser de diverses façons. Je peux imaginer un homme à deux têtes, ou les parties supérieures d'un homme couplées au corps d'un cheval. Je peux considérer l'œil, le nez, chacun en soi abstrait ou séparé du reste du corps. Mais alors, quelque main, quelque œil que j'imagine, il faut que celui-ci ait une figure et une couleur particulières. De même, l'idée d'homme que je me forge doit être celle d'un homme blanc ou noir ou basané, grand ou petit ou de taille moyenne. Aussi m'est-il également impossible de former l'idée abstraite d'un mouvement, qui soit distincte d'un corps mobile dont le mouvement ne serait ni rapide ni lent, ni curviligne ni rectiligne. On peut en dire autant de toutes les autres idées abstraites, quelles qu'elles soient. [...] [Ainsi] un mot devient général, de par le fait qu'il est le signe, non pas d'une idée générale et abstraite, mais de plusieurs idées particulières dont il suggère à l'esprit n'importe laquelle. »

Berkeley nous demande de faire appel à notre expérience intérieure : pouvons-nous jamais nous représenter « un homme en général » ? Dès lors qu'il y a représentation, des particularités apparaissent (l'homme que je me représente est plus ou moins grand, plus ou moins gros, les proportions de ses membres sont telles ou telles...). Par suite, aucun mot ne tient son sens de sa référence à une idée générale préexistante : sa signification générale vient du fait qu'il peut désigner indifféremment tout individu humain qui se présente à ma perception ou à mon imagination. Le mot désigne donc, non une chose particulière, mais une série (indéfinie) de choses du même genre, genre auquel le mot donne justement son unité et sa consistance.

* J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* : « les idées générales ne peuvent s'introduire dans l'esprit qu'à l'aide des mots, et l'entendement ne les saisit que par des propositions. [...] Toute idée générale est purement intellectuelle ; pour peu que l'imagination s'en mêle, l'idée devient aussitôt particulière. Essayez de vous tracer l'image d'un arbre en général, jamais vous n'en viendrez à bout ; malgré vous, il vous faudra le voir petit ou grand, rare ou touffu, clair ou foncé ; et s'il dépendait de vous de n'y voir que ce qui se trouve en tout arbre, cette image ne ressemblerait plus à un arbre. Les êtres purement abstraits se voient de même, ou ne se conçoivent que par le discours. La

définition seule du triangle nous en donne la véritable idée : sitôt que vous vous en figurez un dans votre esprit, c'est un tel triangle et non pas un autre, et vous ne pouvez éviter d'en rendre les lignes sensibles ou le plan coloré. Il faut donc énoncer des propositions, il faut donc parler, pour avoir des idées générales : car, sitôt que l'imagination s'arrête, l'esprit ne marche plus qu'à l'aide du discours. »

Les idées générales et abstraites ne sont jamais objets, à proprement parler, de représentation (car dès qu'il y a représentation, l'imagination intervient et fait que je me représente quelque chose de particulier) : elles n'existent que grâce aux mots, et à leur définition. La véritable idée du triangle ne peut être représentée, mais elle peut être définie rigoureusement à l'aide de la langue : cette idée ne consiste en rien de plus que l'énoncé du terme général de « triangle », et de la définition qui lui correspond.

A cet égard, on peut dire que Rousseau soutient une position philosophique que l'on caractérise classiquement comme une position *nominaliste* : les idées ou concepts n'existent pas en eux-mêmes, mais seulement grâce aux noms qui leur donnent corps ; seules existent dans la réalité les choses sensibles et perceptibles (un penseur nominaliste est donc aussi le plus souvent un penseur anti-idéaliste, puisqu'il refuse d'accorder toute réalité aux Essences et ne reconnaît d'existence qu'aux individus, aux êtres singuliers).

Problème 3 : la pensée précède-t-elle le langage ?

Est-ce la pensée qui précède et conditionne le langage – le langage n'ayant alors au mieux que valeur d'instrument – ainsi qu'on l'estime le plus communément ? ou bien peut-on dire à l'inverse que la langue conditionne nécessairement la pensée en général, et plus spécifiquement alors notre connaissance ? Cette seconde hypothèse était déjà évoquée, nous l'avons vu, par la citation placée en épigraphe du cours. Existe-t-il une pensée claire et déterminée avant tout langage et tout discours ? Pour le linguiste F. De Saussure, s'il existe bien une pensée antérieure à tout usage de la langue, c'est cependant une pensée qui demeure confuse, et obscure : nous avons besoin des distinctions lexicales de la langue pour opérer des distinctions conceptuelles, et de la mise en ordre que permet d'opérer le discours pour penser de manière claire et argumentée :

« Psychologiquement, abstraction faite de son expression par les mots, notre pensée n'est qu'une masse amorphe et indistincte. Philosophes et linguistes se sont toujours accordés à reconnaître que, sans le secours des signes, nous serions incapables de distinguer deux idées d'une façon claire et constante. Prise en elle-même, la pensée est comme une nébuleuse où rien n'est nécessairement délimité. Il n'y a pas d'idées préétablies, et rien n'est distinct avant l'apparition de la langue. » (*Cours de linguistique générale*, II, chapitre 4, § 1, Paris, Payot, pp. 155-6)

Le *Cours de linguistique générale* affirme donc, de manière radicale, que la pensée au sens le plus fort du terme n'advient que grâce au langage, et qu'elle ne serait que pensée « nébuleuse », « amorphe et indistincte », si elle n'était structurée et ordonnée par lui.

On a noté de même par exemple, dans le cadre du problème précédent, qu'il était possible d'envisager que la pensée conceptuelle ne puisse exister indépendamment de la langue, des mots et des propositions : ceci impliquerait que la pensée philosophique et scientifique ne puisse se constituer indépendamment de ceux-ci. Songeons aussi à l'exemple des mathématiques : les procédures de dénombrement et de calcul même les plus simples ne dépendent-elles pas nécessairement d'un système de signes donné ? N'est-ce pas, par ailleurs, parce que le système décimal et les chiffres arabes autorisaient des modes de calcul à la fois plus puissants et plus

rapides, qu'ils ont historiquement évincé les chiffres romains ? L'usage des mathématiques introduit au sein des sciences physiques, aux XVI^e et XVII^e siècle, une détermination plus rigoureuse et plus éclairante des lois de la nature ?

On peut se demander s'il n'en va pas de même pour les langues dites naturelles : l'organisation de leur lexique, leurs règles syntaxiques, n'induirait-elles pas toujours des manières de penser, des manières mêmes de voir le monde, toujours particulières (et qui peuvent éventuellement s'avérer plus ou moins éclairantes, plus ou moins avantageuses) ? Notre pensée et notre rapport au monde peuvent-ils se dépendre des conditions et des limites instaurées par la langue ?

On peut penser sur ce point, par exemple, à la thèse désormais bien connue (mais toujours discutée) de la relativité linguistique, soutenue par les anthropologues Edward Sapir et Benjamin L. Whorf (hypothèse dite *de Sapir-Whorf*) : non seulement notre pensée abstraite, mais même notre vision du monde (apparemment) immédiate serait toujours déjà structurée par le système linguistique qui est le nôtre, et qui conditionne donc tout notre accès au réel : selon Whorf en effet,

« [grâce aux études linguistiques] on s'aperçut que l'infrastructure linguistique (autrement dit, la grammaire) de chaque langue ne constituait pas seulement « l'instrument » capable d'exprimer des idées, mais qu'elle en déterminait bien plutôt la forme, qu'elle orientait et guidait l'activité mentale de l'individu, traçait le cadre dans lequel s'inscrivaient ses analyses, ses impressions, sa synthèse de tout ce que son esprit avait enregistré. La formulation des idées n'est pas un processus indépendant, strictement rationnel dans l'ancienne acception du terme, mais elle est liée à une structure grammaticale déterminée et diffère de façon très variable d'une grammaire à l'autre. Nous découpons la nature suivant les voies tracées par notre langue maternelle. Les catégories et les types que nous isolons du monde des phénomènes ne s'y trouvent pas tels quels, s'offrant d'emblée à la perception de l'observateur. Au contraire, le monde se présente à nous comme un flux d'impressions que notre esprit doit d'abord organiser, et cela en grande partie grâce au système linguistique que nous avons assimilé. »

« Un individu parle donc selon des structures correspondant à des systématisations de sa propre langue, complexes et non perçues, qu'on peut facilement mettre en évidence par une simple comparaison (...) avec d'autres langues, surtout celles appartenant à une famille linguistique différente. Sa pensée même s'effectue dans une langue particulière – l'anglais, le sanskrit, le chinois. Chaque langue est un vaste système de structures différent des autres, dans lequel il existe un ordonnancement culturel des formes et des catégories qui non seulement permet à l'individu de communiquer, mais également analyse le réel, remarque ou néglige des types de relations et de phénomènes, canalise son raisonnement et jalonne peu à peu le champ de sa conscience. » (B. L. Whorf, *Linguistique et anthropologie*, Paris, Denoël, 1969, p. 129-30 ; et p. 193)

Problème 4 : langage et communication

Un lieu commun veut que la faculté qu'est le langage soit par essence accordé à une fonction essentielle, voire unique : l'expression de la pensée, et par suite la communication (littéralement : la fonction du langage serait essentiellement d'extérioriser la pensée de telle sorte qu'une pensée intérieure et privée devienne *commune*, publique). On voit même que cet aspect est parfois intégré à la définition même des notions de langage, ou de langue.

Il peut être bon cependant de considérer que les fonctions du langage sont peut-être plus variées qu'on ne le croit au premier abord : il peut *certainement* arriver que je parle afin de communiquer mes

idées, réflexions ou opinions à un interlocuteur – mais n’arrive-t-il pas aussi que ma parole s’accorde à de tout autres buts ? Ainsi lorsque je donne un ordre, ou déploie une supplication : à côté des informations éventuellement communiquées ici, ma parole ne vise-t-elle pas à provoquer chez mon interlocuteur une émotion et une action, à le faire agir ou réagir ? La parole aurait ici plutôt une fonction appellative ou conative (susciter une réaction émotionnelle) et pragmatique (le faire agir de telle manière plutôt que de telle autre), visant à produire des effets sur d’autres individus, et sur la situation qui est la mienne. Ou bien encore : il peut arriver que la parole serve à établir un simple contact, humain et social, avec quelqu’un, et que le contenu de signification de l’énoncé soit simplement secondaire, voire inexistant (ainsi du « bonjour, ça va ? » échangé le matin, qui ne vise le plus souvent pas à souhaiter une bonne journée et demander des nouvelles à autrui ; ainsi, plus encore, du « allo » téléphonique, tout à fait dénué de signification déterminée hors du contact et de l’ouverture au dialogue qu’il instaure). Les linguistes parlent ici de fonction *phatique* : la parole vaut ici par elle-même en tant que moyen d’établir un contact, indépendamment de tout contenu informatif déterminé. On peut aussi songer (cf. problème 3) à une fonction d’élaboration de la pensée : lorsque j’expose (oralement ou par écrit) ma pensée, je ne me contente pas toujours de la communiquer ; il se peut que son expression m’amène à clarifier, ordonner, corriger ma pensée elle-même, voire plus radicalement à lui donner sa consistance propre (l’intuition immédiate et floue devenant, dans le discours, thèse déterminée et argumentation ordonnée).¹³

Problème 5 : Langage et vérité

Une dernière alternative importante se fait jour au sein de la tradition philosophique : le lieu propre de la vérité (et de son opposé, la fausseté), ne serait-il pas fondamentalement la langue et les énoncés linguistiques ? Ce qui à proprement parler peut être dit vrai ou faux, n’est-ce pas nos jugements sur le réel – ainsi que le voulaient précisément Platon ou Aristote (cf. citations *supra*) : dire le vrai, c’est dire ce qui est, ou parler conformément à ce qui est ; la fausseté se produit à l’inverse lorsque nous énonçons autre chose que ce qui est, ou ce qui n’est pas. La réalité en tant que telle n’est, à proprement parler, ni vraie ni fausse : elle est – ou n’est pas.

Ou bien à l’inverse : peut-on penser la vérité comme quelque chose qui serait indépendant du discours, et même qui précéderait le discours ? Une vérité qui aurait son lieu propre dans la réalité, dans l’Être même ? En d’autres termes : est-il possible de penser une vérité ontologique (une vérité de l’Être), et pas seulement une vérité logique (une vérité du *logos*, entendu comme *discours*) ?

¹³ Sur cette idée d’une diversité des fonctions du discours, on se reportera par exemple à l’ouvrage de Georges Mounin, *Clés pour la linguistique*, Paris, Seghers, 1968, pp. 79-80.

I. LE LANGAGE DANS LA PENSÉE ARCHAÏQUE ET PRE-PHILOSOPHIQUE

1. Un peu de vocabulaire grec... :

a. La notion de LOGOS

Le nom masculin grec *logos*, dérivé du verbe *legein* (signifiant rassembler, cueillir, choisir, d'où dérivent les significations : raconter, dire, compter) est un terme plurivoque, et dont la plurivocité apparaît elle-même signifiante dans le cadre de notre propos. *Logos* peut en effet signifier :

- la parole, le discours qui exprime la pensée humaine ;
- cette pensée elle-même (le plus souvent, une pensée de type rationnel, distincte de la sensibilité, de la perception, de l'imagination par exemple) ;
- la connaissance de... (idée que l'on retrouve dans le suffixe français – *logie* : discours sur X, ou connaissance de X, par exemple la psychologie comme connaissance de l'âme, la théologie comme connaissance de Dieu, etc.)

Ajoutons que dans certains contextes philosophiques, le *logos* peut désigner également le principe qui ordonne l'univers tout entier, la raison universelle qui donne son ordre au monde (et qu'il revient au *logos* humain de discerner) : ainsi chez Héraclite, ou plus tard dans la pensée stoïcienne.

Parce qu'un seul et même mot désigne parole et pensée, discours et raison, langage et science, il semble bien que pour les Grecs il n'existe pas d'emblée de différence radicale de nature

- entre la pensée et son expression, ou bien encore entre la raison (comme faculté intérieure de l'esprit) et le langage (comme faculté d'expression) : nous avons d'ailleurs déjà croisé une telle identification au sein de la réflexion platonicienne, qui fait de la pensée un discours intérieur, un dialogue que l'âme entretient d'abord avec elle-même (cf. introduction, section I. 2.)
- entre l'idée de connaissance (d'un objet ou domaine déterminé), et l'idée d'un discours rationnel (sur celui-ci).

De fait, on rencontre à plusieurs reprises dans la pensée grecque antique l'affirmation explicite de l'existence soit d'une identité, soit du moins d'un lien nécessaire, entre *savoir*, et savoir dire ou, plus précisément, *savoir enseigner* et *expliquer* :

- Selon le *Gorgias* de Platon, seul dispose véritablement d'une science celui qui, sans s'en tenir uniquement à l'expérience et à l'habitude (à une simple « routine »), est capable d'« expliquer la véritable nature des choses » et de « dire la cause de chacune » (465 ab). Savoir véritablement, ainsi que le confirme encore entre autres le Phédon, c'est savoir « rendre raison », c'est-à-dire : être capable d'expliquer pourquoi il est nécessaire que les choses soient ainsi, plutôt qu'autrement – être capable de rendre raison de la nécessité des choses en énonçant leurs causes non seulement nécessaires, mais suffisantes.
- Les premières pages du *Ménon* affirment en retour l'équivalence entre « pouvoir enseigner » et « disposer d'une science » : s'il est possible d'enseigner (*didaskēin*) la vertu, ainsi que l'affirme Socrate, c'est que celle-ci est susceptible d'être objet de science (*épistēmē*)
- Et l'on retrouvera encore une idée similaire chez Aristote, au début de la *Métaphysique* (A, 1), qui rappelle que : « le signe de la science c'est de pouvoir enseigner », de sorte que, par exemple seul dispose de la *science* médicale celui qui est capable d'expliquer *pourquoi* tel

remède soigne telle maladie, alors que le médecin seulement empirique qui sait appliquer des recettes mais non expliquer pourquoi ça marche ne dispose pas d'une véritable (mais, comme le voulait Platon, d'une simple « routine » sujette à caution).

Nous aurions ainsi un faisceau d'indices indiquant qu'existe dans ce contexte antique l'idée d'une liaison étroite et même nécessaire entre connaissance et discours : il n'y a pas de connaissance au sens fort, c'est-à-dire de science, là où il n'y a pas de possibilité d'exposition discursive (de discours), incarnation de la rationalité, quant aux objets de cette discipline.

De cela, on pourrait déduire que, pour les grecs, la vérité, comme la science elle-même, n'existe que grâce au discours et dans le discours – mais il faut ici faire preuve de méfiance : la connaissance que nous avons de la vérité, et la vérité elle-même, ne sont peut-être pas synonymes...

En l'occurrence, l'examen de la notion même de vérité permettra de montrer qu'il y a pour les Grecs, relativement au statut de celle-ci (cf. Introduction, II, Problème 5) une double possibilité.

b. La notion de vérité : « Aletheia »

C'est le terme d'*aletheia* qui désigne, en grec, ce que nous nommons « vérité » ; l'adjectif *alethès* caractérise ce qui est vrai (un discours, un jugement vrai, mais aussi le cas échéant un homme véridique, c'est-à-dire sincère, etc.)

Or il faut noter ici que ces termes sont construits à l'aide d'un préfixe négatif (*a-*) : là où la notion de vérité nous apparaît d'emblée comme un concept pleinement positif, il semble que les Grecs pensent la vérité comme la *négation*, ou l'absence, de quelque chose – ce qui peut à première vue sembler étonnant.

Qu'est-ce qui, ici, se trouve nié par le préfixe *a-* ? Le terme grec est en fait construit de la manière suivante :

Le *a-* privatif, suivi de la notion *lethè*, que l'on peut traduire par « oubli » (dans la mythologie grecque, le fameux fleuve *Lethè* est celui dont l'eau fait tout oublier à celui qui la boit), mais qui vise aussi plus largement : ce qui est caché, dissimulé, occulté (l'oubli étant un cas particulier de cette idée générale). Le terme *Lethè* provient lui-même en effet du verbe *lanthanô* : être ou demeurer caché, par suite aussi être oublié : il ne s'agit pas tant ici d'opposer l'oubli à la mémoire, comme dans le vocabulaire moderne, que d'opposer ce qui est visible à ce qui ne l'est pas, ou plus, de mettre en contraste l'inapparent et l'apparent, ce qui est manifeste et ce qui est caché, dissimulé.

Par suite, étymologiquement, *aletheia* signifierait : ce qui est devenu visible après avoir été caché, ce que l'on s'est remémoré à partir d'un état d'oubli initial, ce qui a été dé-voilé à partir d'une situation originaire de voilement. On voit en effet que pour les Grecs, l'idée de vérité n'est pas purement positive, ni primitive, mais qu'elle ne fait sens que sur le fond d'une négativité première, sur le fond d'une occultation antérieure : le vrai, c'est ce qui n'est plus caché, c'est ce qui a été dé-voilé. La vérité est originairement comme quelque chose de second, qui n'a de sens que par rapport à son contraire : l'ignorance, la fausseté, l'illusion (le voilement, l'obscurité) qui sont toujours premières. Si la vérité est, métaphoriquement, luminosité ou clarté, elle n'advient cependant aux yeux des Grecs que parce que, d'abord, les hommes sont toujours perdus dans l'obscurité.

Or ceci s'expliquerait par la nature même de la réalité, et de notre rapport à celle-ci, si nous en croyons par exemple les deux fragments d'Héraclite qui vont suivre : si la vérité est dé-voilement, c'est parce que la réalité ne se présente jamais à nous, dans un premier temps, que voilée :

- Héraclite, fragment B 123 (in *Les écoles présocratiques*, Paris, Folio Gallimard, 1991, p. 93) : « Nature aime à se cacher » (*Phusis kruptesthai philei*)

Pour Héraclite, la nature (*phusis*), la réalité elle-même tend d'abord naturellement à se dissimuler (à nous) : elle ne nous apparaît pas immédiatement de façon claire et transparente – ainsi que nous le croyons généralement. C'est que, peut-être, son apparence immédiate ne correspond pas nécessairement à son essence profonde : nous ne percevons pas d'emblée l'ordre propre à la nature (la rationalité, le *logos* qui est en elle, ainsi que le veut par exemple Héraclite). Ou bien encore : nous percevons les apparences de la nature sans saisir les mécanismes cachés qui les sous-tendent et les produisent. Nous voyons par exemple dans la nature des contraires qui nous semblent s'exclure absolument : jour et nuit, hiver et été, froid et chaleur, conflit et paix... mais selon Héraclite, les contraires s'impliquent l'un l'autre, la réalité implique toujours un *jeu* réciproque des contraires : le jour n'existerait pas sans la nuit, et il faut même affirmer en ce sens (contre notre jugement immédiat) que « le jour et la nuit sont uns » (fragment B 57)¹⁴.¹⁵

On peut alors lire un autre fragment en corrélation avec le précédent : le fait que la réalité se dissimule toujours à nous dans un premier temps justifierait ou confirmerait le sens littéral de l'*aletheia* grecque : le vrai, c'est précisément ce qui cesse d'être caché, ce qui enfin se dévoile à nous :

- Héraclite, fragment B 11a (*op. cit.*, p. 66) : « on a donné très exactement le nom de *vrai* (*alethés*) à ce qui ne se cache pas (*to mē léthon*) à la conscience commune »

Il y a *vérité* là où ce qui était caché, dissimulé (ainsi que la nature aime à l'être) vient à se manifester, là où ce qui était voilé se dévoile et se révèle à nous : la vérité, ici, n'est pas tant discours que nous tiendrions sur la réalité, que la réalité même en tant qu'elle nous apparaît enfin sans voiles, sortant de son état initial de dissimulation.

Sur cette notion grecque d'*aletheia*, et sur l'idée alors que la vérité peut n'être pas seulement conçue comme discours adéquat(s) sur la réalité, on peut se reporter aux analyses que Heidegger sur la conception grecque de la vérité, en particulier dans l'étude intitulée « *De l'essence de la vérité* ». Après avoir rappelé la définition classique, ou « ordinaire » de la vérité comme adéquation de l'esprit ou du jugement à la réalité (définition que nous avons déjà étudiée plus haut, dans notre introduction), Heidegger s'attache à montrer qu'il existe une autre manière, plus originaire, de concevoir le vrai : ce qui *rend possible* en effet une telle conformité, c'est la possibilité pour nous de nous *ouvrir* à la réalité ou à l'Être même, de la laisser être ce qu'elle est, et plus radicalement encore c'est le fait que la réalité elle-même se manifeste à nous :

Laisser être l'étant - à savoir, comme l'étant qu'il est – signifie s'adonner à l'ouvert et à son ouverture, dans laquelle tout étant entre et demeure et que celui-ci apporte, pour ainsi dire, avec lui. Cet ouvert, la pensée occidentale l'a conçu à son début comme *ta aletheia*, le non-voilé. Lorsque nous traduisons *aletheia* comme « non-voilement », au lieu de le traduire par « vérité », cette traduction n'est pas seulement plus « littérale », mais elle comprend l'indication de repenser plus originellement la notion courante de vérité comme conformité de l'énoncé au sens, encore incompris,

¹⁴ Voir également le fragment B 57 (p. 81) : « Dieu est / jour-nuit / hiver-été / guerre-paix ... ».

¹⁵ Il est important de noter que ce thème d'une nature qui nécessairement se dissimule est un thème classique dans l'antiquité, et qui sera repris par une longue tradition, par-delà la seule formule héraclitéenne. Pour un approfondissement de ce point, on pourra se reporter à l'importante étude de Pierre Hadot, *Le voile d'Isis. Etude sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004.

du caractère d'être dévoilé et du dévoilement de l'étant. (« De l'essence de la vérité », in Questions I-II, Paris, Gallimard, Tel, 1968, pp. 175-176)¹⁶.

Ainsi selon Heidegger, les Grecs conçoivent avant tout une vérité de l'étant lui-même en tant qu'être dévoilé, c'est-à-dire qu'ils privilégient d'abord une conception ontologique du vrai, dont la conception logique de la vérité comme adéquation n'est que dérivée (cf. Introduction, II, Problème n°5).

2. Les figures pré-philosophiques de la vérité dans la Grèce antique :

Nous parlons ici de « figures » car il apparaît que la réflexion sur la vérité qui se déploie dans les écrits autres que philosophiques se déploie en quelque sorte de manière incarnée plutôt que purement conceptuelle : ce sont souvent des récits et des personnages (poétiques, tragiques, ou historiques, etc.) qui nous permettent alors d'entrevoir la manière dont les Grecs appréhendaient la question du vrai, de sa recherche ou de sa possession avant le Ve siècle (avant Socrate et Platon).

A cet égard, on peut faire pour commencer **trois remarques introductives** importantes : on peut en effet constater en divers lieux (religion, poésie, etc.) de la culture grecque antique antérieure au Ve siècle, que l'idée de vérité est conçue comme

1. **non humaine**, puisqu'elle est au contraire conçue comme **appartenant avant tout aux divinités** bien plutôt qu'aux hommes. Ce sont les dieux seuls, ou des divinités telles que les Muses, qui sont susceptibles d'inspirer certains hommes pour leur dispenser la vérité (qui leur demeurerait inaccessible sans cette inspiration divine). C'est ce que nous indiquent par exemple les écrits homériques, dans lequel le poète s'exprime par exemple en ces termes :

« Et maintenant, dites-moi, **Muses**, habitantes de l'Olympe, car vous êtes, vous, des déesses : **partout présentes, vous savez tout ; nous n'entendons qu'un bruit, nous, et ne savons rien** – dites-moi quels étaient les guides, les chefs des Danaens. La foule, je n'en puis parler, eussé-je dix langues, eussé-je dix bouches, une voix que rien ne brise, un cœur de bronze en ma poitrine, à moins que les filles de Zeus qui tient l'Egide, les Muses de l'Olympe, ne me nomment alors elles-mêmes ceux qui étaient venus sous Ilion. » (Homère, *Iliade*, Chant II, v. 484 sqq)

Le poète doit se placer sous l'autorité des Muses, filles de Zeus et de Mnémosunè (la mémoire, justement opposée à la *lèthè*, l'oubli) qui seules « savent tout », s'il veut pouvoir prétendre dire la vérité sur les événements qui ont ponctué la guerre de Troie. La situation de l'homme, et donc des discours humains, à l'égard de la connaissance du vrai est présentée sans ambiguïté comme une situation d'ignorance dont il ne saurait sortir par ses seules forces : « nous n'entendons qu'un bruit, nous, et ne savons rien... ». C'est la *lèthè*, encore une fois, qui caractérise d'abord la situation de l'homme ; l'*alèthèia*, le dévoilement, est l'œuvre de la divinité, et par suite de ceux-là seuls qu'elle inspire : pour « les poètes inspirés », note Marcel Détiénne, « la Mémoire est une omniscience de caractère divinatoire ; elle se définit, comme le savoir mantique, par la formule : <savoir> 'ce qui est, ce qui fut, ce qui sera' »¹⁷. Ce n'est à vrai dire qu'à l'époque, et à partir de Platon, que l'idée de la puissance et de l'autonomie de la raison (du *logos*) humain, capable par ses seules forces d'atteindre le vrai, commencera d'advenir pleinement¹⁸.

¹⁶ Sur les analyses heideggériennes de la conception grecque (selon lui plus authentique) de la vérité pourra se reporter aussi à l'étude intitulée « *Alèthèia* », centrée sur la pensée d'Héraclite in *Essais et conférences*, Gallimard, coll. Tel, 1958, pp. 310 sqq).

¹⁷ M. Détiénne, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Livre de Poche, 2006, p. 67. L'auteur cite ici une formule que l'on retrouve dans la *Théogonie* d'Hésiode (vv. 32-38) et dans l'*Iliade* (I, 70) : sous l'autorité et l'inspiration des Muses, le poète accède à un savoir absolu concernant le présent, le passé aussi bien que l'avenir.

¹⁸ On peut noter cependant que dans les premiers écrits proprement philosophiques, ceux des présocratiques, et encore Toute reproduction interdite-Céline DENAT- URCA-2020-2021

2. En conséquence du premier point : **la vérité n'est pas accessible à tous**, elle n'est pas quelque chose d'essentiellement « commun ». Elle est une vérité révélée plutôt que démontrée et, dans le contexte d'une culture aristocratique, elle ne peut en effet appartenir qu'au petit nombre d'hommes doués d'un statut ou d'un pouvoir exceptionnels, qui leur permettent de recevoir l'inspiration divine – ce qui **concerne trois figures singulières** surtout : le poète ou l'aède ; le devin ; le Roi. « Il y a dans la Grèce archaïque, ainsi que l'écrit encore M. Détienne, des fonctions privilégiées qui ont la 'Vérité' pour attribut, comme certaines espèces naturelles ont pour elles la nageoire ou l'aile. Poètes inspirés, devins, rois de justice sont d'emblée 'Maîtres de vérité' »¹⁹. Inspirés, enthousiastes, ces individus exceptionnels voient la vérité que leur révèlent les divinités : si leurs discours sont vrais, ce n'est que de façon médiate, en tant qu'ils parviennent à dire cette intuition du vrai dispensée par le divin. Seul l'avènement de la Cité démocratique, et la progressive valorisation de la raison humaine, permettront de commencer à penser une vérité qui peut être recherchée et possédée en commun, grâce à un effort strictement humain de rationalité

3. Enfin il faut noter une **caractéristique particulière de ces figures du savoir** : celui (dieu ou homme) qui a la puissance de connaître le vrai est par là même doué d'une puissance et d'un caractère essentiellement **ambigu** : détenir la vérité, c'est aussi pouvoir la cacher aux autres, pouvoir tromper : celui qui possède *l'aletheia* est nécessairement aussi celui qui peut provoquer volontairement la *lethè*. C'est en ce sens par exemple que le poète Hésiode, tout en reconnaissant (comme Homère) qu'il est inspiré par les Muses, qui lui révèlent « ce qui est, ce qui sera, ce qui fut », et qui donc « disent la vérité », peuvent cependant aussi, si elles le veulent, dire « beaucoup de choses trompeuses, semblables à la réalité » (Hésiode, *Théogonie*, vv. 32-38) ; il faut comprendre que c'est précisément parce qu'elles sont capables de dire des choses vraies (*alèthèa*) qu'elles ont aussi la capacité de ne dire, si elles le veulent, que des choses trompeuses (*pseudea*) – car « posséder la vérité, c'est aussi être capable de tromper », ainsi que le remarque Détienne²⁰. On voit de même dans la mythologie grecque les dieux être d'autant plus capables de mensonge et de tromperie qu'ils connaissent, de fait, la vérité.

Cette ambivalence de celui qui connaît le vrai est également incarnée par la figure d'Ulysse, telle que la thématise en particulier Platon dans le dialogue intitulée *Hippias Mineur* : c'est justement parce qu'Ulysse est un homme expérimenté, qui a acquis de nombreux savoirs au cours de ses voyages et de son errance en mer, qu'il est aussi celui qui est le plus capable de ruse, de tromperie, de mensonge (pour tromper autrui, il faut connaître le vrai et être capable de le dissimuler ; l'ignorant peut très bien dire par hasard la vérité en croyant tromper son interlocuteur !).

Afin de préciser ce propos général, on étudiera ici trois exemples plus précis, au travers de différents textes : le cas de la *parole oraculaire* (avec Hérodote et Héraclite) ; la figure du devin, confrontée à la figure strictement humaine de la recherche du vrai – celle d'Œdipe.

dans ceux de Platon, une telle manière de présenter les choses peut encore se retrouver, sur un mode au moins métaphorique : le poème *Sur la nature* de Parménide indique par exemple, au travers d'un discours en partie imagé et poétique, que les mortels ne font d'abord qu'errer dans l'obscurité, et que seul celui qui fait l'effort de suivre la voie de la raison peut rencontrer la Divinité qu'est la Vérité. Pour Héraclite, le Logos (la raison) qui ordonne la nature, et qu'il nous faut écouter si nous voulons connaître celle-ci, est aussi caractérisé comme « *theos* » (un dieu, cf. Fragment B 1 et 2, B 83 : « Le plus savant des hommes comparé à Dieu ressemble à un singe quant à la sagesse, à la beauté et à tout le reste »). On retrouve encore, chez Platon, des références au « divin », mais leur signification est philosophique bien plus que religieuse, et l'accès à la vérité repose assurément pour le penseur sur l'effort de rationalité que sont susceptibles de fournir les individus humains, et non sur une possible inspiration ou révélation.

¹⁹ M. Détienne, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Livre de Poche, 2006, p. 236.

²⁰ M. Détienne, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Livre de Poche, 2006, p. 147-8.

a. L'oracle

Les oracles tiennent une place importante dans la vie à la fois religieuse et politique des anciens Grecs : « l'oracle joua [dans l'existence des Grecs] un rôle considérable non point seulement parce qu'il les aidait à résoudre les difficultés pratiques de leur vie quotidienne, mais parce qu'il patronnait les notions morales et juridiques sur lesquelles étaient fondés la condition et le comportement de l'homme grec »²¹. L'oracle désigne les paroles que la divinité adresse à celui qui le consulte, dans un lieu sacré, et par l'intermédiaire d'une prophète(sse) – ainsi de la fameuse Pythie de l'oracle d'Apollon à Delphes. C'est cet(te) intermédiaire qui, inspiré(e) par le dieu, doit transmettre au consultant des vérités que le dieu seul possède pleinement.

L'examen de quelques textes importants concernant la pratique oraculaire permet d'en discerner les traits caractéristiques de la représentation qu'en avaient les Grecs :

Hérodote, dans le premier livre de son *Enquête*²², rappelle ainsi comment Crésus, roi de Lydie, fit interroger l'oracle de Delphes afin s'il serait ou non avantageux pour lui de déclarer la guerre aux Perses, question à laquelle il lui fut répondu que « *s'il faisait la guerre aux Perses, il détruirait un grand empire* » (*Enquête*, I, § 53). Crésus, qui a été nettement décrit jusque-là comme un homme orgueilleux, habituée jusque-là à de perpétuelles victoires, considère que l'oracle lui assure qu'il détruira l'empire perse et, « charmé de cette réponse » (I, § 54) il déclare donc la guerre sans hésiter – mais il apparaît bientôt que c'est son propre empire qui est voué à la destruction : ainsi, écrit Hérodote, « *il avait conformément à l'oracle mis fin à un grand empire, le sien* » (I, § 86).

Ce qui caractérise ici la parole oraculaire, c'est qu'elle dit la vérité, mais de manière ambiguë : l'expression « grand empire » pouvait en effet désigner aussi bien l'empire perse que celui de Crésus lui-même. L'oracle n'a en rien menti, il n'a pas dissimulé la vérité en usant d'un discours faux (qui aurait consisté à dire, par exemple, que « Crésus vaincrait les Perses »), mais il a dit le vrai de manière obscure, oblique, laissant place à une double interprétation possible – ainsi que le dira encore la Pythie à Crésus qui se plaint d'avoir été trompé par l'oracle :

« Quant à l'oracle rendu, Crésus a tort de se plaindre. Apollon lui avait prédit qu'en faisant la guerre aux Perses, il détruirait un grand empire : s'il eût voulu prendre sur cette réponse un parti salutaire, il aurait dû envoyer demander au dieu s'il entendait l'empire des Lydiens ou celui de Cyrus. S'il n'a pas compris l'oracle, s'il n'a pas demandé d'explication, qu'il ne s'en prenne qu'à lui-même. » (*Enquête*, I, § 91)

On peut insister ici sur trois points importants :

- I. le dieu seul possède la vérité et y accède donc de manière immédiate et parfaitement claire
- II. l'homme n'y accède que de façon médiate : la vérité lui est donnée, non par le dieu lui-même, mais par l'intermédiaire de la parole oraculaire
- III. or celle-ci se présente comme essentiellement ambiguë, équivoque, oblique : elle ne dissimule certes pas complètement la vérité, mais elle ne la manifeste pas non plus de manière entièrement claire – paradoxalement, elle la voile tout en la dévoilant, elle la révèle tout en la dissimulant : celui qui l'entend, s'il souhaite davantage de clarté, se doit de demander d'autres réponses et davantage d'explications – ainsi qu'on peut le voir également dans le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle (vv. 650 *sqq*) : il faut parfois interroger l'oracle à de multiples reprises pour bénéficier non plus de « réponses ambiguës, pleines

²¹ Georges Roux, *Delphes : son oracle et ses dieux*, Les belles lettres, Paris, 1976, p. 5

²² Hérodote (auteur du Ve siècle AC, 480-420) est considéré, selon une formule fameuse de Cicéron, comme le « Père de l'histoire », soit comme le premier historien de la culture occidentale, et son *Enquête* (*Historiè*) comme le premier ouvrage historique qui nous soit connu. Celui-ci porte sur des événements relativement récents, à savoir sur les guerres médiques qui ont opposé les Grecs aux Perses au début du Ve siècle.

de vague » mais d'« un oracle bien clair, bien précis » qui permette de prendre une décision éclairée.

Cette équivocité essentielle des paroles de l'oracle chargé de révéler la vérité à l'homme devient pour Héraclite un objet de réflexion philosophique, qui conduit à réfléchir aussi plus largement le statut de toute parole (de tout *logos*) à l'égard de la vérité :

- Héraclite, Fragment B 93 (in *Les écoles présocratiques*, Paris, Folio Gallimard, 1991, p. 87 ; nous citons toutefois ici de préférence la traduction du même fragment par M. Conche, plus fidèle et plus claire, in *Héraclite, Fragments*, Paris, PUF, 1986, p. 150) :
« Le maître dont l'oracle est celui de Delphes ne dit ni ne cache, mais donne des signes (*oute legei oute kruptei alla semainei*) »

Le « maître dont l'oracle est à Delphes », c'est le dieu Apollon – dont on peut rappeler qu'il est souvent appelé *Loxias* : « l'oblique », ou « l'obscur », comme l'est aussi la parole oraculaire. C'est justement ce que rappelle la suite du fragment : Apollon, au travers de l'oracle, ne dit (*legei*) ni ne dévoile la vérité en pleine clarté ; il ne la cache, ne la dissimule ou ne la voile pas non plus entièrement ; mais il fait une chose qui est en quelque sorte intermédiaire entre dévoiler pleinement, ou dissimuler pleinement – ou plutôt, quelque chose qui est à la fois l'un et l'autre : il parle toujours de façon équivoque, car il « donne des signes », il « signifie » (*semainei*, de *sema* : le signe). Par-delà le problème de l'oracle, Héraclite nous invite aussi à réfléchir la nature et la valeur des signes, et donc entre autres celle des signes linguistiques (des mots) : user de signes, désigner, signifier, ne revient certes pas à montrer les choses ou la réalité elles-mêmes. Faire signe vers, c'est certes indiquer, donner la direction à suivre pour découvrir la chose même – mais une fois encore le signe *n'est pas* la chose même, et l'on peut même envisager que le signe arrête notre attention et nous détourne de la chose même (ainsi que le signifie l'adage chinois suivant lequel : « quand le sage montre la lune, l'imbécile regarde le doigt »...). Paradoxalement donc, ainsi que l'indique Héraclite, user de signes, c'est tout à la fois montrer *et* cacher, voiler *et* dévoiler ce que l'on entend signifier (ce qui nous fait somme toute retrouver le problème du caractère conventionnel des signes linguistiques, cf. Introduction, II, problème 1).

b. Œdipe, Tiresias : savoir humain et savoir divin dans l'Œdipe-Roi de Sophocle

La tragédie de Sophocle intitulée *Œdipe-Roi* (que l'on recommande à tout étudiant de philosophie de lire en entier²³, pour des raisons de culture générale tout autant que pour des raisons philosophiques), apparaît de façon centrale, selon la formule du commentateur Karl Reinhardt, comme « la tragédie de l'apparence humaine »²⁴, c'est-à-dire : comme l'œuvre tragique par excellence qui met en évidence la situation d'illusion et de voilement (*lèthè*) où se trouve d'abord l'individu humain, privé de tout accès immédiat à la vérité absolue – et les difficultés inévitables auquel se trouve confronté celui qui cherche pourtant à connaître cette vérité. Au cœur de l'ouvrage se trouverait donc la question de l'*aletheia*, et de la *lèthè* qui caractérise naturellement la situation première de l'homme à cet égard.

Rappelons brièvement les grandes lignes du récit qui sous-tend la tragédie de Sophocle : Œdipe est né de Jocaste et Laïos, souverains de Thèbes. Jocaste le fait abandonner à la mort après qu'un oracle ait révélé qu'il tuerait son père, et épouserait sa mère. Mais Œdipe a été sauvé de la mort par un berger, et recueilli par Polybe et Mérope, souverains de Corinthe. Devenu adulte, Œdipe se voit lui aussi annoncer qu'il sera le meurtrier de son père et l'époux de sa mère : pour échapper à cette prédiction, il fuit ceux qu'il croit ses parents naturels et, sur

²³ De même d'ailleurs par exemple que la tragédie *Antigone*, du même auteur.

²⁴ Karl Reinhardt, *Sophocle*, éditions de Minuit, 1971, p. 142 ; le 4^{ème} chapitre est tout entier consacré à *Œdipe-Roi*.

la route de Thèbes, tue un vieillard inconnu pour une question de préséance, avant de résoudre l'énigme du Sphinx qui terrorise Thèbes, et d'en être récompensé par la Cité qui en fait son roi, et l'époux de Jocaste, devenue veuve suite à la mort de Laïos, assassiné par un meurtrier inconnu...

Mais lorsque la pièce de Sophocle débute, tous ces événements terribles sont *déjà* advenus : Œdipe est le souverain adulé de Thèbes, dont il est le sauveur, et le peuple le supplie de les sauver de l'épidémie meurtrière qui l'accable, et qui serait la punition que les dieux infligent aux Thébains pour n'avoir pas réussi à punir le meurtre du roi Laïos. Œdipe accepte donc de mener l'enquête afin que soient punis les coupables, et pour « chasser cette souillure » qui accable la cité : il s'apprête donc à enquêter sur un meurtre que, sans le savoir, il a lui-même commis – et la totalité de la pièce nous fait ainsi le récit du dévoilement progressif de la vérité à cet homme auquel sa situation véritable (d'homme parricide et incestueux) est d'abord nécessairement voilée : n'est-il pas celui qui, né d'une tout autre famille régnante en un tout autre lieu, a déjà sauvé Thèbes, et qui est adoré presque à l'égal d'un dieu ? On pourrait dire que c'est la volonté même de vérité d'Œdipe, juxtaposée à l'illusion dont il est d'abord nécessairement prisonnier – et dont le spectateur a, contrairement à lui, pleinement conscience – qui fait le caractère tragique de la pièce.

Mais il faut ajouter à cela une précision importante : ce qui est censé faire la valeur d'Œdipe, ce qui lui vaut tant d'éloges et ce dont lui-même s'enorgueillit à plusieurs reprises, c'est justement sa capacité de découvrir le vrai grâce aux forces de sa seule raison humaine, dont il a fait la preuve face à l'énigme du Sphinx. Œdipe le rappelle avec force face au devin Tirésias :

« Ce n'était pas le premier venu qui pouvait résoudre l'énigme... c'est moi, moi seul, qui lui ferme la bouche, sans rien connaître des présages, par ma seule présence d'esprit » (vv. 393 sqq ; p. 198 de l'édition Folio Gallimard)

L'une des étymologies possibles du nom même d'Œdipe (à côté de celle qui veut qu'*Oïdipous*, signifiant d'abord « pieds enflés » se réfère à la blessure qui l'a rendu boiteux) le fait d'ailleurs dériver du verbe grec : *oïda*, qui caractérise celui qui est habile, celui qui est informé, celui qui dispose d'un savoir, etc.

Œdipe incarne donc la figure du savoir et de la réflexion humaine : pour sauver Thèbes, il n'a pas eu besoin de « présages » ou d'inspiration divine, mais bien de sa seule « présence d'esprit », de sa seule force de réflexion ; il se considère lui-même pour cette raison comme disposant « d'un savoir surpassant tous les autres savoirs » (381). Or on voit que cet homme habile et réfléchi n'en est pas moins dans la plus grande ignorance – et surtout à l'égard de lui-même et de sa propre situation.

A cette figure humaine du savoir s'oppose la figure du devin, incarné par le personnage de Tirésias : « l'auguste devin qui, seul parmi les hommes, porte en son sein la vérité » (vv. 298-9), dans lequel seul « vit la force du vrai » (v. 356).

Ces deux figures se confrontent tout d'abord sans pouvoir se comprendre : l'homme du savoir et de la raison qu'est Œdipe ne peut croire ce que lui révèle Tirésias, et ce non pas uniquement parce que, fier de son propre savoir, il se défierait de l'art du devin, mais plus fondamentalement parce que la vérité qu'il lui révèle (« sache-le, c'est toi... le criminel qui souille ce pays », vv. 352-3) est pour lui littéralement incroyable, inacceptable – parce qu'il ne saurait, littéralement, l'entendre - ainsi que Tirésias le prévoit d'ailleurs dès l'abord :

(Tirésias) « Hélas, hélas ! qu'il est terrible de savoir, quand le savoir ne sert de rien à celui qui le possède ! Je ne l'ignorais pas ; mais je l'ai oublié. Je ne fusse pas venu sans cela. » (vv. 316-18)

A celui qui est encore dans l'ignorance, il peut arriver que la vérité apparaisse d'abord comme un mensonge, par ce qu'elle apparaît incohérente à l'égard de ce dont il est actuellement persuadé.

C'est là l'un des points importants sur lequel Reinhardt insiste dans ses analyses de la pièce :

(dans *Œdipe Roi*) « l'essentiel est moins l'inexorabilité d'un passé qui se dévoile (...) qu'un combat activement mené pour la préservation, l'auto-affirmation et la défense d'une harmonie apparente de l'humain que son ordre propre, sa « vérité » et sa survie mettent dans l'obligation de pervertir l'être et l'apparence. »²⁵

Œdipe, et Jocaste, sont aveuglés par les apparences immédiates de leur situation : Œdipe est censé être étranger à la cité de Thèbes, étranger aussi au crime qui a été commis, il est un sauveur et en rien un criminel. Voilà pourquoi les affirmations vraies du devin ne peuvent, de toute nécessité, et quelle que soit par ailleurs leur faculté de raisonner et de réfléchir, que leur apparaître comme des mensonges : raisonnant à partir de principes illusoire, ils ne peuvent apercevoir que leurs conclusions le sont également. C'est ainsi qu'Œdipe est nécessairement conduit à croire que les paroles de Tirésias ne peuvent qu'être absurdes, ou inspirées par des intérêts politiques contraires aux siens. C'est ainsi que, plus tard, Jocaste entendra démontrer que « nul ne posséda jamais l'art de prédire » (vv. 707 sqq), en rappelant que l'oracle avait prétendu que Laïos serait tué par son propre fils (alors qu'il a été, selon les informations dont elle dispose alors, tué par des brigands). Plus loin encore, Œdipe se moquera encore de l'oracle qui lui avait prédit qu'il serait le meurtrier de son père, alors que Polybe, lui apprend-on, vient de mourir de vieillesse (vv. 960 sqq)...

L'orgueil qu'ils placent – indument, dans la perspective de la pièce – dans le savoir et la raison humains les conduit à mépriser le savoir divin qu'incarne Tirésias, dont le spectateur voit bien cependant qu'il est seul à savoir et à tenter de dire la vérité sur ce qui est, comme sur ce qui sera :

« Tu me reproches d'être aveugle. Mais toi, toi qui vois, comment ne vois-tu pas à quel point de misère tu te trouves à cette heure ? et sous quel toit tu vis, en compagnie de qui ? – sais-tu seulement de qui tu es né ? Tu ne te doutes pas que tu es en horreur aux tiens dans l'enfer comme sur la terre. Bientôt, comme un terrible fouet, la malédiction d'un père et d'une mère, qui approche, terrible, va te chasser d'ici. Tu vois le jour : tu ne verras bientôt plus que la nuit... » (vv. 415 sqq)

Tragédie de l'apparence et de l'illusion humaines, Œdipe-Roi est aussi une tragédie de l'identité : ce qu'il s'agit de connaître et de découvrir ne touche pas à la réalité extérieure en général – mais la question qui peu à peu se pose à Œdipe est la suivante : « Qui suis-je – puisque je ne suis pas celui que je croyais être ? » ; et cette question de l'identité se présente avant tout sous la forme d'une quête des origines :

« J'ai déjà trop d'indices pour renoncer désormais mon origine Pourquoi renoncerais-je à savoir de qui je suis né ? » (1058-9)

On peut pour finir faire quatre remarques importantes quant à ce que la pièce met en évidence quant à la conception grecque du vrai :

²⁵ Karl Reinhardt, *Sophocle*, éditions de Minuit, 1971, p. 141.

- (1) cette pièce met entre autres en scène, de façon fondamentale, la **puissance pratique ou existentielle du vrai**, ce que Tirésias lui-même appelle la « force du vrai » : la vérité n'est pas pur jugement théorique et désintéressée, elle n'est pas existentiellement indifférente – elle a tout au contraire le pouvoir de détruire des hommes, ou des empires ...
- (2) Plus précisément alors dans ce contexte pratique, il est manifeste que la vérité est **difficile à entendre** : non seulement parce qu'elle s'avère douloureuse (comme c'est assurément le cas pour Œdipe), mais parce que la situation d'erreur ou d'illusion qui est initialement la nôtre fait que certaines vérités ne sont pas immédiatement audibles, et compréhensibles.
- (3) C'est pourquoi aussi l'accès humain à la vérité requiert du **temps**, là où la figure inspirée du devin y accède au contraire immédiatement : un discours vrai n'est pas toujours immédiatement assimilable par celui qui se le voit asséner. Il faut à Œdipe toute la durée de la tragédie pour comprendre et accepter ce que Tirésias d'abord, puis d'autres interlocuteurs (tous disposant d'indices qui lui permettent progressivement de s'assurer de la vérité de ce qui est dit), lui révèlent.
- (4) Néanmoins, quelles que soient ces difficultés, l'homme *ne peut pas ne pas* vouloir la vérité dès lors qu'il reconnaît du moins qu'il est dans l'ignorance – ainsi que l'indique la réponse d'Œdipe au serviteur qui va lui révéler un fait capital :

(Le serviteur) Hélas, j'en suis au plus cruel à dire...

(Œdipe) Et pour moi à entendre. Pourtant, je l'entendrai. (vv. 1169-70)²⁶

²⁶ Cf. K. Reihardt, *op. cit.*, p. 172 : « l'énormité de Jocaste, celle qui vient de sa détresse à elle, c'est sa disposition à accueillir l'apparence (...) pour préserver la vie de son époux ; l'énormité d'Œdipe, inversement, consistera à accepter cette vie-là – la vie d'un aveugle, d'un proscrit – pourvu qu'elle soit vérité. »

II. ARISTOTE : DE LA NATURE DU LANGAGE ET DU STATUT LOGIQUE DE LA VÉRITÉ

On peut considérer Aristote comme étant le premier penseur occidental à conduire une véritable « analyse linguistique »²⁷ en vue d'élaborer une théorie du langage rigoureuse (dont on ne trouve que quelques prémisses chez Platon, dans le *Cratyle* et dans le *Sophiste* surtout). On étudiera ici la réflexion aristotélicienne sur le langage en 4 temps :

1. En éclairant tout d'abord le sens et la justification de la thèse fameuse selon laquelle l'homme est naturellement doué de langage (*logos*) ;
2. En analysant la théorie du signe linguistique et du langage mise en place par les premiers chapitres du traité *De l'interprétation*, qui conduit à éclairer la relation existant selon Aristote entre réalité, pensée, et discours ;
3. En interrogeant, de là, le statut qu'Aristote accorde à la vérité : n'existe-t-elle que dans le discours (et si oui, dans quel type de discours) ? Ou peut-on penser aussi quelque chose comme une vérité de l'être ?
4. Enfin, en évoquant la question de l'équivocité qui apparaît comme un concept central de cette philosophie.

1/ L'homme : un « animal doué de langage » et un « animal politique ».

Politique, I, 2 : « que l'homme soit un animal politique [*zôon politikon*] à un plus haut degré qu'une abeille quelconque ou tout autre animal grégaire, c'est évident. La nature en effet, selon nous, ne fait rien en vain ; et l'homme, seul de tous les animaux, possède la parole [*logos*]. Or, tandis que la voix [*phonè*] ne sert qu'à indiquer la joie et la peine, et appartient pour ce motif aux autres animaux également (car leur nature va jusqu'à éprouver les sensations de plaisir et de douleur et à se les signifier les uns aux autres), la parole sert à exprimer l'utile et le nuisible, et, par suite aussi, le juste et l'injuste : car c'est le caractère propre de l'homme par rapport aux autres animaux, d'être le seul à avoir le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et d'autres notions morales, et c'est la mise en commun de ces sentiments qui engendre la famille et la cité [*polis*]. »

La définition de la nature de cet animal qu'est l'homme par le langage est sans doute l'un des énoncés les plus connus du domaine philosophique. Remarquons d'abord que définir un être, pour Aristote, consiste à le resituer dans son genre (animal, ou être vivant : *zôon*), et à lui attribuer une différence spécifique qui permet de le particulariser au sein de ce genre (le caractère politique tout d'abord, le langage ensuite).

Pour comprendre pleinement le sens de cette définition aristotélicienne, il faut remarquer que les deux caractéristiques spécifiques attribuées à l'homme ne sont pas seulement juxtaposées, mais bien articulées l'une à l'autre : s'il est possible d'affirmer que l'homme est un « animal politique (*politikon*) »²⁸ au sens le plus élevé du terme (« à un plus haut degré qu'une abeille... ou tout autre animal grégaire »), c'est parce que l'on constate par ailleurs que l'homme est doué de langage, de la faculté de faire usage de signes conventionnels signifiant différentes notions (« l'utile et le nuisible... le juste et l'injuste »), donc de la capacité de discourir, et pas seulement d'émettre des sons vocaux (il est doué de *logos*, et pas uniquement de *phonè*, de voix). Les autres vivants

²⁷ Cf. Anne Cauquelin, *Aristote. Le langage*, Paris, PUF, 1990, p. 44.

²⁸ i. e. Un animal vivant dans une communauté organisée, littéralement : dans une *polis*, une Cité.

vocalisent (crient, gémissent, etc.) pour exprimer naturellement des sentiments (douleur, agressivité, colère, etc.), mais ils ne parlent ni n'usent de *mots*, ainsi que l'affirmera le traité *De l'interprétation* : « les sons inarticulés, comme ceux des bêtes, montrent quelque chose, mais aucun d'eux ne constitue cependant un nom (*onoma*) »²⁹. Autrement dit, les autres animaux, même vivant en groupe, de façon « grégaire », n'usent pas de signes conventionnels articulés (de symboles, dira le traité *De l'interprétation*) pour signifier des concepts, et en particulier ici des concepts relatifs à la vie en communauté elle-même (ainsi du « juste », qui se conçoit chez Aristote comme « ce qui est utile à la communauté », soit comme le « bien » politique en tant que tel). C'est que l'homme n'est pas un être vivant uniquement doué de sensibilité, entendue à la fois comme sensation et sentiment ; il est aussi doué de la faculté qu'est la raison, faculté de concevoir des concepts et de les réfléchir, qui apparaît dès lors ici comme solidaire du langage lui-même – comme nous l'avions souligné au début de la première partie de ce cours (I, 1, a.), c'est le même terme qui permet à Aristote de signifier ces deux idées, comme on peut le voir plus loin dans la *Politique* : tous les êtres vivants vivent et agissent suivant des principes naturels, certains agissent aussi en fonction d'habitudes acquises, mais l'homme seul agit suivant la raison (*logos*) qui est en lui : « Il est en effet le seul animal à avoir le *logos*, de sorte que chez lui ces trois facteurs doivent s'harmoniser les uns avec les autres : car dans bien des cas les hommes agissent sous l'effet du *logos* contre les habitudes et la nature, s'ils sont persuadés qu'il est meilleur qu'il en aille autrement » (VII, 13, 1332b4 *sqq.*).

L'articulation de ces deux caractéristiques humaines – être doué de *logos* (indissolublement raison, et langage), et être un animal politique –, est une articulation de type téléologique³⁰, c'est-à-dire finaliste : c'est, autrement dit, parce que « la nature ne fait rien en vain » (parce que rien dans la nature ne se produit par hasard, ou sans fin déterminée), que l'on peut dire que, *puisque* l'homme est seul doué de langage, alors on peut en conclure que l'homme est au plus haut degré un animal politique. Toute faculté naturelle en effet doit être accordée à une fin (aucune ne saurait exister « en vain », sans fin) : le langage apparaît dans ce contexte comme le *moyen* de la réalisation de cette fin propre à l'homme qu'est la vie politique, c'est-à-dire la vie en communauté organisée, puisqu'il permet la « mise en commun » des réflexions de chacun quant au juste et à l'injuste, au bien et au mal (et pas seulement l'expression vocale des sentiments de plaisir ou de colère de chacun par exemple). Le *logos* est l'*organe* (l'instrument) nécessaire de la constitution d'une *polis* (Cité) ordonnée, qui peut se substituer par exemple au seul exercice de la force comme moyen de domination.

2/ Nature et statut du langage dans le traité *De l'interprétation* : mots, discours, propositions

Il y a pour Aristote, on l'a vu précédemment, une spécificité du langage et du discours humain : tout mode d'expression ou de communication n'est pas encore spécifiquement langage, *logos*. C'est aux premières pages du traité *De l'interprétation* (*Peri Hermeneias*) qu'il revient de cerner la nature spécifique de ce dernier, qui se trouve alors décrit en ces termes :

« Il faut d'abord établir la nature du nom et celle du verbe : ensuite celle de la négation et de l'affirmation, de la proposition et du discours. – Les sons émis par la voix [*ta èn tè phonè*] sont les symboles [*sumbola*] des états de l'âme [*ta pathèmata tès psuchès*], et les mots écrits les symboles [*sumbola*] des sons émis par la voix. Et de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les états de l'âme dont ces expressions sont

²⁹ Aristote, *De l'interprétation*, 2, 16a28-29, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1989, p. 80.

³⁰ Du grec : *telos*, la fin. Aristote est un penseur de la causalité, dont il détermine quatre types : cause matérielle, formelle (l'essence qui donne forme à la matière), efficiente, finale – parmi lesquelles la dernière apparaît comme la plus déterminante.

les signes immédiats soient identiques chez tous, comme sont identiques aussi les choses dont ces états sont les images. » (chapitre 1, 16a1-8).

Aristote commence ici par décrire ce qu'est un mot (nom, ou verbe), en éclairant la relation qui l'unit à la pensée, tout d'abord, et la relation qui unit celle-ci à la réalité elle-même (aux « choses » elles-mêmes).

Ce qui définit d'abord le mot, c'est-à-dire le signe linguistique, c'est son caractère de « symbole » (*sumbolon*) d'un « état de l'âme » (*pathèma tès psuchès*). La notion de symbole, qui sert ici à déterminer la spécificité de la relation entre mot et pensée, a chez Aristote un sens particulier (assez éloigné de ce que nous entendons par là actuellement) : un symbole est un signe *conventionnel*, qui par conséquent ne ressemble pas, ni n'est naturellement lié à ce qu'il signifie. Pour cette raison, Aristote pourra affirmer fermement dans le chapitre 4 du même ouvrage que

« Le discours [*logos*] est un son vocal possédant une signification conventionnelle » (Chapitre 4, 16b27-8)

Etant simplement conventionnel, le mot ne ressemble en rien aux choses, ni même aux « états de l'âme » qu'il signifie immédiatement : c'est justement la raison pour laquelle les termes en usage chez différents peuples « ne sont pas les mêmes », quoiqu'ils désignent les mêmes représentations. Ce que l'on aperçoit alors, c'est qu'en un sens les mots nous éloignent de la réalité ou des choses mêmes : si les « états de l'âme » - ce que l'on appellerait, en termes actuels, des représentations ou éventuellement des notions – sont susceptibles de ressembler aux choses mêmes (selon une relation d'*homoïotès*), les mots ne désignent jamais que symboliquement, conventionnellement, ces états de l'âme eux-mêmes. Non seulement ils sont doublement éloignés du réel (la représentation n'est déjà plus la chose même, elle lui « ressemble » seulement ; le mot ne représente pas directement la réalité, il ne fait que symboliser un état de l'âme), mais il substitue une relation de simple convention à une relation naturelle et de ressemblance : un « symbole » n'est précisément pas une « image » (ressemblante) de l'état de l'âme ou de la chose. On peut lire sur ce point les analyses de Pierre Aubenque dans son fameux ouvrage *Le problème de l'être chez Aristote* :

Le symbole ne prend pas purement et simplement la place de la chose, il n'a aucune ressemblance avec elle, et pourtant c'est à elle qu'il nous renvoie ; c'est elle qu'il signifie. Dire que les mots sont des symboles des « états de l'âme », ou des choses elles-mêmes, c'est à la fois affirmer la réalité d'un lien, mais aussi d'une distance (en quoi le symbole se distingue du rapport de ressemblance, *homoïotès*) ; ou encore c'est reconnaître qu'il y a un rapport entre le mot et la chose, mais que ce rapport est problématique et révoquant, parce que non naturel. (...) Le symbole est à la fois plus et moins que le signe <naturel> : moins dans la mesure où rien n'est naturellement symbole et où l'utilisation d'un objet comme symbole implique toujours un certain arbitraire ; plus dans la mesure où la constitution d'un rapport symbolique exige une intervention de l'esprit sous la forme de l'imposition d'un sens.³¹

On retrouve donc dans ce contexte aristotélicien les problèmes qu'implique le caractère conventionnel du langage (cf. Introduction, II, problème 1) : parce qu'il est symbolique, le mot nous *éloigne* des choses, dans le moment même où il fait pourtant signe vers elle.

L'usage des mots est assurément nécessaire, ainsi que le souligneront les *Réfutations sophistiques* : je ne saurais autrement manifester à d'autres les représentations ou conceptions qui sont en mon esprit, et il n'est certes pas toujours

³¹ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, p. 108 (on pourra lire avec avantage l'ensemble de la section I du chapitre 2 de cet ouvrage, intitulée « La signification », pp. 94-133).

possible d'apporter dans la discussion les choses elles-mêmes, ce pourquoi nous devons nous servir de leurs noms comme de symboles (...). Or, entre noms et choses il n'y a pas de ressemblance complète : les noms sont en nombre limitée, ainsi que la pluralité des définitions, tandis que les choses sont infinies en nombre. Il est, par suite, inévitable que plusieurs choses soient signifiées par une même définition et par un seul et même nom. » (*Réfutations sophistiques*, I, 165 a 7 sqq).

Au problème du caractère conventionnel du mot vient s'ajouter le problème de son équivocité : tout mot signifie plusieurs représentations (le mot « chien » renvoie au concept général de chien, mais aussi à l'indéfinie multiplicité des chiens singuliers), et parfois des représentations qui n'ont en fait rien de commun entre elles (« chien » peut désigner un mammifère qui aboie, mais aussi une constellation, ou encore une espèce particulière de poisson).

Un mot peut être employé en un certain sens et être entendu en un autre. Pire encore, un sophiste peut jouer de ces significations variables pour élaborer des arguments trompeurs. Pour toutes ces raisons, il peut s'avérer dangereux de se fier excessivement aux mots : nous ne devons pas croire que « ce qui se passe dans les noms se passe dans les choses » (*Ibid.*, 165a9). Nous devons user des mots, et écouter les discours, avec prudence, en nous assurant toujours de la signification qui leur est attribuée – ce qui implique d'analyser clairement leur possible équivocité (cf. 3.) en faisant aussi sans cesse l'effort d'en revenir aux choses mêmes afin de nous assurer que ce qui est dit d'elles est bien conforme à leur véritable nature – ce qui nous renvoie cette fois à la question de la *vérité* du discours (cf. 4.).

3. Aristote, penseur de l'équivocité

On rencontre à de nombreuses reprises dans les écrits d'Aristote une formule qui affirme que tel terme « se dit en plusieurs sens » (*pollakôs legetai*) : pour les raisons évoquées ci-dessus, il n'est pas rare que les mots soient équivoques, et qu'il existe par conséquent entre deux mots une relation d'homonymie (deux mots apparemment identiques renvoyant en réalité à des significations différentes). Aristote s'attache dès lors à éclairer les différentes acceptions possibles d'un terme apparemment unique, ainsi qu'on peut le voir par exemple dans le livre Δ (Delta) de la *Métaphysique* (auquel on donna anciennement le titre : « Des acceptions multiples ») : ainsi du terme de principe, de cause, de nature, etc.

C'est qu'il faut pouvoir, d'une part, lever le risque de confusion, de malentendus, échapper aussi au danger des arguments simplement sophistiques qui feraient varier sans le dire le sens d'un même terme au fil du raisonnement : pour lutter contre les faux arguments que sont les arguments sophistiques, il faut « faire des distinctions » (*Réfutations sophistiques*, 18, 176b35). Quand nous parlons et dialoguons, il nous faut pouvoir nous assurer que nous parlons bien d'une même chose, que nous entendons les mots que nous utilisons en *un* sens déterminé : parler véritablement, dire véritablement quelque chose, c'est dire « quelque chose qui présente *une* signification pour soi-même et pour autrui » (*Métaphysique*, Gamma 4) – il ne s'agit sans cela que d'un *flatus vocis*, de paroles vaines car vides de tout sens déterminé :

Ne pas signifier une chose une, c'est ne rien signifier, et si les noms ne signifiaient rien, en même temps serait ruiné tout échange de pensée entre les hommes, et même, en vérité, aussi avec soi-même. La pensée est impossible si l'on ne pense pas un objet un, et, si elle est possible, il faut appliquer un nom unique à l'objet de la pensée. (*Ibid.*, 1006b7-12)

Mais il faut voir aussi que l'analyse linguistique de l'équivocité de certains termes peut s'avérer éclairante à l'égard de la réalité même, ainsi qu'on peut le voir en particulier dans l'analyse qu'Aristote conduit à l'égard de la notion d'« être » (*on*) : c'est l'analyse de l'équivocité du mot

être qui conduit à la constitution de la science de l'être en tant qu'être, de ce que l'on nomme classiquement « l'ontologie ». Ainsi que le note Pierre Aubenque :

Ici le langage n'est pas seulement nécessaire à l'expression de l'objet, mais aussi à sa constitution. Alors que le discours rencontre son objet sous l'aspect de tel ou tel être déterminé qui existe indépendamment de son expression, l'homme n'aurait jamais songé à poser l'existence de l'être en tant qu'être si ce n'est comme horizon toujours présupposé de la communication. (...) Le besoin d'une ontologie ne serait jamais apparu sans l'étonnement du philosophe devant le discours humain (...).³²

Si l'analyse de la notion d'Être permet de lutter là encore contre certains arguments sophistiques (celui en particulier qui consiste à dire que « l'on ne peut dire ce qui n'est pas », d'où l'on conclut que l'on ne peut rien dire de faux, donc que tout discours est vrai...), elle permet aussi à Aristote de mettre en lumière les différentes dimensions de l'Être (de ce que nous pourrions nommer, par souci de simplification provisoire, « la réalité », tout ce qui *est*) : l'être peut, lui aussi, « se dire en plusieurs sens » ; il peut s'entendre absolument, au sens de la substance (Socrate est = Socrate existe, en tant que substance indépendante), mais aussi au sens de la qualité (Socrate est philosophe), de la quantité (Socrate est plus grand que X, est de telle taille), de la position (Socrate est assis), du lieu (Socrate est sur l'Agora), du temps, ou bien encore de l'essence (Socrate est un homme) et de l'accident (Socrate est malade)³³... En mettant au jours les différents usages et les différents sens du mot « être », ce qu'Aristote désigne aussi comme les différentes *catégories* de (= différentes manière d'attribuer) l'être³⁴, on éclaire également la structure et la diversité inhérentes à la réalité elle-même en ses multiples dimensions : on parvient, suivant la formulation d'Aristote lui-même, à apercevoir « les espèces de l'être en tant qu'être », et à fonder cette « science qui étudie l'Être en tant qu'être ainsi que ses attributs essentiels » (*Métaphysique*, Gamma 1-2). Ce sont, comme le dit encore Pierre Aubenque, « les différents discours sur l'étant qui fournissent ici le fil directeur de la recherche »³⁵.

4. Les conditions d'un discours vrai : de la vérité logique (prédicative) à la vérité ontologique (anté-prédicative)

Il nous reste à traiter de la manière dont Aristote réfléchit la relation entre le langage, le discours, et la vérité. A cet égard le traité *De l'interprétation* met en évidence un certain nombre de conditions nécessaires à l'avènement de la vérité, ce en précisant encore l'analyse du langage, ainsi dans la deuxième moitié du chapitre 1 :

... de même qu'il existe dans l'âme tantôt un concept indépendant du vrai ou du faux, tantôt un concept à qui appartient nécessairement l'un ou l'autre, ainsi en est-il pour la parole ; car c'est dans la composition et la division que résident le vrai et le faux. En eux-mêmes les noms et les verbes sont semblables à la notion qui n'a ni composition, ni division : tels sont l'homme et le blanc, quand on n'y ajoute rien, car

³² P. Aubenque, *op. cit.*, p. 133.

³³ Pour l'énumération des différents sens de l'être, voir en particulier *Métaphysique* : « L'être proprement dit se prend en plusieurs acceptions... » (E, 2) ; « L'être se prend en plusieurs acceptions (...). Il signifie, en effet, d'un côté, l'essence et l'individu déterminé, d'un autre côté, qu'une chose a telle qualité, ou telle quantité, ou chacun des autres prédicats de cette sorte. ... » (Z, 1).

³⁴ Voir le traité intitulé *Catégories*, qui précède le traité *De l'interprétation* dans l'édition Vrin citée plus haut (*Organon I et II*, trad.. Tricot, Paris, Vrin, 1989).

³⁵ . Aubenque, *op. cit.*, p. 184.

ils ne sont encore ni vrais, ni faux. En voici une preuve : bouc-cerf signifie bien quelque chose, mais il n'est encore ni vrai, ni faux, à moins d'y ajouter qu'il *est* ou qu'il *n'est pas*, absolument parlant ou avec référence au temps.

Aristote commence manifestement par établir un parallèle entre la manière dont la vérité (ou son contraire, la fausseté) est susceptible de surgir à la fois dans la pensée, et dans la parole : c'est que l'une et l'autre, pour Aristote (comme déjà, on l'a vu, pour Platon), sont fondamentalement *logos*, articulation de notions qui s'effectuent soit au sein d'une pensée discursive, soit au sein d'un discours prononcé oralement.

Dans l'un ou l'autre cas, il apparaît que vérité ou fausseté ne peuvent surgir que là où advient une multiplicité et une articulation minimales, là où il y a donc « composition » ou « division » de notions ou de concepts, « composition » ou « divisions » de symboles se rapportant à ces derniers. Un mot isolé (« homme », « blanc », « bouc-cerf ») ne sont encore ni vrai ni faux, mais au nom il faut ajouter au minimum une copule (« est », « n'est pas »), et le cas échéant un attribut (« est mortel », « est un mammifère »), pour que l'énoncé puisse être dit vrai ou faux. Ainsi le mot « bouc-cerf » renvoie à la représentation (imaginaire) d'un animal mi- bouc, mi- cerf : ce mot n'est par lui-même encore ni vrai, ni faux. Mais que j'y ajoute le verbe « être » pris absolument (au sens d'« exister »), et sur un mode affirmatif, ou négatif, et j'obtiendrai alors un discours faux (dans le premier cas « le bouc-cerf est », « le bouc-cerf existe »), et vrai dans le second (« le bouc-cerf n'est pas », ou « avec référence au temps » : « n'était pas », « n'a jamais existé »).

Ainsi que le précisera le chapitre 4, on peut alors distinguer différents usages au sein du langage et de la parole humaine entendu en sa plus grande généralité. On appellera *énonciation* le mot pris isolément (« homme », « blanc »). On parlera de discours, là où se trouvent articulés au moins un nom et un verbe, de manière signifiante (« Aide-moi ! », « Socrate est un homme », ce sont là deux *logoî* d'un type différent). Et l'on parlera plus spécifiquement encore de *proposition*, ou de *discours propositionnel* (*logos apophantikos*), là où le nom s'articule à une copule (« Socrate est/existe »), et parfois à un attribut (« Socrate est un homme/un philosophe »), pour former une affirmation ou une négation qui seules sont susceptibles de vérité ou de fausseté³⁶ : l'ordre (« Aide-moi ! »), la prière (« S'il te plaît, viens à mon secours »), ne sont ni vrais, ni faux :

Le discours [*logos*] est un son vocal possédant une signification conventionnelle, et dont chaque partie, prise séparément, présente une signification comme énonciation et non pas comme affirmation ou négation. Je veux dire par exemple que le mot *homme* signifie bien quelque chose, mais non pas cependant qu'il *est* ou qu'il *n'est pas* : il n'y aura affirmation ou négation que si on y ajoute autre chose. (...)

Tout discours a une signification, non pas toute fois comme un instrument naturel, mais, ainsi que nous l'avons dit, par convention. Pourtant tout discours n'est pas une proposition, mais seulement le discours dans lequel réside le vrai ou le faux, ce qui n'arrive pas dans tous les cas : ainsi la prière est un discours, mais elle n'est ni vraie, ni fausse. (*DI*, 4)

Dès lors il semble bien que, pour Aristote, le lieu propre du vrai et du faux soit le *logos apophantikos*, l'énoncé ou le jugement propositionnel (prononcé oralement, ou résidant simplement dans la pensée) consistant à « affirmer quelque chose de quelque chose, ou nier quelque chose de

³⁶ Voir également la fin du chapitre 5 : « La proposition simple est une émission de voix possédant une signification <conventionnelle> concernant la présence ou l'absence d'un attribut dans un sujet, suivant les divisions du temps. » On pourrait s'étonner qu'Aristote n'évoque jamais que l'usage de la copule « être » concernant les discours propositionnels. Disons que pour Aristote, une affirmation telle que « Socrate marche en ce moment » (qui est bien susceptible de vérité ou de fausseté), pourrait aussi bien s'énoncer « Socrate est en train de marcher » (ou « Socrate est marchant », de manière plus artificielle pour nous).

quelque chose » (*De l'interprétation*, 5, 17a21) ainsi que le confirme d'ailleurs le passage suivant de la *Métaphysique* :

Quant à l'Être comme vrai, et non-être comme faux, ils consistent dans l'union et dans la séparation, et le vrai et le faux réunis se partagent entièrement les contradictoires. En effet, le vrai, c'est l'affirmation de la composition réelle du sujet et de l'attribut, et la négation de leur séparation réelle ; le faux est la contradiction de cette affirmation et de cette négation³⁷. (...) Le faux et le vrai, en effet, ne résident pas dans les objets, comme si le bien était le vrai, et le mal en lui-même, le faux, mais dans la pensée et, en ce qui regarde les natures simples et les essences, le vrai et le faux n'existent même pas dans la pensée. (...) Mais puisque la liaison et la séparation sont dans la pensée et non dans les choses, et que l'Être, pris en ce sens, est différent de l'Être des choses au sens propre (...), nous devons laisser de côté (...) l'Être en tant que vrai. En effet (...) l'Être en tant que vrai n'est qu'une affection de la pensée. » (*Métaphysique*, E4)

Ce que confirme avant tout clairement ce texte, c'est que vérité et fausseté existent uniquement dans nos jugements (pensés, ou énoncés), et en aucun cas dans les choses elles-mêmes : c'est précisément l'adéquation ou l'inadéquation de notre jugement à l'égard de la chose elle-même, qui constituera la vérité ou la fausseté de ce jugement. Le vrai « n'est pas dans les objets », dit ici fermement Aristote, il n'est donc qu'une « affection de la pensée » et du jugement.

Mais pourquoi alors faire usage, ici et en d'autres passages (cf. E2 : « l'être comme vrai, auquel le faux s'oppose comme non-être »), de cette expression étrange qu'est « l'être comme vrai », « l'être en tant que vrai » ? Peut-on parler d'une vérité de l'Être (de la réalité) même ? N'y a-t-il pas là alors quelque chose d'obscur, voire de contradictoire ? La vérité réside-t-elle essentiellement dans le discours et les propositions, est-elle fondamentalement logique, prédicative (puisque un acte de « prédication » est celui qui consiste à attribuer un « prédicat » <par exemple une qualité : philosophe> à un « sujet » <Socrate>) ? Ou bien peut-on penser une vérité ontologique, donc une vérité qui précéderait nos discours et nos jugements et qui devrait alors être qualifiée de vérité antéprédicative³⁸ ?

Pour approfondir ce point, considérons un autre chapitre de la *Métaphysique*, qui pourra s'avérer éclairant :

L'Être et le non-Être se disent d'abord selon les différentes formes des catégories ; ils se disent ensuite selon la puissance et l'acte de ces catégories (...) ; et enfin, dans le sens de vrai et de faux, au sens le plus propre de ces termes. La vérité ou la fausseté des choses dépend, du côté des objets, de leur union ou de leur séparation. Par conséquent, être dans le vrai, c'est penser que ce qui est séparé est séparé, et que ce qui est uni est uni ; être dans le faux, c'est penser contrairement à la nature des objets. Quand donc y a-t-il ou n'y a-t-il pas ce qu'on appelle vrai ou faux ? Il faut, en effet, considérer la signification de ces termes. Ce n'est pas parce que nous pensons d'une manière vraie que tu es blanc, que tu es blanc, mais c'est parce que tu es blanc, qu'en disant que tu l'es, nous disons la vérité. (*Métaphysique*, <Thêta> 10, 1051a34 sqq, éd. Vrin, t. II, pp. 54-55)

Aristote reprend ici l'idée de « l'être comme vrai », et il va jusqu'à affirmer que c'est lorsqu'ils s'appliquent à l'Être même que les termes « vrais » et « faux » sont entendus en leur sens « le plus

³⁷ Par exemple : « les chiens sont des mammifères » est un jugement vrai, qui affirme l'union d'une substance et d'un attribut qui existe réellement ; « les chiens ne sont pas des ovipares » est un jugement vrai, qui nie que le sujet puisse être lié à cet attribut (et qui ce faisant dit leur « séparation réelle »). Au contraire, « les chiens ne sont pas des mammifères », « les chiens sont des ovipares », sont des propositions fausses.

³⁸ Cf. Aubenque, *op. cit.*, pp. 165-168.

propre ». Comment comprendre ceci, et comment comprendre surtout la cohérence des présentes affirmations eu égard à celles qui figurent dans le chapitre 4 du livre E ?

En réalité, il faut voir qu'Aristote articule ici, au lieu de les opposer, deux sens possibles de la notion de vérité. Certes, en un sens la vérité appartient à l'ordre logique du jugement et du discours propositionnel : « être dans le vrai, c'est penser <ou dire> que ce qui est séparé est séparé » (ex : les chiens *ne sont pas* des ovipares), « et que ce qui est uni est uni » (les chiens *sont* des mammifères). Mais ce qui *fonde* la vérité (ou inversement, la fausseté) de tels jugements, ce n'est pas *notre* manière de penser ou de juger, mais ce sont bien l'union ou la séparation qui existent *dans l'être* même : « Ce n'est pas parce que nous pensons d'une manière vraie que tu es blanc, que tu es blanc, mais c'est parce que tu es blanc, qu'en disant que tu l'es, nous disons la vérité ». Ce n'est certes pas nous qui *créons* l'union ou la séparation de l'attribut (aussi nommé « prédicat ») et du sujet qu'affirme notre jugement : il faut reconnaître la priorité du rapport existant dans et entre les choses mêmes, sur les jugements que nous énonçons à leur égard. « Dire la vérité », c'est dire *ce qui est*, de sorte qu'en un sens la vérité réside, plus fondamentalement, dans l'Être même. La vérité logique (celle qui selon E4 n'est qu'une « affection de la pensée », qui est de l'ordre du jugement) ne serait donc que seconde, car nécessairement fondée par une vérité ontologique, une vérité de la réalité, de l'être ou des choses mêmes : le vrai serait d'abord l'Être en tant qu'il se dévoile à nous, il serait avant tout le dévoilement de l'Être lui-même, conformément au sens originaire de l'*alètheia* grecque (cf. plus haut notre chapitre I, 1. b.).

III. La pensée comme condition du langage, et le langage comme condition de la pensée ?

1. Descartes : La parole comme manifestation et preuve de la pensée, la pensée comme condition du langage :

Pour Descartes, c'est la spécificité de la parole (et de l'usage spécifique des signes qu'elle suppose) qui atteste de la spécificité de l'humain en tant qu'être doué de raison, et distinct en cela de tous les autres vivants : s'il s'accorderait avec Aristote pour dire que l'homme est naturellement doué de logos (tout à la fois langage, et raison), il donne cependant de cette thèse une présentation et une justification tout autres, que l'on rencontre dans les deux textes convergents cités ci-dessous :

[Texte n°1] Descartes, *Discours de la méthode*, V :

« c'est une chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées ; et qu'au contraire, il n'y a point d'autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable. Ce qui n'arrive pas de ce qu'ils ont faute d'organes, car on voit que les pies et les perroquets peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent ; au lieu que les hommes qui, étant nés sourds et muets, sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes, par lesquels ils se font entendre à ceux qui, étant ordinairement avec eux, ont loisir d'apprendre leur langue. Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout. Car on voit qu'il n'en faut que fort peu pour savoir parler ; et d'autant qu'on remarque de l'inégalité entre les animaux d'une même espèce, aussi bien qu'entre les hommes, et que les uns sont plus aisés à dresser que les autres, il n'est pas croyable qu'un singe ou un perroquet, qui serait des plus parfaits de son espèce, n'égâlât en cela un enfant des plus stupides, ou du moins un enfant qui aurait le cerveau troublé, si leur âme n'était d'une nature toute différente de la nôtre. Et on ne doit pas confondre les paroles avec les mouvements naturels, qui témoignent les passions, et peuvent être imités par des machines aussi bien que par les animaux ; ni penser, comme quelques anciens, que les bêtes parlent, bien que nous n'entendions pas leur langage : car s'il était vrai, puisqu'elles ont plusieurs organes qui se rapportent aux nôtres, elles pourraient aussi bien se faire entendre à nous qu'à leurs semblables. »

[Texte n°2] Descartes, *Lettre au marquis de Newcastle* du 23 novembre 1646, *Œuvres*, La Pléiade, Éditions Gallimard, 1953, p. 1254-1256 :

« il n'y a aucune de nos actions extérieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu'il y a aussi en lui une âme qui a des pensées, exceptées les paroles ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion. Je dis les paroles ou autres signes, parce que les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix ; et que ces signes soient à propos, pour exclure le parler des perroquets, sans exclure celui des fous, qui ne laisse pas d'être à propos

des sujets qui se présentent, bien qu'il ne suive pas la raison ; et j'ajoute que ces paroles ou signes ne se doivent rapporter à aucune passion, pour exclure non seulement les cris de joie ou de tristesse, et semblables, mais aussi tout ce qui peut être enseigné par artifice aux animaux ; car si on apprend à une pie à dire bonjour à sa maîtresse, lorsqu'elle la voit arriver, ce ne peut être qu'en faisant que la prolotion³⁹ de cette parole devienne le mouvement de quelqu'une de ses passions ; à savoir, ce sera le mouvement de l'espérance quelle a de manger, si l'on a toujours accoutumé de lui donner quelque friandise, lorsqu'elle l'a dit ; et ainsi toutes les choses qu'on fait faire aux chiens, aux chevaux et aux singes, ne sont que des mouvements de leur crainte, de leur espérance, ou de leur joie, en sorte qu'ils les peuvent faire sans aucune pensée. Or il est, ce me semble, fort remarquable que **la parole, étant ainsi définie, ne convient qu'à l'homme seul.** Car, bien que Montaigne et Charon aient dit qu'il y a plus de différence d'homme à homme, que d'homme à bête, il ne s'est toutefois jamais trouvé aucune bête si parfaite, qu'elle ait usé de quelque signe, pour faire entendre à d'autres animaux quelque chose qui n'eut point de rapport à ses passions ; et il n'y a point d'homme si imparfait, qu'il n'en use ; en sorte que ceux qui sont sourds et muets, inventent des signes particuliers, par lesquels ils expriment leurs pensées. Ce qui me semble un très fort argument pour prouver que ce qui fait que les bêtes ne parlent point comme nous, est qu'elles n'ont aucune pensée, et non point que les organes leurs manquent. Et on ne peut dire qu'elles parlent entre elles, mais que nous ne les entendons pas ; car, comme les chiens et quelques autres animaux nous expriment leurs passions, ils nous exprimeraient aussi bien leurs pensées, s'ils en avaient. »

Ce qu'affirment identiquement ces deux textes, c'est que le seul comportement extérieur, le seul type d'action observable qui atteste de la présence en tout homme d'une faculté spécifique (dont ne disposeraient pas les autres espèces vivantes), c'est le langage, ou plutôt la parole (c'est-à-dire l'usage individuel que nous faisons d'une langue, donc de signes linguistiques) : ni les autres animaux, ni une machine ou un mécanisme complexes⁴⁰ ne sauraient à proprement parler imiter les

³⁹ Acte de proférer.

⁴⁰ Il faut noter qu'à l'époque de Descartes se développe l'invention et la création des automates, c'est-à-dire de machines capables d'imiter le mouvement des êtres vivants et, entre autres, des hommes. La question se pose alors de savoir s'il resterait possible, face à un automate extrêmement bien conçu, de distinguer encore la machine de l'individu humain – question que se pose également Descartes dans les *Méditations métaphysiques*, II : « Si par hasard (...) je regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes (...) ; et cependant que vois-je de cette fenêtre, si ce n'est des manteaux et des chapeaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par des ressorts ? ». Au fond, la question est de savoir s'il existe en l'homme un principe spécifique qui permet de dire qu'il n'est pas seulement matière, substance étendue, mais également substance pensante (qu'il est *âme*, et pas seulement *corps*) : la parole apparaît dans nos deux textes comme la manifestation indubitable de l'existence de la pensée en l'homme, qui ne saurait donc être confondu ni réduit avec un être seulement matériel et mécanique. Le passage qui précède notre extrait du *Discours de la méthode* s'attarde d'ailleurs d'abord sur la différence entre homme et machine, avant de s'intéresser à ce qui distingue « hommes » et « bêtes » :

« je m'étais ici particulièrement arrêté à faire voir que s'il y avait de telles machines qui eussent les organes et la figure extérieure d'un singe ou de quelque autre animal sans raison, nous n'aurions aucun moyen pour reconnaître qu'elles ne seraient pas en tout de même nature que ces animaux ; au lieu que s'il y en avait qui eussent la ressemblance de nos corps, et imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très certains pour reconnaître qu'elles ne seraient point pour cela de vrais hommes : dont le premier est que jamais elles ne pourraient user de paroles ni d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées : car on peut bien concevoir qu'une machine soit tellement faite qu'elle profère des paroles, (...) mais non pas qu'elle les arrange diversement pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire. Et le second est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres, par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes (...) ».

spécificités de la parole humaine. Précisons : Descartes ne nie en rien ici que les animaux autres que l'homme puissent *s'exprimer*, et donc *communiquer* – les deux textes admettent tout au contraire qu'ils ont en effet une telle capacité : par certains signes, par certains comportements ou certains sons, il arrive que les animaux « témoignent de leurs passions » (*Discours*), ils « expriment leurs passions » (*Lettre*), par exemple la douleur, la crainte, le plaisir, etc. Ce que Descartes nie spécifiquement ici, c'est que les animaux autres que l'homme fassent à proprement parler usage de la *parole*, d'une langue et de signes linguistiques, et qu'ils puissent en conséquence être également tenus pour doués de raison, au sens strict du terme.

A cet égard, Descartes nous fait part de trois arguments essentiels :

1. La différence entre l'homme et l'animal n'est pas seulement organique : ce n'est pas seulement « faute d'organes » adéquats, que les animaux ne parlent pas. Il apparaît en effet (*1a*) que les êtres humains auxquels ferait défaut l'organe de la voix et la capacité d'entendre les sons savent *inventer* d'autres signes conventionnels leur permettant d'exprimer leur pensée (« les hommes qui, étant nés sourds et muets, sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, (...) ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes, par lesquels ils se font entendre (...) » / « les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix »).

(*1b*) A l'inverse, on voit que des animaux capables de vocaliser, d'imiter la parole humaine, ne *parlent* pas pour autant au sens strict du terme – ils ne font que réagir à des *stimuli*, ou exprimer des besoins ou des passions ; ils ne sont pas capables d'adapter librement leurs énoncés à des situations spécifiques, en créant des énoncés ou formules originaux (Descartes insiste sur la capacité d'être « *à propos* » qui caractérise le langage humain, c'est-à-dire sa capacité d'être adapté à une situation ou un contexte spécifiques ou originaux). Même dans le cas où l'on apprend un certain nombre de mots ou de phrases à un perroquet, il est condamné à répéter ces mêmes expressions sans pouvoir en inventer d'autres par lui-même, et l'apprentissage comme l'usage de ces formules apparaît de nouveau conditionné, déterminé par les passions : le désir d'être nourri par exemple.

2. Cette spécificité du langage humain permet de le considérer comme la manifestation d'une faculté spécifique à l'homme, la pensée ou la raison, et par suite d'affirmer l'existence d'une différence de nature, et non pas seulement de degré, entre l'homme et les autres vivants (« ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout. Car on voit qu'il n'en faut que fort peu pour savoir parler ... ») : même le petit enfant, même l'homme aliéné savent parler, et parler « à propos des sujets qui se présentent ».

Ce que Descartes met en évidence dans ce contexte, ce sont donc deux points caractéristiques et essentiels de la parole humaine :

- L'homme ne s'exprime pas seulement de façon mécanique, en vertu d'une réaction naturelle et nécessaire à un *stimulus* (un besoin, une douleur, etc.), mais il s'exprime de manière réfléchie, en tenant compte de la situation ou du sujet en cours, pour parler ou répondre de manière appropriée (« à propos ») (et ce là même, ajoute Descartes, où le discours ne « suit pas la raison » : même le fou parle encore « à propos »)

- Corrélativement, ceci implique que la parole humaine implique une faculté d'invention, dont témoigne d'ailleurs déjà « l'invention » de signes par celui qui ne peut user de signes communs : il est capable d'inventer des signes nouveaux, ou des arrangements de signes singuliers

de manière à pouvoir adapter ses énoncés à une situation spécifique.

Ceci implique qu'aux yeux de Descartes être doué de langage, ce n'est pas seulement avoir connaissance d'un système *statique* de signes (d'une langue) : le langage humain se conçoit avant tout comme *faculté dynamique* qui se réalise au travers de la parole (ou de l'usage de signes gestuels), et cette faculté se caractérise par 3 traits importants : lorsqu'il parle, l'homme fait usage de signes

- de façon *signifiante*, et cette signification n'est jamais seulement expression immédiate de *passions*, mais expression d'une pensée (de concepts, d'idées, de raisonnements, etc.) ;
- de manière *libre* (par opposition à l'animal dont le « langage » est déterminé par des passions et des stimuli naturels) ;
- de manière créatrice ou innovante ;
- de manière appropriée à une situation déterminée, même originale et jusque-là inconnue.

Au XXe siècle, le linguiste et philosophe **Noam Chomsky** insistera grandement sur cette spécificité de la thèse cartésienne en matière de langage, en en fera à son tour une caractéristique déterminante du langage proprement humain :

Cf. *La linguistique cartésienne*, Paris, Seuil, p. 20 : ce que Descartes met (avec raison) en évidence pour la première fois c'est « **l'aspect créateur de l'utilisation ordinaire du langage** » :

« dans la conception cartésienne (...) le langage dans son usage ordinaire apparaît comme **affranchi de tout stimulus contrôle : sa seule fonction de communication ne suffit pas à le définir, car il est d'abord un instrument servant à l'expression libre de la pensée, et capable de fournir une réponse appropriée à des situations nouvelles** »⁴¹

L'usage proprement humain du langage s'affranchit du schéma mécaniste stimulus/réponse : il suppose donc une forme de liberté, qui rend possible cette créativité (« expression libre de la pensée »). Autrement dit, pour Chomsky comme déjà pour Descartes, le langage n'est pas fondamentalement une « compétence » (un savoir quant à la langue, à ses signes ou ses règles), mais plutôt une « performance » (au sens de l'anglais : *to perform*), puisqu'il implique surtout de savoir user de signées de manière libre, innovante, créatrice et, par suite, appropriée.

On pourrait dire alors, en conséquence, que là où nous faisons un usage de la langue qui demeure relativement mécanique, répétitif, peu innovant ou peu spécifiquement adapté aux circonstances – ainsi lorsque nous usons uniquement de formules toutes faites, empruntées à d'autres ou aux manières communes de parler –, nous ne faisons pas un usage plein et entier de nos capacités linguistiques : nous ne faisons que répéter des significations déjà fixées, des énoncés stéréotypés, sans parvenir à en *créer* aucun – usage du langage qui, dans ses formes les plus radicales, caractérise certains états pathologiques, ainsi que le montre Merleau-Ponty à partir de l'étude de divers cas d'aphasie :

« Il arrive que le vocabulaire, la syntaxe, le corps du langage paraissent intacts (...). Mais le malade n'utilise pas de ces matériaux comme le sujet normal. Il ne parle guère que si on le questionne, ou, s'il prend lui-même l'initiative d'une question, il ne s'agit jamais que de questions stéréotypées, comme celles qu'il pose à ses enfants chaque jour quand ils reviennent de classe. Jamais il n'utilise du langage pour exprimer une

⁴¹ Cf. aussi *Le langage et la pensée*, Payot, 2001, chapitre 1.

situation seulement possible, et les propositions fausses (le ciel est noir) sont pour lui dépourvues de sens. On ne peut dire que le langage chez lui soit devenu automatique, il n'y a aucun signe d'affaiblissement de l'intelligence générale et c'est bien par leur sens que les mots sont organisés. Mais ce sens est comme figé. »⁴²

Ce constat entre deux types d'usage du langage conduit Maurice Merleau-Ponty à évoquer la distinction entre une « *parole parlante* », au sein de laquelle « l'intention significative est à l'état naissant », c'est-à-dire grâce à laquelle naissent des significations nouvelles, et qui exprime la singularité du rapport au monde de celui qui parle ; et une « *parole parlée* » qui « jouit des significations disponibles comme une fortune acquise »⁴³. Le même auteur évoquera encore cette distinction en d'autres termes encore :

« Distinguons l'usage empirique du langage déjà fait, et l'usage créateur, dont le premier, d'ailleurs, ne peut être qu'un résultat. Ce qui est parole au sens du langage empirique – c'est-à-dire le rappel opportun d'un signe préétabli –, ne l'est pas au regard du langage authentique. »⁴⁴

Il y a, autrement dit, des modes d'expression qui se contentent de reproduire des significations ou des objets « déjà donné(s) », tandis que d'autres les « constitue(nt) » et les « inaugure(nt) » en donnant à voir à l'auditeur ou au lecteur des perspectives nouvelles sur le monde : la différence est aussi celle qui sépare la parole « prosaïque », quotidienne, de la parole poétique au sens étymologique du terme, c'est-à-dire authentiquement créatrice, de celui qui a appris à se donner un style, à « parler avec sa propre voix »⁴⁵. Le langage authentiquement humain serait celui qui ne se contente pas de rappeler, de répéter des signes et des formules préétablis, mais qui s'accompagne d'un effort pour dire la spécificité d'une expérience et d'une perspective sur le monde singulières.

On peut noter pour finir que cette double caractéristique de l'usage humain du langage : le fait d'être approprié (à une situation, un contexte dialogique donnés) et donc innovant/créateur, reste aujourd'hui encore au cœur du débat concernant la différence entre intelligence humaine, et intelligence artificielle (celle-ci renvoyant à l'idée que l'on pourrait doter une machine, un système informatique de capacités qui le rendent similaire, comparable – ou le cas échéant, supérieur, à l'intelligence humaine). Le double critère qui, selon Descartes, permettait de distinguer les prétendues paroles d'une simple machine, d'une parole véritablement humaine (cf. *supra*, note 40), et par suite l'être pensant d'un simple mécanisme bien construit, est parfois encore tenu pour cela seul qui est susceptible d'effectuer une distinction entre l'intelligence de l'homme, et celle des machines – qui à beaucoup d'égard manifestent des capacités (de mémoire, de calcul, etc.) bien supérieures aux nôtres, mais sans posséder pourtant certaines des spécificités inhérentes à la réflexion et aux comportements humains.

Ce problème a été formulé originairement par le mathématicien Alan Turing dans son article publié en 1950 dans la revue *Mind*, et intitulé « *Computing Machinery and Intelligence* »⁴⁶, qui pose la question suivante : peut-on dire que « les machines pensent » (« *Can machines think* ») ? Il ne suffit pas à cet égard d'affirmer que la machine, n'étant que matérielle, ne saurait être douée de pensée – une telle affirmation reviendrait à considérer comme déjà résolue la question posée, et serait simplement dogmatique. Il ne suffit pas non plus de dire que la machine n'a pas d'intériorité, donc pas de pensées ni de sentiments : l'intériorité d'autrui nous est également inaccessible et ne se

⁴² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1945, p. 228.

⁴³ *Ibid.*, p. 229.

⁴⁴ M. Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 56.

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1969, pp. 70-80.

⁴⁶ Libre de droits, l'article en langue originale peut être consulté par exemple sur le lien suivant :

<https://www.csee.umbc.edu/courses/471/papers/turing.pdf>

manifeste que dans leurs discours ; un ordinateur peut aussi être programmé de manière à discourir et dialoguer avec nous ; si nous refusons par principe d'attribuer une intériorité (une conscience) à la machine, ne faut-il pas refuser de l'accorder aussi aux autres êtres humains dont la conscience nous demeure tout à fait inaccessible ?

Autrement dit : puisqu'une machine correctement programmée peut désormais effectuer aussi bien (ou mieux) que l'homme toute une série d'opérations qui relèvent de ce que nous appelons usuellement « penser », la question demeure de savoir ce qui peut permettre de distinguer la première du second. Pour être résolue de façon consistante, la question « une machine peut-elle penser », doit être transposée sous la forme : « une machine peut-elle *faire* tout ce que *nous* pouvons *faire* ? ». Et dès lors l'interrogateur pourra-t-il encore distinguer l'homme de l'ordinateur ? Si non, on sera contraint de reconnaître que la machine pense elle aussi, puisque rien ne permet de la discerner de l'homme.

Turing propose pour ce faire d'effectuer un « test », désormais connu sous le nom de « Test de Turing », mais que celui-ci désignait dans son article sous le nom d'« *imitation game* » (jeu de l'imitation) : un « interrogateur » humain (X) est en contact indirect (par exemple par le biais d'un clavier et d'un écran) avec (A) un autre être humain et (B) un ordinateur (une intelligence artificielle). En « dialoguant » avec l'un et l'autre, « par questions et réponses », il doit tenter de distinguer l'homme de la machine. La question est donc : un ordinateur, doté d'un stock d'informations, d'une gamme de réactions, d'une rapidité de traitement suffisantes, pourrait-il *imiter* de façon satisfaisante un individu humain dans le cadre de ce dialogue, de telle sorte que l'interrogateur ne puisse faire certainement la distinction ? Turing envisage un certain nombre de difficultés, par exemple que certains types de questions ou d'énoncés contraignent la machine à manifester ses failles, et son caractère de machine non-humaine :

- soumis à des calculs mathématiques complexes, l'ordinateur fournirait sans hésitation et sans erreur la réponse exacte (mais Turing indique que dans le cadre du jeu de l'imitation, on pourrait volontairement programmer l'ordinateur pour qu'il mette du temps à répondre et commette des erreurs face à des questions d'arithmétique) ;
- il ne pourrait pas faire preuve de sens de l'humour, ni réagir de façon adaptée à celui-ci ;
- il ne pourrait créer quoique ce soit de nouveau, faire preuve d'originalité, il sera pour nous toujours *prévisible* (puisque'il dépend de la programmation et du stock d'informations que nous lui avons assigné).

Turing lui-même considère qu'un ordinateur suffisamment élaboré et doué d'une mémoire suffisante pourra à terme surpasser même ces défaillances – et il affirme de son côté que d'ici la fin de son siècle on « pourra affirmer que les machines pensent sans crainte d'être contredit ». Il reste que dans le cadre du « test » proposé par lui, et qui a en vue de réfléchir philosophiquement la question de l'intelligence non-humaine (bien plus qu'à faire progresser la recherche scientifique sur l'intelligence artificielle), c'est bien la question de la capacité de celle-ci à faire preuve d'adaptabilité, de cohérence et de créativité (dans le cadre du dialogue avec l'interrogateur), qui est au centre de la réflexion.

2. Et réciproquement : langage comme condition de la pensée ? Le problème de la langue « idéale », de Descartes à Frege.

Ce que Descartes met en évidence dans les textes précédents, c'est que la parole *manifeste* notre capacité de pensée, de sorte que la pensée apparaît en retour comme la condition première du langage et de la parole.

Par ailleurs pourtant, il arrive qu'il envisage aussi la possibilité que la langue puisse, réciproquement, conditionner notre manière de penser, et ainsi qu'une langue nouvelle et plus rigoureuse puisse nous permettre de penser autrement, de mieux penser – ainsi dans ce texte issu de sa correspondance :

« si quelqu'un avait bien expliqué quelles sont les idées simples qui sont en l'imagination des hommes, desquelles se compose tout ce qu'ils pensent, et que cela fût reçu par tout le monde, j'oserais espérer ensuite une langue universelle fort aisée à apprendre, à prononcer et à écrire, et ce qui est le principal, qui aiderait au jugement, lui représentant si distinctement toutes choses, qu'il lui serait presque impossible de se tromper ; au lieu que tout au rebours, les mots que nous avons n'ont quasi que des significations confuses, auxquelles l'esprit des hommes s'étant accoutumé de longue main, cela est cause qu'il n'entend presque rien parfaitement. Or je tiens que cette langue est possible, et qu'on peut trouver la science de qui elle dépend, par le moyen de laquelle les paysans pourraient mieux juger de la vérité des choses, que ne font maintenant les philosophes. »

(Lettre à Mersenne, Amsterdam, 20 novembre 1629)

Ce que Descartes évoque ici, c'est un projet qui a, sous différentes formes, parcouru une large part de l'histoire de l'humanité : celui d'une langue « parfaite » ou d'une langue « idéale », capable de surpasser les défaillances inhérentes aux langues naturelles⁴⁷.

Qu'est-ce donc qui ferait de cette langue encore inexistante une langue « parfaite » ?

Tout d'abord, elle serait « universelle » : c'est-à-dire que, surpassant les différences entre les différentes langues (qui empêchent les hommes de toujours se comprendre et de communiquer clairement), elle serait à terme connue et utilisée par tous les hommes – permettant ainsi, symboliquement, à ce temps d'*avant* Babel où les hommes, ne parlant qu'« une seule langue »⁴⁸, étaient unis et disposaient ainsi de davantage de puissance.

Mais surtout : la langue envisagée ici serait une langue simple et claire, débarrassée des obscurités dont sont porteuses les langues naturelles, dont les règles grammaticales ne correspondent pas toujours à des règles logiques, et dont les termes s'avèrent souvent équivoques et sources de confusion. Elle serait telle en effet :

- qu'il y aurait une relation *univoque* entre un terme simple et une idée simple (l'idée simple étant le terme dernier auquel on parvient par l'analyse des idées complexes, et qui peut dès lors constituer un principe du raisonnement) ;
- que sa syntaxe correspondrait aux lois logiques de l'argumentation rigoureuse (et non aux conventions de la grammaire des langues naturelles) ;
- qu'elle répondrait, en conséquence, à l'exigence cartésienne de clarté et de distinction ;

La fin du même texte indique que Descartes ne croit pas à la possibilité de réalisation d'un tel projet : « je tiens que cette langue est possible... Mais n'espérez pas de la voir jamais en usage ; cela présuppose de grands changements dans l'ordre des choses, et il faudrait que tout le monde ne fût qu'un paradis terrestre, ce qui n'est bon à proposer que dans le pays des romans. » (*ibid.*). Il lui apparaît donc impossible de faire en sorte que les hommes abandonnent leur langue naturelle pour adopter une langue universelle radicalement nouvelle. Mais on peut noter qu'il existe en revanche aux yeux de Descartes un langage particulier qui répond de fait aux exigences de distinction, de clarté et de rigueur précédentes : il s'agit de l'écriture mathématique, que Descartes lui-même

⁴⁷ Sur ce thème général, voir notamment : Umberto Eco, *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Paris, Seuil, 1994.

⁴⁸ Cf. Genèse, 11.

contribua d'ailleurs à développer⁴⁹ – une langue écrite dont les symboles désignent, de manière parfaitement univoque, des relations (des opérations) ou des concepts déterminés. Idéalement, l'ensemble de la réalité – si tout ce qui existe pouvait être réduit à du quantitatif et du mesurable – pourrait être reconduit à une théorie mathématique universelle qui mette en évidence l'ordre et la mesure de toutes choses, ainsi que l'indiquent les *Règles pour la direction de l'esprit* (Règle IV) : « il finit par devenir clair pour moi que seules les choses, et toutes les choses, dans lesquelles c'est l'ordre et la mesure que l'on examine, se rapportent à la mathématique, peu importe que cette mesure soit à chercher dans des nombres, des figures, des astres ou dans quelque autre objet ; que par conséquent il doit y avoir une science générale qui explique tout ce qu'il est possible de rechercher suivant l'ordre et la mesure (...) ; et que cette science s'appelle (...) la mathématique universelle, puisqu'elle contient tout ce en vertu de quoi l'on dit des autres sciences qu'elles sont des parties de la mathématique ».

Ce projet d'une langue idéale, inspiré du modèle de la langue et du calcul mathématiques, sera repris et tenté (mais sans qu'il soit jamais achevé) par le philosophe Leibniz, sous le nom de « caractéristique universelle », qu'il conçoit comme un « alphabet des pensées humaines » tel que « de la combinaison des lettres de cet alphabet l'on puisse découvrir et juger de toutes choses » : il s'agit, en associant un signe à chaque notion simple, de rendre possible un art combinatoire, un *calcul* à partir de ces notions qui permette de découvrir de nouvelles idées, et de faire ainsi en sorte que les raisonnements sur toutes choses aient la même rigueur que tout calcul mathématique : ainsi, écrit Leibniz,

il ne sera plus besoin entre deux philosophes de discussions plus longues qu'entre deux mathématiciens, puisqu'il suffira qu'ils saisissent leur plume, qu'ils s'asseyent à leur table de calcul (en faisant appel, s'ils le souhaitent, à un ami) et qu'ils se disent l'un à l'autre : « Calculons ! » (*De scientia universalii seu calculo philosophico / Sur la science universelle ou le calcul philosophique*)

C'est, pour une part, de ce projet avorté que naîtra, à l'époque contemporaine, le projet d'une « *Begriffsschrift* » (littéralement : une écriture conceptuelle, mais on traduit plutôt ce terme par celui d'« idéographie ») du mathématicien et philosophe allemand Gottlob Frege. Celui-ci constate en effet, dans son étude intitulée « Que la science justifie le recours à une idéographie », les deux choses suivantes :

1. La pensée humaine ne se suffit pas à elle-même, mais elle a besoin de *signes* : sans ceux-ci, notre pensée demeure fluctuante, et ne devient jamais pensée conceptuelle : « en donnant le même signe à des choses différentes quoique semblables, on ne désigne plus à proprement parler la chose singulière mais ce qui est commun : le concept. Et c'est en le désignant qu'on prend possession du concept ».
2. Les signes de la langue naturelle ne manifestent pas une rigueur suffisante, d'une part en raison de l'équivocité des termes, d'autre part parce que les règles grammaticales ne sont pas des règles logiques :

« le langage se révèle défectueux lorsqu'il s'agit de prévenir les fautes de pensée. Il ne satisfait pas à la condition primordiale, celle d'univocité. (...) La langue n'est pas

⁴⁹ C'est par exemple Descartes qui instaure l'usage de l'exposant (pour indiquer la mise au carré ou au cube, cf. *Règles pour la direction de l'esprit*, XVI), qui préconise l'usage de la lettre plutôt que du nombre pour énoncer clairement des formules (*Ibid.*). Le texte sur *La géométrie* (1637) est encore considéré comme un texte novateur à cet égard.

régie par des lois telles que l'observance de la grammaire puisse suffire à garantir la rigueur formelle du cours de la pensée. »⁵⁰

Pour élaborer une science rigoureuse, les langues naturelles s'avèrent donc insuffisantes. Pour cette raison, il est selon Frege de créer une écriture symbolique conceptuelle telle que

- ses signes soient sans équivoque ni ambiguïtés
- ses règles (sa « grammaire ») répondent aux exigences de rigueur logique de la pensée (principe de non-contradiction, règles logiques de déduction, etc.)

Bien sûr, il faut noter qu'une telle langue s'articule à une fin unique, qu'elle entend permettre de poursuivre au mieux : le raisonnement, l'élaboration du savoir. Si elle est « parfaite », c'est seulement à l'égard de *cette* fin unique. Elle demeure en ce sens sans commune mesure avec (et ne prétend pas remplacer) les langues naturelles, que caractérisent à l'inverse une plus grande labilité, une diversité de fonctions – la langue logique formelle perdant en effet nécessairement en richesse ce qu'elle gagne en rigueur, comme l'indique Frege en usant d'une analogie éclairante avec la notion d'outil :

Les défauts que nous avons signalés <à l'égard des langues naturelles> ont leur origine dans une certaine instabilité et mutabilité du langage, qui sont par ailleurs la condition de sa faculté d'évolution et de ses ressources multiples. Le langage peut à cet égard être comparé à la main qui, malgré sa capacité à remplir des tâches extrêmement diverses, ne nous suffit pas. Nous nous faisons des mains artificielles, des outils conçus pour des buts spéciaux et qui accomplissent le travail avec une précision dont la main n'était pas capable. Comment obtient-on cette précision ? Grâce à la rigidité, l'indéformabilité des pièces, à ce dont l'absence rend à l'inverse la main si diversement habile. Le langage parlé a la même insuffisance : aussi avons-nous besoin <pour la science> d'un ensemble de signes purifiés de toute ambiguïté et dont la forme strictement logique ne laisse pas échapper le contenu.⁵¹

Face au rêve ancien d'une langue parfaite, il faut donc se poser la question suivante : une langue peut être « idéale » si elle permet d'accomplir aussi parfaitement que possible une fin donnée (raisonner ; *ou bien* communiquer des pensées ; *ou bien* susciter des émotions, etc.). Mais tout comme dans le cas d'un outil, par cela même qu'elle est adaptée à cette fin particulière, elle s'avère inadaptée à d'autres (on ne peut certes guère écrire de poésie à l'aide de l'idéographie de Frege). Si les langues naturelles et l'usage usuel que nous en faisons peuvent être dites « imparfaits », il semble qu'ils tiennent pourtant leur richesse, leur capacité d'adaptation et de renouvellement de cette imperfection même. Ce que l'on appelle le « langage ordinaire » n'est en ce sens pas moins digne d'intérêt pour le philosophe que la langue logique⁵².

⁵⁰ G. Frege, « Que la science justifie le recours à une idéographie », in *Ecrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, pp. 64-5.

⁵¹ *Ibid.*, p. 66.

⁵² Il faut penser, sur cette question, à Ludwig Wittgenstein, qui dans la seconde moitié de son œuvre se détourne des questions logiques, renonce à l'idée d'une langue formelle idéale, pour fonder une philosophie *du langage ordinaire* – du fait d'une difficulté qu'énonce le §107 des *Investigations philosophiques* : « « Plus notre examen du langage effectif se précise, plus s'aggrave le conflit entre ce langage et notre exigence <logique> (car la pureté de cristal de la logique n'était pas un résultat auquel je serais parvenu, mais une exigence). Le conflit devient intolérable et l'exigence menace maintenant de se vider de son contenu ». Le langage ordinaire, effectif, est aux yeux de Wittgenstein un objet philosophique plus riche que ne l'est la « pureté » du langage logique...

IV. F. NIETZSCHE : LES LIMITES DU LANGAGE ET DE LA « GRAMMAIRE »

1/ Origine, utilité et dangers du langage :

Pour aborder de façon relativement globale le sens de la réflexion nietzschéenne sur le langage, examinons tout d'abord le texte suivant :

« Les mots sont des signes sonores désignant des concepts ; mais les concepts sont des signes imagés plus ou moins déterminés désignant des sensations fréquemment récurrentes et associées, désignant des groupes de sensations. Il ne suffit pas encore d'utiliser les mêmes mots pour se comprendre mutuellement : il faut aussi utiliser les mêmes mots pour désigner le même genre d'expériences vécues intérieures, il faut enfin avoir son expérience *en commun*. C'est pourquoi les hommes appartenant à un même peuple se comprennent mieux entre eux que des hommes appartenant à des peuples différents, même s'ils se servent de la même langue ; ou plutôt, lorsque des hommes ont longtemps vécu ensemble dans des conditions semblables (de climat, de sol, de danger, de besoins, de travail), il en *naît* quelque chose qui "se comprend", un peuple. / Dans toutes les âmes, un nombre égal d'expériences fréquemment récurrentes a pris le dessus sur celles qui reviennent plus rarement : sur la base de celles-là, on se comprend, vite et toujours plus vite — l'histoire de la langue est l'histoire d'un processus d'abréviation — ; sur la base de cette compréhension rapide, on se lie, plus étroitement et toujours plus étroitement. Plus le danger est grand, plus est grand le besoin de se mettre d'accord vite et facilement sur ce qui est nécessaire ; ne pas se comprendre de travers dans le danger, voilà ce dont les hommes ne peuvent absolument pas faire l'économie dans leurs relations. / (...) A supposer maintenant que la nécessité n'ait, depuis toujours, rapproché que des hommes capables d'indiquer au moyen de signes semblables des besoins semblables, des expériences vécues semblables, il en résultera dans l'ensemble que la *communicabilité* aisée de la nécessité, c'est-à-dire en dernière analyse le fait de ne vivre que des expériences moyennes et *communes*, a dû être, de toutes les puissances qui ont jusqu'à présent exercé leur contrôle sur l'homme, la plus puissante. Les hommes plus semblables, plus habituels ont eu et ont toujours l'avantage, les plus exceptionnels, les plus subtils, les plus singuliers, les plus difficiles à comprendre, risquent fort de rester seuls, ils succombent, du fait de leur isolement, aux accidents et se propagent rarement. » (*Par-delà bien et mal*, § 268, trad. P. Wotling, éditions Garnier Flammarion)

On pourrait présenter en ces termes le présent texte (suivant la forme attendue que doit prendre une introduction d'explication de texte) :

Dans le § 268 de *Par-delà bien et mal*, paru en 1886, Nietzsche propose une réflexion sur les origines et la nature du langage humain <thème du texte>, qui le conduit à mettre surtout en évidence les problèmes que celui-ci implique. Nietzsche démontre ici que la langue, et les signes ou

mots qui la composent, se caractérisent avant tout par leur dimension générale et commune : non seulement les mots désignent avant tout des concepts généraux, plutôt que des êtres ou des perceptions singuliers ; mais en outre, la langue étant créée à des fins de communication et de compréhension, elle ne permet de dire que ce qui est commun à un ensemble d'individus, plutôt que ce qui est particulier à chacun. Par là même Nietzsche indique que la langue par nature souffre d'une déficience majeure : elle ne permet pas de dire ce qui est singulier, original, ce qui implique également que les individus qui auraient des idées ou hypothèses originales à énoncer ne pourront être entendus par d'autres, et resteraient, au mieux, ignorés [*Thèse*]. Cette démonstration s'effectue en trois temps. [*Plan du texte :*] Tout d'abord (l. 1- 9), Nietzsche analyse la nature même du langage et de ses éléments constitutifs, en insistant particulièrement sur son mode de signification conceptuelle et sa visée de communication. Dans un second temps (à partir de « Dans toutes les âmes... », jusqu'à « l'économie dans leurs relations. », l. 15), Nietzsche approfondit cette analyse en en tirant une double conséquence : la visée de communication du langage, qui s'articule à des fins pratiques plutôt que théoriques, fait que le langage implique nécessairement un processus de simplification (ou d'« abréviation »), et que nous tendons à privilégier les modes de pensée les plus communs. Ceci conduit enfin Nietzsche, dans un troisième et dernier temps, à dégager sur un mode au moins hypothétique (« A supposer que... ») les conséquences problématiques du propos précédent : en raison de sa nature et de l'autorité qu'il a sur les hommes, le langage, qui rassemble certains hommes et permet de communiquer certaines pensées, conduit cependant également à mettre à l'écart les individus et les idées qui, par leur singularité, ne peuvent s'inscrire dans l'ordre général et commun qui est celui de la langue.

Le texte précédent permet de voir alors que deux points caractérisent d'abord la réflexion nietzschéenne sur le langage :

- Nietzsche pense le langage (ou les langues) comme s'inscrivant originellement dans une perspective vitale, ou pratique : si nous avons dû créer des langues, ce n'est pas avant tout afin de décrire le monde de manière rigoureuse, dans une perspective strictement théorique, mais d'abord afin de parvenir à nous comprendre, et ce avant tout pour nous entraider, échapper au danger, etc.
- Le langage n'est pas seulement expression (neutre) de la pensée : il a une « puissance », une autorité propre, qui tient à la fois à son caractère nécessaire (nous en avons besoin pour vivre), et à son ancienneté, et qui fait que nous nous sommes peu à peu accoutumés à penser avec et suivant le langage, et que nos modes de pensée habituels sont structurés par celui-ci.

Nietzsche estime, en d'autres termes, qu'une langue donnée répond toujours à certains besoins vitaux, ou pratiques, des hommes, et qu'elle a en retour des effets sur nos manières de penser : le caractère commun de la langue induit également des modes de pensée communs – et si ceux-ci s'avèrent, à tel ou tel égard, fautifs ou insuffisants, il nous est extrêmement difficile d'y échapper dans la mesure où nous sommes nécessairement soumis, dans un premier temps, à la longue autorité que la langue a sur notre culture, ce depuis des générations.

2. Les pièges de la langue, des mots et de la grammaire.

Là donc où certains philosophes voient surtout un avantage, dans la mesure où ils considèrent la langue, ses distinctions lexicales, son caractère réglé ou ordonné, comme un gage de rigueur, Nietzsche aperçoit plutôt un *possible* danger : il se peut que notre soumission à l'autorité de la

langue, que la confiance que nous lui portons immédiatement, nous conduisent à ne plus voir que notre manière de penser et même de voir le monde est conditionnée, donc aussi limitée, par notre langue même. Le langage devient alors un objet d'interrogation important pour le philosophe, puisqu'il conditionne sa philosophie même, puisqu'il se peut aussi qu'il constitue un obstacle majeur à l'épanouissement et à la rigueur de sa réflexion. Là où Aristote, par exemple, croyait pouvoir enquêter sur la réalité en suivant le fil conducteur du langage (voir la fin de notre chapitre II), Nietzsche considère qu'il faut dans un premier temps nous demander si celui-ci nous permet authentiquement de dévoiler la réalité, ou s'il ne nous contraint pas au contraire à avancer sur une voie prédéterminée qui nous détourne d'une réflexion rigoureuse.

Nietzsche montre ainsi, tout d'abord, en quoi le langage, loin de rendre possible le questionnement, est tout au contraire ce qui souvent y fait obstacle :

Les mots nous barrent la route. — Partout où les premiers hommes plaçaient un mot, ils croyaient avoir fait une découverte. Combien il en allait autrement, en vérité ! — ils avaient effleuré un problème et, croyant l'avoir *résolu*, ils avaient fabriqué un obstacle à sa solution. — Maintenant, dans tout effort de connaissance, on trébuche sur des mots pétrifiés, éternisés, et le choc rompra plus facilement la jambe que le mot. (*Aurore*, § 47)

Nous mettons un mot là où débute notre ignorance, — où nous ne pouvons plus voir au-delà, par ex. le mot « je », le mot « faire », le mot « souffrir » : ce sont peut-être les lignes d'horizon de notre connaissance, mais non des « vérités (*Fragments Posthumes*, Volume XII des *Œuvres complètes*, fragment numéroté 5 [3])

« Nommer » les choses nous rassure : mais donner un nom ne suffit pas encore à nous éclairer sur la nature éventuellement complexe de la chose, sur les problèmes qu'elle implique, etc. Le mot devrait être tout au plus un point de départ de l'enquête : je donne un nom à la chose ou à l'être que je compte interroger, analyser plus avant (y compris moi-même, par exemple : « je », « moi »). Mais le plus souvent, selon Nietzsche, en nommant la chose nous nous donnons l'illusion de la maîtriser suffisamment (« je », « moi » : mais ai-je pour autant la moindre connaissance de toute la complexité de ce « moi », de la personne que je suis ?). Le mot devient ainsi un « obstacle » qui nous « barre la route ».

Le danger plus spécifique qui est attaché au mot tient à caractère d'*unité* lexicale : bien souvent, l'unité du mot nous fait croire, non seulement à l'existence de la chose, mais à son caractère d'unité essentielle, nous masquant ainsi la diversité qu'elle recouvre : « l'on parle de sentiment moral, de sentiment religieux, comme s'il s'agissait d'authentiques unités : ce sont en vérité des fleuves avec des centaines de sources et d'affluents. Ici non plus, comme c'est si souvent le cas, l'unité du mot ne garantit en rien l'unité de la chose. »⁵³

Ainsi par exemple pour le mot et la notion de « volonté », comme le montre Nietzsche à plusieurs reprises : là comme ailleurs, « l'unité du mot ne garantit en rien l'unité de la chose »⁵⁴ ; « « Le vouloir me semble avant tout quelque chose de *compliqué*, quelque chose qui n'a d'unité *que verbale* »⁵⁵. Ainsi encore de tous nos sentiments, émotions, des mobiles de nos actions, que nous désignons d'un seul mot qui désormais nous empêche d'en considérer tous les mouvements et toutes les nuances – comme le montre par exemple Nietzsche à propos de la « compassion » :

⁵³ *Humain, trop humain I*, §14

⁵⁴ *Humain, trop humain I*, §14.

⁵⁵ *Par-delà bien et mal*, § 19.

Il est trompeur d'appeler com-passion (*Mitleid*) la souffrance que nous cause un tel spectacle <le spectacle de celui qui souffre> et qui peut être de nature très variée, car dans tous les cas c'est une souffrance dont celui qui souffre devant nous est *exempt* : elle nous appartient en propre, comme lui appartient la sienne. Or nous nous délivrons *seulement de cette souffrance personnelle* lorsque nous accomplissons des actes de compassion. Toutefois nous n'agissons jamais de la sorte pour *un seul* mobile ; autant il est sûr que nous voulons ainsi nous libérer d'une souffrance, autant il est sûr que nous cédon en agissant ainsi à une *impulsion de plaisir*, — le plaisir naît à la vue d'un négatif de notre situation, à l'idée que nous pourrions venir en aide si nous le voulions, à la pensée des louanges et de la reconnaissance assurées au cas où nous aiderions effectivement, il naît de l'activité même d'aider, dans la mesure où c'est un acte réussi dont la réussite progressive permet à son auteur d'avoir plaisir à lui-même, mais surtout du sentiment que notre action met un terme à une injustice révoltante (l'extériorisation de cette indignation suffit déjà à reconforter). Tout, tout cela, y compris des éléments encore plus subtils, constitue la « compassion » : — avec quelle lourdeur la langue se jette, armée de son unique mot, sur un être aussi polyphonique ! (*Aurore*, § 133)

La compassion que j'éprouve en cet instant est plus complexe que je ne le crois d'abord – et, par ailleurs, la compassion n'est pas une mais peut advenir suivant des modalités et avec des nuances qui peuvent varier en fonction de celui qui l'éprouve, des circonstances, etc. Autrement dit, 3^{ème} difficulté : le caractère général (conceptuel) du mot nous conduit à oublier ou négliger les singularités et les possibles variations du phénomène considéré.

La langue, les mots, sont bien souvent un opérateur de *simplification* – dont il faut sans doute reconnaître jusqu'à un certain point le caractère avantageux sur le plan pratique ou vital, mais dont il convient néanmoins de se défier : il nous faut cesser de croire que connaître le mot revient à connaître la chose, cesser plus généralement de croire que nous pouvons « réellement tenir dans le langage la *connaissance* du monde »⁵⁶.

En d'autres termes encore, il convient de prendre conscience que la langue est toujours en un sens un « danger pour la liberté de l'esprit »⁵⁷, puisqu'il incite d'une part à simplifier ce qui est complexe et à ne pas le questionner⁵⁸ ; parce qu'il induit aussi des manières particulières de penser et de s'interroger, ainsi que le souligne à de multiples reprises Nietzsche en évoquant ce qu'il appelle le problème de la « grammaire », ou « notre foi en la grammaire » : c'est, par exemple, la distinction grammaticale entre sujet et verbe qui nous conduit à penser naturellement, et comme allant de soi, une distinction entre le sujet et ses actes, et le premier comme cause libre des seconds : mais ne pourrait-on pas aussi bien penser le sujet comme n'étant rien d'autre que la *somme* de ses actes ? De même nous pensons l'unité (substantielle) du sujet que nous sommes par-delà la diversité de nos pensées, nous croyons à l'unité d'une âme ou d'un esprit par-delà la diversité de nos pensées, du fait de cette même distinction entre sujet et verbe :

« Autrefois, en effet, on croyait à "l'âme" tout comme on croyait à la grammaire et au sujet grammatical : on disait, "je" est condition, "pense" prédicat et conditionné — penser est une activité qui implique *nécessairement* un sujet comme cause. On essaya ensuite, avec une opiniâtreté et une ruse qui suscitent l'admiration, de voir s'il n'était pas possible de se sortir de ce filet, — si d'aventure ce ne serait pas le

⁵⁶ *Humain, trop humain I* §11 : « Le langage, science prétendue. — » C'est nous qui soulignons le terme de « connaissance ».

⁵⁷ *Humain, trop humain II*, « Le voyageur et son ombre », § 55.

⁵⁸ *HTH II, VO*, §11 : « les mots et les concepts nous induisent continuellement à penser les choses plus simples qu'elles ne sont, séparées l'une de l'autre, indivisibles, chacune étant en soi et pour soi. ».

contraire qui serait vrai : “pense” condition, “je” conditionné ; “je” par conséquent une simple synthèse *effectuée* par la pensée elle-même. »⁵⁹

La manière dont nous parlons informe nécessairement le plus souvent la manière dont nous pensons : voilà pourquoi le philosophe doit s’interroger sur sa propre langue, sur ses propres énoncés, afin d’interroger leurs limites, afin de se demander aussi s’il n’existe pas aussi d’autres manières de dire – et par conséquent de voir – le monde. Il demeurera sans cela, et sans s’en douter, prisonnier des « filets du langage »⁶⁰.

Dans l’optique de Nietzsche, il serait vain cependant de prétendre se passer de *tout* langage, de *toute* langue : assurément nous ne pouvons penser philosophiquement hors de ceux-ci. Mais il convient alors d’être au moins attentif à la diversité des langues, des cultures et des modes de pensée qui les accompagnent, et de se demander si une philosophie rigoureuse et originale, déterminée à ne plus rester enfermée dans les modes de pensée et les préjugés régnants, ne devrait pas nécessairement se donner une « langue nouvelle »⁶¹ : « un langage à moi pour des choses à moi », ainsi que le dira Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*⁶².

⁵⁹ *Par-delà bien et mal*, § 54.

⁶⁰ Cf. *Fragment Posthume des Considérations inactuelles I-II*, 19 [135] : « le philosophe pris dans les *filets* du langage » ; et *FP CIn III-IV*, 6 [39] : « Les mots sont les corrupteurs des philosophes, ils se débattent dans les filets du langage. »

⁶¹ *Par-delà bien et mal*, §4 ; *Ecce Homo*, Pourquoi j’écris de si bons livres, §1.

⁶² *GM*, Préface, §4.