

## *Introduction :* *l'homme ou le vivant parlant*

---

Nous sommes l'espèce parlante ; le langage — soit, dirait-on aujourd'hui, la faculté d'exprimer des pensées à l'aide de signes articulés — est le propre de l'homme, à tel point que cette possession exclusive suffit à le différencier essentiellement des bêtes.

Cette thèse n'a rien que de très traditionnel. Elle remonte au moins à Aristote, qui au Livre I de ses *Politiques*, immédiatement après avoir signalé que « l'homme est par nature un vivant politique », relève que « seul entre les vivants, l'homme a un langage » (ce dernier terme étant censé traduire le grec *logos*)<sup>1</sup>.

Ces deux définitions de l'homme sont naturellement indissociables. La possession du langage par l'homme se marque en effet à ceci, tout d'abord, qu'il s'adresse à ses semblables, au milieu desquels il vit, et peut aussi voir son comportement modifié par leurs paroles. Parler c'est parler-à (un autre que moi). Avoir le langage, c'est aussi pouvoir être affecté par la parole de l'autre. Cette manière proprement humaine de *vivre* que détermine la possession du langage serait donc impossible en dehors de la Cité.

En même temps, l'existence politique, qui suppose la délibération en commun et la persuasion réciproque, la parole adressée en une langue partagée, n'est à la portée que du vivant parlant. Certes, des bêtes peuvent trouver le moyen de signaler par des sons leurs sensations douloureuses ou agréables. Mais, souligne Aristote, seuls les hommes, ces vivants qui contrairement aux autres se tiennent droit, regardent devant eux et émettent leur voix vers le devant, sont en mesure de se manifester mutuellement « l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste<sup>2</sup> ». Ce qui est proprement user de langage.

On pourrait être tenté d'objecter à Aristote, d'une part qu'il est douteux que tous les hommes soient comme il le prétend « doués de langage » : le *logos* ne fait-il pas défaut aux sourds-muets de naissance, aux fous ? Et

---

1. Aristote, *Les Politiques*, Livre I, chap. II, 1253 a 8-10.

2. Aristote, *op. cit.*, chap. II, 1253 a 14-15.

d'autre part que d'autres êtres vivants que l'homme, peut-être, communiquent par le moyen de signes.

Commençons par la première objection. « Pas de langage sans voix », écrit le prestigieux linguiste Benveniste<sup>1</sup>. Pourtant nous pouvons parler par gestes ; Descartes avait déjà observé que « les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix<sup>2</sup> », de telle sorte qu'ils parviennent non seulement à communiquer entre eux, mais encore à se faire comprendre de « ceux qui étant ordinairement avec eux ont loisir d'apprendre leur langue<sup>3</sup> ».

Ne pourrait-on en revanche refuser le *logos* aux fous, comme si « perdre la raison » revenait aussi à être arraché à sa langue ? « Je suis vacant par stupéfaction de ma langue », s'écrie ainsi Antonin Artaud, qui évoque la souffrance psychique en toute connaissance de cause. Et ailleurs : « quitte ta langue, ma langue, merde, qui est-ce qui parle, où es-tu ? Outre, outre, Esprit, Esprit, langues de feu, feu, feu, mange ta langue, vieux chien [...] j'arrache ma langue<sup>4</sup> ». Le fou serait-il hors-langue ? Mais c'est *en poème* que le clame Artaud. Et sa « langue de feu » nous affecte sans doute plus profondément que bien des discours « sensés ». En conséquence, comme le soulignait déjà un penseur aussi exemplairement rationaliste que Descartes, on peut considérer que le fou a part au *logos*. Si désarticulé qu'il puisse sembler, et « bien qu'il ne suive pas la raison », le discours de la folie reste un discours. D'apparence incohérente, il « ne laisse pas d'être à propos des sujets qui se présentent<sup>5</sup> », conservant donc un rapport à la réalité, tant des objets auxquels il a trait que de la situation de communication dans laquelle il s'inscrit. On peut donc conclure provisoirement sur ce point que le langage est en l'humanité, tout comme la raison peut-être, un instrument universel. Instrument voué, en l'occurrence, à la manifestation de la vie de conscience ; au service, donc, du *témoignage*, et qui ne fait défaut ni à l'imbécile ni au fou : « c'est une chose bien remarquable, résumait Descartes, 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

---

1. *Essais de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, tome II, p. 60.

2. Descartes, Lettre à Newcastle du 23 novembre 1646.

3. Descartes, *Discours de la méthode*, V<sup>e</sup> partie.

4. Artaud, respectivement dans *Le Pèse-nerfs* et *L'Ombilic des limbes*.

5. Descartes, Lettre à Newcastle du 23 novembre 1646.

diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées<sup>1</sup> ».

Au contraire, souligne aussitôt, et par contraste, le *Discours de la méthode*, « il n'y a point d'autre animal » qui fasse de même. Le philosophe exclut donc fermement la possibilité que des bêtes aient accès au langage. Certes, note-t-il, on peut bien dresser un perroquet ou une pie à crier « bonjour » à l'arrivée de son propriétaire. Néanmoins, cela ne prouverait pas que le volatile témoigne véritablement par là qu'il souhaite le bonjour à l'arrivant. Habitée à ce qu'on la récompense de quelque friandise lorsqu'elle « dit » *bonjour*, la bête ne préférera ces sons, comme par un réflexe conditionné, que dans l'espoir de manger bientôt<sup>2</sup>. Elle ne souhaite pas le bonjour mais signale sa faim. Il n'est donc pas vrai que les bêtes parlent, puisqu'il ne s'en est jamais trouvé une qui usât de signes pour exprimer autre chose que sa joie ou sa douleur, son espérance ou sa crainte. Les prétendues paroles des bêtes n'en sont pas, puisqu'elles n'ont de rapport qu'à leurs passions. De ce fait elles ne témoignent pas que les bêtes pensent, encore moins qu'elles pensent ce qu'elles disent. Exprimer ce que l'on ressent n'est pas encore parler, le langage supposant la pensée outre le sentiment. « On ne doit pas confondre les paroles avec les mouvements naturels qui témoignent les passions<sup>3</sup> ». Or les sons proférés par les bêtes entrent tous dans cette dernière catégorie, pour autant qu'on n'ait « point encore observé » qu'aucun animal nous ait marqué par la voix ou les mouvements de son corps « quelque chose qui pût se rapporter à la pure pensée plutôt qu'à un mouvement naturel<sup>4</sup> ».

On peut ne pas se satisfaire tout à fait de cette démonstration cartésienne de l'extériorité radicale des bêtes par rapport au langage. Les bêtes ne peuvent parler puisqu'elles ne pensent pas ; l'indice le plus probant de ce que les bêtes ne pensent pas, c'est qu'elles ne parlent pas : il y a là au moins les apparences de cette faute que les logiciens nomment cercle... Remarquons toutefois que la linguistique (celle de Benveniste en l'occurrence) valide par d'autres voies les conclusions de Descartes. Réfléchissant à partir des observations réalisées sur le mode de communication propre aux abeilles par Karl von Frisch, Benveniste en rappelle d'abord la teneur. De retour à la ruche, une abeille qui effectue

1. Descartes, *Discours de la méthode*, V<sup>e</sup> partie. Voir la note n° 202 de Pierre Jacerme dans son édition de ce texte, Presses Pocket, 1990, p. 128.

2. Voir Descartes, Lettre à Newcastle du 23 novembre 1646.

3. Descartes, *Discours de la méthode*, V<sup>e</sup> partie.

4. Descartes, Lettre à Morus du 5 février 1649.

devant ses congénères une danse en cercle signale par là que de la nourriture se trouve à une faible distance. Relevant d'un symbolisme moins rudimentaire, une danse en huit accompagnée d'un frémissement continu de l'abdomen indique quant à elle à quelle distance on doit chercher (plus la danse est lente, plus le butin est loin), mais aussi dans quelle direction s'envoler (l'axe du huit indique l'angle que le lieu de la découverte forme avec le soleil). Toutefois, affirme Benveniste, six points de contraste au moins interdisent de considérer comme un langage ce mode de communication animal. Les deux premiers sont son caractère non phonique, et par voie de conséquence le fait que ce symbolisme soit inopérant dans l'obscurité. Mais comme on l'a déjà signalé, cela vaudrait aussi dans le cas du langage des sourds-muets. Plus décisive est la troisième remarque de Benveniste : à savoir que le message de l'abeille exploratrice n'appelle pas de réponse, n'instaure pas un dialogue. Au lieu que « nous parlons à d'autres qui parlent<sup>1</sup> ». Non seulement les abeilles ignorent le dialogue, mais leurs messages ne peuvent se référer qu'à une donnée objective. Toujours la même au demeurant : la nourriture. Cela contraste, relève Benveniste, avec « l'illimité des contenus du langage humain ». Celui-ci, par ailleurs, voit s'entrelacer relation à l'objet et réaction au discours de l'autre. Or chez les abeilles, il n'arrive pas qu'un message se rapporte à un autre message : on n'a pas observé par exemple qu'une abeille aille répéter dans une autre ruche la danse à laquelle elle venait d'assister. Dernière remarque, la plus importante aux yeux du linguiste : le langage humain se laisse décomposer en un nombre fini d'éléments constitutifs, éléments de signification ou constituants sonores dont les combinaisons réglées peuvent engendrer une infinité de messages. Au contraire, « le message des abeilles ne se laisse pas analyser », c'est-à-dire décomposer en une série d'éléments formateurs, identifiables et distinctifs. Le mode de communication employé par les abeilles ne serait donc « pas un langage, mais un code de signaux<sup>2</sup> », tout entier inscrit dans le code génétique des insectes.

Soit admis que le langage est le propre de l'homme. On peut alors se demander s'il suffit de dire que l'homme possède le langage, ou s'il ne convient pas plutôt d'affirmer, plus radicalement, que le langage, déterminant l'essence de l'homme, « tient » celui-ci sous son emprise — pour le meilleur ou pour le pire. Il faudra pour cela se demander si le

---

1. Benveniste, *op. cit.*, p. 60.

2. *Ibid.*, p. 62.

langage n'est qu'un instrument de communication disponible et dominable, ou plus originellement une puissance de manifestation des choses elles-mêmes. Mais avant d'essayer de retrouver, dans la poésie par exemple, l'attestation de la possibilité que le *logos*, au-delà de l'« expression » d'une expérience subjective ou de la « transmission » de « messages », *montre* tout simplement, ou fasse *voir* les choses, nous aurons à nous pencher sur différents *modes d'approche* possibles du langage. Nous devons à ce titre rendre compte de la tentation philosophique d'arraisonner la langue pour en faire un instrument de la pensée pure, et nous interroger sur les présupposés, les buts et les limites d'une science du langage. Ce qui ne devrait que nous encourager à faire un pas de côté par rapport à la tradition métaphysique et à l'objectivation scientifique de la langue, pour tenter de ressaisir pour ainsi dire à l'état brut ou naissant le *phénomène* même du *logos*.

# La philosophie et le langage

## **I – Le problème de la nature du langage**

Qu'est-ce qui pourrait motiver d'emblée, de la part du philosophe, un intérêt spécifique pour le langage ? La philosophie naît de l'étonnement que tout simplement quelque chose soit plutôt que rien, et la question inépuisable qu'elle déploie est celle de savoir ce que veut dire « être ». Le philosophe, souligne le Socrate de Platon, est désireux de déterminer ce que les choses sont en elles-mêmes ; il veut « apprendre ou découvrir les étants<sup>1</sup> ». Plus précisément, on peut dire que le propre de ceux qui ont un naturel philosophe, c'est que « toujours ils désirent un savoir » qui leur rende claire la manière d'être de ce qui « est toujours » et n'est pas « soumis aux oscillations de la génération et de la corruption<sup>2</sup> ». A cette fin, souligne cependant Platon, on ne voit pas pourquoi la philosophie devrait accorder avant toute chose une attention soutenue au langage ; ce n'est pas des noms qu'il faut partir, mais bien plutôt « des étants eux-mêmes à partir d'eux-mêmes ».

A moins que... Si les mots étaient le reflet de la réalité, si les noms ressemblaient à ce qu'ils nomment, le langage pourrait s'imposer à la philosophie comme un champ d'investigation privilégié. Découvrir les noms reviendrait en effet à avoir découvert les réalités dont ils sont les noms. En partant des noms et en remontant à leur signification primitive, on obtiendrait la plus belle et la plus claire des connaissances.

Cette hypothèse conduirait à faire de la philosophie un savoir technique et historique ; elle ne s'occuperait plus que d'étymologies. Surtout, elle obligerait à une prise de position radicale sur le sens même de « réalité » et « être ». Si le nom est l'image naturelle, immédiate et transparente de la réalité, la réalité dont il est l'image ne peut être qu'aussi naturelle et immédiate ; il n'y aurait alors de réalité que sensible, donc changeante et périssable. Par ailleurs, on ne pourrait plus distinguer entre discours vrais et faux : si la langue est nature, « tous les noms sont justes » et « il est impossible de parler faux<sup>3</sup> ». En définitive, y aurait-il encore quelque chose

---

1. Platon, *Cratyle ou de la rectitude des noms*, 439 a.

2. Platon, *La République*, Livre VI, 485 ab.

3. Platon, *Cratyle ou de la rectitude des noms*, 429 bd.

comme un langage ? Si le nom est lié naturellement à la chose et à elle seulement, et qu'il lui ressemble, il n'y a plus d'un côté le nom et de l'autre la chose, mais bien deux choses semblables et nul nom. Non pas Socrate et le nom « Socrate », mais deux Socrate. Le langage se dissout ainsi dans la réalité sensible dont il est le double indiscernable.

Comme en écho lointain à Platon, Descartes a su dire mieux que quiconque à quel point le langage ressemble peu aux objets qu'il permet d'évoquer, voire à l'instar des tableaux est d'autant plus expressif qu'il présente moins de similitude avec son « sujet ». C'est ainsi qu'après avoir dans *Le Monde* souligné à son tour que « les paroles, n'ayant aucune ressemblance avec les choses qu'elles signifient, ne laissent pas de nous les faire concevoir », il relève beaucoup plus tard, à propos de l'écriture, que « sur un même papier, avec une même plume, et la même encre, en remuant tant soit peu le bout de la plume en certaine façon, vous tracez des lettres qui font imaginer des combats, des tempêtes, ou des furies, à ceux qui les lisent, et qui les rendent indignés ou tristes ; au lieu que, si vous remuez la plume d'une autre façon presque semblable, le seule différence qui sera en ce peu de mouvement leur peut donner des pensées toutes contraires, de paix, de repos, de douceur, et exciter en eux des passions d'amour et de joie<sup>1</sup> ».

Tentera-t-on alors d'accréditer l'hypothèse inverse à celle précédemment examinée, c'est-à-dire de récuser l'existence d'un quelconque lien naturel du nom avec la chose qu'il nomme ? Cela reviendrait à assigner au nom une origine conventionnelle et non plus naturelle. Dans ce cas il faudrait, pour savoir ce que les mots veulent dire, remonter jusqu'à la décision souveraine d'un sujet tout-puissant — individu, cité ou dieu — qui aurait imposé un sens à des sons arbitrairement choisis. Il en découlerait l'obligation d'admettre que l'accès aux choses désignées par les noms ne nous serait donné que moyennant un détour par la représentation qu'aurait eue de la chose l'instaurateur de la signification du nom. Le nom ne donnerait donc à connaître, de la chose, qu'une représentation subjective. Et n'importe qui serait maître de faire dire n'importe quoi à n'importe quel mot. Je pourrais appeler « cheval » l'objet que les autres appellent « homme » : le même objet porterait « en public le nom d'homme, et dans le privé celui de cheval<sup>2</sup> ». Cette hypothèse quant à la nature et à l'origine

1. Descartes, *Le Monde*, dans : *Œuvres philosophiques*, éd. Alquié, t. I, pp. 315 et s. ; puis *Les Principes de la philosophie*, IV<sup>e</sup> partie, §197, même édition, t. III, p. 511 et s.

2. Platon, *Cratyle ou de la rectitude des noms*, 385 a.

du langage nous interdirait donc elle aussi de distinguer entre vérité et fausseté, tout en facilitant la confusion entre réalité objective et représentation subjective. Comme dit le Socrate de Platon, tout le langage humain serait « tiraillé au gré de notre phantasme<sup>1</sup> ».

Pour éviter ce double piège, Platon propose, résume Monique Dixsaut, de privilégier le rapport du nom à « ce qu'il nomme » plutôt qu'à « celui qui nomme<sup>2</sup> ». Il convient selon lui de caractériser le nom comme une image, sans pour autant le réduire au reflet d'une chose sensible ou à la trace d'une représentation subjective. Si, en tant qu'image, le nom imite la chose, cela ne signifie pas qu'il en fournit un double mais qu'il a à en manifester la *nature*. Lui-même a une manière d'être et une nature propres. Par « nature » du nom, il faut entendre non pas une apparence sensible mais au contraire la Forme intelligible (c'est-à-dire accessible à la seule pensée) dont il doit s'approcher pour remplir sa fonction le mieux possible — comme un objet artisanal, par exemple un lit, doit pour être utilisable être aussi proche que possible de la Forme du lit, de ce lit purement idéal que l'artisan « avait en vue » durant son travail et d'après lequel il s'efforçait de fabriquer un lit matériel. Les Formes intelligibles ou « Idées » (comme on traduit parfois) ne sont, contrairement à ce que les physiciens entendent, eux, par « nature », soumises ni au devenir, ni à la génération où à la corruption. Si les noms sont en relation essentielle avec des « choses », il ne s'agit donc pas tant des pseudo-réalités périssables qui peuplent le monde sensible que de ces « choses-mêmes » (le Beau en soi, le Juste en soi, l'Égal en soi) dont la manière d'être exclut toute dépendance à l'égard de notre représentation et du devenir.

Le « problème du langage » ne serait dans cette perspective que celui du lien du nom à sa nature de nom et à la Forme intelligible qu'il dénomme. Au sujet du nom, on n'aurait à se demander que s'il est apte à faire ressortir clairement une essence séparée du sensible. Or de cela, seul peut juger celui qui se consacre au démêlage du sensible et de l'intelligible : il s'agit bien sûr du philosophe. Lui seul, semble suggérer Platon, sait se servir du nom conformément à sa nature, c'est-à-dire en faire un instrument qui aide à discerner les essences. Lui seul sait ce qu'est le langage, qu'il a le privilège d'apercevoir dans la lumière fixe de l'Idée. Si seul le philosophe est à même de comprendre que le langage n'est ni un double naturel des

---

1. Platon, même dialogue, 386 e.

2. Monique Dixsaut, *Le Naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Vrin/Les Belles Lettres, 1985, p. 155. Le présent exposé doit beaucoup au chap. IV de ce puissant ouvrage.