

Pourquoi le langage comme catégorie philosophique?

Paul Laurendeau
Université York (Canada)

Ce qui *peut* être montré *ne peut pas* être dit.
Ludwig Wittgenstein, *Tractacus Logico-Philosophicus*,
aphorisme 4.1212

Il faut admettre en ouverture que la situation philosophique du dernier siècle est particulièrement extraordinaire. Le langage, qui n'avait pas spécialement attiré l'attention des figures majeures de la philosophie moderne (Bacon, Descartes, Spinoza, Diderot, Helvétius, Hegel, Marx n'en font jamais une catégorie centrale et c'est contorsionner singulièrement leur pensée que de prétendre le contraire), est devenu subitement, et avec un degré de généralisation consensuelle particulièrement abrupt, la catégorie déterminante des dispositifs philosophiques vingtiémistes. Il y a là un fait – l'*émergence* (Laurendeau 1990a) du langage comme catégorie philosophique – qui interpelle quiconque s'intéresse aux disciplines sémiotiques dans le sens le plus large du terme. Et le ton d'évidence universaliste et triomphaliste des tenants du *linguisticisme* (Hottois 1979) en philosophie ontologique et gnoséologique (pas seulement en *philosophie du langage* donc) ne change rien au fait qu'il y a là un problème et peut-être même pire : une erreur ou, disons, pour faire moins cinglant, une errance.

Gnoséologie, ontologie, et langage dans la philosophie moderne

La *gnoséologie* ou doctrine de la connaissance (Laurendeau 1990b) fut et pourrait être encore l'investigation méthodique (empirique et spéculative) des connaissances ordinaires dans leurs résultats comme dans leurs processus d'engendrement. Mais il faut bien admettre que le

langage ordinaire a bien plus fasciné le siècle que la *connaissance ordinaire*. Si cette dernière, fait intellectuel omniprésent, vernaculaire, crucial, fondateur de nos irrationalités les plus hirsutes comme de nos rationalités les plus lumineuses reste si cruellement dans la marge de toute réflexion fondamentale c'est que, ouvertement nostalgique de sa grandeur perdue et désormais maladivement fascinée par le succès intellectuel le plus racoleur, la philosophie est devenue tapageusement *scientiste*.

La science a ruiné la *bonne conscience du sens commun* et du *bon sens*. Ils ne conservent leur crédit que dans les terrains vagues. Elle a contraint les esprits à s'attendre toujours à des surprises dans tous les domaines où le langage et les discours ne font pas tout. Elle déprécie nos images naïves et jusqu'à notre faculté d'imaginer qui est dérivée de notre expérience et de nos habitudes corporelles. Elle suggère qu'il se passe une infinité de faits inimaginables, dont les imaginables sont une infinie partie toute subordonnée; et elle retire même à l'homme sa notion du savoir : essences, principes, catégories, déductions, ces simulacres de l'ordonnance et de la centralisation absolue d'une connaissance qui veut et prétend prévoir son étendue. Elle conduit à énoncer des propositions insupportables au sens commun, car elles sont extravagantes dans les formes du langage ordinaire, auquel ledit sens est étroitement attaché (VALÉRY 1941-1943 : 240).

Le soubresaut anti-scientiste valérien interpelle la philosophie vingtiémiste, la frappe au cœur du positivisme inavoué qu'elle déploie. Ce soubresaut, plus agacé que théorique, s'impose dans ses justesses comme dans ses limites (depuis les empiristes, Hume en particulier, on a appris en philosophie à se méfier un peu du *sens commun/bon sens* et de la propension démagogique et bourgeoise de la philosophie anglaise à réduire –dans sa *bonne conscience*- la gnoséologie à ce dernier). Valéry fait quand même bien sentir ici la contradiction fondamentale des doctrines du langage ordinaire. Pourquoi le langage ordinaire sans la connaissance ordinaire si on veut comprendre la pensée extraordinaire des sciences, dont les formulations *sont* justement *extravagantes dans les formes du langage ordinaire*? C'est que, derrière un scientisme *de jure* de la philosophie, se profile un *glottocentrisme* (Laurendeau 2000b) *de facto* dont le fondement ne repose aucunement sur une science ou sur une technique. Le langage s'impose à l'attention

philosophique non pas à cause des sciences mais bel et bien malgré elles. La gnoséologie est la première affectée par ce glottocentrisme des dispositifs philosophiques, se déployant de façon parfaitement autonome en philosophie, c'est-à-dire dans une indifférence assez entière à l'égard des sciences de la nature, des sciences sociales, des sciences du langage et de la linguistique.

Aujourd'hui la problématique du langage s'est partout substituée à celle de la conscience: la critique transcendantale du langage remplace désormais celle de la conscience. Les "formes de vie" de Wittgenstein, qui correspondent aux "mondes vécus" de Husserl n'obéissent plus aux règles d'une synthèse de la conscience en général, mais aux règles de la grammaire régissant des jeux de langage. C'est la raison pour laquelle la philosophie linguistique ne comprend plus le lien entre l'intention et l'action comme la faisait la phénoménologie, c'est-à-dire en partant d'une constitution de structures significatives, et donc en se plaçant dans le cadre transcendantal d'un monde construit à partir d'actes de conscience. La connexion entre des intentions que rencontre également l'étude de l'activité intentionnelle n'est plus élucidée au moyen d'une genèse transcendantale du "sens", mais au moyen d'une analyse logique de significations linguistiques. Comme celle de la phénoménologie, l'approche linguistique conduit à la fondation d'une sociologie compréhensive qui étudie l'activité sociale au niveau de l'intersubjectivité. Toutefois, l'intersubjectivité ne se constitue plus, ici, à partir des perspectives entrecroisées, virtuellement interchangeable, appartenant à un monde vécu; elle est donnée par les règles grammaticales d'interaction régulées par des symboles. Les règles transcendantales qui structurent les mondes vécus peuvent alors être appréhendés à travers l'analyse du langage, dans les règles qui régissent les processus de communication (HABERMAS 1987 : 154).

La mutation menant d'une philosophie de la conscience à une *philosophie linguistique* est majeure et s'installe sans remise en question sérieuse. L'ensemble des sciences humaines et sociales en est affecté mais c'est bien en philosophie que la lame de fond démarre. De fait, c'est bel et bien l'investigation de la connaissance du monde qui est fondamentalement en cause. Tout se joue comme si le *langage* avait remplacé la *substance* comme modèle fondamental de l'existence et comme si la communication s'était substituée au dynamisme pour fournir une représentation fondamentale du mouvement. L'*ontologie* (doctrine de l'être) sera, elle aussi, vite affectée. Habermas, discutant Peirce, en vient à la conception de l'être qui (comme l'inconscient lacanien – ce qui n'est guère fortuit) serait structuré comme un langage.

Ce qui est attesté dans l'emploi dénotatif d'un signe, c'est la facticité des faits, c'est-à-dire la pure prégnance d'une existence qui se présente au sujet sans médiation, mais non ces qualités substantielles

qui sont aussi présentes dans les états de conscience particuliers. La contrainte de la réalité ne se manifeste pas seulement par la résistance des choses en général, mais par une résistance spécifique contre des interprétations *déterminées*. Outre la facticité des choses, elle inclut une dimension substantielle sans laquelle l'apport d'information ne peut donc pas être pensé. Pour cette raison, Peirce n'hésite pas à introduire une troisième catégorie à côté de la fonction connotative, et de la fonction dénotative de la connaissance médiatisée par des symboles - celle de la qualité pure.

« Il y a par conséquent... trois éléments dans la pensée: premièrement la fonction représentative, qui fait d'elle une *représentation*; deuxièmement l'application dénotative pure ou la connexion réelle, qui met une pensée en *relation* avec une autre, et troisièmement la qualité matérielle ou le sentiment de la nature des choses (*how it feels*), qui donne à la pensée sa *qualité*. »

[cité de Peirce, "Consequence of Four Incapacities"]

Dans un autre passage, on trouve une formulation qui suggère que les trois catégories, représentation, dénotation et qualité sont également dérivées des fonctions du langage. Un signe peut apparaître comme un symbole qui représente, comme un indice qui renvoie et comme une icône qui donne une copie de son objet.

« Or un signe comme tel a trois références: premièrement il est un signe *en relation avec* une pensée qui l'interprète; deuxièmement il est un signe *pour* un objet pour lequel il est l'équivalent de cette pensée, troisièmement il est un signe *dans* un aspect ou une qualité qui le mettent en relation avec son objet. »

[cité de Peirce, "Consequence of Four Incapacities"] (HABERMAS 1976 : 136-137).

Les catégories fondamentales de la saisie du monde objectif sont désormais (que de *désormais* en philosophie!) *dérivées des fonctions du langage*. La rupture linguisticiste est alors consommée. Il va sans dire qu'un nombre significatif de catégories gnoséologiques (entendement, percept, concept, méthode) et ontologiques (matière, mouvement, détermination, praxis) vont se trouver soit bouleversées soit évacuées dans cette nouvelle dynamique de représentations et d'options philosophiques. Il est déjà douloureux de constater que les ontologues et les gnoséologues capitulèrent face à cette nouvelle foudrue de la pensée fondamentale. Mais il faut quand même se demander, pour une minute ou deux, que firent donc les linguistes de cette révolution philosophique catapultant leur objet d'étude dans une position aussi épistémologiquement sensible.

L'attitude des linguistes face au linguisticisme philosophique : *Je ne suis pas philosophe!*

Ici aussi le bilan est somme toute assez limpide. Le linguiste fera finalement bien peu

quand on prend la mesure de la magnitude du phénomène intellectuel en cause. Alors que toute la gnoséologie fondamentale est en train de se transformer en une *sémantique*, le linguiste se contentera de dire : *le philosophe se fait bel et bien philosophe du langage et ce dernier n'est donc jamais qu'une sorte de linguiste. Allons à la pêche chez ces vénérés et astucieux confrères sans trop s'en faire avec l'épistémologie de la chose. Peirce, Carnap, Morris, Austin, Searle, Wittgenstein, Husserl : à moi! Après tout, la crise de la philosophie ontologique n'est pas ma responsabilité. Je ne suis pas philosophe! Je suis investi d'un rôle circonstancié au sein d'une discipline délimitée, et j'assume modestement cet état de fait. L'importation et l'hypertrophie de la pragmatique et du logicisme dans les sciences du langage (Laurendeau 1997b) ne sont pas des phénomènes incontrôlés, s'ils servent mon activité descriptive! Tant et tant que si l'objet des différentes philosophies envahi si profondément ma discipline, pourquoi le mien n'irait-il pas un peu féconder la leur? C'est là le charme imprévu de la pluridisciplinarité...* Les plus grands linguistes n'ont pas échappé à cette promotion bien intentionnée de la frivolité épistémologique accompagnant inévitablement les finalités circonscrites. Benveniste, sur le détail des analyses de la philosophie oxfordienne du langage ordinaire :

C'est aux philosophes d'autres tendances de dire si l'on fait ainsi ou non œuvre philosophique. Mais pour les linguistes, du moins pour ceux qui ne se détournent pas des problèmes de la signification et considèrent que le contenu des classes d'expression leur ressortit aussi, un pareil programme est plein d'intérêt. C'est la première fois, compte tenu des essais antérieurs, autrement orientés, de Wittgenstein, que des philosophes se livrent à une enquête approfondie sur les ressources conceptuelles d'une langue naturelle et qu'ils y apportent l'esprit d'objectivité, la curiosité et la patience requise...(BENVENISTE 1963 : 268).

Il n'y a rien à attendre de trop critique du côté des linguistes donc. Les plus infimes comme les plus titanesques, se contentent modestement d'ouvrir leur cabas et de se préparer à la récolte de friandises, pour leur réflexion et dans le giron de leur discipline. Il serait, dans de telles

conditions, parfaitement erroné de voir dans l'émergence du langage comme catégorie philosophique un ascendant ou une influence des linguistes ou de la linguistique sur la philosophie ou la philosophie du langage (le vieux mythe de la linguistique *science-pilote* est éventé depuis des lunes). C'est au contraire, comme l'admet très honnêtement Benveniste, la linguistique qui se sera alimentée des innovations de la philosophie du langage tout au long du siècle dernier, confirmant et découvrant au fur et à mesure l'ampleur de la poussée glottocentriste en philosophie onto-gnoséologique. Il faut conséquemment assumer clairement que l'origine de l'émergence du langage comme catégorie philosophique est *mondaine* plutôt qu'intellectuelle (Laurendeau 1990a).

Un parallèle révélateur : l'étiologie au 17^{ième} siècle

Il n'est pas inutile ici d'exploiter un parallèle dont à la fois la proximité et la distance stimuleront la réflexion. De concert, et par delà leurs débats de fond très aigus, l'empirisme et le rationalisme classiques (Bacon, Locke, Descartes, Spinoza) considèrent la catégorie de *cause* comme cruciale à toute description fondamentale du monde. *L'étiologie* (doctrine des causes) était une part centrale de tous systèmes ou de toutes réflexions philosophique au 17^{ième} siècle. La notion même de *système* ontologique, battue en brèche, notamment après Hegel au 19^{ième} siècle, reposait sur un dispositif de causalités voulues descriptibles. Pour bien faire sentir la distance de la sensibilité philosophique contemporaine face à l'étiologie des premiers modernes, un seul exemple suffit. Spinoza :

QUELLES SONT LES CAUSES DU CHANGEMENT? - Pour entendre plus distinctement ce qui reste à dire ici, il faut bien voir que tout *changement* provient ou de causes externes - que le sujet le veuille ou non - ou d'une cause interne et par le choix du dit sujet. Par exemple, noircir, être malade, grandir et autres choses semblables sont dus chez l'homme à des causes externes; et ceci contre la volonté du sujet ou au contraire selon son désir; mais vouloir se promener, être en colère, etc., sont dus

à des causes internes.

DIEU N'EST PAS CHANGÉ PAR UN AUTRE ÊTRE - Les changements de la première sorte qui dépendent de causes externes n'ont point de place en Dieu, car il est seule cause de toutes choses et n'est passif vis-à-vis de personne. En outre, aucune chose créée n'a en elle-même la force d'exister et donc encore moins la force d'exercer une action en dehors d'elle-même ou sur sa propre cause. Et si l'on trouve souvent dans l'Écriture sainte que Dieu a éprouvé de la colère ou de la tristesse à cause des péchés des hommes et autres choses semblables, c'est qu'on a pris l'effet pour la cause; comme quand nous disons que le soleil est plus fort et plus haut en été qu'en hiver, bien qu'il n'ait pas changé de place ni acquis de nouvelles forces. Et l'Écriture sainte nous l'enseigne souvent comme on peut le voir dans Isaïe; il dit en effet (chapitre LIX, verset 2) adressant au peuple des reproches: *Vos crimes vous ont séparé de votre Dieu.*

DIEU N'EST PAS CHANGÉ NON PLUS PAR LUI-MÊME - Continuons donc et demandons-nous s'il peut y avoir en Dieu un changement qui vienne de Dieu. Or nous n'accordons pas que ce soit possible et même nous le nions absolument; car tout changement qui dépend de la volonté du sujet a pour but de rendre son état meilleur, ce qui ne peut être dans l'Être souverainement parfait. De plus, un tel changement ne se fait que pour éviter quelque dommage ou pour acquérir quelque bien qui fait défaut; or l'un et l'autre ne peut avoir lieu en Dieu. D'où nous concluons que Dieu est un être immuable." (SPINOZA 1954 : 188-189).

Les conditions historiques qui sous-tendent le programme spinoziste sont connues. Bourgeoisies commerçantes en ascension, montée en force des arts et des métiers manufacturiers, déclin des pouvoirs et des cadres de représentation féodaux. La nature de la lutte de classes révélée par les tendances de doctrines nous montre conséquemment un rationalisme causaliste où la théologie déjà en crise est soumise à l'exercice d'une réflexion dont l'origine mondaine n'échappe pas aux historiens obligatoires que nous sommes inévitablement ici, par faute et vertu de la distance. On le voit : on est passé de la mécanique à la pensée mécaniste. Hydraulique, construction navale, horlogerie, astronomie, optique (le métier de Spinoza), mécanique automate sont *de facto* sinon *de jure* les principales sources d'inspirations méthodologiques d'où Spinoza soutire l'appareillage conceptuel lui permettant de traiter un problème qui ne nous interpelle plus, celui de la sui-causalité divine (dont l'implicite implacable en étiologie est sa non-existence, vu que, dans un système étiologique, tout est *causé*). Or il est quasi assuré que les penseurs du futur jetteront sur la catégorie *langage* (hors-langue) vingtiémiste le même regard distant que nous jetons ici sur le dieu (hors-cause) de Spinoza. La philosophie vieillit. Elle encapsule les enjeux et

les crises matérielles d'une époque sur le modus operandi de l'hypostase (Laurendeau 1990c) inhérente aux débats conceptuels sélectifs. L'*étiologie* et sa catégorie centrale, la *cause*, sont une doctrine et une catégorie d'époque. Il n'est pas étonnant que le terme qui la désigne (qui fut un jour le quasi-synonyme idéal pour *ontologie*, de par le statut fondamental qui lui était imparti) sert aujourd'hui à faire référence à un sous-ensemble fort modeste de la description du réel : les symptômes médicaux. Aujourd'hui cause et effet ont encore leur présence dans la réflexion philosophique (il est proprement impossible d'évacuer une catégorie philosophique) mais toute tentative de les replacer au centre de l'ontologie serait perçue comme une dangereuse déviation mécaniste. La doctrine des causes n'a pas été évincée, elle a été *sursumée* (*Aufhebt* – Laurendeau 1990c) au fil de l'errance.

Le linguisticisme au 20^{ième} siècle

Le 20^{ième} siècle sera, de la même façon, le siècle qui aura posé les problèmes ontologiques en les engluant dans le caramel linguisticiste des glotto-philosophies. Le contraste entre le glottocentrisme d'un Wittgenstein et l'*ontocentrisme* (Laurendeau 2000b) d'un Saint Augustin est particulièrement saillant autour de l'analyse de la catégorie de *temps*. Le premier cherche, non sans un certain fatalisme agnostique (au sens philosophique du terme), à *formuler une définition* pour « temps » et « mesure » là où le second cherchait en fait à *stabiliser une praxie* (Laurendeau 1990d), celle de la mesure ordinaire du temps.

Nous sommes à l'évidence incapables de préciser et de circonscrire les concepts dont nous nous servons, non pas du fait que nous ignorons leur définition réelle, mais du fait qu'ils ne comportent pas de "définition" réelle. Supposer qu'il est indispensable qu'il y en ait une, cela reviendrait à supposer que des enfants qui jouent à la balle appliquent toujours dans leur jeu des règles strictes.

Quand nous parlons du langage comme d'une symbolisation qui se conforme à des règles, on peut découvrir ce que nous entendons par là par référence à la science et aux mathématiques, mais il est assez rare que dans son usage ordinaire le langage concorde avec ces modèles d'exacte précision. Alors

pourquoi, dans ces recherches, confrontons-nous toujours l'usage des mots avec un usage qui se conformerait à des règles strictes? La réponse ne serait-elle pas que nous essayons ainsi de résoudre des énigmes qui proviennent justement de notre façon de considérer le langage?

Prenons par exemple la question: "Qu'est-ce que le temps?" Celle que se sont posée Saint Augustin et divers autres auteurs. À première vue, on demande simplement ainsi une définition; mais une question se pose aussitôt: "Que peut nous apporter une définition qui ne peut que renvoyer à d'autres termes non définis?" Et pourquoi s'étonner de l'absence d'une définition du temps si l'on ne s'étonne pas de manquer d'une définition du mot "chaise"? Pourquoi ne pas manifester la même curiosité dans tous les cas où nous utilisons des termes qui n'ont pas été définis? La définition précise en effet la logique d'emploi d'un mot dans la phrase. Et en fait c'est cette logique grammaticale du mot temps qui aura de quoi nous surprendre. Nous ne faisons qu'exprimer cet étonnement en posant la question un tant soit peu incongrue: "Qu'est-ce que?" C'est là le symptôme d'un malaise que nous éprouvons parce que tout n'est pas clair autour de nous, c'est à peu près l'équivalent des "pourquoi?" que les enfants répètent sans cesse. Ils dénotent eux aussi un certain malaise de la pensée et ne se préoccupent pas nécessairement de découvrir une cause ou une raison. (Hertz, *Principes de mécanique*). Mais ce qui nous étonne dans les usages logiques du terme "temps", ce sont ce que nous pourrions appeler leurs contradictions apparentes. Saint Augustin s'étonnait d'une de ces contradictions lorsqu'il posait la question: "Comment peut-on mesurer le temps?" Car on ne saurait mesurer le temps écoulé qui se trouve dans le passé, ni le temps futur qui n'existe pas encore, et comment mesurerait-on le présent qui est privé d'étendue?

La contradiction qui paraît ici évidente, nous pouvons dire qu'elle provient d'une confusion entre deux usages d'un même terme: Il s'agit dans ce cas du terme "mesurer" (WITTGENSTEIN 1965 : 79-80).

Tout moyenâgeux qu'il est, Saint Augustin préserve, sur la question qu'il traite, une fraîcheur, une intimité avec la praxis que le scientisme verbaliste de Wittgenstein perd, dans sa hantise en dominos de l'a priori définitoire. L'origine mondaine de la situation exposée ici n'échappe pas plus à l'entendement, quand on y regarde avec l'attention requise : la culture de masse des services (fort mythiquement et improprement désignée *civilisation post-industrielle*) accentue l'importance des communications, de l'information, de l'argumentation, de la publicité, de la propagande, des modes d'emploi techniques avec procédures, règles algorithmiques et glossaires. Les luttes de classes et de doctrines vont dans le sens d'une promotion de vues techniciennes, bureaucratiques, pragmatiques, médiatiques et populaires/populistes (démocratiques et/ou démagogiques – il faut communiquer les idées, les vulgariser, les imposer suavement, les vendre). La spéculation est désormais une activité plus économique qu'intellectuelle et toute pensées des profondeurs est suspecte d'élitisme, d'ésotérisme et de

confusionnisme. Avec le néo-nominalisme anti-spéculatif (ou se voulant tel) qui se met en place dans les représentations philosophiques, c'est la *noologie* qui est en crise. Les sciences de l'esprit (psychologie, philosophie) sont sur la touche. Marginalisé par le succès des sciences dures, le philosophe ne peut plus échafauder le système du monde. Il se contentera donc de produire la nomenclature définitoire des termes désignant ledit monde dans lesdites sciences... Le domaine du savoir mécaniste issu de l'atelier manufacturier a produit un Spinoza, le formulateur le plus achevé de la pensée rationaliste dans son conflit avec la théologie scolastique. Le domaine du savoir glottocentriste issu de la civilisation des services et des communications produira un Wittgenstein, le formulateur à la fois le plus explicite et le plus échanré de la crise intellectuelle du langage de ladite civilisation des communications, entre technicité et vie vernaculaire, entre règle stricte et usage mou. Wittgenstein passera d'un néo-positivisme triomphaliste reprenant tambour battant le projet leibnizien d'une langue distillée, univoque, propre (*Tractatus logico-philosophicus*) à une adoration débridé et ludique envers la glottognoséologie (Laurendeau 1997a, 2000a, 2000b) la plus échevelée (*Investigations philosophiques*). Spinoza construisait son dieu en le privant méthodiquement de tous les attributs théologiques traditionnels et même, en dernière instance, de la moindre connexion causale. Wittgenstein renonce au langage clair qu'il entendait édicter en s'avisant du fait que la seule façon de dire le langage est de le montrer brouillon, tel qu'il est vraiment : langue et discours. Les deux renoncent sans l'admettre à la catégorie qu'ils avaient initialement hypostasiée, par le rejet (progressiste et anti-conformiste) d'une tradition théologique chez Spinoza, par l'acceptation (régressive et néo-conformiste) du thésaurus linguistique patrimonial chez Wittgenstein. Il sera dit que le philosophe gagne ses cocardes en perdant son temps... mais surtout en reflétant les contradictions intellectuelles de son époque.

La fonction récupérante et crypto-réactionnaire du glottocentrisme

Sauf qu'il va aussi falloir dire nos lignes et prendre parti. L'apparent progressisme du glottocentrisme philosophique, quand on le compare à la spéculation des profondeurs noologiques de grand-papa, est un leurre navrant. La lutte fondamentale de la philosophie reste celle entre idéalisme et matérialisme. Nominalisme et glottocentrisme se donnent l'apparence d'un passage du premier au second. Illusion. On peut bien remplacer la spéculation fumeuse par une sémantique, pointilleuse/formaliste ou mollassonne/vernaculaire, on n'en sera pas moins intersubjectiviste, mentaliste, donc idéaliste. Ayant délogé l'Idée, le Langage occupe le champ spéculatif qui revient toujours quand même à la Praxis et au Mondain. La philosophie herméneutique de Gadamer fournit un bon résumé du glottocentrisme philosophique encore ambiant. Tout y est : monde médiatisé par le langage, récupération linguisticiste d'Aristote et de Bacon (sur ce genre de *bricolage* de galeries d'ancêtre, déjà perceptible chez Wittgenstein face à Saint Augustin : Laurendeau 1990c), Chomsky, Piaget (pour faire à la page) et la philologie (pour se révéler). Mais surtout Gadamer montre bien la fonction récupérante et crypto-réactionnaire du glottocentrisme.

Qu'est-ce qui ne fait pas partie de notre orientation linguistique dans le monde? Toute connaissance humaine du monde se trouve médiatisée par le langage. Une première orientation dans le monde s'effectue à travers l'apprentissage de la langue. Mais ce n'est pas tout. La linguisticité de notre être-dans-le-monde articule en fin de compte tout le domaine de l'expérience. La logique de l'induction décrite par Aristote et que F. Bacon a développé dans sa fondation des nouvelles sciences expérimentales a beau apparaître insatisfaisante du point de vue d'une théorie logique de la connaissance scientifique et avoir besoin de corrections - elle n'en laisse pas moins apparaître de façon éclatante ce qui la rapproche de l'articulation linguistique du monde. Dans son commentaire, Thémistius a d'ailleurs illustré de chapitre d'Aristote (*An. Post.*, II, 19) en faisant appel à l'apprentissage de la langue, domaine dans lequel la linguistique moderne (Chomsky) et la psychologie (Piaget) ont ouvert de nouveaux horizons. Mais il faut reconnaître en un sens encore plus large que toute expérience se fait par l'élargissement communicatif constant de notre connaissance du monde. Elle est elle-même la connaissance du déjà connu, mais en un sens beaucoup plus profond et plus général que n'a pu le penser la devise formée par A. Boeckh pour définir le travail du philologue. C'est que la tradition dans laquelle nous vivons n'est pas simplement une soi-disant tradition culturelle qui se composerait strictement de textes et de monuments et qui transmettrait un sens constitué linguistiquement ou historiquement documenté, tandis que les déterminants réels de notre vie, les conditions de production,

etc., resteraient "dehors": bien au contraire, le monde qui est lui-même éprouvé sur un mode communicatif nous est toujours transmis, *triditur*, comme une totalité ouverte. Ceci n'est rien d'autre que l'expérience. Elle se trouve partout où le monde est éprouvé, où une étrangeté a été levée, où se produit l'illumination, l'intuition, l'appropriation." (GADAMER 1996 : 111-112).

Nous voici donc avec deux jeux entrelacés d'acquisition des connaissances. Gadamer les embrume mais ils sont là tout de même. La *connaissance directe*, pratique, tactile, empirique, corporelle, sensorielle/sensuelle, limitative mais intime, secrète, profonde, averbale (parce que fondamentalement *praxique* – Laurendeau 1990d, 2000b) et la *connaissance indirecte*, héritage intellectuel par le texte, l'objet et l'image des connaissances reçues et endossées sans vérification sur la base de la crédibilité des instances qui en sont les dépositaires. Contestons un peu la ci-devant *articulation linguistique* du monde. Qu'en est-il tant de la connaissance directe et de la connaissance indirecte face au langage? Bon, la seconde n'est pas exclusivement langagière mais implique inévitablement du langagier. Moi qui ne suis jamais allé à Tokyo, je suis parfaitement prêt à admettre que j'ai besoin du mot *Tokyo* pour me représenter la plus grande ville du monde. Faute de la chose, j'ai bien toujours le mot, mais de là à basculer dans le nominalisme... C'est que *Tokyo* n'est pas qu'un mot. C'est un *capteur* sous lequel j'amplifie Toronto, New York, Paris et Sao Paulo (grandes villes dont j'ai une connaissance directe) pour me représenter la susdite plus grande ville du monde, *en praxis*. Dire donc que la connaissance indirecte serait strictement philologique ou langagière c'est prendre le contenant pour le contenu ou, en quelque esbroufe pathétiquement MacLuhanesque, le médium pour le message. Le glottocentrisme philosophique prend son premier coup dans l'aile sur cette question de la connaissance indirecte. Rien ne s'améliore lorsqu'on se tourne vers la connaissance directe. Quiconque a la naïveté de tonner que *toute connaissance humaine du monde se trouve médiatisée par le langage* n'a jamais joué au tennis, croqué une pomme, pris un bain, couru sous la pluie ou établi le contact adéquat avec *tous*

les domaines où le langage et les discours ne font pas tout (Valéry). Gadamer voudrait que *le monde qui [serait] lui-même éprouvé sur un mode communicatif nous [soit] toujours transmis, trahit, comme une totalité ouverte*. Va pour la totalité ouverte, elle ne mange pas de pain, mais Gadamer n'est-il donc jamais tombé la gueule dans la boue, contre son gré et sans commentaire, pour croire que tout se transmet sur un mode communicatif? *Ceci n'est rien d'autre que l'expérience*. dit-il encore. Ceci est *bien moins* que l'expérience en fait. Qu'est-il en effet advenu de *notre faculté d'imaginer qui est dérivée de notre expérience et de nos habitudes corporelles* (Valéry). Eh bien, ici, elle est récupérée, aplatie et dissoute dans la transmission doxale, livresque, scolastique, typée de la connaissance du monde. Comme par hasard, il s'agit ici en plein du canal d'acquisition des connaissances dont Descartes et Galilée se méfiaient le plus. Le linguisticisme est nettement un instrument de récupération engluant l'expérience pratique dans la philologie, la doxa, la tradition, le discours reçu. Ici, il n'y a pas à dire : la philosophie régresse. Elle régresse par rapport aux premiers modernes, par rapport au Bacon de l'expérimentation, par rapport au Descartes de la méthode, par rapport au Galilée de la lunette, par rapport au Spinoza de la lecture raisonnée des Écritures. Ces penseurs avaient la décence rationnelle de se méfier du corpus des idées et des textes reçus et de leur préférer l'expérience, la vraie.

La *connaissance du déjà connu* (Gadamer), tarte à la crème de toutes les gnoséologies réactionnaire depuis Platon, est associée ici fort pertinemment au langage. C'est que le langage reste fondamentalement le trésor du déjà connu, désigné, ressassé, typifié, engrangé, assumé, commenté, conservé, distordu, faisandé. C'est un ensemble clos, forclos, détenu collectivement, de façon dissymétrique certes, mais qui perd momentanément ses moyens aussitôt que la connaissance active se heurte à la découverte de la nouveauté. Le langage est démuné, muet,

hagard, face à la complexité de la praxis qui s'accomplit le plus souvent *en faisant* et sans dire. Il ne se rattrape que lorsque le fait nouveau est proprement intégré au savoir collectif.

Alors pourquoi le langage comme catégorie philosophique? Mais à cause du baratin comme activité pratique... Le jour où la réflexion fondamentale cessera de parler et se remettra à penser, le langage prendra sa place en compagnie des causes et des effets étiologiques dans le bon espace de périphérie lui revenant. Soumis, comme toute autre catégorie philosophique, à la pression déterminante du réel, le langage sera alors *sursumé* (*Aufhebt*). Et c'est alors qu'on commencera à le comprendre tant en lui-même que dans sa relation avec toutes les choses complexes et terribles qu'il reste encore tant à dire. La philosophie passera alors à sa prochaine errance (errance *non autonome*, incontestablement subordonnée aux déterminations du développement historique – Laurendeau 1990c). Celle-ci, comme celle de Spinoza, comme celle de Wittgenstein, sera tout, absolument tout, sauf gnoséologiquement inféconde.

BIBLIOGRAPHIE

BENVENISTE, É. (1966), "La philosophie analytique et le langage", *Problèmes de linguistique générale*, I, Gallimard, pp. 267-276.

GADAMER, H.G. (1996), *La philosophie herméneutique*, Presses Universitaires de France, Coll. Épiméthée - Essais philosophiques.

HABERMAS, J. (1976), "La logique de la recherche selon Charles S. Peirce : l'aporie d'un réalisme des universaux renouvelé par la logique du langage", *Connaissance et intérêt*, Gallimard, coll. Tel, pp. 124-146.

HABERMAS, J. (1987), *Logique des sciences sociales et autres essais*, Presses Universitaires de France, Coll. Philosophie d'Aujourd'hui.

HOTTOIS, G. (1979), *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres, LXIX.

LAURENDEAU, P. (1990a), "Theory of Emergence: toward a historical-materialistic approach to the history of linguistics (chapter 11)", JOSEPH, J.E.; TAYLOR, T.J. dir., *Ideologies of language*, Routledge, Londres et New York, pp. 206-220.

LAURENDEAU, P. (1990b), "La gnoséologie et son influence sur la théorie linguistique chez Gustave Guillaume", *Histoire, Épistémologie, Langage*, tome 12, fascicule I, pp. 153-168.

- LAURENDEAU, P. (1990c), "Perspectives matérialistes en histoire de la linguistique", *Cahiers de linguistique sociale - Linguistique et matérialisme* (Actes des rencontres de Rouen), vol. 2, n° 17, Université de Rouen et SUDLA, pp. 41-52.
- LAURENDEAU, P. (1990d), "Percept, Praxie et langage", SIBLOT, P.; MADRAY-LESIGNE, F. dir., *Langage et Praxis*, Publications de la Recherche, Université de Montpellier, pp. 99-109.
- LAURENDEAU, P. (1997a), "Helvétius et le langage", *Proceedings of the 16th International Congress of Linguists*, Pergamon, Oxford, Article n° 0033 [Publication sur CD-ROM, texte non-paginé de 22 pages].
- LAURENDEAU, P. (1997b), "Contre la trichotomie Syntaxe/sémantique/pragmatique", *Revue de Sémantique et de Pragmatique*, n° 1, Université Paris VIII et Université d'Orléans (France), pp. 115-131.
- LAURENDEAU, P. (2000a), "Condillac contre Spinoza : une critique nominaliste des glottognoses", *Histoire, Épistémologie, Langage*, tome 22, fascicule 2, pp. 41-80.
- LAURENDEAU, P. (2000b), "La crise énonciative des glottognoses", BHATT, P.; FITCH, B.T.; LEBLANC, J. dir. *Texte - L'énonciation, la pensée dans le texte*, n° 27/28, pp. 25-86.
- SPINOZA, B. de (1954), "Appendice contenant les pensées métaphysiques", dans *Traité de la réforme de l'entendement*, Gallimard, Collection Folio-Essais, pp. 160-216.
- VALÉRY, P. (1941-1943), *Tel Quel*, Folio, Coll. Essais.
- WITTGENSTEIN, L. (1961), *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, Coll. TEL.
- WITTGENSTEIN, L. (1965), *Le cahier bleu et le cahier brun*, Gallimard, Coll. TEL.