

Introduction à la Philosophie du Langage

Alain Lecomte
Université Paris 8 - Vincennes-Saint-Denis
Licence de Sciences du Langage

1 La nature du signe et de ce qu'il désigne

1.1 La *semiosis*

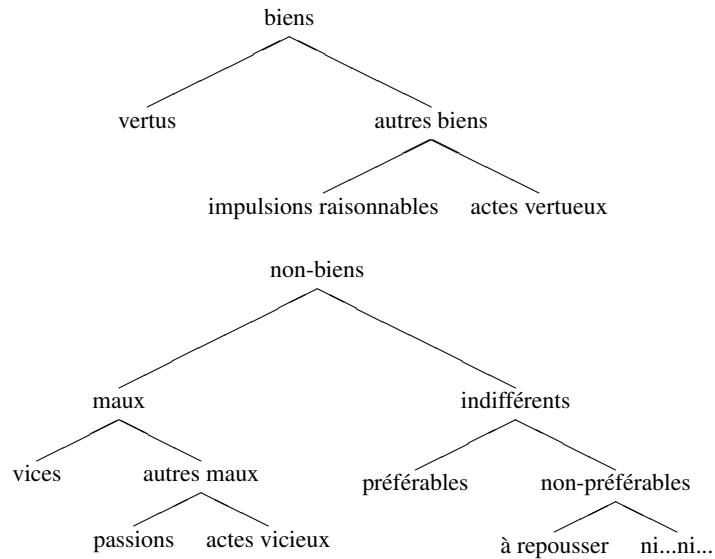
1.1.1 Origines de la réflexion sur le signe

L'un des premiers problèmes que nous avons à traiter quand nous parlons du langage est celui de *la nature du signe*. Qu'est-ce qu'un signe ? Evidemment, tout signe n'est pas linguistique, par exemple on dira qu'une tache brune sur un mur est un signe d'humidité, une certaine empreinte dans la neige sera le signe du passage récent d'un chamois etc. Autrement dit, tout peut être signe, tout peut "faire" signe. Initialement, on parlera de signe dans tous les cas de relation entre deux choses dont l'une indique la présence, passée ou présente de l'autre. Dans "*il n'y a pas de fumée sans feu*", la fumée est présentée comme un signe de la présence d'un feu. En médecine, des traces d'albumine dans les urines sont un signe de maladie. Aristote déjà (cf. *La Rhétorique*) disait qu'entre le fait d'avoir du lait pour une femme, et le fait qu'elle soit jeune accouchée, il y avait une relation de signe à signifié. Cette relation était alors vue sous la figure de l'enthymème. Dire "cette femme a du lait, donc elle a accouché récemment" c'est à la fois commettre un enthymème (c'est-à-dire un syllogisme rhétorique) et dire que l'un est signe de l'autre. Par ailleurs, dans *De l'Interprétation*, Aristote énonce que "les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme", mais dans la tradition de cette époque, le mot "symbole" est moins fort que "signe", on pourrait dire tout aussi bien que les sons sont la manifestation des états de l'âme.

1.1.2 Les stoïciens

Le stoïcisme est, au départ, une école de pensée du monde hellénistique, qui succède à Aristote. Le premier représentant en est Zénon de Citium (à ne pas confondre évidemment avec Zénon d'Elée, ainsi qu'avec de nombreux autres "Zénon" de l'histoire grecque) qui date du III^{ème} siècle avant notre ère. Citium était la ville qui se nomme aujourd'hui Larnaca, qui est à Chypre. Le nom de l'école vient de *Stoa* : "Portique" et de son dérivé *stoikoi* : "ceux du Portique". Les élèves de l'école se réunissaient en effet sur l'Agora d'Athènes en un lieu dit *le Portique*. Les stoïciens sont surtout connus pour leur doctrine morale qui consiste essentiellement à savoir supporter les malheurs de notre existence grâce à une opposition stricte entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. Si un malheur nous arrive, venant d'une cause qui ne dépend pas de nous, nous ne devons

pas en être affectés puisque nous ne pouvions rien y changer. Afin d'acquérir et de développer une telle attitude, rien ne valait mieux, pensaient-ils que la sagesse, c'est-à-dire l'approfondissement de nos connaissances, d'où l'intérêt qu'ils portèrent à la réflexion intellectuelle. Comme c'est le cas d'Aristote, ils se penchèrent donc sur une classification de l'étant. Dans le cadre de l'éthique, par exemple, une telle classification conduit à une arborescence. Les êtres se divisent entre des *biens* et des *non-biens*, et nous avons :



Les vertus sont :

- la tempérance
- la justice
- le courage
- la prudence

Les impulsions raisonnables sont :

- la joie
- la volonté
- la crainte

Les vices sont :

- l'intempérance
- l'injustice
- la lâcheté
- l'imprudence

Les passions sont :

- le plaisir
- le désir
- la peur
- la souffrance

Les préférables sont :

- la vie
- la santé
- la richesse
- la famille

ce qui est à repousser est :

- la mort
- la maladie
- la pauvreté

ce qui n'est ni à repousser ni à ne pas repousser :

- le nombre de cheveux,
- la position des doigts
- etc.

Ils ont une conception du bonheur toute entière tournée vers la recherche des *vertus*. Si, certes, on peut attendre du plaisir de l'existence, celui-ci viendra toujours *par surcroît*, autrement dit sans avoir été recherché de manière directe (comme c'était le cas des épicuriens). Si les stoïciens, par ailleurs, prônent l'accord avec la nature, il faut bien voir que, pour eux, cette nature englobe ce qui figure comme propre de l'homme, à savoir *la raison*, il ne s'agit donc pas d'une nature extérieure à l'homme, qui serait comme essentialisée et dont il faudrait subir la loi avec fatalité.

D'autres stoïciens que Zénon sont connus, comme Cléanthe et Chrysippe (279-206 avant J-C), ce dernier étant notamment célèbre pour ses travaux en logique (on lui doit les bases de la logique propositionnelle).

La plupart des originaux qui étaient oeuvres des stoïciens de la première période ont été perdus, aussi ne connaît-on leurs idées que de manière indirecte, notamment par ce qu'en dit Diogène Laërce, un historien de la philosophie du III^{ème} siècle après J-C. On a davantage de textes issus des stoïciens de la dernière période, presque tous vivant dans l'Empire Romain, comme l'empereur Marc-Aurèle ou bien Epictète (dont il faut lire le *Manuel*, sorte de manuel de savoir-vivre).

Ce sont les stoïciens qui, les premiers, réfléchissent vraiment à la notion de **signe**, et ce, en relation avec le langage. A la différence d'Aristote, les stoïciens, qui viennent souvent de provinces éloignées de la Grèce et parlent des langues différentes, sont sensibles à l'aspect linguistique, et notamment à la diversité des langues. Ils font ainsi une différence entre les sons émis par le larynx et les mots, en saisissant déjà ce qui sera énoncé bien plus tard explicitement par Saussure sous la dénomination "d'arbitrarité du signe". Pour eux, le contenu du signe n'est pas état de l'âme ou image mentale, mais quelque chose qui existe indépendamment de nous, même si c'est sous la forme d'un *incorporel* (sont des incorporels chez les stoïciens le vide, le lieu, les relations spatio-temporelles, les actions, les événements etc.). Cet incorporel reçoit le nom de *lepton* ou, en Français, *dicible*, ou *exprimable*. D'après Sextus Empiricus (II^{ème} siècle avant J-C.), qui n'était pas un stoïcien, mais qui a exposé certains pans de la philosophie de ces derniers, ceux-ci avaient une théorie de la signification au terme de laquelle se distinguaient trois entités :

- le *signifiant*, ou son vocal,
- le *signifié*, ou exprimable (cf. ci-dessus)

– et le *porteur* du nom

Bien sûr, le porteur du nom est un corps (ceci pose évidemment un problème pour les noms d'entités abstraites...), mais aussi le signifiant, parce que le son, c'est "de l'air frappé sensible à l'ouïe" (autrement dit une onde, qui est quelque chose de matériel), alors que le signifié est de l'incorporel, c'est "ce qui subsiste en conformité avec notre pensée". Comme on le voit, le lien signifiant / signifié préfigure la thèse de Saussure. La liaison entre un corporel et un incorporel pose toutefois problème, on peut y voir un dualisme matière / esprit. Une des grandes questions dans la philosophie contemporaine, et notamment dans la Philosophie de l'Esprit, sera celle de savoir comment une chose immatérielle (comme une pensée ou une intention) peut avoir un effet causal sur des corps (si on admet par exemple que tel ou tel mouvement du corps est causé par une intention du sujet).

On notera le renversement de tendance opéré par les stoïciens à partir de Platon : là où ce dernier faisait de l'Idée la seule et ultime réalité, les choses concrètes étant renvoyées au statut d'artefact et d'ombre, les stoïciens voient au contraire l'idée comme seul *effet* des corps. Citons ici Gilles Deleuze (*Logique du sens*, 1969, p. 15) :

Cette dualité nouvelle entre les corps ou états de choses, et les effets ou événements incorporels, entraîne un bouleversement de la philosophie. Par exemple, chez Aristote, toutes les catégories se disent en fonction de l'Être ; et la différence passe dans l'être entre la substance comme sens premier, et les autres catégories qui lui sont rapportées comme accidents. Pour les Stoïciens au contraire, les états de choses, quantités et qualités, ne sont pas moins des êtres (ou des corps) que la substance : ils font partie de la substance ; et à ce titre ils s'opposent à un *extra-être* qui constitue l'incorporel comme entité non existante. Le terme le plus haut n'est donc pas Être, mais Quelque chose, *aliquid*, en tant qu'il subsume l'être et le non-être, les existences et les insistances. mais plus encore, les Stoïciens procèdent au premier grand renversement du platonisme, au renversement radical. Car si les corps, avec leurs états, qualités et quantités, assument tous les caractères de la substance et de la cause, inversement les caractères de l'Idée tombent de l'autre côté, dans cet extra-être impassible, stérile, inefficace, à la surface des choses : *l'idéal, l'incorporel ne peut plus être qu'un effet.*

Les stoïciens passent à la logique de la manière suivante. Parmi les exprimables, figurent les *assertables* : "Un assertable est un dicible complet en soi-même et qui peut être énoncé, pour autant que lui-même seul est concerné" : voilà une définition un peu mystérieuse. Elle dit que :

- un assertable peut être énoncé : ce qui ne veut pas dire que c'est une assertion (on dirait qu'une assertion est un assertable réalisé). L'assertable *subsiste* (au lieu de "existe") indépendamment du fait qu'il soit réalisé ou non.
- de plus, on fait abstraction du fait qu'il soit en rapport ou non avec un locuteur : c'est lui-même, en lui-même, que l'on considère.

On dira aussi que "les assertables sont ces choses à propos desquelles on peut être déclaré dire le vrai ou le faux", autrement dit ce sont les analogues de nos *propositions* au sens logique du terme. Il y a toutefois une différence : alors que nos propositions sont des entités idéales qui sont soit

vraies soit fausses (mais définitivement vraies ou définitivement fausses), les assertables stoïciens sont sujets à une vérité changeante. Vérité et fausseté sont alors des propriétés qui changent avec le temps. On notera ainsi que la phrase “il pleut” donne davantage lieu à un assertable qu’à une proposition dans la mesure où, typiquement, elle peut être vraie un jour (voire une heure) et fausse le lendemain (ou l’heure suivante).

1.1.3 Peirce

Place de l’interprétant

Si tout peut faire signe, encore faut-il qu’il y ait quelqu’un ou quelque chose pour l’interpréter comme tel... Ainsi, dès le début de la réflexion sur le signe, on a fait du processus qui relie une marque quelconque vue comme signe à ce qu’elle signifie un processus *ternaire*, impliquant donc : deux entités, l’une signifiante et l’autre signifiée et une troisième entité, *l’interprétant*. Ceci sera la base de la théorie exposée par le philosophe américain Charles Sanders Peirce (1839 - 1914), qu’on présente souvent comme le fondateur de la *sémiotique* (ou science des signes). La notion d’interprétant chez Peirce est toutefois distincte de celle d’interprète (en tant qu’individu empirique qui interprète les signes) : c’est une entité qui assure le relais entre signe et chose signifiée (une représentation mentale par exemple). Ainsi, une trace de pas dans la neige peut-elle signifier un animal (en tant lui-même que signe, pas en tant qu’un animal réel, la relation sémiotique étant entre des signes, pas entre un signe et une réalité extérieure), mais à condition qu’elle crée en moi un ensemble d’associations avec des choses connues. Si je suis un habitué de la montagne, la trace va me parler immédiatement, je saurai tout de suite que c’est la trace d’un chamois ou d’un bouquetin : cette connaissance activée en moi est le véritable interprétant du signe. Cette somme de connaissances peut aussi à son tour être mise à contribution pour signifier autre chose, par exemple le monde de la montagne en lui-même, qui se trouve alors signifié à son tour, mais par l’intermédiaire d’un nouvel interprétant qui serait par exemple ce que suscite en moi l’évocation du mot “montagne” et ainsi de suite à l’infini. Pour Peirce, la pensée est toute entière dans les signes, et elle est signe elle-même dans la mesure où ma pensée n’est telle que parce qu’un interprétant (c’est-à-dire une autre pensée, la pensée de quelqu’un d’autre) la reconnaît comme telle c’est-à-dire comme signifiant quelque chose.

Le processus lui-même, par lequel un objet vient à en signifier un autre est dénommé *semiosis*. Le langage est évidemment le lieu privilégié d’un tel processus. D’autres théories ont voulu simplifier la relation en la rendant binaire (ou dyadique). Ainsi les philosophes nominalistes (à commencer par ceux de l’époque médiévale), qui s’efforcent de refuser l’existence de toutes entités dont on pourrait faire l’économie (selon le fameux principe du rasoir d’Ockham) établissent-ils une relation directe entre le signe et son référent. Ainsi, ils préfigurent ce qui deviendra la conception dénotationnelle du sens (théorie naïve de la signification).

Classification des signes

Un point souvent relevé de la doctrine de Peirce est la distinction qu'il établit entre trois types de signes : les *icônes*, les *indices* et les *symboles*.

Une Icône est un signe qui fait référence à l'Objet qu'il dénote simplement en vertu de ses caractères propres, lesquels il possède, qu'un tel Objet existe réellement ou non. (...) N'importe quoi, que ce soit une qualité, un existant individuel, ou une loi, est une icône de n'importe quoi, dans la mesure où il ressemble à cette chose et en est utilisé comme le signe.

On peut donner l'exemple d'une photographie, ou d'une carte géographique. Il y a ressemblance dans les deux cas entre l'objet (ce qui est photographié) et le signe (la photographie de cet objet). On peut cependant ici méditer un instant sur cet exemple. Après tout, une photographie peut ne pas être ressemblante. On peut avoir une photographie de Catherine Deneuve enfant où on aura du mal à la reconnaître, on dira pourtant toujours que c'est une photographie de Catherine Deneuve, comme si, ici, le fait que la personne de Catherine Deneuve ait été la cause de l'impression de la pellicule comptait plus que la ressemblance. Un autre exemple d'icône se trouve dans les langues des signes, où souvent le signe ressemble sous un certain aspect au moins à la chose qui est signée (cf. la thèse de l'iconicité des langues des signes ([C. Cuxac 2000])).

Un Indice est un signe qui fait référence à l'Objet qu'il dénote en vertu du fait qu'il est réellement affecté par cet Objet. (...) Dans la mesure où l'Indice est affecté par l'Objet, il a nécessairement certaines qualités en commun avec cet Objet, et c'est sous ce rapport qu'il réfère à l'Objet. Il implique, par conséquent, une certaine relation iconique à l'Objet, mais une icône d'un genre particulier ; et ce n'est pas la simple ressemblance à son Objet, même sous ces rapports, qui en font un signe mais les modifications réelles qu'il subit de la part de l'Objet.

L'exemple le plus évident est la trace laissée par l'animal dans la neige. Mais on voit que la photographie, à première vue icône peut aussi être traitée comme un indice. Un autre exemple est le nombre de cercles concentriques dans la section d'un arbre comme indicateur de l'âge de ce dernier. On notera que ces exemples (traces et cercles concentriques) sont des cas de *signes naturels*, il n'y a pas d'intervention humaine directe pour les fabriquer, même s'il y a évidemment une intervention humaine pour les *interpréter*. Le philosophe américain Dretske (voir [P. Engel 94]) fait du deuxième exemple un archétype de relation d'indication, à la source de l'intentionnalité. C'est parce que le monde en lui-même serait rempli de relations de ce genre (qui viennent de structures causales à vrai dire, *a* étant le signe de *b* lorsque *b* cause *a*) que l'esprit humain qui les enregistre serait doté de cette capacité de comprendre les signes comme se rapportant à quelque chose.

Un symbole est un signe qui se réfère à l'Objet qu'il dénote en vertu d'une loi, habituellement une association générale d'idées, qui provoque le fait que le Symbole est interprété comme référant à l'Objet.

On entre ici dans le domaine de l'arbitraire et de la convention. Exemples de symboles seront les symboles mathématiques, ainsi π est-il le symbole du nombre 3, 14... qui est donné par le rapport de la circonférence d'un cercle à son diamètre. Il n'y a pas de raison particulière à cela hormis l'usage.

1.1.4 Saussure

D'un autre point de vue, et prenant en compte essentiellement le signe *linguistique*, Ferdinand de Saussure ([Saussure1916]) fera aussi éclater cette relation ternaire et ne retiendra que la partie dyadique de cette relation, mais qui unit, cette fois, non pas le signe à ce qu'il dénote, mais le signe avec la troisième entité (le concept, ou l'idée). C'est le fameux schéma saussurien :

$$\frac{Sa}{Se}$$

où *Se* ne désigne pas un référent concret mais une entité mentale. Saussure écrit :

le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique

Par ailleurs, comme on sait, Saussure proclamera la thèse de *l'arbitrarité du signe*, thèse qui peut s'interpréter comme le caractère conventionnel de l'association. Le grand linguiste Emile Benveniste ([Benveniste 66]) fera néanmoins remarquer que les choses ne sont pas si simples. Que serait le concept sans son image acoustique et réciproquement pourrait-il y avoir une image acoustique vide ? D'autres passages de Saussure sont explicites sur ce point, notamment en ce qui concerne le rapport entre langage et pensée :

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 pré-établies, et rien n'est distinct avant l'apparition de la langue.

Il en résulte que le "concept" en lui-même ne serait rien sans l'action de découpage de cette substance de contenu amorphe, or ce n'est que la partie acoustique (le signifiant) qui procède à cette action¹ :

La langue est encore comparable à une feuille de papier : la pensée est le recto et le son le verso ; on ne peut découper le recto sans en même temps découper le verso, dans la langue, on ne saurait isoler ni le son de la pensée, ni la pensée du son

Difficile en ce cas de parler d'arbitraire, puisqu'au contraire le rapport entre les deux faces du signe est présenté comme *nécessaire*. On ne peut parler d'arbitraire que si on réfère implicitement à un troisième terme : la réalité. "Ce qui est arbitraire, dit Benveniste, c'est que tel signe, et non tel autre, soit appliqué à tel élément de la réalité et non à tel autre". Les exemples donnés par le linguiste genevois l'attestent. Lorsqu'il dit que "le signifié boeuf a pour signifiant *b-ö-f* d'un côté de la frontière et *o-k-s* de l'autre", ce qu'il a en vue c'est que les deux suites acoustiques s'appliquent au

¹On a parfois suggéré (notamment Jackendoff) que le handicap des animaux du point de vue de la conscience de soi et de l'assignation d'une conscience de soi à un autre - théorie de l'esprit - venait de ce qu'ils n'avaient pas de système linguistique au sens de Saussure.

même animal, à la même réalité (sinon d'ailleurs comment savoir que c'est bien le même concept de boeuf qui est signifié d'un côté de la frontière par *b-ö-f* et de l'autre par *o-k-s* ?). L'arbitrarité est donc davantage celle de l'association d'un son à une réalité qu'à un concept, lequel n'existerait pas en dehors de l'image sonore.

On notera aussi qu'on ne saurait postuler chez Saussure de relation directe ("un à un") entre les signifiants et les signifiés : cette relation est indirecte, elle passe par tout le système de la langue. Le découpage en signifiants en particulier se fait en recherchant leur *valeur* c'est-à-dire ce qui résulte de la position qu'ils occupent dans la structure d'ensemble (cf. la valeur d'un pluriel français ne recouvre pas celle d'un pluriel sanskrit, bien que la signification soit le plus souvent identique ([Saussure1916]) car le marquage du nombre en sanskrit comporte un duel, là où le français oppose simplement le singulier au pluriel). Une fois qu'on a déterminé ces valeurs, alors on peut les mettre en relation avec des signifiés supposés. Autrement dit, le signifiant "flotte" sur le monde du signifié : ce qui permet d'ailleurs que dans différentes langues, le découpage (par exemple du spectre des couleurs²) ne soit pas le même. Ceci ouvre la voie à un certain *relativisme*, dont nous reparlerons à propos de la thèse de Sapir-Whorf : si des langues différentes découpent la pensée de manières différentes, cela signifie-t-il qu'on pense différemment dans différentes langues ? On connaît l'exemple, souvent ressassé depuis Benjamin Whorf, de la langue inuit qui, paraît-il, aurait un très grand nombre de mots distincts pour désigner la neige : leurs signifiants découperaient la pensée de telle sorte que les Inuits auraient une pensée différente de la nôtre (au moins pour la neige !). Cette observation a été très critiquée (notamment par G. Pullum) :

- d'abord, la langue inuit étant agglutinante, la définition de ce qu'est un "mot" est plus délicate que dans d'autres langues : c'est comme si chaque fois que nous ajoutons un qualificatif au mot "neige", nous inventions un mot nouveau
- ensuite, il est évidemment tout naturel qu'un peuple vivant en contact constant avec la neige ait une manière plus développée d'en parler qu'un peuple pour qui elle n'a qu'un rôle accessoire. Penser à tous les termes utilisés dans le vocabulaire oenologique en France, qui ne découlent que de l'importance économique du vin dans l'agriculture française...

1.1.5 La sémiologie après Saussure

Dans le Cours de Linguistique Générale, Saussure réserve une place à la sémiologie. Il dit ceci :

La langue est un système de signes exprimant des idées, et par là, comparable à l'écriture, à l'alphabet des sourds-muets, aux rites symboliques, aux formes de politesse, aux signaux militaires etc. Elle est seulement le plus important de ces systèmes.

On peut donc concevoir une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale ; elle formerait une partie de la psychologie sociale, et par conséquent de la psychologie générale ; nous la nommerons sémiologie (du grec semeion, "signe").

²Le Latin ne possède ni *gris* ni *brun*, le Navajo confond le bleu et le vert, le Russe a des mots différents pour *bleu ciel* et *bleu foncé*, le Shona confond le jaune verdâtre et le vert presque jaune etc.

L'idée de cette science sera reprise plus tard par L. Hjelmslev, L. Prieto, A. J. Greimas, R. Barthes, U. Eco etc. D'autres concepts que ceux de *dénotation*, *intension* ou *interprétant* seront mis en avant, en particulier celui de *connotation*. La connotation est une signification seconde, dont le signifiant lui-même est constitué d'un signe (donc d'un signifiant et d'un signifié). Barthes reprend à Hjelmslev la formulation suivante : si E est l'expression et C le contenu et R la relation constitutive du signes, alors la connotation s'exprime par (E R C) R C. Considérons le mot "bagnole", il dénote (pour la sémiologie classique) une automobile, mais il connote une certaine familiarité. Voir par exemple dans *Mythologies* de R. Barthes le chapitre "Le bifteck et les frites".

1.2 La querelle des universaux

1.2.1 Des noms qui ne signifient pas toujours quelque chose...

Le langage humain, à la différence de la communication animale, est doté de créativité. C'est d'ailleurs la reconnaissance de cette créativité qui est à la source de bien des théories contemporaines, comme la théorie générative (Chomsky...) ou bien la sémantique compositionnelle (cf. arguments de Davidson). Ceci peut apparaître comme un avantage, mais en même temps, peut être vu comme une sorte de piège : ce n'est pas parce que certaines notions apparaissent dans le langage qu'elles correspondent à une réalité. On peut toujours former, par nominalisation par exemple, des expressions nouvelles. Le discours politique nous a habitué à ce type de "créativité". Que l'on parle du "socialisme réel", du "capitalisme à visage humain" ou de "la démocratie participative", sommes-nous bien sûrs que de tels termes recouvrent des réalités ? Il est bien connu qu'il est facile d'inventer des termes nouveaux pour travestir une réalité, au contraire. Ainsi, au lieu de parler de pertes humaines parmi les civils suite à un bombardement, on parlera de *dommages collatéraux*, au lieu de parler de bombardement ciblé, on parlera de *frappe chirurgicale*. Au lieu de parler de *salariés*, certaines entreprises utilisent le terme de *collaborateurs*, pensant qu'ainsi l'exploitation éventuelle du salarié passera comme un simple mauvais moment... Le philosophe Herbert Marcuse (1898 - 1979), célébré par les étudiants de mai 1968, dans un fameux livre intitulé "L'homme unidimensionnel" ([H. Marcuse 68]), montrait comment le langage de nos sociétés devient unidimensionnel au sens où il tend à réduire les oppositions potentielles (les conflits) en mettant, à la place des termes qui révéleraient ces conflits, des termes qui réunissent en eux-mêmes les deux faces d'une opposition afin de neutraliser celle-ci. Par exemple, afin de faire admettre un certain type de bombe atomique (les bombes à neutrons), on parlait de *bombe propre* (comme si une bombe pouvait être autre chose qu'un objet conçu dans le but de tuer, et donc nécessairement "sale"). La publicité a bien sûr un rôle important dans la mise en place d'un tel langage.

On retrouve particulièrement cet aspect du fonctionnement du langage dans le roman d'Orwell, *1984*, où l'auteur imagine une langue du futur, qu'il baptise *novlangue*, où figureraient systématiquement des néologismes mettant en cause notre perception d'oppositions évidentes, comme celle qui existe entre la guerre et la paix etc.

S'il en est ainsi, on voit qu'une grave question se pose à la philosophie du langage. Parmi les termes que le langage crée et utilise, avons-nous des critères nous permettant de savoir quels sont ceux qui

correspondent à des réalités existantes ?

1.2.2 A quoi renvoient les concepts ?

Cette question a de fait agité l'histoire de la philosophie dès ses origines. On peut la relier à la fameuse *querelle des universaux*, dans laquelle s'illustrèrent d'abord Platon, Aristote, Plotin et Porphyre.

Si les signes renvoient à des *concepts*, il reste à connaître le mode *d'existence* de ces concepts. Certes, des termes individuels comme *cet homme* ou *ce cheval* renvoient bien à des réalités extérieures, mais dès que nous formons des concepts plus généraux, ainsi que la langue nous y autorise, comme *humanité* ou *chevalité* (si tant est que le mot soit accepté) voire... *bravitude* (!), à quel genre de réalité correspondent-ils ?

Selon Platon, il n'y a pas de doute : les genres et les espèces existent en eux-mêmes, ce sont les fameuses Idées platoniciennes. Par exemple quand on parle d'un triangle, d'un arbre ou d'un poisson, l'idée correspondant à ces termes existe quelque part. Il y a une Idée de Triangle, une Idée d'arbre etc. et notre esprit essaie de se saisir de ces idées, il les appréhende (cf. pensée mathématique en ce qui concerne le Triangle : les théorèmes que nous démontrons ne se rapportent jamais à un triangle concret que nous dessinons mais toujours à un triangle "en général" ou "triangle quelconque").

Aristote, quant à lui, refuse les idées platoniciennes. Les choses ont une substance et une forme. Leur forme s'obtient par *généralisation*, laquelle n'est pas une Idée platonicienne mais une *création de notre esprit*. Ainsi, les genres et les espèces sont des créations pures de notre esprit et n'existent que dans notre esprit.

Boèce (cf [S. Auroux 08]), qui est un philosophe latin (480 - 525) ayant abondamment commenté Aristote, fit la distinction entre deux courants philosophiques :

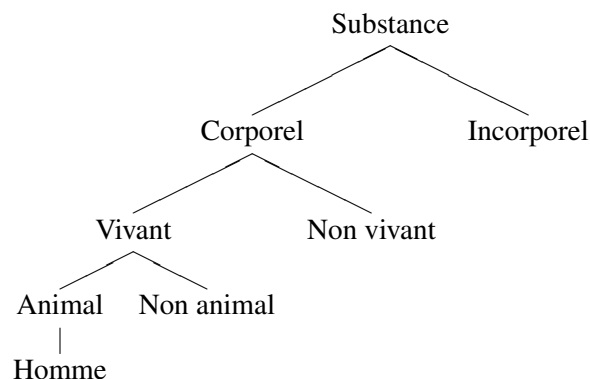
- les réalistes
- les conceptualistes

Pour les *réalistes*, les universaux (ce qui s'obtient par généralisation et correspond aux concepts abstraits) existent et correspondent aux Idées platoniciennes. Pour les *conceptualistes*, ce ne sont que des constructions de notre esprit, qui n'ont aucune réalité extérieure à nous mais existent au sein de notre esprit, voire pour certains - les néo-platoniciens comme Plotin (205 - 270) - dans "l'esprit de Dieu".

Parmi les néo-platoniciens d'ailleurs il faut aussi inclure Porphyre de Tyr (234 - 305), élève de Plotin qui semble être le véritable initiateur de la querelle. Il écrit, dans son oeuvre principale *Isagoge* :

Tout d'abord, en ce qui concerne les genres et les espèces, la question est de savoir si ce sont des réalités subsistantes en elles-mêmes ou seulement de simples conceptions de l'esprit, et, en admettant que ce soient des réalités substantielles, s'ils sont corporels ou incorporels, si, enfin, ils sont séparés ou ne subsistent que dans les choses sensibles et d'après elles.

Porphyre est surtout connu pour sa classification des genres et espèces selon un arbre (arbre de Porphyre). Cette classification répond à un objectif ambitieux, qu'on trouvait déjà chez Aristote, consistant à faire une sorte d'inventaire de ce qui existe, et pour cela, tout ramener à des définitions strictes comme dans une encyclopédie moderne ([U. Eco 88]). Afin d'y parvenir, Porphyre identifie cinq *prédicables* (on entend par là les façons dont une catégorie peut être prédiquée d'un sujet : cela peut être comme son genre, son espèce, son propre, sa différence, ou un accident). Porphyre établit ces prédicables pour dix catégories, par exemple il existe un arbre pour les substances (qui permet d'arriver jusqu'à l'homme), un arbre pour les qualités (permettant de définir par exemple les couleurs) etc. Par exemple :



Pour bien situer l'importance de chaque prédicable, notons que l'inconvénient de l'arbre ci-dessus (basé uniquement sur genre et espèce) serait que *homme* et *cheval* ne pourraient être distingués l'un de l'autre, d'où la nécessité d'inclure la *différence* : un homme est différent d'un cheval parce que le premier est rationnel et le second pas. Ainsi, la *rationalité* est-elle la *différence* de l'homme. Quant aux *propres*, il en est de divers types : ce qui appartient à une seule espèce mais pas à chaque membre (comme la capacité de guérir chez l'homme), ce qui appartient à toute l'espèce mais non à elle seule (comme le fait d'être bipède pour l'homme), ce qui appartient à toute l'espèce et à elle seule, mais uniquement de façon momentanée (comme le fait d'avoir des cheveux blancs à un âge avancé) ; ce qui appartient à toute l'espèce, à elle seule et en tout temps (comme la capacité de rire pour l'homme, cf. *le rire est le propre de l'homme*).³.

Les *nominalistes* quant à eux, le premier d'entre eux étant Guillaume d'Ockham (1265 - 1347) considèrent que seuls les concepts correspondant à des individus (concepts individuels) réfèrent à des choses existantes. Le reste n'est que langage (*words, words, words* aurait dit Shakespeare, *parole, parole, parole* aurait dit Dalida). Les universaux n'existent donc tout simplement pas, même pas dans l'esprit. Pour eux, il n'y a donc d'existant que des individus et le langage. Noter en particulier que, dans ce cadre, *les ensembles n'existent pas*. Tout ce qui n'est pas un objet particulier (individuel) est seulement une création de notre langage et en théorie, on devrait toujours pouvoir

³Tout ce passage est emprunté à U. Eco ([U. Eco 88])

réduire ces termes généraux que forge le langage par pure commodité aux êtres singuliers qui existent.

On comprend que leur doctrine ait été violemment combattue par l'Eglise au cours du Moyen-Age⁴ (pourtant les influences du nominalisme furent nombreuses dans les monastères). Cette rude discipline s'incarnera dans le fameux précepte, qu'on appelle le *Rasoir d'Ockham* : il ne faut jamais multiplier les êtres sans nécessité (*entia non sunt multiplicanda prater necessitatem*)!⁵.

Au XXème siècle, des philosophes reprendront le flambeau du nominalisme, et non des moindres, comme W. V. O. Quine (1908 - 2000) et N. Goodman (1906 - 1998).

Quine et Goodman écrivirent d'ailleurs en commun un article, en 1947, intitulé : *Steps Towards a Constructive Nominalism*. Cet article commence par cette proclamation :

We do not believe in abstract entities. No one supposes that abstract entities - classes, relations, properties, etc. - exist in space-time ; but we mean more than this. We renounce them altogether. [...] We may still write "x is a dog", or "x is between y and z" ; for here "is a dog" and "is between... and" can be construed as syncategoremic : significant in context but naming nothing. But we cannot use variables that call for abstract objects as values. In "x is a dog" only concrete objects are appropriate values of the variable. In contrast, the variable in "x is a zoological species" calls for abstract objects as values (unless of course, we can somehow identify the various zoological species with certain concrete objects). Any system that countenances abstract entities we deem unsatisfactory as a final philosophy

On notera que, en ce qui concerne la logique, cette option explique en partie la faveur dont jouit la logique des prédicats *du premier ordre*. En effet, dans cette logique, seules les entités individuelles ont le droit d'être considérées comme variables, ce qui autorise à quantifier sur elles. On ne peut pas quantifier sur les prédicats eux-mêmes par exemple. Ainsi une formule comme la suivante (qui n'est autre que le principe de récurrence) n'est pas une formule de la logique des prédicats du premier ordre :

$$(\forall P)((P(0) \& (\forall n)(P(n) \Rightarrow P(n+1))) \Rightarrow \forall n P(n))$$

car il apparaît une quantification sur le prédicat *P*. Etant donné que, pour Quine, seuls les individus existent, il en déduira la fameuse formule : *être, c'est être la valeur d'une variable* ! La position de Quine et Goodman est fortifiée par l'existence des paradoxes en logique, due principalement au fait qu'on accepte de faire proliférer toutes sortes d'ensembles (donc pourquoi pas aussi "l'ensemble de tous les ensembles").

⁴Guillaume d'Ockham, qui fut un grand logicien en son temps - auteur de la *Somma Logicae* - fut accusé d'hérésie en 1324 et vécut en semi-liberté dans son couvent jusqu'à s'enfuir pour se réfugier à la cour du roi Louis de Bavière qui s'était déclaré hostile au Pape. Il a, semble-t-il, servi de modèle au personnage de Guillaume de Baskerville dans le roman *Le Nom de la Rose* de Umberto Eco

⁵Attention qu'ici il s'agit d'êtres fictifs, autrement dit de concepts, et non d'êtres réels : Ockham n'est pas Malthus !

Références

- [collectif 79] collectif, *La conversation*, revue *Communications* n° 30, ed. du Seuil, 1979.
- [collectif 80] collectif, *Les actes de discours*, revue *Communications* n° 32, ed. du Seuil, 1980.
- [Ambroise 09] Bruno Ambroise, *Qu'est-ce qu'un acte de parole ?*, ed. Vrin, 2009.
- [Aristote trad.08] Aristote : *Catégories* suivi de *De l'interprétation*, trad. J. Tricot, ed. Vrin, 2008.
- [Aristote trad. 03] Aristote : *Les réfutations sophistiques*, trad. J. Tricot, ed. Vrin, 2003.
- [F. Armangaud 85] Françoise Armengaud : *La pragmatique*, Que sais-je n° 2230, PUF, 2008.
- [S. Auroux 96] Sylvain Auroux (avec la collaboration de J. Deschamps et D. Kouloughli) : *La philosophie du langage*, PUF, 1996.
- [S. Auroux 08] Sylvain Auroux : *La philosophie du langage*, Que sais-je n° 1765, PUF, 2008.
- [J. L. Austin 70] John L. Austin : *Quand dire c'est faire*, trad. G. Lane, Ed. du Seuil, 1970.
- [N. Baillargeon 05] Normand Baillargeon : *Petit cours d'autodéfense intellectuelle*, Lux éditeur, 2005.
- [Benveniste 66] Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, 1 & 2*, Ed. Gallimard, collection TEL, 1966 (en particulier la partie II du vol. I, sur *la communication*).
- [N. Chomsky 05] Noam Chomsky : *Nouveaux horizons dans l'étude du langage et de l'esprit*, trad. R. Crevier et A. Kihm, ed. Stock, 2005.
- [C. Cuxac 2000] Christian Cuxac, *La Langue des signes française. Les voies de l'iconicité*, Ophrys, *Faits de Langue* n° 15-16, Paris, 2000,
- [Dennett 93] Daniel Dennett, *La conscience expliquée*, trad. P. Engel, Ed. Odile Jacob, 1993.
- [J-L. Dessalles 00] Jean-Louis Dessalles : *Aux origines du langage*, ed. Hermes, 2000.
- [O. Ducrot 72] Oswald Ducrot, *Dire et ne pas dire*, ed. Hermann, Paris, 1972,
- [Ducrot 85] Oswald Ducrot, *Le dire et le dit*, ed. de Minuit, 1985.
- [U. Eco 88] Umberto Eco, *Sémiotique et Philosophie du langage*, trad. M. Bouzaher, Presses Universitaires de France, 1988.
- [P. Engel 94] Pascal Engel : *Introduction à la philosophie de l'esprit*, ed. La Découverte, Paris, 1994,
- [P-S Filliozat 92] Pierre-Sylvain Filliozat : *Le sanskrit*, Que sais-je n° 1416, PUF, 2008.
- [G. Frege trad. 71] Gottlob Frege : *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. C. Imbert, Ed. du Seuil, 1971.
- [N. Goodman 84] Nelson Goodman, *Faits, Fictions et Prédications*, trad. R. Houde et R. Larose, Editions de Minuit, 1984.
- [Grice 79] H. Paul Grice, *Logique et conversation*, in [collectif 79].
- [Hamblin 70] C. L. Hamblin : *Fallacies*, Vale Press, 1970.

- [Kripke 82] S. Kripke : *La logique des noms propres*, trad. F. Récanati et P. Jacob, ed. de Minuit, Paris, 1982,
- [P. Ludwig 97] Pascal Ludwig : *Le langage* (recueil de textes fondamentaux), coll. corpus, ed. GF Flammarion, 1997.
- [D. Marconi 97] Diego Marconi : *La philosophie du langage au XX^eme siècle*, coll. tiré à part, éditions de l'éclat, 1997.
- [H. Marcuse 68] Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, trad. M. Wittig, Editions de Minuit, 1968.
- [C. Metz 68] Christian Metz : *Essai sur la signification au cinéma*, ed. Klincksieck, 1968.
- [Moati 09] Raoul Moati, *Derrida/Searle, Déconstruction et langage ordinaire*, coll. Philosophies, Presses Universitaires de France, 2009.
- [Moeschler & Reboul 94] Jacques Moeschler & Anne Reboul, *Dictionnaire encyclopédique de pragmatique*, ed. du Seuil, 1994.
- [B. Peeters 98] Benoit Peeters : *Lire la bande dessinée*, coll. Champs, Flammarion, 1998.
- [S. Pinker 94] Steven Pinker : *L'instinct de langage*, trad. J-F. Dortier, ed. Odile Jacob, 1994.
- [Platon trad. 67] Platon : *Cratyle*, trad. E. Chambry, GF Flammarion, 1967.
- [Quine 77] W. V. O. Quine, *Le Mot et la Chose*, trad. J. Dopp et P. Gochet, Flammarion, 1977.
- [Quine 03] W. V. O. Quine, *Du point de vue logique*, trad. ss la dir. de S. Laugier, ed. Vrin, 2003.
- [Récanati 79] François Récanati, *La transparence et l'énonciation*, ed. du Seuil, 1979.
- [F. Recanati 08] François Récanati : *Philosophie du langage (et de l'esprit)*, coll. Folio Essais, n° 509, Gallimard, 2008.
- [Saussure1916] Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, édition Payot, 1975.
- [Schopenhauer] A. Schopenhauer : *L'art d'avoir toujours raison*, trad. H. Plard, 1990, Editions Circé.
- [Searle 72] John Searle, *Les actes de langage*, trad. franç. H. Pauchard, ed. Hermann, 1972.
- [Searle 82] John Searle, *Sens et expression*, trad. franç. J. Proust, ed. de Minuit, 1982.
- [Strawson 77] P. F. Strawson, *Etudes de logique et de linguistique*, trad. franç. J. Milner, ed. du Seuil, 1977.