

Introduction à la Philosophie du Langage

Alain Lecomte

Université Paris 8 - Vincennes-Saint-Denis

Licence de Sciences du Langage

1 Introduction

1.1 Qu'est-ce que la philosophie du langage ?

1.1.1 La différence entre "langue" et "langage"

On notera que, si on parle de philosophie "du langage", on ne parle jamais (ou rarement) de philosophie "de la langue". Le mot "langage" semble ainsi avoir un statut particulier, plus général, que celui de "langue". Du reste, on parle volontiers de "langage de l'art" ou de "langage du cinéma" alors qu'on n'évoquera jamais une "langue de l'art ou du cinéma". Par le passé, certains auteurs ([C. Metz 68]), se sont interrogés pour savoir si l'appellation de langage dans le cas du cinéma pouvait être justifiée par une homologie de structure profonde avec le système de la langue. La réponse est négative : on peut certes découper un film en séquences et voir le film comme une articulation de ces dernières, pourtant il n'est nulle "double articulation" dans le langage cinématographique : le matériau sonore et visuel coïncide avec le sens que le réalisateur veut lui donner. Ce n'est pas comme le cas de la langue, où le découpage en phonèmes ne coïncide pas avec celui que l'on fait en morphèmes. De plus, le matériau cinématographique (les séquences de base) paraît illimité, alors que, bel et bien, le stock initial des unités linguistiques est fini, donc discret. Si la langue possède essentiellement un caractère discret, le cinéma, lui, est de l'ordre du continu. On pourrait dire sans doute la même chose de la peinture (malgré les tentatives de formalisation de Paul Klee), ou de la bande dessinée ([B. Peeters 98]). Cela n'empêche pas de parler souvent de "langage" cinématographique ou de "langage" pictural. Il semble qu'alors ce qu'on veut désigner par là soit simplement un "moyen d'expression", un ensemble de techniques (et de *conventions*) doté de suffisamment de régularités pour qu'on y voit une structure et un jeu combinatoire permettant une riche capacité d'expression. La langue répond bien sûr à cette définition, aussi, mais elle est plus spécifique

en ce que, comme nous l'avons indiqué plus haut, elle se déploie sur plusieurs niveaux et deux plans sur lesquels on peut découper des unités : les sons et les significations. Les philosophes du passé ont ainsi souvent parlé du langage alors même que les concepts essentiels de la linguistique n'avaient pas encore été mis à jour (donc, principalement, avant Saussure). Cela s'observe en particulier dans la manière dont Aristote, après Platon, s'est emparé du sujet. Mais cela se retrouvera aussi chez des philosophes du XX^{ème} siècle, qui feront un peu comme si la linguistique, en tant que science, n'existait pas.

1.1.2 Ancienneté de la réflexion sur le langage

La réflexion sur le langage est très ancienne. Elle est attestée déjà autour de 1500 avant notre ère dans les écrits védiques (source de la tradition philosophique indienne). A son origine, cette réflexion porte sur le caractère sacré de la langue : la parole est assimilée au souffle divin. Dans la tradition indienne antique, cela va jusqu'à une certaine réticence vis-à-vis de l'écriture, accusée de "figer" la parole et de la dénaturer. A cette époque, l'enseignement est transmis oralement, les techniques de mémorisation sont nombreuses ([P-S Filliozat 92]). Vers le IV^{ème} siècle avant J.C. le *pandit* ("sage") Panini codifie les règles du sanskrit. Le sanskrit (litt. *langue bien apprêtée*) est la langue des Védas, c'est une langue sacrée (qui s'oppose à la prakrit, langue parlée couramment) utilisée essentiellement par les *brahmins*, c'est-à-dire la plus haute caste. Par cette codification, cette langue ne bougera pas au cours des temps. En voulant ainsi fixer les usages, Panini a en réalité fait autre chose qui nous fait apparaître son oeuvre comme remarquable encore aujourd'hui : il est le premier à avoir donné une description quasi exhaustive d'une langue et à l'avoir fait au moyen de règles explicites (analogues à celles d'une grammaire chomskyenne). Il a ainsi étudié la morphologie (comment sont formés les mots du sanskrit, au moyen de quelles racines, de quels affixes, suffixes etc.), et il a également été le premier à faire oeuvre de phonologue, en proposant un système de représentation très détaillé du système phonique de cette langue¹.

Nous verrons dans les prochains paragraphes que cette réflexion a été également constante au cours de l'Antiquité, notamment dans la Grèce antique (Platon, Aristote).

Les premières questions posées ont évidemment trait aux origines du langage : d'où vient-il ? Comment est-il apparu chez l'homme ? Comment se fait-il qu'il y ait une diversité de langues ? Les animaux ont-ils des moyens de communiquer s'apparentant à notre langage humain ? etc.

¹Le sanskrit s'écrit en effet au moyen de l'écriture dite *devanagari* (*écriture des dieux*) qui est une écriture phonétique : chaque lettre représente un son (une consonne), et elles sont classées selon leurs propriétés de prononciation. Les voyelles ne sont marquées que comme des signes diacritiques ajoutés aux consonnes.

1.1.3 Permanence de la réflexion sur le langage

Il est facile de constater aujourd'hui que cette réflexion sur la langue est permanente : il suffit par exemple de constater l'intensité des débats qui ont lieu autour de la correction du langage, certains penseurs étant convaincus que les altérations que subit une langue comme le Français par exemple, sous l'effet de la pénétration de mots d'une autre origine (principalement anglaise) ou bien sous celui des transformations qu'elle subit dans certains parlars (le "parler djeun", le parler dit "des cités" etc.) sont désastreux pour la compréhension et l'expression de la pensée, d'autres estimant au contraire que de telles évolutions sont inévitables et ont toujours existé. Noter au passage que ce débat pose déjà un problème que nous aurons l'occasion de revoir : c'est celui du *rapport du langage et de la pensée*. Dans quelle mesure le langage que nous utilisons influence-t-il notre pensée ? Ou bien à l'inverse, pouvons-nous dire que notre langage est une sorte de reflet de notre pensée ? Cette question est abondamment étudiée de nos jours, et elle est beaucoup plus intéressante à traiter que le fait de savoir si nous devons parler une langue "pure" et s'il faut s'insurger contre les "déviation" observées autour de nous dans les pratiques langagières que nous avons apprises ou que nos parents ont apprises.

La philosophie du langage s'intéresse donc à de multiples questions autour de la réalité langagière : origine du langage, certes (encore que cette question ait été autrefois jugée tellement oiseuse qu'un interdit avait marqué son abord, par la Société Internationale de Linguistique en 1866 et que cet interdit n'a été levé que très récemment [S. Auroux 08]), mais aussi nature du signe (le signe est-il naturel ou conventionnel ?) et fonction du langage (à quoi sert-il ?). Lorsque nous parlons, nous contentons-nous d'émettre des constats sur la réalité environnante ou bien faisons-nous autre chose aussi ? La transformons-nous par exemple ? D'où vient que les énoncés aient un sens ? Quel rapport existe-t-il entre le langage parlé ou écrit et le geste ?

1.1.4 La question du sens et la nature du signe

L'un des thèmes centraux de la philosophie du langage est évidemment celui du sens. Qu'est-ce que le sens ? Pour Aristote, les sons étaient "les symboles des états de l'âme". Qu'est-ce à dire ? Les "états de l'âme" sont des représentations internes, on dirait aujourd'hui : mentales. Nous avons tendance de nos jours que de telles représentations mentales sont propres à chacun de nous, elles sont "privées" en quelque sorte (et on peut comprendre immédiatement que, si tel est le cas, nous aurons beaucoup de mal à nous comprendre en parlant !). Mais Aristote ne voyait pas les choses de cette manière. Pour lui, ces états de l'âme étaient les mêmes pour tous, et ils provenaient simplement des choses du monde, ils avaient au moins quelque chose de commun avec ces dernières : c'était leur forme ! Ils avaient ainsi la même "forme" que les choses dont ils étaient les idées. Cette

conception est assez commode pour expliquer le sens, mais elle a vite ses limites ! quelle forme pour un concept abstrait par exemple ? Des philosophes bien postérieurs (Spinoza) diront au contraire que "l'idée de cercle n'est pas circulaire" et Descartes, quant à lui, en instituant une coupure stricte (le dualisme cartésien) entre le corps et l'esprit, empêche que les propriétés des objets se reflètent directement dans les idées qui les représentent. Dès lors, en quoi peut bien consister le sens ? Nous reviendrons sur cette question de manière détaillée en abordant la philosophie de G. Frege ([G. Frege trad. 71]).

Une autre question, bien entendu, est celle de la nature du signe. Qu'est-ce qu'un signe ? (**exercice** : faire une enquête par vous-même concernant la définition des mots : "signe", "symbole", "indice", "icône"). D'une manière rapide, on peut dire que le signe est un objet matériel, concret, se réalisant par la voix ou par l'inscription, qui sert à évoquer une chose, un évènement ou une action même en leur absence (cet élément ici est important). Nous verrons que le Platon du *Cratyle* avait tendance à expliquer le signe lui-même (et pas seulement l'idée que le signe est censé symboliser) par une ressemblance, alors que, pour Aristote le signe linguistique est conventionnel, ce qui préfigure la célèbre thèse de l'arbitrarité du signe, formulée par Ferdinand de Saussure. Mais si arbitrarité il y a, d'où vient quand même le lien qui existe entre le signe et la chose ? Platon prenait le nom propre comme archétype du signe, cela pose la question de savoir comment des noms viennent aux choses (et particulièrement des noms propres aux choses singulières). Baser le signe sur une convention n'est pas sans poser de problèmes : qui pose cette convention ? s'agit-il d'un contrat ? mais si tel était le cas, alors il faudrait que l'on possède déjà des mots pour parler des termes du contrat ! Hume a proposé la "convention tacite" (à l'image des rameurs, ou des musiciens de jazz, qui n'ont pas besoin de se concerter à l'avance, ni d'un chef d'orchestre, pour arriver à s'entendre). Plus récemment, des linguistes cognitivistes comme Steven Pinker ([S. Pinker 94]) ont parlé d'un "instinct de langage" comme d'une sorte de force irrésistible qui pousse les humains à créer un langage s'ils n'en disposent pas (ici, les connaissances nouvelles que nous avons sur la langue des signes peuvent nous aider à résoudre ce genre de question). Le nom propre a-t-il un sens ? oui, dirait Platon. Si "nom propre" signifie "dénomination d'un objet singulier", on peut, à vrai dire, ne pas voir de différence entre "Aristote" et ce qu'on appelle une description définie, comme "le précepteur d'Alexandre" ou bien "l'auteur de l'Organon" etc. : toutes ces expressions sont là en effet pour désigner un unique individu, donc selon la définition usuelle du nom propre, ce sont des noms propres. Or, ici, nous voyons surgir un problème. En général, nous considérons (cf. la discussion que nous aurons sur les futurs contingents chez Aristote) que le cours des évènements n'est pas complètement déterminé (voire pré-déterminé). Ainsi, G. W. Bush aurait très bien pu ne pas être élu en 2000 (il s'en est fallu de peu !), autrement dit, "G. W. Bush" aurait certainement pu ne pas être "le 43ème président des Etats-Unis". Et de même, Aristote aurait très bien pu ne pas être le précepteur d'Alexandre. Mais...

Aristote aurait-il pu ne pas être Aristote ? On sent bien ici une difficulté. Certes quelqu'un peut dire : si Aristote n'avait pas été l'auteur de l'Organon, il n'aurait pas été Aristote (réfléchir à dans quel sens on peut dire ça)... Vrai ? On a l'impression que ce que l'on veut dire est : "il ne serait pas le Aristote dont on parle dans les livres". Peut-être n'aurait-on pas parlé d'Aristote du tout d'ailleurs... mais le fait même qu'on continue d'utiliser le nom propre dans toutes ces expressions montre que Aristote n'en aurait pas moins existé, et avec la même référence (le même individu que ce nom désigne) que l'Aristote que nous connaissons.

Cette question ouvre un débat qui ne sera résolu que dans les années soixante du XXème siècle, par le philosophe américain Saül Kripke (né en 1941) [Kripke 82].

1.1.5 Du sens à l'action

Celles et ceux qui ont suivi les cours de sémantique 2 et 3 auront peut-être été surpris de ce qui peut sembler être une vision partielle du langage : celle qui est basée complètement sur l'idée que le langage servirait principalement à communiquer des assertions qui peuvent être jugées soit vraies soit fausses. La sémantique, depuis G. Frege (1848-1925) (un philosophe dont nous parlerons longuement dans ce cours, qui, à vrai dire, ne s'est jamais dit "sémanticien", mais plutôt logicien, et dont les travaux visaient surtout la formalisation des mathématiques) est en effet massivement dominée par cette idée. Or, si nous y réfléchissons un peu, nous voyons tout de suite que beaucoup des énoncés que nous proférons ne le sont pas dans une visée d'évaluation au moyen des valeurs de vérité. Il est clair que si je dis : "l'université Paris 8 est installée sur la commune de Saint-Denis", il s'agit bien d'une assertion évaluable par "vrai" ou "faux". Soit je dis une vérité, soit je dis une fausseté (en l'occurrence ici une vérité), de même que si je disais "l'université Paris 8 est installée sur la commune d'Aubervilliers", j'énoncerais quelque chose évaluable de la même façon, et, en l'occurrence cette fois quelque chose de faux.

Les choses changent immédiatement si je dis : "je sais que l'université Paris 8 est installée sur la commune de Saint-Denis". En effet, je ne m'attends pas dans ce cas, à ce que mon interlocuteur juge de la vérité ou de la fausseté du fait que je sache telle ou telle chose. A la rigueur, je m'attends à ce qu'il juge de la vérité ou de la fausseté du contenu de ce que j'affirme savoir, ce qui n'est pas la même chose. Ainsi, en disant "je sais que p", je ne prononce pas une phrase dont la totalité est susceptible d'être évaluée à "vrai" ou "faux", je ne fais simplement que m'engager dans une affirmation.

De la même façon, supposons que je dise : "je parie que les universitaires seront en grève le 9 février", là non plus, je n'asserte pas quelque chose de "vrai" ou "faux" (sauf, encore une fois en ce qui concerne le contenu de ce que j'avance, la phrase enchâssée qui vient après "que"), mais, plus encore que dans l'exemple précédent, je m'engage dans une prédiction.

On notera de plus, au passage, que cette phrase contient une action particulière : *parier*, et qu'il n'est guère possible de commettre cette action autrement qu'en disant "je parie que...". Autre cas similaire : "je vous promets que l'examen sera facile" est une phrase qui n'énonce ni une vérité, ni une fausseté. Elle énonce... une *promesse* ! Et là encore, il est difficile, pour promettre, de faire autrement que dire "je promets".

Ainsi il apparaît, comme l'a remarqué en particulier le philosophe anglais J. L. Austin (1911 - 1960) ([J. L. Austin 70]), que beaucoup (peut-être même la plupart) des paroles que nous proférons ne sont pas dites dans le but de dire une vérité ou une fausseté, mais dans le but de *commettre certaines actions*. Certes, dire qu'une chose est ou qu'une chose n'est pas peut aussi être considéré comme une action. En ce cas, nous voyons que tous les direns sont des actions et que ceux qui sont évaluables en termes de valeurs de vérité ne forment qu'un sous-ensemble de ces énoncés.

Ce cours d'introduction à la philosophie du langage sera donc un moyen de prendre un peu de distance par rapport à la sémantique "véridictionnelle" et de prendre en considération les énoncés de la langue en tant qu'actes assimilables à d'autres actes de la vie courante, même s'ils ont la particularité de s'effectuer par le moyen de la langue.

1.1.6 L'humour dans le langage

Que fait-on d'autre encore dans et par le langage ? Quelque chose qui est rarement abordé par les spécialistes, y compris de la philosophie du langage, est tout simplement... *l'humour*. On peut dire pourtant que les mécanismes de l'humour (ce qui nous fait rire) nous révèlent beaucoup de choses sur le fonctionnement du langage. On connaît par exemple ce dessin célèbre du "Chat" de Philippe Geluck, qui représente le Chat devant un plan urbain où figure une flèche vers un point précis, indiquant : "vous êtes ici", et le Chat s'étonne en disant : "les nouvelles vont vite !". Ici, nous avons un jeu intéressant qui porte sur l'emploi d'un déictique ("ici"), mot autrement appelé en philosophie du langage "indexical". Les indexicaux sont ces mots comme "je", "tu", "ici", "maintenant" qui désignent des entités particulières, mais dont la dénotation change selon qui parle, à qui il parle, le lieu et le moment où il parle. Le mot "ici" est tel que lorsque nous énonçons "nous sommes ici", la phrase est nécessairement vraie. Toutefois, cet "ici" désigne toujours un lieu particulier. Supposons par exemple que je sois à l'angle de la rue de la Montagne Sainte-Geneviève et de la rue des Ecoles, et que je dise à quelqu'un : "ici, il y a beaucoup de circulation", "ici" désigne évidemment "l'angle de la rue de la Montagne Sainte-Geneviève et de la rue des Ecoles". Bien entendu, si je remplace dans une phrase "ici" par cette localisation, et si je dis "je suis à l'angle de la rue de la Montagne Sainte-Geneviève et de la rue des Ecoles" au lieu de dire "je suis ici", la phrase n'est plus nécessairement

vraie ! Il n'y a aucune nécessité à ce que je sois à l'angle de la rue de la Montagne Sainte-Geneviève et de la rue des Ecoles, alors qu'on ne peut jamais faire autrement qu'être "ici" ! Si quelqu'un me téléphone et me demande où je suis, si je réponds "je suis ici", dans la plupart des cas (sauf quand il sait par avance ce qu'est cet "ici"), il va s'énerver, disant : "oui, ça, je m'en doute", car la réponse n'est pas informative, alors que si je lui réponds "je suis à l'angle de la rue de la Montagne Sainte-Geneviève et de la rue des Ecoles", il sera satisfait : la réponse donnée est suffisamment informative. Reprenons donc le dessin du Chat. Le concepteur du plan urbain fonctionne évidemment selon le modèle "indexical", il sait que "être ici" est toujours vrai et que pour donner une information pertinente il suffit de qualifier cet ici (par exemple "l'angle de la rue de la Montagne Sainte-Geneviève et de la rue des Ecoles"), alors que le Chat, lui, transgresse ce fonctionnement implicite : il fait comme si le concepteur du plan, au lieu de partir de ce modèle indexical, partait d'une supposée connaissance universelle (un savoir omniscient) permettant à toute heure du jour d'indiquer à toute personne sa position au moyen d'une flèche sur un plan. La différence est ici entre le plan urbain, statique, et qui ne se trompe jamais quand il affirme "vous êtes ici" et qu'il indique un point particulier du plan qui effectivement représente le lieu où le plan est installé, mais qui ne peut évidemment pas dire où on sera si on se déplace ensuite vers un autre endroit, et le GPS qui, lui, a bel et bien un savoir omniscient, grâce au satellite, et qui, lui, pourrait bien se tromper dans l'identification de cet "ici" (cas où il aurait été mal étalonné ou bien où la NASA ou quelque autre organisme aurait décidé de brouiller les transmissions), et qui donc fonctionne plutôt sur le modèle des assertions soumises à des valeurs de vérité. En simplifiant, nous pourrions parler d'un "modèle à base indexicale" et d'un "modèle à base déclarative". Le Chat nous fait rire parce qu'il transgresse la règle selon laquelle, dans le cas du plan, nous devons tacitement nous conformer au premier.

Cet exemple et cette discussion nous permettent d'introduire des thèmes importants de philosophie du langage : la théorie de l'indexicalité, la place du sujet ("je") dans la langue, le rôle des "particuliers égocentriques", selon la dénomination du philosophe anglais Bertrand Russell (1872 – 1970). Une question posée par ce dernier a été justement la suivante : peut-on imaginer un langage, ayant une portée aussi universelle que nos langues naturelles, et qui se passerait totalement de ces "particuliers égocentriques" ? ou bien simplement qui les ramènerait tous à un seul ? (Russell proposait de tout ramener à "ce ... ci")

1.1.7 La philosophie du langage au XXème siècle et la philosophie de l'esprit

Nous allons nous intéresser principalement à la philosophie du langage au XXème siècle, marquée par les noms de *G. Frege*, *B. Russell*, *P. Strawson*, *J-L. Austin*, *L. Wittgenstein*, *W. V. O. Quine*, *J. Searle*, *O. Ducrot*, *F. Récanati* etc. mais on ne peut pas traiter

ces questions sans avoir une idée de l'état de la réflexion sur le langage aux époques plus anciennes et en particulier à celles où commence vraiment l'histoire de la philosophie en général, c'est-à-dire l'époque antique (principalement l'Antiquité grecque, bien que nous ayons déjà évoqué d'autres anciennes traditions, comme la tradition indienne).

Par ailleurs, comme l'indique le philosophe du langage français François Récanati, dans un ouvrage très récent ([F. Recanati 08]), il est désormais difficile de parler de philosophie du langage sans parler de *philosophie de l'esprit*. Cette dernière concerne le statut de la pensée. Les rapports étroits entre le langage et la pensée ont toujours été mentionnés dans les ouvrages classiques. Aujourd'hui, la question revêt une grande importance dans le contexte du développement de disciplines récentes comme l'Intelligence Artificielle, le Traitement Automatique des langues et, de façon générale, les sciences cognitives. Les principaux auteurs du XXème siècle sont arrivés à la conclusion que par le langage, non seulement, nous décrivons la réalité, mais nous l'influons, par des actes que nous ajoutons à nos actes physiques. De tels actes réfèrent toujours à une intention du locuteur, mais qu'est-ce que l'intention ? Elle prend inévitablement sa source dans notre monde mental, donc elle relève de ce qu'on appelle notre *esprit* (au sens de *mind* en anglais, et pas au sens de *spirit* !), cet esprit désignant en fait l'ensemble des activités qui ont leur siège dans notre cerveau ².

1.2 Quels buts pratiques assigner à la réflexion sur le langage ?

1.2.1 Langage et politique

La réflexion sur le langage peut sembler être une activité gratuite, un jeu d'érudit. Il n'en est rien. Plus haut, nous avons souligné son actualité en nous référant à des débats actuels, notamment sur la *pureté de la langue* (cf. positions d'un Alain Finkielkraut), Ces débats n'ont pas seulement lieu entre académiciens, ils sont souvent repris par les politiques, comme si la question du langage était aussi une question *politique*. Ils interviennent notamment souvent en liaison avec les problèmes d'éducation³.

²pour ne jamais oublier que les deux vont toujours ensemble, cerveau et esprit - parce que si nous parlons de "l'esprit", tout seul, on développe vite un discours dit "spiritualiste", qui ne possède pas de garde-fou concernant ce qui peut être dit ou ne pas être dit d'un point de vue fondé par la science - N. Chomsky parle toujours *d'esprit/cerveau (Mind/Brain)* ([N. Chomsky 05]).

³La sortie du film *Entre les murs*, de Laurent Cantet, d'après le livre de François Bégaudeau a ainsi donné lieu à de nombreux articles dans la presse, dont celui d'A. Finkielkraut, intitulé "Palme d'or pour une syntaxe défunte", où le célèbre philosophe s'insurgeait contre l'emploi de certaines tournures syntaxiques "incorrectes", comme le fait de dire "il l'a insulté *de* pétasse".

1.2.2 Langage et argumentation : une vision critique

Nous pouvons aussi nous reporter à un autre domaine qui concerne la philosophie du langage : celui de *l'argumentation*. Nous utilisons le langage très souvent pour argumenter. Certains auteurs ([J-L. Dessalles 00]) pensent même que c'est là la véritable raison d'être du langage. Grâce à lui en effet, nous pouvons proposer des buts, des objectifs, des programmes afin notamment de nous faire accepter comme *leader* d'un groupe, d'une tribu etc. et face à cela, ceux à qui nous nous adressons peuvent mettre en cause notre capacité à remplir le rôle que nous voulons jouer. Grâce au langage, ils peuvent donc nous mettre à l'épreuve et nous pouvons réagir au sein de ce qui se révèle être une véritable *joute verbale*. Le gagnant à ce jeu est en principe celui ou celle qui sait déjouer les pièges de l'autre. La dimension dialogique serait ainsi à la source du langage.

De toutes façons, si nous regardons la tradition historique, nous constatons que toutes les civilisations ont développé des techniques d'argumentation, qu'elles soient désignées comme *dialectique*, *rhétorique* ou *logique*. Nous verrons en particulier qu'Aristote y a pris un très grand soin, en particulier en jetant les bases du raisonnement logique (par la méthode du syllogisme), mais aussi en écrivant un petit livre qui a encore aujourd'hui beaucoup d'intérêt : les *Réfutations Sophistiques* ([Aristote trad. 03]), par lequel il tente d'expliquer comment fonctionnent les raisonnements que nous disons aujourd'hui fallacieux et qu'on appelle aussi des *sophismes*. Déjouer les arguments fallacieux semble être quelque chose de particulièrement utile, ne serait-ce que dans la réception que nous offrons à de nombreux discours, notamment le discours politique. Un auteur contemporain comme Norman Baillargeon s'inscrit dans cette lignée qui date d'Aristote quand il nous propose son "Traité d'autodéfense intellectuelle" ([N. Baillargeon 05]).

2 La réflexion antique sur le langage : Platon, Aristote

2.1 Le Cratyle

L'un des premiers textes connus dans la tradition antique occidentale concernant le langage est le dialogue de Platon intitulé *Cratyle* ([Platon trad. 67]). Il se présente comme une discussion entre Hermogène, Cratyle et Socrate. Au début, Hermogène et Cratyle s'entre-tiennent de la justesse des noms. Cratyle soutient que les noms sont modelés sur la nature des choses et Hermogène qu'ils sont le produit d'une convention. Socrate arrive ensuite et est convié à arbitrer le débat. Il prend plutôt le parti de Cratyle contre Hermogène, mais ne conclut pas vraiment.

L'argumentation nous semble, à nous, aujourd'hui, assez étrange. En particulier, Socrate, contre Hermogène, prétend que les noms peuvent être *vrais* ou *faux*. Il demande :

Y a-t-il quelque chose que tu appelles dire vrai ou dire faux ?

Hermogène répond "oui" et le dialogue se continue :

Socrate : Il y aurait donc un discours vrai et un discours faux ?

Hermogène : Certainement

Socrate : celui qui dit les choses comme elles sont est vrai, et celui qui les dit comme elles ne sont pas est faux ?

Hermogène : oui

Socrate : il est donc possible de dire par le discours ce qui est vrai et ce qui ne l'est pas ?

Hermogène : certainement

Socrate : mais le discours vrai, est-il vrai dans son entier, tandis que ses parties ne sont pas vraies ?

Hermogène : non, ses parties sont vraies aussi

Socrate : Est-ce que les grandes parties sont vraies et les petites non ou bien est-ce qu'elles le sont toutes ?

Hermogène : toutes, je pense

Socrate : et maintenant, selon toi, y a-t-il partie plus petite que le nom ?

Hermogène : non, c'est la plus petite

Socrate : alors le nom qui fait partie du discours vrai s'énonce aussi

Hermogène : oui

Socrate : est-il vrai selon toi ?

Hermogène : oui

Dans ce passage, Platon montre qu'il considère le nom comme la plus petite partie du discours et surtout, il considère qu'une telle partie est susceptible d'être vraie ou fausse, au même titre que le discours entier. Cela reviendrait à admettre aujourd'hui que ce ne sont pas seulement les phrases qui sont susceptibles d'être vraies ou fausses mais aussi leurs constituants, autrement dit les noms, les verbes etc. De fait, il nous semble que Socrate joue sur les mots : pour lui, dire que le nom est "vrai", c'est dire que le nom d'un objet est vraiment le nom de cet objet. Or, il y a deux manières d'entendre cette phrase, ou bien on veut dire que les noms des objets ne peuvent pas être échangés comme ça, pour notre bon plaisir, ou bien que les noms sont attachés aux objets de manière naturelle (comme l'est leur forme ou leur substance). Socrate donne d'ailleurs plusieurs exemples, mais s'en tient aux noms propres, afin de montrer que tel ou tel individu porte un nom propre qui, justement, exprime ses propriétés essentielles. Par exemple, *Oreste* doit son nom à *Oros*, montagne ; le nom *Agamemnon* exprime le caractère *admirable par sa persévérance* devant Troie. Il s'ensuit toute une discussion étymologique (c'est-à-dire sur l'origine des mots). Le dialogue se poursuit en allant plus loin et en se penchant aussi sur les noms

communs. Pour Platon, le nom est une imitation des objets par la voix. C'est au moyen des lettres et des syllabes que cette imitation se fait. Par exemple, dit Socrate, le son r "semble propre par ses vibrations à exprimer le mouvement, comme on le voit dans le mot *rhein*, qui signifie couler". L'i exprime la légèreté etc. Ce point de vue sera évidemment abandonné par la suite, et en particulier par Aristote. L'un des arguments essentiels qu'on peut lui opposer est que les mêmes objets ou les mêmes actions sont désignés par des mots différents dans les diverses langues. Si le r exprimait cette idée de mouvement, ce serait dans toutes les langues, et le verbe correspondant à couler en ce cas devrait contenir cette lettre dans toutes les langues, ce qui est loin d'être le cas (à commencer par le mot couler justement !). Nous verrons cependant réapparaître cette idée plus tard, au XXème siècle, mais sous une forme plus fouillée : on pourra alors noter qu'il est bien vrai que certains mots dans chaque langue ont une certaine ressemblance avec ce qu'ils évoquent (par exemple le *tonnerre* - *thunder* en anglais - l'action de *miauler* pour un chat, ou bien de *zézéyer* pour un humain, ou bien encore celle de *siffler*⁴ etc.) mais ceci ne concerne qu'un petit répertoire de mots. Pour l'essentiel, la linguistique du XXème siècle, à partir de F. de Saussure, a mis en avant *l'arbitrarité du signe*.

Dans son entretien avec Cratyle, Socrate modère toutefois l'idée selon laquelle les mots seraient le pur miroir des choses : il peut se faire que les mots contiennent des lettres qui ne ressemblent pas du tout à la chose évoquée. Par exemple, dans le mot *skleros*, qui signifie *rude*, figure un l qui est tout le contraire de la rudesse ! Socrate en déduit que les mots ne ressemblent aux choses que par un caractère distinctif et non en totalité car, dit-il... si c'était en totalité, rien ne distinguerait le mot de la chose ! Ceci nous paraît évidemment très naïf, or c'est un thème de discussion qui reviendra dans l'histoire de la philosophie du langage, il s'agit du problème de la *représentation*. Une représentation d'un objet (un *tableau* comme le dit si bien Socrate, et comme le reprendra Wittgenstein au XXème siècle) ressemble à cet objet sous un certain rapport, mais ne lui ressemble pas complètement c'est aussi le *paradoxe de la carte et du territoire*.

2.2 Le *De Interpretatione*

Le texte d'Aristote connu sous le titre *De Interpretatione*, traduit en français par *De l'interprétation* est le deuxième livre de *l'Organon* ([Aristote trad.08]), On désigne sous ce nom l'ensemble des traités qu'Aristote a consacrés à la Logique, ou, du moins, à "l'Analytique" puisqu'il semble que le terme de "logique" soit postérieur. Le livre sur l'interprétation fait suite au premier livre, qui est consacré aux *Catégories*. Pour Aristote, le langage réfère en effet à diverses catégories de l'étant (ce qui est). Ainsi, il y a des *substances* : substances premières et substances secondes, mais il y a aussi des *accidents*. Pour

⁴se souvenir du fameux vers de Racine : *pour qui sont ces serpents qui sifflent sur nos têtes ?*

les déterminer, on part des observations suivantes : parmi les êtres, certains sont *affirmés* d'un sujet, d'autres sont *dans* un sujet. Ce ne sont assurément pas les mêmes. Ceux qui sont dans un sujet sans être affirmés d'un sujet sont dépendants de ce sujet (ne peuvent exister sans lui, comme la *blancheur* par exemple quand on pense à celle qui est dans la neige), ceux qui sont affirmés d'un sujet sans être dans un sujet sont des termes universels, comme *homme* par exemple, qui peut être prédiqué de tout homme particulier. Il existe des êtres qui ne sont ni affirmés d'un sujet ni dans un sujet, comme par exemple des termes singuliers et concrets comme *cet homme*, *ce cheval* etc. Ce sont les *substances premières*. Les expressions sans aucune liaison (Aristote veut dire les mots pris isolément) signifient diverses choses : la substance, la quantité, la qualité, la relation, le temps, le lieu etc. Par exemple, *homme*, *cheval* désignent des substances, *long de deux coudées* une quantité, *blanc* une qualité, *double* une relation, *au Forum* un lieu etc. Aucun de ces termes, dit Aristote, en lui-même et par lui-même, n'affirme rien ni ne nie rien, c'est seulement par la liaison entre eux que se produit l'affirmation ou la négation.

On appelle *substances secondes* les espèces qui contiennent les substances premières, auxquelles s'ajoutent les genres de ces espèces. Par exemple *cet homme* est une substance première, il appartient à l'espèce *homme*, qui est donc substance seconde. Mais *homme* appartient lui-même à un *genre* : *animal*, qui est aussi vu comme substance seconde.

Aristote analyse ensuite les autres catégories : la *quantité*, la *relation*, la *qualité*, et même *l'action* et la *passion*.

Dans *De l'interprétation*, il est d'abord question du nom et du verbe. Contrairement au Platon du *Cratyle*, Aristote réfute l'idée qu'il y ait des noms "vrais" ou "faux" :

En eux-mêmes, les noms et les verbes sont semblables à la notion qui n'a ni composition ni division : tels sont *l'homme*, *le blanc*, quand on n'y ajoute rien, car ils ne sont encore ni vrais ni faux.

Au passage, il définit les mots et expressions de la langue :

Les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix.

Suit une différenciation du nom et du verbe :

Le nom est un son vocal, possédant une signification conventionnelle, sans référence au temps, et dont aucune partie ne présente de signification quand elle est prise séparément.

On notera le caractère conventionnel de la signification. Aristote s'en explique :

Signification conventionnelle en ce que rien n'est par nature un nom, mais seulement quand il devient symbole⁵

⁵c'est-à-dire traduction de ce qui se passe dans l'esprit

Cette caractérisation peut nous surprendre car ce n'est pas ainsi en général que nous comprenons le mot "conventionnel". Pour nous, est conventionnel ce qui est issu d'une convention, par opposition à ce qui vient de façon naturelle, mais peut-être Aristote veut-il dire que dans la notion de symbole, il y a toujours une idée de convention dans ce sens (voir en sémiotique, bien plus tard, les différences que l'on fera entre *indices*, *icônes* et *symboles*). Une différence est faite également avec des expressions qui ressemblent à des noms mais ne sont pas des noms, ainsi des expressions *de Philon* et *à Philon* (que nous nommerions aujourd'hui des syntagmes prépositionnels) qu'il appelle des "cas" d'un nom. Ils sont, pour tout le reste identiques à des noms mais en diffèrent néanmoins par le fait que combinés avec *est*, *était* ou *sera*, ils ne sont ni vrais ni faux, contrairement à ce qui se passe toujours pour le nom.

En ce qui concerne le verbe, Aristote le définit comme "ce qui ajoute à sa propre signification celle du temps : aucune de ses parties ne signifie rien prise séparément, et il indique toujours quelque chose d'affirmé de quelque autre chose". Aristote dit que "par exemple, *santé* est un nom, tandis que *est en bonne santé* est un verbe, car il ajoute à sa propre signification l'existence actuelle de cet état. De plus le verbe est toujours le signe de ce qu'on dit d'une autre chose, savoir de choses appartenant à un sujet ou contenues dans un sujet".

Une bizarrerie apparaît concernant les syntagmes verbaux négatifs : Aristote ne les reconnaît pas comme des verbes, alors que *ne se porte pas bien* possède à première vue les mêmes caractéristiques que *se porte bien*. En fait, il fait ici la même différence qu'entre *homme* et *non homme* : *homme* est un nom, mais *non homme* ne l'est pas, car il n'existe aucun nom qui recouvre tout ce qui, dans le monde n'est pas un homme. De la même manière, il n'existe aucun nom qui s'applique à *ne se porte pas bien*. Bizarrerie car voilà tout à coup que les (vrais) verbes sont en fait... des noms ! Et c'est ce que dit Aristote :

En eux-mêmes et par eux-mêmes ce qu'on appelle les verbes sont donc en réalité des noms, et ils possèdent une signification déterminée (car en les prononçant, on fixe la pensée de l'auditeur, lequel aussitôt la tient au repos)

Les syntagmes verbaux négatifs seront donc traités comme une sorte de "cas" ou de *verbe indéfini* : quand je dis : "il ne va pas à Paris", je laisse évidemment ouvertes beaucoup plus de possibilités que quand je dis : "il va à Paris" (ne pas aller quelque part n'est pas aller dans un quelconque "non-lieu", ça reste quelque chose de très indéfini).

Aristote traite ensuite du discours, et plus particulièrement du discours *déclaratif*, dont il voit deux espèces : *l'affirmation* et la *négation*, et il entre alors dans sa célèbre analyse des notions d'opposition, de contrariété et de contradiction.

Une affirmation est la déclaration qu'une chose se rapporte à une autre chose ; une négation est la déclaration qu'une chose est séparée d'une autre chose.

Une contradiction est l'opposition d'une affirmation et d'une négation.

On peut alors considérer au départ, deux types de propositions : les *universelles* et les *singulières*. D'une manière générale, est universel ce dont la nature est affirmée de plusieurs sujets, est singulier ce qui ne le peut (ainsi *homme* est universel car peut s'appliquer à tous les hommes pris individuellement, mais *l'homme* (qui passe dans la rue en ce moment) ou bien *cet homme* est singulier). On peut énoncer universellement d'un universel qu'une chose lui appartient, par exemple : *tout homme est blanc*. *Homme* est un universel, *tout* ajoute l'idée qu'une propriété (être blanc) est universellement attribuée. Sous forme négative : *nul homme n'est blanc* exprime universellement d'un universel qu'une certaine chose ne lui appartient pas. Ces deux formes sont *contraires* l'une de l'autre. On peut aussi énoncer non universellement d'un universel qu'une chose lui appartient, par exemple : *l'homme est blanc* (où ici "le" a bien le sens du défini, pas du générique)

L'opposition dite "de contradiction" est celle qui existe entre une affirmation exprimant une prédication universelle sur un sujet universel et une négation qui exprime la négation de cette prédication appliquée à un sujet non universel (donc *particulier*). C'est le cas avec :

Tout homme est blanc vs *Quelque homme n'est pas blanc*
Nul homme n'est blanc vs *Quelque homme est blanc*

On voit ici apparaître un troisième type de proposition : les *particulières*. Est particulier ce dont la nature est affirmée de certains sujets à l'exclusion d'autres.

L'opposition dite de contrariété est celle de l'affirmation d'un sujet universel à la négation d'un sujet universel :

Tout homme est blanc vs *Nul homme n'est blanc*

Dans le cas de la contradiction, les deux propositions en opposition ne peuvent être vraies en même temps (et leurs opposées non plus puisque cela revient seulement à les interchanger dans un couple !) alors que dans celui de la contrariété, si les deux propositions ne peuvent être non plus vraies en même temps, en revanche, leurs opposées peuvent l'être (donc elles peuvent être fausses en même temps). En effet, on peut très bien avoir une situation où on a à la fois *quelque homme est blanc* et *quelque homme n'est pas blanc* vraies.

Aristote établit finalement qu'à chaque affirmation correspond exactement une négation (qui lui est opposée contradictoirement). On notera alors que, dans le langage de la logique moderne des prédicats, cela revient à dire que toute proposition possède une négation bien déterminée, que la négation d'une universelle est une existentielle et réciproquement. Les oppositions précédentes pourraient s'écrire :

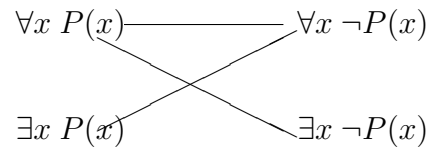
Contradiction :

$$\begin{array}{l} \forall x P(x) \quad \text{vs} \quad \exists x \neg P(x) \\ \exists x P(x) \quad \text{vs} \quad \forall x \neg P(x) \end{array}$$

Contrariété :

$$\forall x P(x) \quad \text{vs} \quad \forall x \neg P(x)$$

Remarquer alors que $\exists x P(x)$ et $\exists x \neg P(x)$ peuvent être vraies en même temps. On obtient alors le fameux carré des oppositions, souvent commenté :



où les traits diagonaux représentent des oppositions de contradiction et le trait horizontal l'opposition de contrariété.

De l'interprétation est également célèbre à cause de son chapitre 9 sur les *futurs contingents*, où l'on voit souvent une préfiguration des modernes *logiques modales*. Comme leur nom l'indique, ces logiques font l'étude des *modalités*. Chez Aristote, le *mode* consiste dans le fait que le prédicat est dit s'appliquer au sujet actuellement, ou bien de manière nécessaire ou de manière contingente ou de manière possible ou de manière impossible. Ceci est exprimé par des opérateurs qui modifient le prédicat, par exemple, au lieu de dire que A est le cas de B, on peut dire que A est possiblement (ou nécessairement etc.) le cas de B. Aristote développera une telle logique dans les *Premiers Analytiques*, mais nous n'en parlerons pas car il s'agit alors d'entrer de plein pied dans la logique, ce qui n'est pas l'objet de ce cours. Nous nous contentons ici de ce qu'Aristote dit dans *De l'interprétation*.

Des propositions contradictoires sont toujours telles que l'une soit vraie et l'autre fausse : cette règle s'applique pour des affirmations et négations de choses présentes ou passées, mais pas dans le cas de choses futures. Si nous appliquons cette règle dans le cas des choses futures en effet, alors de *telle chose sera* et de *la même chose ne sera pas*, l'une des deux, nécessairement, est vraie et l'autre fausse, mais cela signifie qu'au moment où on la dit, une de ces deux phrases est (déjà !) vraie, ce qui enlève toute possibilité d'indétermination : l'avenir est écrit une fois pour toutes et il se déroule devant nos yeux. Ce point de vue est refusé par Aristote car le philosophe tient au caractère non déterminé des évènements qui se produiront dans le futur. Car, dit-il, s'il n'en était pas ainsi, "il n'y aurait plus ni à délibérer, ni à se donner de la peine dans la croyance que, si nous accomplissons telle action, tel résultat suivra, et que si nous ne l'accomplissons pas, ce résultat ne suivra pas". "L'expérience nous montre, dit encore Aristote, que les choses futures ont leur principe dans la délibération et dans l'action, et que, d'une manière générale, les choses qui n'existent pas toujours en acte renferment la puissance d'être ou de n'être pas,

indifféremment ; ces choses-là peuvent aussi bien être que ne pas être, et par suite arriver ou ne pas arriver”.

Si, lorsque nous disons qu’une bataille navale aura lieu demain, nous étions dans le cas où cette assertion est soit vraie soit fausse, alors cela signifierait que, dans le cas où elle est vraie, elle aurait été également vraie aussi bien il y a dix mille ans et que donc aucun des évènements produits entre temps n’aurait eu d’influence sur sa véracité. De même si elle était fausse. En ce cas, que ”une bataille navale aura lieu demain” soit vrai signifierait que l’existence de cette bataille est nécessaire, de même que le fait qu’elle soit fausse signifierait que sa non existence est également nécessaire. Et ainsi, supposons que la bataille ait effectivement lieu (resp. n’ait pas lieu), alors il s’ensuivrait que la phrase au futur était vraie (resp. fausse) et que donc la bataille était nécessairement vraie (resp. fausse). Mais, dit Aristote, on ne saurait passer de ce qui est à ce qui est *nécessairement*. D’où le besoin d’introduire une distinction modale faisant la différence entre *p est vraie* et *p est nécessairement vraie*, en langage moderne entre p et $\Box p$.

Ce qui nous frappe chez Aristote, et plus généralement dans les approches antiques du langage, c’est la relative indifférentiation des domaines d’étude : le même traité de l’Organon parlera indifféremment des parties qu’aujourd’hui nous classons comme ”syntaxe”, ”vocabulaire”, ”logique” ou ”rhétorique”. On a vu ainsi comment on passait insensiblement d’une discussion sur les catégories de langue (nom, verbe) à une discussion sur la logique modale. Ces parties vont évidemment se séparer au cours de l’histoire, jusqu’à la linguistique du XXème siècle qui distinguera nettement (voir en particulier Benvéniste) différents niveaux d’analyse du langage :

- *phonétique / phonologie* (domaine de la prononciation des sons de la langue)
- *morphologie* (manière dont sont formés les mots de la langue, par assemblages de *morphèmes*)
- *lexicologie* (organisation des mots en listes : vocabulaires, dictionnaires)
- *syntaxe* (manière dont les mots sont assemblés entre eux de façon à produire des *phrases*)
- *sémantique* (rapport des expressions à ce qu’elles signifient)
- *pragmatique* (rapport des expressions avec la manière de les employer en contexte)

Aristote néanmoins établira une distinction claire entre trois domaines :

- dialectique
- rhétorique
- logique

3 Aristote, la logique et la rhétorique

3.1 La place d'Aristote dans l'histoire de la philosophie

C'est dans la tradition occidentale, chez les Grecs anciens, que se détache une certaine idée de « la science », et plus précisément chez Aristote. On doit beaucoup à Aristote, encore aujourd'hui. Certes, la science moderne, depuis le XVI^{ème} siècle et Galilée, s'est en apparence beaucoup construite contre Aristote, mais c'est surtout une apparence. En réalité, elle s'est construite contre une interprétation dogmatique, ossifiée, d'Aristote : celle qui avait été adaptée aux besoins du christianisme par des penseurs comme St Thomas d'Aquin. Lorsque Galilée doit renier sa croyance en l'héliocentrisme, ce n'est pas à cause d'Aristote, mais à cause de l'Eglise, il ne faut pas confondre ! car même pour ce qui est de Galilée, il est largement tributaire de la coupure introduite par celui qu'on appelle le Stagyrite (car né à Stagyre) dans le fil de la pensée. Aristote s'oppose aux philosophes grecs antérieurs : Héraclite, Démocrite, Protagoras etc. ainsi qu'à ses contemporains qui continuent leur enseignement et qu'on appelle les Sophistes. Il se différencie aussi bien entendu de son maître Platon. Selon ce dernier, la connaissance par excellence est celle des réalités les plus hautes, c'est la connaissance des choses immatérielles, une science des essences. On retrouvera plus tard ce schéma chez Descartes, pour qui une connaissance en physique, en médecine ou en morale n'est véritablement fondée que pour celui qui a saisi les principes métaphysiques sur lesquels elle repose. Evidemment, une telle conception de la connaissance est unitaire, au sens où on se doute bien que toutes les essences sont faites de la même étoffe. La connaissance consiste à appréhender des idéalités (comme le dira bien plus tard Husserl), de mauvaises langues diraient : appréhender des chimères ! Chez Platon, par exemple, les connaissances en matière d'organisation de la Cité ne sont pas hétérogènes par rapport aux connaissances en matière de mathématiques ou de philosophie, ce qui lui fait dire d'ailleurs que la Cité doit être gouvernée par les philosophes (puisque'ils connaissent la science de toutes choses). La conception du Savoir est donc globale et totalisante. Quelle rupture apporte Aristote ? Pour lui, toutes les sciences s'insèrent dans la philosophie, mais il y a plusieurs sciences. Il y a pour lui plusieurs types de savoir qui sont irréductibles les uns aux autres. Les différences entre les types de sciences sont de plusieurs sortes. Il y a une différence selon la nature de leur domaine, par exemple il va distinguer entre sciences théorétiques (portant sur des objets non modifiables par le sujet connaissant), sciences pratiques, qui s'appliquent à l'action humaine (comme la politique ou l'éthique) et sciences poiétiques, qui sont les techniques rationnellement codifiées (comme l'architecture). A l'intérieur de chacun de ces types, les sciences se distinguent par leurs objets, ainsi y a-t-il trois grandes sciences théorétiques : les mathématiques, la physique et la théologie. Les mathématiques étudient des êtres qui sont à la fois immobiles

et non séparés de la matière, la physique porte sur des êtres qui sont à la fois en mouvement et non séparables de la matière et la théologie a un objet à la fois immobile et séparé. De ce morcellement du savoir découle que des types différents de rationalité sont à l'oeuvre en mathématiques et en politique par exemple. Ainsi peut-on être en réalité brillant mathématicien et piètre homme d'état. Cette autonomie du champ de chaque science, on la voit par exemple à propos de la géométrie lorsqu'on refuse qu'un résultat géométrique soit démontré par des moyens autres que géométriques. Comment Aristote caractérise-t-il donc une science ?

Une science (cf. la physique) ne s'intéresse pas à des objets particuliers, mais entend établir des propositions universelles. Elle établit par exemple que tous les chiens ont des poumons parce qu'ils sont sanguins et qu'ils doivent avoir un moyen de refroidir le sang de leur organisme. Tel est, selon Aristote, le rôle de la respiration et c'est cette connexion universelle (tous les sanguins terrestres ont des poumons) qui est objet de science.

La science est aussi causale : l'étude scientifique d'un phénomène doit en exhiber la, ou les cause(s). la science de l'éclipse ne doit pas se borner à décrire celles-ci comme perte de lumière de la Lune (s'il s'agit d'une éclipse de Lune), mais doit montrer que cela est dû à l'interposition de la Terre entre la Lune et le Soleil. Ce qui suppose que l'on sache que la Lune tient sa clarté du Soleil et non d'elle-même.

La science enfin est démonstrative. Aristote entend par là quelque chose de très précis. Une démonstration est une sorte particulière de raisonnement qui établit quelque chose de vrai parce qu'il s'appuie sur des principes vrais et appropriés.

Cette forme de raisonnement est le syllogisme : nous voici donc arrivés au point de la logique.

3.2 La théorie du syllogisme

C'est en réalité Xénocrate (mort en 314 avant J-C), et non Aristote, qui a donné son nom à la logique. Ce mot « provient de l'adjectif grec *logikos*, *logikê* au féminin, dérivé de *logos*, qui signifie à la fois "raison", "langage" et "raisonnement". Est donc logique ce qui est rationnel, ce qui relève du langage ou ce qui est raisonné.

Quant à Aristote, c'est lui qui "théorise" pour la première fois les règles qui permettent de tirer des conclusions valides à partir d'arguments. La proposition est un énoncé susceptible d'être vrai ou faux, et elle se décompose en un sujet et un prédicat. "Socrate est mortel" est un exemple de proposition, elle se décompose en un sujet (la partie de l'énoncé qui exprime ce sur quoi il porte) : "Socrate" et un prédicat (la partie qui indique ce que l'on dit du sujet) : "mortel". Cette décomposition est ce qui fait fonctionner un raisonnement tel que :

Tout homme est mortel,

Socrate est un homme

Donc Socrate est mortel

En effet le premier énoncé exprime un lien entre deux prédicats, le deuxième est une proposition classique, avec pour sujet "Socrate". La première proposition permet de transférer le premier prédicat nommé vers le second et d'obtenir finalement une proposition qui porte toujours sur "Socrate" mais où le prédicat a été modifié.

Une innovation fondamentale chez Aristote consiste à symboliser par des lettres les termes des propositions : c'est de cette manière qu'on peut dégager *une forme*. Ainsi, au lieu d'exemplifier les formes de déduction autorisées, au moyen d'illustrations comme :

Toutes les plantes à larges feuilles sont des plantes à feuilles caduques,

Toutes les vignes sont des plantes à larges feuilles,

Donc : toutes les vignes sont des plantes à feuilles caduques

Aristote énoncera directement la forme de raisonnement valide à savoir :

Si tous les S sont M

Et si tous les M sont P,

Alors tous les S sont P

Les lettres sont d'authentiques "variables" autrement dit des symboles destinés à être substitués au moyen de n'importe quels "termes" (nous reverrons ces notions, formalisées dans le langage moderne, plus loin) (ici des noms communs ou des syntagmes comme "plante à larges feuilles" ou "plante à feuilles caduques").

La logique aristotélicienne nous intéresse de par l'abstraction dont elle fait déjà preuve. Aristote fait reposer la validité d'un raisonnement sur un enchaînement de formes. On peut donc bien parler à son propos déjà de *logique formelle*.

Dans les *Premiers Analytiques*, Aristote offre une théorie du syllogisme qui demeurera connue et enseignée jusqu'à l'époque moderne (et beaucoup discutée au Moyen-âge, d'après les traductions dont celle de Boèce). Les syllogismes sont des suites de trois propositions dont deux sont des prémisses : la majeure et la mineure, et une est la conclusion. Ces propositions contiennent trois termes, dont l'un apparaît deux fois dans les prémisses : c'est le *moyen*. La prémisses dont le moyen terme est le sujet est déclarée *majeure*, son prédicat est le terme majeur, l'autre est la *mineure*. L'autre terme de la mineure est le terme mineur.

Par exemple, dans :

Tout M est P

Quelque S est M

Donc quelque S est P

M est le terme moyen. *Tout M est P* est la proposition majeure. *Quelque S est M* est la proposition mineure. P est le terme majeur, S est le terme mineur. On peut écrire cette forme :

$$(xM \in P) \ \& \ (yS \in M) \ \Rightarrow \ (zS \in P)$$

où x , y et z sont des "quantifieurs" (pouvant être "tout", "quelque" ou "aucun") et ϵ est la copule. A cette forme appartiendra aussi le syllogisme :

aucun M n'est P
 tout S est M
 donc aucun S n'est P

Les syllogismes de cette forme seront dits "de première figure". Comme on le voit facilement, on peut trouver trois autres figures possibles :

$$(xP \in M) \& (yS \in M) \Rightarrow (zS \in P)$$

$$(xM \in P) \& (yM \in S) \Rightarrow (zS \in P)$$

$$(xP \in M) \& (yM \in S) \Rightarrow (zS \in P)$$

Par ailleurs, les propositions sont de quatre types, codés par les lettres : **A, E, I, O** :

A signifie *universelle affirmative*, du genre "tout X est M",

E signifie *universelle négative*, du genre : "aucun X n'est M",

I signifie *particulière affirmative*, du genre : "quelque X est M",

O signifie *particulière négative*, du genre : "quelque X n'est pas M".

Par exemple, si nous avons deux universelles affirmatives qui se suivent : "tous les S sont M" et "tous les M sont P", alors on déduit une nouvelle universelle affirmative : "tous les S sont P". Bien sûr, de la suite formée par deux particulières affirmatives : "quelque S est M" et "quelque M est P", on ne peut rien déduire. D'une suite formée d'une particulière affirmative : "quelque S est M" et d'une universelle affirmative : "tous les M sont P", ne peut résulter qu'une particulière affirmative : "quelque S est P" etc. Ainsi seulement certains arrangements possibles utilisant trois des lettres parmi les quatre représentent-ils des syllogismes corrects. Aristote les inventorie et les médiévaux utiliseront des moyens mnémotechniques pour les désigner : des noms latins comportant les voyelles incriminées. Ainsi la suite « AAA » (dont on a vu plus haut qu'elle était une forme admise) est-elle exprimée par le mot BARBARA, la suite « EAE » par le mot CELARENT et ainsi de suite. Aristote distingue 19 formes réparties en quatre figures :

1ère figure : BARBARA, CELARENT, DARII, FERIO

2ème figure : CESARE, CAMESTRES, FESTINO, BAROCO

3ème figure : DARAPTI, FELAPTON, DISAMIS, DATISI, BOCARDO, FERISON

4ème figure : BAMALIP, CALEMES, DIMATIS, FESAPO, FRESION

Les logiciens médiévaux continueront la tradition en donnant des règles pour d'autres conditions de validité d'une conséquence. Par exemple, de "tout homme est un animal", on peut déduire "quelque homme est un animal", et de "un homme court", on peut déduire

”un animal court”, mais il importe de voir que le but des logiciens de l’Antiquité, comme des temps médiévaux, se limite à donner des répertoires de formes correctes et des ”trucs” pour éviter les erreurs de raisonnement.

3.3 Les réfutations sophistiques

3.3.1 La notion de sophisme

L’écrivain contemporain Norman Baillargeon dans son *Petit cours d’autodéfense intellectuelle* commence, dans un chapitre consacré au *Langage*, par une liste de ”trucs” et de stratégies souvent utilisés pour tromper l’interlocuteur, ou, tout du moins, l’embrouiller suffisamment pour qu’il ne sache plus très bien où il en est. Ces trucs sont notamment observables dans le discours politique et dans la publicité. En son temps, le philosophe allemand Schopenhauer ([Schopenhauer]) avait fait une tentative semblable dans son *Art d’avoir toujours raison*. En réalité, la liste de Baillargeon reprend essentiellement celle que Aristote avait dressée... plus de deux mille ans auparavant !

Il est intéressant de noter qu’à l’époque d’Aristote, le souci était déjà de réagir contre l’influence de soi-disant ”spécialistes de l’argumentation” qui prétendaient enseigner la manière de défendre n’importe quelle thèse (défendre le fait qu’une chose soit ronde alors qu’elle est carrée par exemple...). N. Baillargeon écrit ceci (p. 22) :

L’histoire nous apprend que, très vite, des personnes sensibles aux pouvoirs du langage se sont empressées d’en tirer tout le parti possible. Il semble (en Occident, du moins) que tout ait commencé vers le Ve siècle avant notre ère, en Sicile précisément, quand des gens ayant été spoliés de leurs terres entreprirent de les reprendre aux malfaiteurs en leur intentant des procès. C’est alors que commencèrent à se développer ces techniques oratoires qui formeront la rhétorique. Bientôt, des professeurs vont de cité en cité faire commerce de cet art de parole, promettant fortune et gloire à qui saura le maîtriser. On les appellera ”sophistes” et de ce nom est dérivé le terme de ”sophisme”, qui désigne un argument invalide avancé avec l’intention de tromper son auditoire.

Le philosophe anglais Hamblin ([Hamblin 70]) commence son ouvrage sur les *Fallacies* par ces mots :

There is hardly a subject that dies harder or has changed so little over the years. After two millenia of active study of logic and, in particular, after over half of that iconoclastic of centuries, the twentieth A.D., we still find fallacies classified, presented and studied in much the same old way. Aristotle’s principal list of thirteen types of fallacies in his *Sophistical Refutations* - the Latin

title is *De Sophisticis Elenchis* whence they have often been called 'sophisms', and sometimes 'elenchs' - still appears, usually with one or two omissions and a handful of additions, in many modern textbooks of logic.

Les *sophismes* sont ainsi ce que les anglo-saxons appellent aussi *fallacies* et que nous aurions tendance à appeler aujourd'hui des "raisonnements fallacieux" ou des *paralogismes*, autrement dit des raisonnements qui, par certains côtés et spontanément, peuvent nous paraître justes alors qu'en réalité ils sont faux.

Tout le monde a entendu, dans la conversation ou dans les médias, des arguments du genre :

les A sont des B, x est un B, donc c'est un A

ou bien :

les A sont des B, x n'est pas un A, donc x n'est pas un B

Le premier de ces deux arguments a sa place dans la liste qu'Aristote propose au dernier chapitre de son *Organon*, sous la dénomination d'*Affirmation du Conséquent*. Aristote (167 b1) l'explique de la manière suivante :

elle apparaît parce que les gens supposent que la relation de conséquence est réversible. Parce que quand, en supposant que A est, B nécessairement est, ils supposent que si B est, alors A nécessairement est.

Un autre argument fallacieux est connu comme *pétition de principe*. Cette expression viendrait d'un mot grec signifiant "voler vers quelque chose" et du latin *principium* qui signifie "commencement". Autrement dit commettre une pétition de principe c'est "retourner avec de nouveaux mots vers la même chose que celle qui était, à l'origine, motif de la dispute". Les exemples classiques d'un tel sophisme sont les arguments du genre :

l'âme est immortelle, parce qu'elle ne meurt jamais

ou :

la Terre se meut, parce que le Ciel est immobile

On peut noter que, dans ce deuxième cas, il ne s'agit pas tant de "répéter la même chose sous une autre forme" que de prétendre démontrer une thèse mise en doute par un propos qui est sujet au même doute. On voit également une pétition de principe dans le raisonnement circulaire, du genre (M. Black) :

- mon ami Jean peut se porter caution pour moi - mais comment pouvons-nous croire en sa fiabilité ? - je me porte caution de lui

3.3.2 La liste d'Aristote

Les *Réfutations sophistiques* contiennent, comme le titre l'indique, une liste de "réfutations" qui ne sont en réalité que des sophismes, avec la manière de les combattre. L'idée même qu'il s'agisse de "réfutations" sous-entend que ce type d'argument peut apparaître dans une discussion, ou un dialogue (entre un *proposant* et un *opposant*, voir plus loin). Cette liste se divise en deux sous-listes :

- les sophismes dépendant du langage
- les sophismes non dépendant du langage

La première sous-liste contient :

- ambiguïté
- amphibolie
- combinaisons de mots
- divisions de mots
- mauvaise accentuation
- la forme d'expression utilisée

La deuxième sous-liste contient :

- accident
- utilisation de mots dans l'absolu ou bien sous certain respect
- erreur de réfutation
- admission du point de départ
- conséquent
- non cause vue comme cause
- poser deux questions en une

Dans d'autres parties de son oeuvre, Aristote remanie cette liste et introduit des sophismes comme *pétition de principe* ou *Secundum quid* qui peuvent trouver leur place dans cette classification. Par exemple *Secundum quid* prend place dans les catégories *composition* et *division*, et la *pétition de principe* dans les erreurs de réfutation. Hamblin résume l'essentiel en étudiant les sophismes suivants.

3.3.3 Sophismes dépendant du langage

Amphibolie signifie "double arrangement". Il s'agit du type d'ambiguïté qui apparaît souvent dans différents arrangements syntaxiques ou morphologiques, comme par exemple les cas d'ambiguïté de rattachement (cf. *maître chien d'avalanche*. ou *le garçon regarde la fille avec le télescope...*). Dans (4, 166a), Aristote cite l'exemple *souhaiter pour moi la capture de l'ennemi*, qui peut se comprendre de deux façons : ou bien c'est moi qui capture l'ennemi (et la chose est alors souhaitable), ou bien je suis capturé par l'ennemi, et la phrase paraît curieuse. Souvent de telles ambiguïtés prêtent à sourire, comme par

exemple lorsque nous lisons certaines lettres ou annonces (*vous trouverez ci-joint la photo de ma fille que j'ai mise à l'intérieur*), mais on peut trouver des argumentations qui les utilisent, et les sophistes en étaient, justement, des spécialistes. Un autre exemple, donné par le philosophe grec, à ce propos est l'extrait de dialogue suivant :

N'est-il pas vrai que ce que tu dis être, cela, tu dis l'être ?

donc si tu dis une pierre être [qu'une pierre est] alors tu dis être une pierre

Cette argumentation repose sur l'ambiguïté de la tournure syntaxique avec le verbe *être*, on peut comprendre *ce que tu dis être* de l'une des deux manières suivantes :

- (1) ce que tu dis qui existe
- (2) ce que tu dis que tu es

dans *tu dis une pierre être*, visiblement, l'intervenant veut dire qu'une pierre existe (sens (1)), mais le répondant feint de l'interpréter dans le sens (2) pour en déduire que l'intervenant dit de lui-même qu'il est une pierre.

Composition et *Division* concernent les cas où "ce qui est vrai d'une partie est attribué à la totalité" (ou l'inverse). Par exemple, ce n'est pas parce que les soldats d'un régiment (ou les joueurs d'une équipe de foot...) sont tous forts que le régiment (ou l'équipe) est fort(e). Ce sophisme a été traité par Quine pour justifier la différence que nous faisons en théorie des ensembles entre l'appartenance et l'inclusion. Les apôtres étaient douze, mais cela n'a aucun sens d'en déduire que l'un des apôtres, par exemple Pierre, était douze ! La propriété d'être douze s'applique à des collectifs (ici, être douze s'applique à toutes les collections d'objets qui sont en bijection avec un ensemble particulier qui possède douze éléments, par exemple {0, 1, 2, ..., 11}) et elle ne saurait se transmettre aux individus qui sont éléments de ces collections.

D'autres exemples de ce type de sophisme concernent par exemple le cas où l'on déduirait du fait que chaque pièce d'une machine est légère le fait que la machine dans sa totalité est légère. Notons alors que nous rejoignons de ce fait le sophisme bien connu du tas de sable. Chaque grain de sable a lui seul ne saurait constituer un tas de sable, ni même deux grains de sable etc. Donc à partir de quel moment avons-nous bel et bien un tas de sable ? Il est pourtant des cas où l'existence d'une propriété s'appliquant à chaque partie entraîne l'application de la propriété au tout, par exemple si toutes les pièces de la machine sont rouges, la machine sera rouge. Nous sommes alors confrontés plutôt à un problème de sémantique des adjectifs.

Le sophisme de la mauvaise accentuation est une variante de l'ambiguïté. Il a sa place chez Aristote parce que le Grec ancien possédait à l'oral plusieurs accents, analogues aux tons du Chinois mandarin, et qu'évidemment le fait de se tromper d'accent résultait inéluctablement dans des méprises. Ce genre de "faute" n'apparaissait bien sûr qu'à l'oral,

mais les exercices oraux, justement, étaient les plus nombreux. On pourrait peut-être aujourd'hui comparer cela avec les différences d'emphase mises sur un terme. On connaît par exemple le fameux syllogisme d'Origène selon lequel :

si tu sais que tu es mort, alors tu es mort
si tu sais que tu es mort, alors tu n'es pas mort
(donc) tu ne sais pas que tu es mort

Il n'est pas sûr ici que la conclusion puisse suivre la paire de prémisses, puisque dans l'une on met l'accent sur *tu es mort* et dans l'autre sur *tu sais*. En un sens, ces prémisses ne sont pas "homogènes". Ce point rejoindra le sophisme appelé *équivocation* (cf. plus loin).

La forme d'expression utilisée (dite *forme du discours*) est le dernier raisonnement fallacieux dépendant du langage chez Aristote. Il consiste à tromper ou à être trompé par l'étymologie ou l'apparence du mot. Lorsque, dit Aristote, "ce qui n'est pas la même chose s'exprime dans la même forme, par exemple le masculin comme le féminin ou le féminin comme le masculin, ou le neutre comme l'un ou l'autre, [...] ou l'état comme l'actif et ainsi de suite...".

Certains auteurs modernes en ont trouvé des exemples dans certaines expressions couramment employées comme *être résolu à agir* qui ferait apparaître la résolution d'une personne comme ne résultant pas de son libre choix à cause de la forme passive utilisée.

Le cas du "féminin comme le masculin" est le plus fréquent et celui qui a le plus donné lieu à discussion dans nos sociétés, puisqu'il touche le problème du genre des noms, et particulièrement des noms de métier (doit-on dire pour une femme qu'elle est *professeur* ou *professeure* ? doit-on dire pour une femme ministre, "Madame LE ministre" ou "Madame LA ministre" ?).

N. Baillargeon raconte cette petite histoire : un homme voyage avec son fils. Un accident survient et il est tué sur le coup. On emmène l'enfant d'urgence à l'hôpital. Dans la salle d'opération, cependant, le médecin déclare : "je ne peux pas opérer cet enfant, c'est mon fils". Comment expliquez-vous cette affirmation, qui est rigoureusement vraie ? La réponse est évidemment que le médecin est sa mère.

On pourrait être tenté de dire que semblable sophisme est étudié par les logiciens modernes comme Frege, Russell et Wittgenstein, lorsque par exemple ils attirent l'attention sur le fait que les structures du langage peuvent être trompeuses, par exemple pour Russell, une description définie (*le roi de France* ou, chez Frege, *l'homme qui découvrit la forme elliptique des orbites planétaires*) nous trompe sur l'existence de l'objet décrit (effet de *présupposition existentielle*).

La notion d'*équivocation* résume les sophismes dépendant du langage. Elle consiste à jouer sur la multiplicité de sens d'une locution.

3.3.4 Sophismes ne dépendant pas du langage

Accident consiste à mélanger qualités essentielles et qualités accidentelles. Un très vieil exemple du à Platon est :

ce chien est votre
ce chien est père
donc ce chien est votre père

Il est difficile en réalité d'y voir un sophisme fondamentalement différent de ceux qui dépendent du langage... on dirait aujourd'hui qu'il s'agit d'un jeu de mots. Aristote le classe dans cette catégorie de non dépendant du langage probablement à cause du rôle que joue pour lui la distinction entre essentiel et accidentel.

On rapproche souvent ce sophisme de l'accident de celui appelé *secundum quid*, qui procède de manière non valide du particulier au général. Un exemple fameux est :

tout ce que tu as acheté hier, tu le mangeras demain
or, hier, tu as acheté de la viande crue
donc demain tu mangeras de la viande crue

Evidemment, le sophisme réside dans le fait que la qualité d'être cru est mise sur le même plan que la qualité d'être de la viande. Si une substance est de la viande aujourd'hui, elle le sera encore certainement demain et les autres jours (à moins de tomber dans un tel état de putréfaction...), en revanche si elle est crue aujourd'hui, il n'y a pas de raison pour qu'elle le soit encore demain. Entre le jour de l'achat et celui de la consommation, toutes sortes de transformations peuvent opérer.

L'erreur de réfutation (ou *ignoratio elenchi*) ou erreur sur ce que l'on entend par réfutation, désigne les cas où un discutant croit avoir prouvé une chose alors qu'il en a prouvé une autre (et même parfois le contraire de ce qu'il croyait avoir démontré). Beaucoup d'auteurs estiment que ce cas peut virtuellement couvrir tous les cas de sophisme ! Pour une conception plus étroite, on peut cependant se contenter des cas où elle désigne une mauvaise interprétation de la thèse à démontrer, par exemple croire que l'on doit démontrer qu'une chose est "double" en soi alors qu'on doit démontrer qu'elle est le double d'une autre quantité. Dans la première acception, on peut dire que *deux* est double (car double de *un*) et non double en même temps (car il n'est pas double de *trois*), alors qu'en fait, il s'agit seulement de dire que *deux* est le double d'au moins un nombre (en l'occurrence de *un*).

Nous avons déjà évoqué au paragraphe précédent deux des plus fameux sophismes entrant dans la catégorie "non dépendant du langage" :

– *pétition de principe*

– *affirmation du conséquent*

Non cause vue comme cause : le mot "cause" ne semble pas être employé par Aristote dans son sens "scientifique". Il ne s'agit donc pas ici du sophisme de la *cause fausse*, mais d'un usage purement logique du mot. Hamblin commente ainsi :

une manière de réfuter une thèse consiste à déduire d'elle une évidente absurdité. Il y a cependant un piège dans cette procédure. Si un questionneur, pensant détruire une thèse T, extrait des réponses du répondant la concession d'une proposition U, avant de déduire la proposition fausse X, il n'a pas nécessairement prouvé la fausseté de T, mais seulement celle de T *ou* de U. Le répondant peut dire : "X est faux, non à cause de T, mais à cause de U. la seule chose que vous m'avez montrée, c'est que je n'aurais pas du admettre U.

Un bel exemple encore est donné par Aristote (5, 25) concernant le fait que l'âme et la vie ne sont pas la même chose. On admet que la génération est contraire à la corruption. On en déduit qu'une forme particulière de génération est contraire à une forme particulière de corruption. Or la mort est une forme particulière de corruption, et elle est contraire à la vie. On en déduit que la vie est une génération et que vivre c'est être engendré. Or l'âme n'est pas engendrée. Donc, l'âme et la vie ne sont pas la même chose.

Aristote dit cependant qu'on n'a rien prouvé du tout. L'impossibilité relevée (que l'âme et la vie soient la même chose) peut en effet résulter d'une prémisse que nous avons ajoutée subrepticement, par exemple que la vie soit contraire à la mort (on dit dans le texte : la mort est une forme particulière de corruption et elle est contraire à la vie). Autrement dit ce que l'argumentation démontre ici c'est peut-être simplement que la vie n'est pas contraire à la mort.

Le *sophisme de la fausse cause* quant à lui semble provenir de la *Rhétorique* (et dénommé ainsi seulement au XVIIIème siècle) où Aristote dit :

Une autre tendance est dans la représentation comme causes de choses qui ne sont pas des causes, sur la base du fait qu'elles sont apparues juste avant l'évènement en question. Ils supposent que, parce que B est apparu *après* A, il est apparu *à cause* de A.

Le sophisme de plusieurs questions en une est également important, puisqu'il ne recèle rien d'autre que ce que la sémantique et la pragmatique modernes vont mettre sous l'appellation de *théorie de la présupposition*. L'exemple type est la question posée par le juge au jeune délinquant :

Avez-vous cessé de battre votre père ?

où la question est telle qu'en répondant aussi bien "oui" que "non", le justiciable est déclaré coupable.

3.3.5 Autres sophismes

A la liste précédente, les auteurs plus récents ont ajouté encore toute une liste (de longueur variable) dont les termes sont désignés selon des appellations latines en *ad*. Ainsi de :

- *ad hominem* : la réfutation *ad hominem* est commise quand l'argument est critiqué non pas à partir de son contenu, mais à partir de ce qui l'a motivé et en particulier de la personne même qui le porte, ainsi telle proposition politique sera contestée à cause des griefs qui pèsent sur la personnalité politique qui l'avance dans la discussion. En un sens, c'est un cas d'*ignoratio elenchi* puisque par un tel argument, nous ne démontrons pas la fausseté d'une proposition, comme nous prétendons le faire, mais toute autre chose, par exemple les défauts de la personne qui a soutenu l'argument. Certains auteurs (Whately ? Schopenhauer ?) ont fait la distinction entre *ad hominem* et *ad rem*, ce dernier voulant dire 'à propos'.
- *ad verecundiam* il s'agit d'un argument "par modestie", comme lorsqu'on se met à l'abri des grands ancêtres ou de quelques sages dont la sagesse ne saurait être dépassée.
- *ad misericordiam* met à contribution la pitié, la compassion de l'interlocuteur,
- *ad ignorantiam* utilise l'ignorance (*il doit exister des fantômes puisque personne n'a jamais démontré qu'il n'y en avait pas !*)
- *ad populum* comme s'appuyant sur les faveurs du peuple
- *ad baculum* comme s'appuyant sur une menace
- ...

C'est semble-t-il le philosophe anglais Locke qui est à l'origine de cette série en *ad*, à laquelle il a été ajouté de nombreux autres cas au cours des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles.

3.3.6 Rôle du dialogue

La problématique du sophisme est toute entière incluse dans une perspective de dialogue. Comme nous l'avons dit plus haut, le titre lui-même qu'Aristote donne à son ouvrage qui en traite (les *Réfutations sophistiques*) indique que les arguments dits fallacieux prennent place dans le contexte d'un dialogue ou d'une discussion. Aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles, époques d'étude assidue en Occident des écrits d'Aristote, l'enseignement des jeunes moines se fait principalement au moyen d'exercices de dialogues, que l'on regroupe sous la dénomination de *Jeu de l'Obligatio*.

Le *Jeu de l'Obligatio* préfigure par lui-même nombre de travaux plus récents (du XX^{ème}

siècle) portant sur la logique dialogique (Lorenzen, Lorenz, Fletscher etc.) et sur la sémantique basée sur la théorie des jeux (Hintikka, Kulas, Sandu, Pietarinen etc.). Hamblin lui-même s'en inspire d'ailleurs pour proposer sa propre théorie du dialogue, présentée en l'espèce comme une *Dialectique Formelle*.

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

4.1 La *semiosis*

4.1.1 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.

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.).

4.1.2 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.

4.1.3 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 action⁶ :

⁶On 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.

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 Benvéniste, 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 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 couleurs⁷) 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

⁷Le 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.

- 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...

4.1.4 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").

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".

4.2 La querelle des universaux

4.2.1 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 ?

4.2.2 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 :

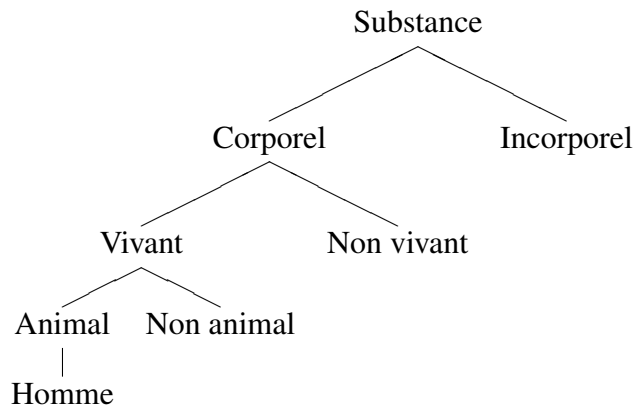
- les réalistes
- les conceptualistes

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 *raisonnalité* 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*).⁸.

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 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-Age⁹ (pourtant les influences du nominalisme furent nombreuses dans les mo-

⁸Tout ce passage est emprunté à U. Eco ([U. Eco 88])

⁹Guillaume 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

nastères). 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*) !¹⁰.

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").

¹⁰Attention qu'ici il s'agit d'êtres fictifs, autrement dit de concepts, et non d'êtres réels : Ockham n'est pas Malthus !

5 Sens et dénotation

5.1 Introduction

La tradition logicienne depuis les stoïciens et les logiciens médiévaux a voulu considérer le signe comme une relation entre un symbole et une chose dénotée (ou "désignée"), autrement dit un lien entre le monde des mots et celui des choses. Cette conception revient à voir dans le langage essentiellement un moyen de représenter la réalité. Elle a son intérêt pour beaucoup de philosophes (en particulier les nominalistes) parce qu'elle évite de postuler l'existence d'entités qu'on trouve en général mystérieuses comme les *significations* : c'est la position notamment de W.V.O. Quine, le philosophe américain le plus influent du XXe siècle. C'est aussi le point de départ de Gottlob Frege, mais nous allons voir que, bien vite, ce dernier va s'en éloigner en proposant une critique plutôt radicale de cette théorie *naïve* de la signification.

Notons d'abord une position de Frege, qu'il partage avec un autre grand philosophe de son siècle, Edmund Husserl, il s'agit de l'*antipsychologisme*. Les philosophes logiciens pré-fregréens avaient tendance à considérer comme prépondérant le rôle des représentations mentales dans la logique. Pour eux (ainsi de John Stuart Mill ou de George Boole), la logique était issue du fonctionnement de notre esprit et donnait les lois de fonctionnement de ce dernier (d'ailleurs le livre majeur de Boole, celui où il a jeté les bases de la logique mathématique qu'on utilise encore aujourd'hui dans la conception des ordinateurs, était intitulé *The Laws of Thought*). Or comme Kant l'avait déjà remarqué, il est impossible de faire dériver la logique des lois de notre esprit car selon quelles lois alors pourrions-nous juger de la méthode servant à effectuer cette dérivation ? Quelle Logique d'ordre supérieure peut valider le discours qui fait dériver les lois de la logique de celles de l'entendement ? Husserl proposera une Logique Transcendantale, autrement dit une autre "logique", la "vraie" en quelque sorte, mais qui ne peut en aucun cas être basée sur les comportements psychologiques que nous observons dans nos raisonnements "naturels".

Selon Kant, il en allait d'ailleurs de même pour la morale : comment pouvons-nous tirer de la nature les règles de la morale si nous admettons qu'elles guident aussi notre rapport à la nature ? La logique et la morale, sont des disciplines normatives et les normes ne sauraient être déduites du réel empirique, les lois de la logique ne sont donc pas "psychologiques", elles "surplombent" la psychologie, comme elles le font pour toutes les autres sciences.

D'autre part, selon Frege, les objets mathématiques (les nombres par exemple) ne sont pas des contenus empiriques (tirés de l'expérience). Si nous avons bien une intuition des petits nombres (1, 2, 3, 4..), ce qui est d'ailleurs confirmé par les recherches d'aujourd'hui sur le sens des nombres (cf. les travaux de S. Dehaene et son équipe), en revanche, quelle intuition avons-nous du nombre 289 675 ?

En conséquence, on éliminera de la logique toute référence à des contenus mentaux, éminemment subjectifs, pour s'en tenir uniquement à des éléments objectifs. La dimension peircienne de l'interprétant est donc court-circuitée, mais comme nous le verrons plus loin, un troisième terme devra néanmoins surgir puisqu'il arrive que certains signes (certaines expressions linguistiques) soient utilisés non pas pour désigner une réalité extérieure mais pour désigner d'autres signes (qui sont alors utilisés "en mention").

5.2 La conception dénotationnelle du sens

Les lois usuelles de la logique (et notamment les règles d'inférence usuelles comme le *modus ponens*, le *modus tollens* ou bien les règles permettant de transformer des expressions comme les lois de De Morgan, la distributivité de *et* (resp. *ou*) par rapport à *ou* (resp. *et*) etc.) sont facilement démontrables au moyen de la méthode des tables de vérité. Dans cette perspective, une proposition est une entité susceptible d'être vraie ou fausse. Les éléments de la proposition (noms propres par exemple) contribuent alors à la valeur de vérité par le biais de ce qu'ils dénotent. Par exemple (cf. cours de sémantique), la phrase "Pierre écoute la radio" dénotera une proposition vraie si et seulement si "Pierre" dénote un individu *i* dans l'univers tel que le prédicat "écouter la radio" donne à cet individu la valeur "vraie" (ou "1"). Les propriétés (comme "écouter la radio") seront dites alors dénoter des ensembles, les verbes transitifs (comme "écouter") dénotant des relations binaires et ainsi de suite.

Comprendre le sens d'une phrase, c'est ainsi connaître les conditions dans lesquelles elle dénote le vrai, autrement dit ses conditions de vérité. Cette conception peut être qualifiée de *théorie naïve de la signification*. Elle admet en particulier que toute expression dans une phrase peut être remplacée par une expression de même dénotation, sans changer la dénotation de la phrase. Il est vrai en effet que si nous considérons la phrase :

Marylin Monroe était l'actrice favorite de J. F. Kennedy

elle a la même valeur de vérité, dans toute situation envisageable, que :

Norma Jean était l'actrice favorite de J. F. Kennedy

étant entendu que le vrai nom de Marylin Monroe était Norma Jean : nous ne prenons en compte, dans cette conception dénotationnelle, que l'individu qui se cache derrière ces deux noms.

Pourtant, dans certains autres contextes, ceci ne sera pas vrai. Supposons maintenant que nous ayons les deux phrases :

Pierre sait que Marylin Monroe était l'actrice favorite de J. F. Kennedy

et

Pierre sait que Norma Jean était l'actrice favorite de J. F. Kennedy

la substitution de NJ à MM dans la première phrase ne conduit pas forcément à une phrase

vraie, même si cette première phrase est vraie, ceci tout simplement parce que Pierre peut très bien ne pas savoir que Norma Jean et Marilyn sont une seule et même personne. Autrement dit, il existe des contextes dits "opaques" où la substitution d'un terme par un autre ayant la même dénotation ne conduit pas à la conservation de la valeur de vérité. G. Frege était bien conscient de cela.

5.3 Sens, pensée, dénotation

Un des articles les plus célèbres de G. Frege est *Über Sinn und Bedeutung*, que l'on a traduit en français par *Sens et Dénotation*. Dans cet article, Frege part de l'analyse de la notion d'égalité, qui paraît aller de soi et qui pourtant est énigmatique. Soit en effet une égalité telle que $a = b$. Comment l'interpréter ? Pour la théorie naïve de la signification, on n'a que deux choix possibles :

- ou bien c'est une relation entre les *dénotations*
- ou bien c'est une relation entre les *symboles*

Si c'est une relation entre les dénotations, c'est une relation entre des objets du monde, elle dit que deux objets du monde, désignés par deux symboles différents, sont en réalité identiques, mais y a-t-il souvent deux objets du monde qui tout en étant distincts, ... soient identiques ? non. Un objet est seulement identique à lui-même, ce qui fait que dans ce cas, $a = b$ serait comme $a = a$, ce qui est une vérité *analytique*, donc sans intérêt. Frege utilisera aussi l'exemple de deux expressions désignant en réalité le même objet, par exemple la planète Vénus, désignée aussi bien par *Hesperus* que par *Phosphorus*. Cette première conception se ramènerait à dire que lorsque nous écrivons $Hesperus = Phosphorus$, nous disons simplement que Vénus = Vénus.

Si c'est une relation entre symboles, on se trouve confronté à un problème semblable, écrire $a = b$, cette fois, signifierait que les symboles a et b dénotent la même réalité, par exemple, dans le cas d'*Hesperus* et *Phosphorus*, qu'ils désignent le même astre. Or le lien d'un symbole (ou d'un nom) avec ce qu'il est censé désigner est arbitraire. On peut décider d'autres appellations et donc donner ainsi une multitude (une infinité même) d'égalités potentielles, or, dit Frege, quand on dit par exemple que *l'étoile du soir = l'étoile du matin* (une manière de traduire les expressions *Hesperus* et *Phosphorus*), on ne fait pas que signaler deux modes arbitraires de désignation d'un même objet, on apporte un réel élément de connaissance supplémentaire. Pendant des siècles, on a vu l'étoile du matin disparaître en dernier du firmament et l'étoile du soir apparaître en premier, sans se douter qu'elles fussent en réalité le même corps céleste ! Introduire cette identité a donc été une nouvelle connaissance, ce dont la théorie qui fait de l'égalité une relation entre symboles ne rend pas compte.

Force donc est d'introduire une notion intermédiaire entre le *symbole* et la *dénotation*.

Autre exemple donné par Frege, quand nous considérons dans un triangle dont on nomme les côtés a , b , et c , le point de rencontre entre ses médianes, il se trouve que le point d'intersection entre la médiane relative au côté a et celle relative au côté b est égal au point d'intersection entre la médiane relative à b et celle qui est relative à c . Cette égalité n'est pas triviale : elle nous apporte une réelle connaissance (c'est quelque chose que l'on démontre en géométrie). En appelant P le point de rencontre en question, cette égalité ne se ramène ni à l'égalité triviale " $P = P$ ", ni à une égalité d'expressions arbitrairement choisies. Le point P est désigné par deux expressions différentes qui recèlent en elles-mêmes des modes opératoires distincts pour trouver P . Un tel mode est ce que Frege appelle le *sens* de l'expression (ou *Sinn*, en allemand). Ainsi un même objet (une même dénotation) peut être désigné par des expressions ayant des sens différents. Cette notion est délicate à définir, Frege dira simplement (ce qui est peu) que le sens est le *mode de donation* de l'objet. Par exemple $2 + 4$ et $5 + 1$ sont deux modes de donation différents du même nombre : 6.

Maintenant, il ne faudrait pas croire que le sens soit simplement une "représentation mentale". Pour Frege, les *représentations* sont *subjectives* et si nous disions que les mots renvoient à elles, nous n'arriverions jamais à nous comprendre ! Ma représentation d'un arbre en fleurs n'est certainement pas la même que celle de mon voisin, je peux le voir tel cet arbre fruitier peint par van Gogh et lui comme un marronnier en fleurs, nous n'aurons alors par exemple pas la même idée de la couleur des fleurs, de leur forme etc. et pourtant nous nous entendrons quand nous parlerons d'un arbre en fleurs, tout simplement parce que nous reconnaissons que cette expression possède un sens. Pour Frege, nous avons donc trois choses nettement distinguables :

- dénotation
- sens
- représentation

Il utilise alors une métaphore pour nous faire comprendre le mécanisme de la signification.

On peut observer la lune au travers d'un télescope. Je compare la lune elle-même à la dénotation ; c'est l'objet de l'observation dont dépend l'image réelle produite dans la lunette par l'objectif et l'image rétinienne de l'observateur. Je compare la première image au sens, et la seconde à la représentation ou intuition. L'image dans la lunette est partielle sans doute, elle dépend du point de vue de l'observation, mais elle est objective dans la mesure où elle est offerte à plusieurs observateurs. On pourrait à la rigueur faire un montage pour qu'ils en jouissent simultanément. Chaque observateur aurait une image rétinienne propre. Il serait déjà difficile d'obtenir une congruence géométrique entre ces images rétiniennes, étant donné la différence de structure des yeux, mais il est exclu qu'on puisse obtenir une véritable coïncidence.

Cela bien sûr, comme nous le voyons, n'exclut pas la dénotation, mais désormais la théorie de la signification s'échappe de sa conception naïve.

En ce qui concerne la dénotation, on peut admettre facilement que celle d'un nom propre soit l'objet (l'individu) que nous désignons par ce nom, comme le dit Frege, mais on peut évidemment se demander ce que peut être la dénotation d'autres parties du discours. D'après le schéma frégeen, les dénotations sont stables (puisqu'elles existent dans le monde extérieur au langage). On veut dire par là qu'elles sont indépendantes des expressions utilisées. Donc, théoriquement, le fait de remplacer une expression A par une expression B ayant la même dénotation ne doit pas modifier la dénotation de l'expression globale dans laquelle A se situe. On dira que les dénotations sont régies par le *principe d'extensionnalité*. En vertu de ce principe, si une proposition quelconque a une dénotation, alors il faudra qu'en changeant à l'intérieur de cette proposition certains noms par des noms ayant même dénotation, la dénotation de la proposition soit conservée. On se demande donc quel attribut attaché à une proposition pourrait jouir d'une telle propriété. On pense à la "pensée" que la proposition pourrait exprimer. Mais supposons que la dénotation de la proposition soit la pensée qu'elle exprime, alors si on passe de *l'étoile du matin est un corps illuminé par le soleil* à *l'étoile du soir est un corps illuminé par le soleil*, on sent bien que quelque chose a changé dans la pensée exprimée, donc dira Frege, la dénotation de la proposition n'est pas la pensée. En revanche, il est quelque chose qui n'est pas altéré quand on passe de l'une à l'autre, c'est *la valeur de vérité*.

Néanmoins, on ne peut pas là encore dire que la proposition ne possède qu'une dénotation car après tout, on peut énoncer des propositions contenant des termes sans dénotation, alors en ce cas, on se demanderait bien comment la proposition ferait pour avoir une dénotation ! Cela arrive notamment avec les propositions qui portent sur des termes de fiction : *Sherlock Holmes a traversé la Manche* par exemple. De telles propositions ne sont pas pour autant invalidées : si elles n'ont pas de dénotation, elles ont pourtant un *sens* qui, lui, réside alors bel et bien dans la pensée qu'elles expriment. Il importe ici de noter que pour Frege, la *pensée* exprimée par une proposition n'est pas la représentation mentale (subjective) que nous associons plus ou moins spontanément à cette proposition : Frege a éliminé une fois pour toutes ce genre de "psychologisme". Quand il parle de *pensées*, il fait allusion à *un trésor commun de pensées que l'humanité transfère d'une génération à l'autre*. C'est là qu'on a souvent situé un certain *platonisme* chez Frege.

Par ailleurs, la pensée ne serait pas non plus suffisante car lorsque nous analysons un texte, nous sommes non seulement intéressés par l'expression de pensées, mais nous le sommes aussi par le fait de savoir (par exemple à des fins scientifiques) si les expressions mentionnées dans le texte ont bien une dénotation, et en particulier par le fait de savoir si, en plus d'exprimer quelque chose, les propositions que nous analysons sont vraies ou fausses. Ici, Frege reprend certaines des critiques faites au langage entre autres par les no-

minalistes : beaucoup de nos expressions "ne signifient rien", au sens où elles n'ont aucune dénotation véritable, ou à tout le moins aucune dénotation sur laquelle la plupart des locuteurs soient prêts à s'entendre (il cite comme exemple *la volonté du peuple*). Cette question a déjà été abordée plus haut. Elle souligne les limites de la conception *vériconditionnelle* (la conception selon laquelle la question du sens peut se ramener à celle des valeurs de vérité des énoncés).

5.4 Le cas des subordonnées

Si nous arrivons maintenant à ce qu'implique le fait que les propositions aient (dans le meilleur des cas !) une dénotation, alors il devient intéressant de se demander ce qui se passe lorsque nous substituons une proposition à une autre dans une phrase. Nous avons vu qu'en principe, lorsque nous substituons un nom par un nom ayant même dénotation, la valeur de vérité est conservée. Qu'en est-il pour des propositions ? Considérons par exemple le cas du style indirect. Par exemple, si nous disons :

Copernic croit que les orbites des planètes sont circulaires

la valeur de vérité de la proposition totale n'est pas affectée par la valeur de vérité de la subordonnée : que les orbites soient circulaires ou non, peu importe, Copernic le croyait, et c'est tout ce qui compte. Dans un tel cas, il semble donc que la dénotation de la subordonnée *ne soit pas* la valeur de vérité, puisque la dénotation de la phrase ne dépend pas d'elle, mais dépend d'autre chose. Par exemple, cette dénotation (donc sa valeur de vérité) pourrait changer si on mettait à la place de la subordonnée une autre subordonnée, comme dans

Copernic croit que les planètes sont au nombre de six

Là encore, peu importe la valeur de vérité de ces propositions subordonnées. Si Copernic croit l'une mais pas l'autre, ce n'est pas en vertu de leur valeur de vérité mais en vertu de ce que ce sont des *pensées* différentes. Nous sommes donc conduits à considérer que dans ces exemples, la dénotation des subordonnées est non pas une valeur de vérité mais une pensée. Bien sûr, en dernier ressort, une proposition comme *les orbites sont circulaires* possède une dénotation directe, elle est vraie ou fausse, mais ce n'est pas cette dénotation qui est visée dans la proposition totale.

On dira simplement ici que c'est la dénotation *indirecte* de la subordonnée qui est sa valeur de vérité, sa dénotation *directe* étant la pensée exprimée.

La notion de sens nous permet donc de prendre en compte le style rapporté (qu'il soit direct ou indirect). Dans le style direct, les expressions sont mises entre guillemets. La dénotation d'une expression avec guillemets (cf. *il m'a dit : "viens tout de suite !"*) n'est pas un objet du monde extérieur, c'est tout simplement la suite de mots qui figure entre les guillemets. Si nous prenons le style indirect, les choses sont un peu différentes car un

texte de ce style ne renferme pas les mots eux-mêmes utilisés par celui dont on rapporte les propos, néanmoins on rapporte *le sens* de ces propos. La dénotation des mots qui figurent dans une enchâssée du style indirect réside donc dans le sens de ces mots. Autrement dit, leur lien avec le monde des dénnotations est indirect : il passe par les sens. Les expressions dénotent les sens des mots et ces derniers dénotent les dénnotations ordinaires.

Un cas particulièrement intéressant pour la suite de l'histoire est celui des subordinnées incluses dans des expressions comme *celui qui*, ainsi de :

Celui qui découvrit la forme elliptique des orbites planétaires mourut dans la misère

Si la subordinnée avait pour sens une pensée, elle devrait pouvoir s'exprimer en une proposition indépendante, comme dans *quelqu'un a découvert la forme elliptique des orbites planétaires et il est mort dans la misère*, or cette dernière combinaison de propositions n'a pas le même contenu que la proposition en "celui qui". "Celui qui" a un fonctionnement particulier qui établit un lien avec la proposition qui suit dans la même proposition. Alors, on en vient à penser naturellement que, cette fois, "celui qui découvrit la forme elliptique des orbites" n'a pour dénotation ni une pensée, ni une valeur de vérité, mais un individu particulier, en l'occurrence *Kepler*. Cette expression fonctionnerait donc comme un nom propre. Seulement un nom propre *dénote*. Est-ce qu'une expression telle que "celui qui découvrit la forme elliptique des planètes" dénote nécessairement un individu du monde réel ? Après tout, il se pourrait que personne en réalité n'ait fait une telle découverte, ou bien que plusieurs personnes l'aient faite simultanément. De même que la pensée que le nom "Kepler" dénote bien un individu n'est pas contenue dans la proposition *Kepler mourut dans la misère*. (car, dit Frege, si cela était, la négation de cette phrase ne serait pas :

Kepler ne mourut pas dans la misère

mais

Kepler ne mourut pas dans la misère ou le nom "Kepler" ne désigne rien), la subordinnée *qui découvrit la forme elliptique des orbites planétaires* ne dénote pas, dans la proposition citée plus haut, directement un individu car si c'était le cas, la négation de cette dernière serait :

celui qui découvrit la forme elliptique des orbites planétaires mourut dans la misère ou bien personne n'a découvert la forme elliptique des orbites planétaires

L'illusion, dit Frege, tient à une imperfection du langage : on peut souvent rencontrer des combinaisons de signes qui semblent dénoter quelque chose alors qu'elles ne dénotent rien (cf. en mathématiques, l'expression "le résultat de la division de 5 par 0").

Ainsi certaines expressions, comme les subordinnées qui apparaissent à la suite de "celui qui" (mais aussi plus généralement les descriptions définies, comme "l'homme qui a découvert la forme elliptique des orbites planétaires") expriment des pensées sans nécessairement avoir de dénotation. Ces pensées ont ceci de particulier que le fait qu'elles aient

une dénotation n'est pas inclus dans la pensée totale, mais apparaît comme *condition nécessaire* pour que cette dernière ait une dénotation (soit vraie ou fausse). On reconnaît ici la notion de *présupposition* au sens *logique* du terme (et non au sens *pragmatique*) :

P présuppose *Q*
si et seulement si

la vérité de *Q* est condition nécessaire pour que *P* ait une valeur de vérité.

Cette théorie logique ouvre une brèche dans l'édifice logique standard qui posait que toute proposition était soit *vraie* soit *fausse* car quand le présupposé d'une assertion n'est pas vérifié, l'assertion n'a tout simplement *pas* de valeur de vérité. C'est ce que contestera plus tard Russell dans sa théorie des descriptions définies.

6 Le point de vue de Quine sur les significations

6.1 Sur ce qui existe

La barbe de Platon

Qu'est-ce qui existe ? Voilà bien une question qui nous interpelle et qui ne nous semble pas prête d'être vraiment résolue ! Est-ce que *Tintin*, *Garfield*, *Julien Sorel* existent ? Est-ce qu'ils existent au même titre, mieux ou moins bien que *Sarkozy*, *Poutine* ou le présent pape ? Plus compliqué encore : dans quel sens *la France*, *la ville de Paris*, *l'embouchure du Mississippi* existent-elles ? Ces questions portent sur l'ontologie, mais elles ont à voir avec le langage car du fait que ces entités existent ou n'existent pas nous serons amenés à faire des analyses différentes des énoncés qui contiennent ces noms et expressions, surtout si nous adoptons un point de vue dénotationnel pour lequel la signification est d'abord la référence.

Certains philosophes, dont Platon, ont prétendu qu'à partir du moment où on pouvait dire *Pégase n'est pas*, alors cela entraînait que... Pégase existait, car si Pégase n'était pas, il n'y aurait rien dont nous fussions en train de parler lorsque nous utilisons ce mot. Platon avait traduit cela en affirmant que nécessairement le non-être doit (quand même !) être d'une certaine façon car sinon nous serions incapables de dissenter sur le néant. Cette doctrine¹¹ est évidemment troublante puisque il suffirait de nommer pour faire être !

Éliminer du langage les illusions qu'il suscite

Contre ceux qui supposent facilement qu'à partir du moment où nous avons nommé une

¹¹Quine l'a baptisée ironiquement *la barbe de Platon* parce qu'elle s'oppose radicalement au *rasoir* d'Ockham !

chose, elle existe, puisqu'elle existe dans notre esprit, Quine fait remarquer que nous ne confondons jamais (sauf hallucination...) une chose comme *le Parthénon* ou *la Tour Eiffel*, qui existe vraiment, à la fois comme objet visible et comme objet de notre pensée, et *Pégase* qui n'existe QUE dans notre pensée, à titre d'entité imaginaire. Il faut donc bien établir une distinction entre les deux. On ne peut pas s'en remettre à la simple affirmation que les deux sortes d'objets "existent". D'autres philosophes ont prétendu que la différence résidait en ce que des entités comme Pégase étaient des *possibles inactualisés*. Le problème est alors... qu'il se met à y avoir une surenchère d'existence ! Les possibles inactualisés sont en nombre infini. Au travers de ma porte d'entrée *peuvent* passer toute une foule de gens, un corpulent, un maigre, un petit, un chauve, un chevelu etc. Dois-je accorder l'existence à tout ce monde ? Comment dois-je faire pour, étant donné deux de ces possibles, déterminer si c'est en réalité le même ou non. Le chevelu est peut-être le chauve qui a mis une perruque, mais comme ni l'un ni l'autre ne sont actualisés, je n'ai aucun moyen de le savoir ! je ne peux pas tirer les cheveux d'un personnage imaginaire pour savoir s'ils sont bien attachés à son crâne !

Pour tenter de répondre à ces questions, Quine fait appel à la théorie des descriptions définies de Bertrand Russell (philosophe et logicien anglais, 1872 - 1970). Celui-ci a démontré clairement, dit-il, "comment nous pouvons utiliser, de façon non dépourvue de signification, des noms apparents, sans pour autant supposer qu'il y ait des entités prétendument nommés". Il prend le cas d'expressions nominales comportant un article défini comme *l'actuel roi de France*, *l'auteur de 'Waverley'*, ou *la coupole ronde carrée de Berkeley College*, nous pourrions ajouter *le lauréat du Prix Goncourt 2008* ou bien *la femme qui a été élue présidente*. Il est possible de former des phrases avec ces expressions sans pour autant être commis à accepter l'existence des entités ainsi dénommées. La solution est simple, il suffit d'utiliser des phrases avec des quantifieurs (du genre *quelque chose*, *quelqu'un*). Par exemple, au lieu de "le lauréat du Prix Goncourt est d'origine afghane" : "quelqu'un est tel qu'il qu'il a obtenu le Prix Goncourt 2008 et est d'origine afghane et il est le seul dans ce cas", au lieu de "la femme qui a été élue présidente n'a pas réformé l'université" : "quelqu'un est une femme, a été élue présidente et n'a pas réformé l'université et est seul dans ce cas". On peut simplement dire que la première phrase est vraie et la seconde est fausse, sans plus. On n'aura pas eu besoin de postuler l'existence d'entités dénotées par les descriptions définies.

Evidemment, cela ne semble pas résoudre le cas de *Pégase* ou de *Tintin*. Audacieusement, Quine propose d'étendre la solution au cas des noms propres en supposant que l'on pourrait très bien imaginer des prédicats comme "être-Pégase" ou, pourquoi pas, *pégaser*, ou bien *titiniser*. Au lieu de dire : "Pégase n'existe pas", on pourrait dire à la place "rien ne pégase".

Certes, il y a toujours des malins qui objectent que, même dans le cas de prédicats, on

engendre une existence, dire que quelque chose est blanc ne revient-il pas à dire que cette chose possède *la blancheur*? Là, c'est vraiment aller trop loin, suggère Quine, reprenant la théorie d'Aristote pour laquelle les prédicats sont des accidents (ne sont pas dans la substance). On peut comprendre une phrase comme *la neige est blanche* sans pour autant être contraint d'admettre l'existence de la blancheur, sans *hypostasier* la blancheur.

6.2 Sur les significations

Un piège apparaît avec la notion même de *signification*. Dire qu'une phrase signifie quelque chose, c'est dire qu'elle possède une signification. Du moins le croyons-nous, car en réalité, comme dans le cas de la blancheur, rien ne nous oblige à hypostasier la signification. On peut en rester à l'expression *signifier quelque chose*. On peut dire qu'une expression donnée signifie telle et telle chose (en général en utilisant des paraphrases et des synonymies) sans faire de sa signification un objet. Bref, pour Quine, les significations n'existent tout simplement pas! Comme on le voit, le philosophe américain nous donne une illustration parfaite de l'attitude nominaliste en philosophie du langage.

Pourtant... nous sommes tentés de dire que les entités fictives existent quand même, dans un certain sens, même si ce n'est pas de la même façon que les entités réelles car nous souhaitons donner du sens à des phrases de roman. Quel intérêt y aurait-il à lire des romans si tout y était faux? Lire *Julien Sorel a pris la main de Madame de Rénal* nous semble être d'une autre nature que lire que *Nicolas Sarkozy a décidé d'aider les plus pauvres*, certes mais nous sommes plus disposés à croire la première que la seconde, une fois que nous avons accepté les conventions qui régissent la fiction littéraire.

Il faudrait donc une théorie permettant de faire de telles distinctions. Peut-être la théorie des mondes possibles fournit-elle un cadre pour étudier ces phénomènes.

7 Vers la pragmatique

7.1 Strawson et la présupposition

Revenons maintenant à la théorie de la présupposition. Nous avons vu que selon la théorie russellienne des descriptions définies reprise par Quine, le présupposé d'une phrase comme (1) *le roi de France est chauve* (ici l'existence d'un roi de France) est contenu dans le sens de l'énoncé, en contradiction avec l'analyse de Frege. P. F. Strawson (1919-2006) (dans *On Referring*, repris dans [Strawson 77]) s'est opposé à cette conception. Il commence par donner une analyse des raisons qui ont pu pousser Russell à une telle proposition: Russell ne reconnaît que deux manières dont les phrases qui paraissent, d'après

leur structure grammaticale, se rapporter à une personne particulière, à un objet individuel ou à un évènement peuvent avoir du sens :

1. La première est que la forme grammaticale pourrait induire en erreur sur leur forme logique, et qu'elle devrait être analysée en tant que type particulier d'existentielle,
2. La seconde est que leur sujet grammatical devrait être un nom propre logique, dont le sens est la chose individuelle qu'il désigne.

Dit autrement, en admettant qu'une phrase de la forme sujet-prédicat n'a pas de sens si le sujet ne désigne rien, (se rapportant à rien), si nous voulons donner un sens à une phrase comme "Le roi de France est chauve", alors que manifestement il n'y a pas de roi de France, il faut admettre *qu'elle n'est pas de la forme sujet-prédicat* (contrairement aux apparences). Si elle n'est pas de cette forme, alors elle est de la forme d'une proposition quantifiée, en l'occurrence *une existentielle*. Mais, dit Strawson, Russell se trompe, car il faut distinguer entre :

1. une phrase
2. l'usage d'une phrase
3. l'énonciation d'une phrase

La phrase "le roi de France est sage" a pu être énoncée à plusieurs reprises, sous Louis XIV ou sous Louis XV par exemple. Un locuteur X a pu l'énoncer sous Louis XIV et un locuteur Y a pu l'énoncer sous Louis XV. On peut supposer que dans un cas, l'assertion était vraie et dans l'autre fausse : autrement dit, ils ont fait chacun un usage de cette phrase. Ce n'est pas la phrase, mais son usage qui s'est avéré être doté d'une valeur de vérité. D'autre part, deux locuteurs Y et Z ont pu faire usage de cette phrase sous le même règne, mais l'un en la prononçant et l'autre en l'écrivant : ils en auront fait le même usage mais des énonciations différentes. Les phrases, ainsi que les expressions (par exemple les noms ou les descriptions définies) sont regroupées par Strawson sous l'appellation de **types**, alors que les usages de ces phrases ou expressions sont regroupés sous l'appellation de **tokens** (ou usages d'un type). Nous ne pouvons pas dire la même chose des types et des tokens, or Strawson accuse Frege d'avoir confondu les deux. La source de l'erreur de Russell, dit-il "est d'avoir pensé que *référer à* ou *mentionner* veut dire *signifier*". "Si je parle de mon mouchoir, je peux, peut-être, en le sortant de ma poche, produire l'objet auquel je réfère. Je ne peux pas produire le sens de l'expression "mon mouchoir", en le sortant de ma poche. Dans la mesure où Russell a confondu signifier avec mentionner, il a cru que, s'il y avait des expressions employées selon l'usage référentiel unique, leur signification devait être l'objet particulier auquel elles sont utilisées pour référer".

Donner la signification d'une expression, c'est donner les règles et conventions qui gouvernent l'emploi de cette expression, ce n'est pas donner l'objet auquel est censé référer

un usage particulier de cette expression. Exemple : la signification de "ceci". Finalement, la phrase "le roi de France est sage" a certainement du sens, mais cela ne veut pas dire que chaque usage particulier de cette phrase soit vrai ou faux. Un tel usage est vrai ou faux lorsque l'expression "le roi de France" dénote effectivement quelqu'un. On peut donc dire que, dans un certain sens à préciser, la phrase "le roi de France est sage" implique l'existence d'un roi de France, mais ne contient pas, comme partie de son sens, cette existence (ce que supposait Russell). Dit autrement, lorsque quelqu'un énonce cette phrase, il n'asserte pas une proposition existentielle. On peut seulement dire, selon Strawson, que l'usage qui est fait de l'article défini agit comme le signal qu'une référence unique vient d'être faite :

lorsque nous commençons une phrase par "le-tel-et-tel", l'usage de "le" montre, mais n'asserte pas, que nous référons-ou avons l'intention de référer-à un individu particulier de l'espèce "tel-et-tel"

Russell ne supposait pas seulement qu'une phrase telle que (1) contenait une assertion d'existence, mais aussi qu'elle contenait une assertion d'unicité. Nouvelle erreur, selon Strawson. En effet, il serait absurde de dire que la phrase (2) *Un livre est posé sur la table* contient l'assertion selon laquelle il y a une et une seule table ! A vrai dire, une condition nécessaire pour que cette phrase soit vraie (ou fausse) est qu'il existe une table, et une seule, à laquelle on réfère (et non une table et une seule dans le monde !). Impossible donc d'éviter l'acte de référer. Cet acte ne se réduit pas simplement à produire un énoncé : faire référence n'est pas dire qu'on fait référence, c'est bel et bien un acte propre, effectué en soi. Strawson conclut :

La seule distinction importante que l'on doit faire est celle entre :

- Utiliser une expression pour faire une référence unique
- Asserter qu'il y a un et un seul individu qui possède certaines caractéristiques.

Russell a, selon lui, confondu les deux choses. Ce point de vue strawsonnien est donc, en première approche, anti-logiciste. Il le dit lui-même : "la morale générale de tout cela est que la communication est bien moins une affaire d'assertions explicites ou déguisées que les logiciens n'ont pris l'habitude de la supposer". Strawson met ainsi en avant deux faits importants concernant le langage :

- D'une part l'existence de procédés particuliers destinés à montrer, à la fois qu'une référence unique est visée et de quelle référence unique il s'agit,
- D'autre part, l'importance de la notion de contexte d'énonciation. Par contexte, il entend : "au moins le temps, le lieu, la situation, l'identité du locuteur, les matières qui constituent le centre immédiat d'intérêt, l'histoire personnelle aussi bien du locuteur que de celui auquel il s'adresse".

La critique de Russell s'étend aux indéfinis : des débuts de phrases comme "un homme m'a dit que...", "quelqu'un m'a dit que..." en sont des exemples. Selon Russell, de telles phrases sont des existentielles, or, dit Strawson : "il est ridicule de suggérer que la partie assertée soit que la classe des hommes ou des personnes n'est pas vide, il est certain que cette idée est impliquée ; cependant, ce qui est impliqué est au moins tout autant le caractère unique de l'objet particulier de référence, comme dans le cas où on commence une phrase par une expression comme "la table". La différence entre l'usage des articles défini et indéfini est en gros la suivante. Nous utilisons "le", soit lorsqu'une référence préalable à la chose a déjà été faite et lorsque "le" signale que la même référence est faite ; soit lorsque, en l'absence d'une référence définie préalable, le contexte rend le locuteur capable de dire quelle référence a été faite. Nous utilisons "un", soit quand ces conditions ne sont pas remplies, soit lorsque nous voulons laisser dans l'ombre l'identité de l'individu auquel nous faisons référence".

L'introduction de la notion de contexte est fondamentale et nous fait sortir d'une conception purement logique (ou "sémantique") de la présupposition. Strawson introduit ainsi un aspect du problème que l'on qualifiera de *pragmatique*.

On entend en effet par *pragmatique* cette partie de l'étude du langage qui prend en compte le rôle du locuteur et celui du contexte dans la production des énoncés. Les premiers à avoir avancé ce terme dans cette acception sont R. Carnap et Y. Bar Hillel dans les années 1920. Le point de vue pragmatique sur la présupposition sera développé plus tard par des auteurs comme Stalnaker, Karttunen, Peters et Ducrot (cf. Ducrot, 1972). Pour eux, ce n'est pas une proposition qui en présuppose une autre mais c'est *un locuteur* qui présuppose une proposition en produisant un énoncé.

7.2 Austin et les performatifs

Nous sommes ainsi conduits à donner une importance à la notion d'*acte*, une certaine conception du langage conduit à considérer que ce ne sont pas les phrases qui, en elles-mêmes, réfèrent à quelque chose (*valeur de vérité* ou *situation*), mais que ce ce sont les locuteurs qui *réfèrent* à cette chose par l'intermédiaire d'actes (de référence). Ainsi tout à coup, le locuteur devient actif et le fait, déjà relevé par Platon dans le *Cratyle*, qu'en parlant nous commençons des actions refait surface. C'est principalement John L. Austin (1911 - 1960), philosophe d'Oxford du début du XXe siècle¹² qui met l'accent sur cette dimension du langage.

Le livre le plus célèbre de J. L. Austin est *How to do Things with Words*, qui date de 1962, traduit en français par *Quand dire, c'est faire*. Austin est en général catalogué comme *philosophe du langage ordinaire*, cela veut dire non pas qu'il cherche avant tout à analyser

¹²On dit : "philosophe oxonien".

le langage ordinaire mais qu'il recommande qu'on se laisse guider par lui pour analyser les questions sérieuses de la philosophie. Si, pense-t-il, le langage est ce qu'il est aujourd'hui après tant de millénaires et notamment des premiers millénaires de balbutiement, c'est qu'il a permis aux humains de survivre et que donc il leur a donné les meilleurs instruments possibles pour cela ! Le langage tel qu'il est est donc le meilleur expert qui soit quand notamment on veut traiter de questions métaphysiques. Mais avant de le suivre afin de connaître ce qu'il nous dit, de lui-même, de la réalité, il faut l'étudier et le comprendre. Ce qu'il nous révèle alors, c'est plus la manière dont nous fonctionnons, en tant que locuteurs, que des propriétés idéales se rapportant à un objet non moins idéal (le "langage" dans l'abstrait).

Le premier point qu'il développe est que, contrairement à ce que beaucoup de philosophes ont pu dire (et ici, on sent bien qu'il désigne Frege, Russell, et toute la tradition logicienne voire logiciste), le rôle d'une *affirmation* (angl. *statement*) n'est pas principalement, voire uniquement, de dire *le vrai* ou *le faux*. Beaucoup d'affirmations sont faites qui ne visent pas cela : nous avons déjà signalé le cas des énoncés de fiction mais il y a aussi les souhaits, les vœux, les promesses. Comme nous l'avons déjà indiqué dans l'introduction (cours n^o 1), cela n'aurait pas beaucoup de sens de s'attendre à ce qu'une phrase comme *je souhaite faire un exposé la semaine prochaine* soit évaluée comme "vraie" ou "fausse". Tout au plus pourrions-nous juger le contenu du souhait exprimé comme "sincère" ou "insincère", et encore... Ce qui compte dans cette phrase, c'est qu'elle *engage* le sujet qui l'énonce. Il sait que son interlocuteur est tenu de satisfaire son souhait ou à ne pas le satisfaire, que s'il lui dit "d'accord", cela ne signifiera pas seulement "d'accord, tu as dit que tu souhaitais faire un exposé la semaine prochaine", mais : "d'accord, tu pourras faire ton exposé la semaine prochaine", et que s'il lui donne cet accord et si le sujet en question ne fait pas son exposé la semaine suivante, alors l'interlocuteur pourra lui reprocher de ne pas avoir émis un souhait sincère : rien dans tout cela n'a à voir avec la vérité et la fausseté !

Austin part donc de quelques exemples :

- (a) "Oui [je le veux]" (c'est-à-dire je prends cette femme pour épouse légitime) - ce "oui" étant prononcé au cours de la cérémonie du mariage.
- (b) "je baptise ce bateau le *Queen Elizabeth*" - comme on dit lorsqu'on brise une bouteille contre la coque.
- (c) "je donne et lègue ma montre à mon frère" - comme on peut lire dans un testament.
- (d) "je vous parie *six pence* qu'il pleuvra demain"

et il dit :

Pour ces exemples, il semble clair qu'énoncer la phrase (dans les circonstances appropriées évidemment), ce n'est ni décrire ce qu'il faut bien re-

connaître que je suis en train de faire en parlant ainsi, ni affirmer que je le fais : c'est le faire.

et il propose d'appeler de telles phrases *phrases performatives* ou plus simplement : *performatifs*. On peut ainsi appeler *performatif toute énonciation dont la visée est d'exécuter un acte précis, cet acte étant justement celui qu'elle déclare qu'elle exécute !* La particularité de tous ces actes commis par la parole est qu'ils adviennent tous dans des circonstances ou au sein d'institutions particulières. Pour que le mot "oui" ait son sens de mariage, il faut qu'il soit prononcé au cours d'une cérémonie régulièrement déclarée, en présence d'un individu (maire, curé etc.) habilité à le recevoir. Certains peuvent objecter qu'il ne suffit pas de dire "je donne et lègue" pour donner. On peut dire "je te donne ma ROLEX" et au dernier moment refuser de la donner (!) Pourtant non, si c'est couché dans un testament, les mots ont valeur d'acte précis. On peut bien sûr être insincère quand on promet quelque chose à quelqu'un (et en réalité ne pas avoir du tout l'intention d'exécuter sa promesse), mais rien n'empêchera que pourtant, on a commis l'acte de *promettre*. Ici apparaît une vraie dimension institutionnelle et sociale du langage, qui est "fait" en quelque sorte pour permettre à d'autres institutions (le mariage, la politesse, les lois, les conventions) d'exister.

Peut-être dira-t-on que se marier c'est quand même autre chose que simplement dire "oui" chez monsieur le Maire... ! Oui, bien sûr, en général cela s'accompagne (heureusement) de beaucoup d'autres choses, de sorte qu'on définira le mariage par tout un ensemble de considérations qu'il serait trop long d'énumérer mais il reste que pour une *institution* particulière (en l'occurrence pour la loi française par exemple ou bien pour la religion chrétienne), l'acte de mariage n'aura pas eu lieu si on n'a pas prononcé les mots qui conviennent, si on a dit "non" par exemple, ou si on est parti en courant.

Dans *Quand dire, c'est faire*, Austin en vient à se demander s'il existe d'autres formes de phrases ayant cette particularité, puis à rechercher ce qui distingue ces phrases des autres. Pourrions-nous avoir un critère, par exemple syntaxique, pour identifier immédiatement les phrases performatives ? A propos de la première question, il constate tout de suite que certaines phrases ont des effets similaires, en ce qu'elles pourraient se substituer aux phrases déjà vues. Par exemple, au lieu de dire *je te promets de venir demain*, on pourrait tout aussi bien dire *Je viendrai demain*, ici la seule marque du futur, alliée à la première personne, pourrait suffire pour exprimer la promesse. On doit toutefois noter que l'énonciation *je viendrai demain* pourrait fort bien être effectuée sans promesse ! Par exemple, on pourrait dire *je viendrai demain*, simplement à titre d'information, dans un tel cas, la phrase se contenterait d'apporter un constat, guère différent de ce qu'on dit lorsqu'on dit *je vais aller faire les courses* ou *j'ai acheté du pain pour midi...* Ainsi, à côté des *performatifs*, il y aurait un autre type de phrases, les *constatives* et dans de nombreux cas, nous ne pourrions pas arriver à distinguer nettement les deux.

Austin fait l'hypothèse (certes non prouvée !) que des expressions comme "je promets de" ou "je parie que" sont intervenues dans le langage *a posteriori* afin justement d'opérer une distinction entre constatifs et performatifs. D'où vient que, lorsqu'il envisage *je viendrai demain* comme une promesse, il considère l'expression comme un *performatif primaire*, alors qu'il considère la forme en *je promets que...* comme un *performatif explicite*.

Trouver une forme syntaxique qui caractérise les performatifs et seulement eux est donc impossible, tout au plus pouvons-nous identifier les performatifs comme étant ceux qui admettent une *forme normale*. Celle-ci serait une structure contenant la première personne du singulier *je*, accompagnée d'un certain type de verbe. Par exemple, *je viendrai demain*, en tant que performatif, a la forme normale *je promets que je viendrai demain*.

Ainsi des quantités d'expressions en viennent à avoir une valeur performative. Austin considère par exemple le cas d'un juge énonçant une sentence : "Coupable !" a la valeur de *je vous juge coupable*. Dans un tout autre contexte, une inscription sur une pancarte "Taureau dangereux" a la valeur d'un performatif car équivalente à *je vous avertis qu'il y a un taureau dangereux*.

Les actions effectuées par les performatifs sont donc associées à des verbes particuliers, mais ce n'est évidemment pas le simple usage d'un tel verbe à n'importe quel temps ou n'importe qu'elle personne qui crée le performatif, c'est seulement l'association de la première personne et du présent de l'indicatif. Si "je parie qu'il fera beau demain" est bien un performatif, il n'en est nullement ainsi de "j'ai parié hier qu'il ferait beau aujourd'hui" ou bien "il parie qu'il fera beau demain", ces deux dernières énonciations ne sont que des constats.

Evidemment, ce n'est pas si simple en réalité car on peut très bien trouver des usages où sont réunis le type de verbe qu'il faut, la première personne et le présent de l'indicatif sans que pour autant on soit en présence d'un performatif, par exemple, je peux dire "je promets quelque chose seulement quand je sais que je peux tenir ma promesse" : dans cette phrase, tous les ingrédients y sont et pourtant... je ne promets rien ! Il est donc difficile de trouver un critère grammatical univoque. Disons simplement que si la condition n'est pas suffisante, elle est au moins nécessaire !

D'autre part, cette conception pragmatique peut être généralisée à d'autres actes que la promesse, le baptême, le pari ou l'avertissement. Après tout, on peut dire aussi que lorsque nous déclarons quelque chose, du genre "la température est de 16⁰ aujourd'hui", nous **fai-****sons** bel et bien quelque chose, à savoir... *déclarer*. Un tel acte est qualifié d'*assertif*. On peut noter qu'en produisant ce genre d'énoncé, on n'est pas nécessairement sur le mode assertif : il peut être enchâssé, pris comme une condition ("si la température est de 16⁰ aujourd'hui, alors je changerai de vêtement") ou prononcé comme une incantation. Ce n'est que dans un certain contexte (quand le locuteur le prononce sous certaines conditions pragmatiques à préciser) qu'il est un assertif authentique et en vient alors à tomber

sous une possibilité d'évaluation en termes de "vrai" ou "faux". Frege lui-même avait vu cette distinction, il écrivait " $\vdash P$ " pour l'assertion de P , et seulement " $\neg P$ " pour une simple "assomption" de P .

7.3 Ce qu'on fait vraiment en parlant

On peut se heurter à l'objection suivante. N'importe qui peut dire : bien sûr, quand nous parlons, nous faisons quelque chose.... nous agitons nos lèvres, notre langue et nous produisons des sons (acte de *phonation*) ! Est-ce vraiment ce type d'acte que nous avons en tête quand nous pensons aux performatifs ? Non, évidemment : car ce genre d'acte là ne servirait en rien à départager nos énonciations. **Toutes** nos énonciations s'accompagnent de ce genre d'acte (alors que bien évidemment, toutes nos énonciations ne sont pas des promesses, des paris ou des demandes !).

Dans le même ordre d'idées, nous choisissons des mots et des tournures syntaxiques pour les mettre ensemble, avec une certaine intonation etc. (acte qu'Austin qualifie de *phatique*). Et en général, nous établissons un lien avec une situation ou un état de choses que nous voulons décrire ou modifier (acte dit *rhétique*)¹³.

Pour produire un acte phatique, il faut produire un acte phonétique. Mais l'inverse n'est pas vrai. Si, par un quelconque tour de force, un singe prononce "va", ce sera une phonation, mais pas un acte phatique.

Il est intéressant de savoir que tous ces actes sont commis, mais ils ne nous renseignent toujours pas sur notre objet. Nous allons simplement dire qu'ils sont trois aspects d'un acte plus global que nous exécutons quand nous parlons : un acte *locutoire*. Or, ce n'est pas l'acte locutoire en soi qui nous intéresse ici, c'est *un autre acte que nous exécutons au même moment que l'acte locutoire*. Par exemple, en disant "je promets de venir demain", j'effectue **deux** actes :

- un acte locutoire (je **dis** : "je promets de venir demain")
- et un autre acte, en l'occurrence celui de promettre

C'est ce deuxième acte qu'Austin caractérise comme un acte *illocutoire*.

Nous appellerons donc *acte illocutoire* l'acte effectué *en* disant quelque chose, par opposition à l'acte *de* dire quelque chose.

A ces deux types d'actes, on peut ajouter un troisième, qui est le type d'acte que nous effectuons par rapport à un auditoire. Par exemple, en donnant un avertissement (acte illocutoire), je peux effrayer mon auditoire, ou bien au contraire le rassurer. Je peux aussi le faire rire ! Toutes ces actions ne sont pas nécessairement prévues dans le dire qui est visé. Ce type d'acte, Austin le qualifie de *perlocutoire*. Il s'agit en réalité plutôt de l'ensemble

¹³ mais ce n'est pas toujours le cas, par exemple ce n'est pas le cas en poésie.

des conséquences de l'acte illocutoire qui a été commis. Si l'acte illocutoire est exactement consubstantiel à l'acte locutoire, se produisant en même temps, le perlocutoire est, lui, décalé dans le temps : il arrive juste après. Une autre de ses caractéristiques est que le locuteur ne le maîtrise pas complètement. On peut dire quelque chose pour faire plaisir à quelqu'un et... en réalité obtenir l'effet inverse. On peut aussi comparer le perlocutoire avec la dimension rhétorique chez Aristote. Nous avons vu en effet que pour le philosophe grec, la persuasion d'autrui ne repose pas seulement sur l'aspect "preuve" de ce que l'on dit, mais aussi sur notre aptitude à comprendre les réactions possibles de notre auditoire (pathos). En termes modernes cela se traduirait par une maîtrise de l'aspect perlocutoire de nos discours.

Exemples :

"Tire sur elle !"

1. acte locutoire : dire ces mots, avec le sens qu'ils ont
2. acte illocutoire : donner un ordre
3. acte perlocutoire : tenter de persuader

"Je te promets une sacré punition !"

1. acte locutoire : dire ces mots, avec le sens qu'ils ont
2. acte illocutoire : promettre
3. acte perlocutoire : menacer

A partir de là, il devient intéressant de tenter d'établir une liste d'actes illocutoires. Austin l'établit à partir d'une liste de verbes. Il distingue :

- les **verdictifs**, caractérisés par : "un verdict est rendu", cf. *acquitter, condamner, soutenir, comprendre, lire que, décréter que, calculer, supputer, estimer, mesurer, classer, évaluer etc.*
- les **exercitifs**, caractérisés par un exercice de droits, de pouvoir ou d'influence, cf. *désigner, renvoyer, ordonner, commander, nommer, choisir, proclamer, revendiquer etc.*
- les **promissifs**, caractérisés par le fait que l'on promet ou prend en charge quelque chose, cf. *promettre, convenir de, contracter, entreprendre, se lier, avoir l'intention, être décidé à, garantir, envisager de, etc.*
- les **comportatifs**, groupe très disparate ayant trait aux attitudes et au comportement social, cf. *s'excuser, remercier, déplorer, compatir, congratuler, féliciter, souhaiter la bienvenue, faire ses adieux, bénir, maudire, boire à la santé de etc.*
- les **expositifs**, qui permettent ou facilitent l'exposé, cf. *répondre, affirmer, prouver, remarquer, postuler, argumenter, accepter, concéder, retirer, donner son accord etc.*

Ainsi, en résumé, avec Austin, on sort de *l'illusion descriptive* qui avait été jusque là associée aux études sur le langage : cette illusion qui consiste à croire que le langage n'est là que pour décrire le monde. De fait, cette visée de description n'est qu'une petite partie de ce à quoi le langage est utilisé, elle prendrait simplement sa place parmi les modes expositifs.

7.4 La théorie des actes de langage de Searle

7.4.1 La force illocutoire

John Searle va entrer plus avant dans l'analyse des actions proposées par Austin, qu'il englobe sous le terme d'*actes de langage* (ou en anglais *speech acts*). Si ce sont des actions, alors il faut utiliser ce qu'on peut connaître d'une *théorie de l'action* pour en rendre compte. On peut tenter d'analyser ce que nous entendons par une action d'une manière générale. Une action suppose toujours, par exemple, une *intention*. "Ouvrir la porte" suppose non seulement qu'un contact physique ait lieu entre moi et une porte, qui a pour conséquence l'ouverture de cette dernière, mais suppose également que j'ai l'intention de le faire. cf. la phrase *Pierre ouvre la porte*. On peut évidemment envisager le cas où l'ouverture de la porte se fait sans intention particulière de Pierre, mais dans un tel cas, il faut le spécifier. Nous dirions alors, par exemple *Pierre ouvre la porte par mégarde* ou *Pierre ouvre la porte sans le faire exprès*. En bref, le cas "non marqué" est celui où l'intention accompagne le geste. On peut appliquer la même approche en ce qui concerne des actes de langage tels que *promettre* : il n'est guère possible de promettre quelque chose sans le faire exprès ! autrement dit il entre là-dedans une part d'intention. L'acte illocutoire suppose toujours une intention (on notera qu'en revanche, ce n'est pas le cas du perlocutoire, composante de l'acte qui peut être inintentionnelle, c'est le trait majeur qui oppose les deux types d'actes). Afin d'analyser l'acte de langage, Searle propose de distinguer l'acte illocutoire du contenu propositionnel. Que nous disions l'une ou l'autre des phrases suivantes :

1. *Jean fume beaucoup*
2. *est-ce que Jean fume beaucoup ?*
3. *quel malheur, le fait que Jean fume beaucoup !*

elles ont toutes en commun une référence commune (à Jean) et une prédication commune (appliquer à Jean le prédicat "fumer beaucoup"). Elles diffèrent néanmoins par le type d'acte commis : une affirmation, une question, une exclamation (à valeur plus ou moins de déploration). Pour repérer la signification de ces énoncés, nous faisons appel à deux "marqueurs" : un marqueur propositionnel (la manière dont les mots sont syntaxiquement articulés dans la proposition) et un marqueur illocutoire (la partie de l'énoncé qui révèle

la manière dont on doit l'interpréter sur le plan illocutoire, par exemple la tournure *est-ce que...*, l'expression *quel malheur...!* etc.). Les actes de langage revêtent ainsi la forme générale :

$$F(p)$$

où la variable F prend ses valeurs parmi les procédés marqueurs de force illocutoire et p est une proposition. On pourrait par exemple avoir (cf. Les actes de langage, p. 70) :

- $\vdash(p)$ pour l'assertion
- $Pr(p)$ pour la promesse
- $!(p)$ pour la demande
- $?(p)$ pour une question en *est-ce que* etc.

Cette distinction a l'avantage de permettre d'établir une différence entre la négation illocutoire et la négation propositionnelle :

- $\neg F(p)$ pour, par exemple : *je ne promets pas de venir*
- $F(\neg p)$ pour *je promets de ne pas venir*

7.4.2 Structure des actes illocutoires

L'analyse par Searle des actes de langage repose en partie sur les idées de H. P. Grice exposées dans un article de 1971, intitulé *Meaning*. Grice y analyse la notion de *signification non naturelle* (par opposition à la *signification naturelle* telle qu'elle se présente dans des cas naturels comme "la fumée signifie le feu" ou bien "le nuage noir signifie la pluie") et il cherche à mettre en évidence le rôle capital joué par la notion d'intention. Dire véritablement quelque chose à quelqu'un (et ne pas se contenter d'émettre du bruit avec sa bouche) c'est lui faire reconnaître une *intention*, l'intention justement que j'ai d'utiliser mon énonciation pour provoquer en lui ou elle certains effets. Je peux dire mécaniquement "bonjour" à quelqu'un sans qu'il ou elle perçoive ce "bonjour" comme une salutation authentique. Si je veux utiliser mon "bonjour" de manière à effectivement saluer mon interlocuteur ou interlocutrice, il faut que je lui fasse reconnaître mon intention de le ou la saluer et, qui plus est, que je lui fasse reconnaître que cette intention se manifeste exactement par l'emploi de ce mot et pas d'autre chose ! Searle reproche néanmoins à Grice de faire comme si on pouvait utiliser n'importe quelle expression pour signifier n'importe quoi (il suffirait d'être assez persuasif !) alors que, bien évidemment, la signification en question dépend aussi du sens conventionnel des mots. Il est plus difficile de faire reconnaître à quelqu'un mon intention de lui dire qu'il fait froid en lui disant "il fait chaud" qu'en lui disant "il fait froid" !

Résumons donc simplement l'analyse en disant *qu'un locuteur L signifie littéralement P à un interlocuteur B si et seulement si L, par l'énoncé de P a l'intention I de faire reconnaître à B que les règles conventionnelles associées à P sont bien réalisées (autrement*

dit s'il parvient à provoquer en *B* l'effet illocutoire qui découle normalement de l'emploi de *P*), *L* a bien l'intention, par cet emploi, de produire cet effet illocutoire au moyen de l'intention *I* et que l'intention de *L* est que *I* soit reconnue au moyen de la connaissance que *B* a des règles conventionnellement associées à *P*.

D'autre part, Searle conçoit le langage comme une sorte de jeu, qui possède des règles *constitutives*, en tant qu'opposées aux règles *normatives* : ces dernières ont pour fonction de régir une activité pré-existante, une activité dont l'existence est logiquement indépendante des règles, alors que les premières fondent (et régissent également) une activité dont l'existence dépend logiquement de ces règles. Searle prend l'exemple du jeu d'échecs et du foot : de tels jeux sont créés par les règles mêmes qui les régissent. On comprend aisément que la règle selon laquelle seul le gardien de but peut toucher le ballon avec les mains soit *constitutive* du jeu de football, alors que d'autres règles, comme les règles de politesse ou de "savoir-vivre" par exemple, tel le fait que la fourchette se mette à gauche de l'assiette dans la disposition d'une table pour un repas, sont des règles purement *normatives* - le fait que la fourchette soit à droite ne nous empêcherait pas de manger !

Parler, discourir sont donc des activités assimilables à des jeux, dont les règles *constitutives* déterminent l'emploi de certaines expressions afin d'accomplir certains actes.

Considérons par exemple la promesse, qui avait été le point de départ des réflexions d'Austin. Imaginons qu'un locuteur *A* déclare à *B* : *je te promets que p*, alors en prononçant cette phrase *P*, *A* fait effectivement à *B* la promesse sincère *p* si et seulement si les conditions suivantes sont remplies :

1. *Les conditions normales de départ et d'arrivée sont remplies.*
cela signifie que, au "départ", les conditions sont remplies pour que la parole soit prononcée de façon intelligible et à "l'arrivée" que les conditions soient remplies pour une bonne compréhension. On exclut les cas de plaisanterie ou le cas très particulier où *A* et *B* sont des acteurs de théâtre.
2. *A exprime que p en employant P.*
autrement dit on est bien certain que dans le flot du discours, c'est bien la phrase *P* qui exprime la proposition *p* (et pas le contexte général ou bien la phrase d'à côté)
3. *Dans l'expression de p, A prédique à propos de lui-même un acte futur C.*
On ne promet pas quelque chose qui appartient au passé !
4. *B préférerait l'accomplissement de C par A à son non-accomplissement, et A pense que c'est bien le cas*
En principe, je ne promets pas à quelqu'un quelque chose dont je sais qu'il ne la désire pas ! C'est ce qui permet de différencier par exemple la menace de la promesse. Remarque : il peut arriver que l'on emploie le verbe "promettre" dans des cas où cette condition n'est pas vérifiée, comme par exemple : "je vous promets que

vous allez entendre parler de moi !” ou bien ”je vous promets que je ne l’ai pas fait” (tel ou tel acte dont le locuteur est accusé). C’est que tout simplement, on peut utiliser le verbe ”promettre” dans autre chose que des promesses authentiques, mais par exemple dans des menaces et des dénégations.

5. *Il n’est pas évident, ni pour A ni pour B que A serait conduit de toute façon à effectuer C.*

je ne promets pas que le cours va s’arrêter à midi s’il est prévu qu’il s’arrête à midi, sauf évidemment si j’ai l’habitude de déborder.

6. *A a l’intention d’effectuer C.*

Il s’agit ici d’une *condition de sincérité*.

7. *L’intention de A est que l’énoncé de P le mette dans l’obligation d’effectuer C.*

Cette condition est, pour Searle, essentielle : elle consiste à dire que l’énonciation de *P* possède une sorte de valeur contractuelle. Dès que *A* l’a prononcée, il a contracté une *obligation*. Il faut de plus que ce caractère obligatoire soit bien dans l’intention de *A*, car sinon (cas d’une promesse obtenue sous la menace par exemple), il pourra toujours se libérer de l’obligation en arguant qu’elle n’était pas dans son intention.

8. *A a l’intention (i) d’amener B à la connaissance K que l’énoncé de P doit revenir à mettre A dans l’obligation d’effectuer C. A a l’intention de produire K par la reconnaissance de cette intention (i), et son intention est que (i) soit reconnue en vertu de la connaissance qu’a B de la signification de P.*

Cette condition reprend l’analyse gricéenne modifiée donnée ci-dessus à propos de ce que c’est que dire véritablement quelque chose.

La théorie de Searle peut néanmoins être critiquée. Elle se ramène en effet à dire que l’efficacité de l’acte de parole s’explique principalement à partir de l’intention qu’il recèle (cf. condition (8) ci-dessus), comme s’il suffisait d’exprimer une intention, que cette intention soit reconnue par l’interlocuteur et qu’il soit aussi reconnu par lui qu’elle est exactement exprimée par les mots prononcés, pour que l’acte s’exécute avec “félicité”, or nous avons vu que la signification pragmatique d’un énoncé est sous-déterminée par sa sémantique. Je peux dire “je vais partir” avec de multiples intentions : celle d’informer quelqu’un, celle de promettre, ou bien même, avec une certaine intonation, comme une demande. On ne sait donc pas très bien, dans cette théorie, comment le locuteur s’y prend pour “reconnaître la bonne intention”. On peut aussi se demander s’il s’agit bien d’une simple relation de nature psychologique (de “sujet” à “sujet”) qui est à la base du processus. Les multiples conditions mises par Searle à l’acte de promettre peuvent apparaître au contraire comme un essai de contourner une réalité fondamentale, celle selon laquelle le performatif semble s’exécuter dans un cadre essentiellement *juridique*, lequel dépasse le rapport qui s’instaure entre deux locuteurs. Sans les lois et conventions régissant la vie sociale, ces actes

ne réussiraient pas. Les premiers exemples donnés par Austin (mariage, baptême, pari, legs et héritage) s'insèrent d'ailleurs justement chacun dans un cadre institutionnel. C'est ce cadre institutionnel qui semble donner toute leur force au succès de ces énonciations. Il en va également ainsi de "promettre". Est-il vrai, comme a l'air de le sous-entendre Searle, qu'il n'est de promesse que *sincère* ? Supposons que le locuteur A promette à B de lui rendre son argent, mais qu'il sache très bien qu'il ne dispose pas de la somme nécessaire pour cela. Va-t-on pour autant dire que A n'a pas fait d'acte de promesse véritable ? Du point de vue d'un observateur extérieur, A a promis en disant "je te promets" et si B ne voit rien venir, il est en droit de se fâcher. Personne d'autre que A ne peut savoir que la promesse n'était pas sincère (c'est ce qu'on appelle un savoir *en première personne*), et du reste, cela n'a aucune importance du point de vue de la vie sociale. La fin de la première conférence reproduite dans *Quand dire, c'est faire* est, de ce point de vue éclairante, et il semble que Searle s'en soit démarqué à tort. Parlant de la "fausse promesse" et de l'apparence selon laquelle l'intention de promettre est fondamentale pour qu'il y ait promesse, Austin dit que dans le cas où une telle intention est absente :

Cela ne signifie pas que l'énonciation "je promets que..." soit fausse, dans le sens où la personne, affirmant faire, ne ferait pas, ou décrivant, décrirait mal, rapporterait mal. Car elle promet *effectivement* : la promesse, ici, n'est même pas *nulle et non avenue*, bien que donnée *de mauvaise foi*. Son énonciation est peut-être trompeuse ; elle induira probablement en erreur, et elle est sans nul doute incorrecte. mais elle n'est pas un mensonge ou une affirmation manquée. Tout au plus pourrait-on trouver une raison de dire qu'elle implique ou introduit un mensonge ou une affirmation manquée (dans la mesure où le déclarant a l'intention de faire quelque chose) ; mais c'est là une tout autre question. De plus, nous ne parlons pas d'un faux pari ou d'un faux baptême ; et que nous parlions *de fait*, d'une fausse promesse, ne nous compromet pas plus que de parler d'un faux mouvement. "Faux" n'est pas un terme nécessairement réservé aux seules affirmations.

Afin de souligner la dépendance des actes de langage par rapport aux institutions, on peut noter aussi qu'il semble exister des sociétés où l'acte de promettre n'a pas de sens (B. Ambroise, 2009, cite le cas des habitants des îles Tonga), mais où d'autres actes conventionnels, ou instituant un certain ordre, existent, auxquels on ne fait pas attention dans nos sociétés. On peut ainsi penser qu'en amont des règles du langage, il y aurait des règles instituant des ordres symboliques particuliers. Ce sont de tels ordres qu'étudient d'ailleurs les ethnologues et les anthropologues. Les formules permises par le langage s'y inscrivent comme des sortes de rituels. Il y a ainsi le rituel de la promesse, comme il y a un rituel du

mariage, ou un rituel de la mort¹⁴. Il faut toutefois faire attention à ne pas trop “essentialiser” les us et les coutumes des peuples, car elles aussi changent et sont l’effet justement de pratiques langagières. C’est aussi parce que certains mots ou certaines tournures existent que des comportements et des rituels peuvent s’autonomiser. Par exemple, remercier, c’est dire “merci”, saluer dérive du mot latin “salus” qui, au départ signifie “santé”, puis vient à avoir un sens dérivé consistant dans le mot qu’on dit quand on salue quelqu’un avant de donner lieu à l’action proprement dite de “saluer”. Ces exemples illustrent la théorie dite de *la délocutivité*, formulée dans les années 70-80 par O. Ducrot et J. C. Anscombe.

Si ce ne sont pas les seules “reconnaisances d’intention” qui règlent les actes de langage comme la promesse, comment alors les expliquer ? De nombreux auteurs mettent en évidence qu’il s’agit d’*actes conjoints*, autrement dit qu’il ne s’agit pas de simples actes solitaires qui attendraient ensuite d’être reconnus, mais que ce sont des actes qui, dès le début de leur accomplissement, nécessitent la présence de l’autre. L’acte illocutoire ([Ambroise 09], p. 66) est alors considéré comme étant construit conjointement par les locuteurs et les interlocuteurs. L’interlocuteur a sa place dans la promesse ou l’excuse, par exemple. Si quand A dit à B qu’il va lui rendre son argent, B se contente de hausser les épaules avec un sourire narquois montrant qu’il n’y croit pas, la “promesse” faite par A tombe à l’eau. De la même manière, dans un échange, un locuteur B peut refuser les excuses présentées par A. Ainsi, loin d’être élaboré *a priori* au moment où un locuteur le formule, l’acte illocutoire se construit dans une *interaction*. Si les deux locuteurs ont interagi dans une certaine direction, un acte de langage a été commis et cela se traduit par une modification des rapports juridiques entre les deux personnes (telle que l’une est engagée vis-à-vis de l’autre par exemple, ou bien que l’une se trouve *l’obligée* par rapport à l’autre).

Références

- [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.

¹⁴Le langage joue un rôle dans la mort... des papes (!). Un pape est en effet déclaré décédé une fois que le chef des cardinaux est venu frapper sa tempe avec un petit marteau d’or en prononçant ces mots : “X... (le nom du pape), dors-tu ?”.

- [S. Auroux 96] Sylvain Auroux (avec la collaboration de J. Deschamps et D. Kou-loughli) : *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,
- [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.
- [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.