Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: 3 (1960)

Heft: 2

Artikel: La crise contemporaine du langage

Autor: Piguet, J.-Claude

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-869910

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LA CRISE CONTEMPORAINE DU LANGAGE [1]

C'est souvent avant d'entrer à l'Université que l'on subit l'impulsion décisive qui vous donne le goût de la culture et la passion de la recherche ; et c'est au Collège classique cantonal, sous la direction de Camille Dudan, si sensible à toutes les nuances de notre langue, que j'eus pour maître Emile Campiche, maître dans tous les sens du terme, l'un de ceux qu'on a tremblé d'avoir et qu'on regretterait toujours de n'avoir pas eu. Sa très haute culture, son classicisme, sa sévérité aussi qui cache un cœur sensible, firent davantage que donner une impulsion : j'en ai retiré une formation décisive, dont je mesure chaque jour encore la solidité, la valeur et la justesse.

C'est à Maurice Gex que j'ai dû, plus tard, l'initiation à la philosophie, en un temps où la composition musicale me tenait tout entier. Heureuse conjonction, car Maurice Gex nous initia de surcroît aux principes directeurs de la science et de la pensée logique. Il le fit avec cette largeur de vue, avec ce sens cosmique qui est une pièce fondamentale de sa philosophie, et avec ces qualités de précision et de clarté dont témoignent ses ouvrages didactiques. Tout au long de mes recherches postérieures, il m'accompagna de sa lucidité ironique, et c'est à un véritable ami que je puis aujourd'hui exprimer ma gratitude.

De cette Faculté enfin où je passai trois ans, j'aimerais citer Arnold Reymond, dont le cours et surtout les séminaires furent si enrichissants ; André Bonnard, dont la révélation du monde grec, claire comme un jour d'été, demeurera dans toutes les mémoires ; et René Bray, à qui nous devons, entre autres dettes, de nous être tous sentis ici un peu comme à Paris, élèves indirects de la rue d'Ulm.

---

[1] Leçon inaugurale d'un cours de «Philosophie du langage», donnée en qualité de privat-docent le 29 octobre 1959.

Mais c'est à Henri-L. Miéville que j'aimerais dire tout particulièrement combien je suis redevable. Car, en vrai philosophe, il a su apporter l'essentiel : non point des résultats, mais l'élan qui anime une pensée qui cherche ; non point la vérité, mais l'effort vers la vérité. Henri-L. Miéville a su de plus transmettre cet effort et communiquer cet élan ; non seulement ses cours suivaient une ligne qui épousait les plus subtiles démarches de sa pensée, ligne qui était avant tout mouvement de l'intelligence et enthousiasme de l'âme, mais la personne de ce maître était et se trouve être encore aujourd'hui l'incarnation même de la vie de l'esprit. De vous, M. Miéville, j'ai reçu ce qu'il s'agit désormais de transmettre : le levain d'une recherche authentique.

Le langage est aujourd'hui en état de crise. Cette crise correspond à des embarras, ressentis par tous, dont le philosophe prend conscience en remontant aux causes. Du même coup la crise risque de se dénouer, et de se transformer en un problème dont on pose les termes et auquel on cherche une solution.

Le langage n'est pas la langue. Les divers idiomes ont en effet presque toujours été considérés comme l'obstacle naturel, que la caractéristique de Leibniz ou le moderne esperanto ont rêvé d'abattre, à la communication et à la compréhension des hommes. Néanmoins là n'est pas la question que je voudrais aborder. Car une langue unique n'abolira jamais l'incompréhension qui résulte du langage, c'est-à-dire non plus du sens des phrases prononcées, mais du sens de la *manière* même dont ces phrases signifient ou ont à signifier.

La crise contemporaine du langage est donc celle que ressentent également toutes les langues, dans tous leurs usages. Et elle nous touche tous. Plus précisément, elle a commencé par toucher les savants, puis les artistes, et elle atteint maintenant les philosophes. La philosophie ajoute ainsi, à l'embarras qu'a toujours été pour elle son langage, la conscience qu'elle prend des embarras des savants et des artistes devant leur propre langage.

Pour le dire en un mot, le langage a cessé d'être, aujourd'hui et pour tous, un instrument, docile ou maladroit, servant à la communication, et présentant des défauts de nature dont il suffirait de s'accommoder. Il a cessé d'être l'intermédiaire naturel dont tous se serviraient également quand on veut penser ou dire quelque chose. Le langage, aujourd'hui, est mis en question, parce qu'il subit une dislocation qui menace gravement son unité.

Les savants l'ont bien vu : en géométrie, par exemple, la naissance des géométries non-euclidiennes ; en mathématiques et en physique, le problème des fondements, les théorèmes de Gödel sur la portée du formalisme, les relations d'incertitude d'Heisenberg ; en logique enfin, le refus du principe du tiers exclu, toutes ces crises en un mot n'ont pas pu avoir lieu, au cours des cent dernières années, sans que le langage des sciences fût mis en question. Leur langage, dis-je, et non pas simplement le contenu de leurs énoncés. Car les géométries non-euclidiennes, par exemple, ne sont pas seulement d'autres géométries possibles, mais des énoncés qui, dans l'affrontement de leurs systèmes rationnels clos, mettent en question la légitimité du discours géométrique. Ce que Kant du reste pressentait déjà, et sur quoi F. Gonseth insiste de son côté. Or il en va de même avec l'optique : l'opposition onde-corpuscule en physique quantique ne rend pas antinomiques deux qualités seulement d'une même chose qui serait le photon, mais deux discours tenus, adéquats chacun pour soi et inadéquats ensemble à un phénomène complexe. Ainsi la science contemporaine met en question non pas la teneur de ses propos, ce qui est bien évident, mais la discursivité même de son langage, la manière même dont son langage, comme tel, signifie et peut signifier.

Et c'est quelque chose d'analogue qui se passe aujourd'hui en art, où la crise du langage est manifeste. Le surréalisme, par exemple, a fait sauter les cadres traditionnels du langage ; alors que ce dernier était comme un véhicule vers les choses réelles, le surréalisme, selon l'heureuse expression de M. Alquié, a déréalisé ces choses pour charger le langage, et lui seul, du poids de l'être : désormais c'est le langage qui est substance, et les mots qui sont choses. Une telle mutation ontologique s'accompagne encore d'un éclatement logique très spectaculaire : les principes aristotéliciens qui fondaient le tour syntaxique de la phrase traditionnelle sont refusés au nom d'une logique de l'inconscient — d'un inconscient que la science psychanalytique n'aurait pas encore réduit à son expression analytique et conceptuelle.

Or le surréalisme est davantage qu'une simple mode esthétique ; c'est la manifestation extrême d'une vague de fond qui trouve son origine dans le romantisme et touche, aujourd'hui de plus en plus, tous les arts. Ainsi l'image picturale, dont la fonction traditionnelle est de représenter, c'est-à-dire de jouer le rôle d'un intermédiaire entre les choses et nous, se voit douée dans l'art abstrait d'une fonction présentative seulement, acquise en fait dès l'impressionnisme et même dès Delacroix : le tableau cesse de signifier au sens habituel, de renvoyer à autre chose qu'à soi, pour devenir significatif de soi et de soi seulement. De même en musique : ces dernières années ont vu éclore

les œuvres d'un Boulez, d'un Stockhausen ou d'un Boucourechliev qui, poussant bien loin le dodécaphonisme et dépassant largement l'atonalisme des années 1920, réduisent la musique à des configurations de structures et transforment les sons, de moyens qu'ils étaient au service d'une musique transcendante et signifiée, en fins valant en soi et pour soi [1].

Dans cet effort pour instituer un langage qui fût proprement et spécifiquement artistique, l'art contemporain s'est donc mis à parler un langage qui s'éloigne de plus en plus du langage courant, exactement comme la science s'est mise progressivement à parler un langage formalisé inintelligible au profane. N'est-il dès lors pas évident qu'instituer de tels langages revient à rompre avec *le* langage tout court ? De la même manière que les contenus intuitifs conservés par les énoncés de la physique classique (masse, force, espace, temps) tendent à disparaître en physique quantique, de la même manière que les contenus intuitifs de la géométrie euclidienne s'effacent dans les géométries hyperbolique ou elliptique, de cette manière le contenu du langage artistique cesse de se nourrir aux sources des intuitions transmises par le langage traditionnel. Il y avait alors le langage, sous diverses formes et dans divers usages ; et maintenant il s'avère que coexistent des langages. Le XXe siècle, et lui seul, a mis ce mot au pluriel.

Le langage lui-même, c'est-à-dire ce que nous entendons encore quand nous laissons ce mot au singulier, subit ainsi une crise qui le divise et le menace dans son existence même. Et à y réfléchir, quel chemin n'a pas été parcouru, à la vérité, depuis la belle unité grecque du *logos* ! Retracer ce chemin, ce sera comme délimiter dans le temps, puis dans l'espace, le champ où peut s'exercer un enseignement de la philosophie du langage. Le logos grec en effet (et je suis ici M. Johannes Lohmann, professeur de linguistique générale à l'Université de Fribourg-en-Brisgau [2]) lie indissolublement, à l'époque

---

[1] Cf. le mot de B. de Schloezer (*Problèmes de la musique moderne,* Paris, Editions de Minuit, 1959, p. 176) : « Si le musicien faisait jusqu'à présent « de la musique avec les sons », selon l'expression courante, il fait maintenant *des sons avec de la musique ;* c'est son opération qui les engendre. »

Je ne juge pas ici : je constate. Je constate en particulier que le dodécaphonisme se réclame de Wagner : c'est au romantisme qu'il faut remonter pour comprendre l'art ultra-contemporain.

[2] Nous simplifions ici et réduisons à l'essentiel les analyses extrêmement fouillées de M. Lohmann. Sa thèse centrale consiste en effet à éclairer le passé à la lumière du futur, et à lire dans un état évolutif antérieur la « préfiguration » *(Vorwegnahme)* de l'état postérieur. C'est la fameuse idée de πρόληψις dont

classique, dans une unité qui est source vivante et non pas arrangement synthétique, ce que nous dissocions aujourd'hui sous le nom de langage, de pensée et de réalité. Pour nous, ces trois termes peuvent être pourvus d'une essence séparée, tandis que pour les Grecs ni la réalité, ni la pensée, ni le langage — ou du moins ce que nous entendons aujourd'hui par là — n'ont pu être conçus séparément. Parce que concevoir, précisément, est une opération qui présuppose cette dissociation. « Jusqu'au stoïcisme, écrit en effet M. Lohmann, l'homme s'était trouvé et avait cru se trouver lui-même au milieu du langage »[1], et ce langage est autant la pensée de la réalité que la réalité pensée. Or cette unité subit sa première brisure à l'époque de l'avènement du stoïcisme : « La logique stoïcienne, écrit encore M. Lohmann, a pour fondement une sémasiologie — la première sémasiologie scientifique du monde —, qui part déjà de la fameuse distinction saussurienne du signifiant et du signifié (du σημαῖνον et du σημαινόμενον). La signification, c'est désormais la *chose signifiée,* qui est à cet égard radicalement distincte de la *chose en soi.* »[2] Désormais, on le voit, le langage n'est plus logos, mais indicateur *(oratio)* du logos *(ratio)* ; désormais les choses ne sont plus données d'un seul coup, avec la pensée, dans le langage et par lui, mais elles ne peuvent être que signifiées extrinsèquement : le lieu où la pensée se noue au langage n'est plus le logos, mais la « conscience » (συνείδησις).

La conséquence de cette révolution stoïcienne est lointaine : elle institue en effet une transcendance qui a prévalu jusqu'à nous entre les choses réelles et l'homme, plus précisément entre les choses d'une part et d'autre part notre pensée et le langage dont se sert cette pensée. Dorénavant, et le cartésianisme enregistrera cet état de fait en toute

---

M. Lohmann fait le principe méthodique et directeur de ses recherches. Son analyse découvre donc dans le logos grec déjà la préfiguration des premières dissociations de l'unité originaire du langage : le λόγος est en effet opposé au μῦθος et à la φύσις ; il est donc déjà la « prolepsis » spontanée et inconsciente des dissociations qui ne s'accompliront que postérieurement, en toute clarté, dans un état réflexif où le langage « se comprend lui-même ».

[1] Johannes Lohmann. « Le concept du nom », *Actes et mémoires du Ve congrès international des sciences onomastiques.* Vol. I. Salamanque, 1958.

[2] *Ibid.* Cf. aussi W. Borgeaud, W. Bröcker et J. Lohmann, « De la nature du signe », *Acta linguistica* (Copenhague), III, 1942-43, pp. 24 sqq. J. Lohmann, « Mathematik und Grammatik », in *Festschrift... Ernst Otto,* Berlin, W. de Gruyter, pp. 300 sqq. J. Lohmann, « Die Griechische Musik als mathematische Form », *Archiv für Musikwissenschaft* (Trossingen), 1957-II, pp. 147 sqq., ainsi que « Der Ursprung der Musik », *ibid.,* 1959-I/II, III, pp. 148 sqq. et 261 sqq. Et enfin : J. Lohmann, « L'origine du langage », *Revue de Théologie et de Philosophie* (Lausanne), 1959-IV.

clarté, notre pensée n'habite plus naturellement les choses, mais doit les aller chercher, selon des chemins qui sont méthodes, à l'aide de la pensée et du langage.

D'autre part le moyen âge tout entier peut être défini comme la prise de conscience, par la pensée, du caractère symbolique du langage en général. Un élève de Lohman a ainsi montré [1] comment la reprise de la logique aristotélicienne par la scolastique diffère profondément de l'original, car chez Aristote la portée ontologique de la logique y est acquise par l'unité même du logos, tandis que c'est le fond de la querelle des universaux que de mettre en question cette portée ontologique. La pensée médiévale cherche donc à maîtriser, par la pensée, non seulement le langage conçu comme un symbole, mais le rapport symbolique lui-même qui lie le langage aux choses. Du même coup, c'est à la pensée de manifester à son tour sa transcendance sur le symbole, c'est-à-dire sur la liaison même du langage aux choses réelles [2].

A la Renaissance, une double transcendance est donc acquise : celle des Stoïciens, qui dote les choses réelles d'un ordre d'existence supérieur, et celle de la Scolastique, qui porte sur les idées de la raison. Le langage est dès lors confiné dans le rôle devenu traditionnel (et considéré aujourd'hui encore comme allant de soi) d'intermédiaire, de médiateur entre deux ordres transcendants, chacun pour soi : l'ordre des choses et l'ordre des idées. Toute la philosophie classique est à ce point de vue un effort pour assurer une correspondance adéquate entre ces deux ordres, ordre analytique et ordre synthétique chez Descartes, ordre des substances et ordre des relations chez Leibniz, ordre géométrique et ordre des réalités singulières chez Spinoza.

La scission du logos grec, sa « tripartition », pourrait-on dire, est donc acquise à l'époque moderne : le logos n'est plus une unité vivante, et vécue comme telle, mais une triple fonctionnalité, des choses entre elles, des idées entre elles, et des idées aux choses par la médiation implicite du langage. Choses, idées et langage peuvent alors être conçus séparément, et la synthèse qu'on en peut tenter présuppose chaque fois, comme synthèse précisément, cette dissociation. Cette synthèse sera du reste celle de Hegel.

---

[1] Erwin Arnold, *Zur Geschichte der Suppositionstheorie. Die Wurzel des modernen europäischen Subjektivismus,* Diss., Freiburg in Breisgau, 1948 (*Symposium* (Freiburg i. B.), Bd. III, 1952).

[2] Cette transcendance est manifeste dans la doctrine scolastique des « transcendentalia », et ce point mériterait une étude attentive.

De Descartes à nos jours, cependant, la scission du logos grec va pour ainsi dire se répéter, et le langage lui-même, dans son essence séparée, va comme rééditer les aventures du logos. L'attention philosophique, qui était tournée surtout vers les choses réelles chez les Grecs, puis vers les idées de la raison dès la fin du moyen âge, rendant à chaque coup transcendant l'un de ces deux pôles, va porter désormais sur l'intermédiaire qui les relie, c'est-à-dire sur le langage lui-même. Et dans cette évolution postérieure deux faits historiques doivent être relevés : l'avènement, puis le triomphe de la science expérimentale d'une part, et d'autre part l'éclosion de ce mouvement des arts, de la poésie et de la musique surtout, qui a pour nom le romantisme.

La science moderne est née en effet au moment où le langage a cessé d'être un symbole pour devenir un langage *symbolique,* c'est-à-dire algébrique. Au lieu que la pensée manifeste sa transcendance sur le langage naturel, en obéissant au rapport symbolique qu'il contient en lui et qui le lie aux choses, elle s'est fait obéir du langage, en le modelant à l'image de ses idées. Naturellement symbole des choses, le langage est devenu en sciences symbole de la pensée. Du même coup la transcendance s'efface entre pensée et langage ; en revanche la distance s'accroît entre les choses réelles et le langage. Serviteur fidèle, le langage symbolique se plie à la pensée qui le manie avec succès, et qui calcule ; mais il cesse aussi d'être le symbole naturel des choses réelles.

La formalisation du langage scientifique, c'est-à-dire l'application, comme dit M. Gonseth, de techniques axiomatisantes, constructives et formalisatrices au sens étroit, accentuera cette tendance : formaliser, en général, c'est en effet, comme dirait Lambert, parler des choses en parlant de leurs signes. Le signe algébrique « i » tel que $i^2 = -1$ est signe d'une opération mentale, et mentale seulement. Et quand la fin du XVIIe siècle, avec Leibniz et Newton, calcule l'infini, nul doute n'est possible : Kant peut alors affirmer nettement que le langage de la science, pour être fondé objectivement, ne porte néanmoins que sur les phénomènes, et qu'aucun langage scientifique ne peut porter sur les noumènes.

D'un autre côté, et c'est le second fait capital qui accomplit la scission du langage, il y eut l'avènement du romantisme. Je n'entends pas dire ici qu'à l'époque romantique il y eut des théories poétiques ou philosophiques sur le langage ; cela est pourtant vrai, tant en France qu'en Allemagne, où venait de naître sous l'influence de Herder la « Sprachphilosophie » à laquelle correspondent en France les travaux des idéologues, dont l'importance apparaît aujourd'hui de

plus en plus considérable. Je n'en veux pourtant pas ici à l'esthétique romantique, c'est-à-dire aux théories romantiques du langage, mais à l'esthétique *du* romantisme, ce qui est bien différent. L'esthétique du romantisme, c'est non pas le contenu des théories romantiques, mais la leçon que l'esthétique contemporaine tire de l'expérience *artistique* du romantisme. Ce qui est remarquable, et de plus en plus remarqué aujourd'hui, c'est le romantisme comme poésie, ou comme musique, et non comme théorie de la poésie ou de la musique.

Or le romantisme comme expérience artistique accomplit la scission du langage, car il revient à *inverser* l'évolution que la science formalisée avait fait subir au langage. La science en effet avait tiré le langage du côté de la pensée en l'éloignant des choses réelles ; or le romantisme va inversement tirer le langage du côté des choses réelles, et le considérer lui-même comme une chose réelle au milieu des autres. Cela est particulièrement visible en musique ; car la musique romantique, dont on a pu dire à juste titre qu'elle était le modèle de tout romantisme, a pour effet d'isoler le langage des sons dans un monde autonome, de le détacher du langage en général, de l'éloigner de la pensée, comme le dit Schopenhauer, bref d'abolir à sa manière cette idée traditionnelle que le langage soit un intermédiaire. Car en musique, c'est le langage qui est *seul* réel. Le concept de « musique pure » date en effet de la fin du XVIIIe siècle (c'est en Angleterre, chose étrange, qu'il est né [1], mais on sait l'importance de l'Angleterre dans l'éclosion du romantisme), et dès ce moment une œuvre musicale s'émancipe de la parole : elle devient à elle seule chose réelle, valant comme langage, en soi et par soi.

On voit bien dès lors combien la situation traditionnelle du langage, conçu comme intermédiaire entre la pensée et les choses, est menacée. Car en sciences le langage se met du côté de la pensée, mais la distance qui le sépare des choses va en augmentant ; si bien qu'un savant se retrouve dans le langage qu'il parle, mais on y retrouve de moins en moins les choses dont il parle [2]. Par le romantisme en revanche, le langage prend décidément place au sein des choses réelles : la musique, disait déjà Delacroix, est un domaine « complet »,

---

[1] James Beattie, sur la lancée d'Avison, retranche explicitement pour la première fois (en 1776) la musique des arts imitatifs. Désormais il existe un genre musical intitulé « music purely instrumental », genre expressif et non plus imitatif. Cf. Karlheinz Darenberg, *Mimesis...*, Diss., Mainz, 1952, pp. 62 sqq., 160, etc.

[2] Les savants mêmes l'avouent. Cf. une anthologie remarquable de ces aveux dans Karl Schlechta, « Die Unterrichtsaufgabe in der gegenwärtigen Wissenschaftsproblematik », *Zeitschrift für deutsche Philologie* (Halle), 1959-II, Bd. 78, pp. 113-129.

et Sartre précise fort heureusement : les mots, en littérature, sont des « choses ». Mais alors la pensée ne se sent pas capable de percer les mystères de cette chose-là plus que des autres choses, et il n'y a rien d'étonnant que tout le romantisme s'accompagne d'un irrationalisme latent et qu'il soit comme hanté par le « mystère » de la poésie. La science en effet avait laissé de côté les choses réelles pour mieux penser et mieux parler, alors que l'art romantique magnifie si bien les choses en les disant ou en les faisant parler qu'il ne sait plus que faire de la pensée, confinée par lui dans des besognes utilitaires et non artistiques. Dans un cas le langage était tout entier fidélité à la pensée théorique, dans l'autre il est tout entier fidélité aux choses, qui transparaissent en lui ou qu'il fait transparaître.

La crise contemporaine du langage n'est-elle pas dans ces conditions la reprise même de la crise du logos grec ? Le logos grec s'était scindé en pensée, langage et réalité, au point que nous ne pouvons plus penser le logos sans justement le « penser » seulement, c'est-à-dire le dissocier avant même qu'il soit présent à notre conscience. Et là-dessus, le langage lui-même, l'une des trois composantes du logos grec, se dissocie à son tour en des langages distincts, en un langage de pensée qui est celui de la science formalisée et un « langage-chose » que l'art nous fait admirer. La science a donc spécifié un langage dont elle se sert selon ses principes, en le soumettant à ses exigences formelles, et l'art a inversement spécifié un langage qui s'éloigne du langage courant et s'oppose, comme langage qualitatif concret, au langage quantitatif de l'abstraction formelle. Et entre ces deux langages, il n'y a plus de communication possible : l'ensemble des propositions astronomiques est incapable de m'expliquer le sens du mot « azur » chez Mallarmé, et l'explication des textes mallarméens où figure ce mot ne fait pas avancer l'astronomie d'un pas.

Art et sciences se sont ainsi taillé des langages sur mesure, devenus irréductibles, et qui n'ont plus en commun que leur origine lointaine, c'est-à-dire la conception traditionnelle et caduque du langage comme intermédiaire naturel entre les choses et nous. Que reste-t-il dès lors au philosophe, sinon ce que l'art et la science veulent bien lui laisser ? Que reste-t-il au philosophe sinon un résidu, mal élaboré, confus sinon obscur, fait de langage courant rendu technique par l'usage de concepts barbares et greffé d'images à prétention poétique ?

Aussi le philosophe, qui parle en fait et qui doit parler, se trouve-t-il devant un double obstacle : d'une part le seul fait de parler le place sur une passerelle branlante qui a perdu ses attaches naturelles avec le monde de la pensée et le monde des choses, et, d'autre part, quoi qu'il ait à dire, il doit choisir entre la fidélité à la pensée au

détriment des choses (et c'est opter pour la formalisation croissante du langage), ou la transformation de son langage même en une chose réelle (et c'est opter pour le langage expressif de l'artiste). Et comme le philosophe ne veut être ni un savant, ni un artiste, mais justement un philosophe, on voit que la crise contemporaine du langage coïncide assez bien avec la crise de la philosophie contemporaine.

*
* *

Le philosophe, donc, ne sait plus très bien comment parler. Et les philosophes ne savent pas non plus très bien comment ils voudraient que parlât la philosophie. C'est que le problème ne concerne pas le langage seulement, mais aussi les philosophies du langage ; c'est que la crise ne touche pas une évolution historique seulement, de l'art ou de la science, mais aussi la présence réfléchie de cette évolution dans la conscience du philosophe. Au diagnostic porté jusqu'ici dans le temps doit donc succéder maintenant l'examen dans l'espace de la philosophie, des philosophies contemporaines plus précisément.

De celles-ci, je ne retiendrai pas le marxisme, qui demeure en cette matière sur des positions hégéliennes, ni l'analyse réflexive non plus, pourtant si répandue en France. Car cette dernière n'a guère posé le problème du langage, sinon en des termes conventionnels et dans la seule perspective d'une psychologie très intellectualiste ; de plus, je dirais que le problème lui échappe nécessairement. L'analyse réflexive part en effet de la dissociation des choses et de nous, c'est-à-dire finalement du dualisme cartésien de la pensée et de l'étendue, et elle cherche, par une méthode originale, à réassurer leur unité. Or le langage ne cesse d'y être pensé comme un médiateur, ce qui est justement en question ; il accompagne tout au long les démarches de l'esprit, impliqué dès le début, postulé sans cesse, mais jamais l'analyse réflexive ne le spécifie ni ne l'isole dans sa fonction propre.

En revanche trois écoles ont répondu à cette double exigence. La phénoménologie d'une part a spécifié le langage comme tel, non sans quelque équivoque néanmoins ; le néo-positivisme de son côté isole dans les deux écoles qui sont siennes le langage scientifique et le langage courant ; l'esthétique française enfin isole et spécifie le langage artistique et son propre type d'expression distinct ; grâce à quoi elle pose à sa manière notre problème.

En fait la phénoménologie fut la première à nier que le langage fût pour la philosophie un intermédiaire reflétant inégalement soit le sens des choses, soit celui des idées ; en quoi elle explicite un thème

hégélien. Dans les *Logische Untersuchungen,* où se manifeste comme la première manière de sa philosophie du langage, Husserl part du langage de la science pour aller au sens de l'eidos. Certes la « Philosophie der Sprache », en Allemagne, et aussi la logique philosophique des néo-kantiens avaient déjà caressé pareille idée ; ce qui est néanmoins nouveau, chez Husserl, c'est la tentative de spécifier le langage dans sa fonction propre et de le dissocier du *sens* qu'il doit recevoir. Car pour la première fois dès les Stoïciens, Husserl cherche à faire venir le sens du langage d'ailleurs que du langage même. L'intuition en effet doit « remplir » *(erfüllen)* le langage, considéré globalement, spécifié sur son fond à la manière dont les Gestaltistes définissent une « forme ». Tout l'effort de Husserl porte dès lors sur la méthode qui permet de faire jaillir le sens à partir de l'expression donnée.

L'autre direction qu'a prise postérieurement la recherche de Husserl, et qui définit comme une seconde manière de ce philosophe en fait de théorie du langage, consiste à partir non plus du langage pour atteindre l'intuition intellectuelle, mais de l'intuition sensible, de la perception, pour atteindre au langage. La réduction phénoménologique, pour être la même, porte alors sur les choses dans le monde ; suspendant l'existence du monde, elle fait surgir le sens de ces choses perçues, et il se trouve que ce sens n'est pas autre chose à son tour que le langage même dans lequel les choses sont manifestées et par lequel elles sont appréhendées. Le langage devient alors, selon l'heureuse formule d'André de Muralt, le « monde réduit ». Comme le dit aussi Heidegger, qui met là fort justement l'accent sur ce principal résultat phénoménologique, « lorsque nous allons à la fontaine, lorsque nous cheminons dans la forêt, c'est toujours en traversant le mot « fontaine » et le mot « forêt », et cela même lorsque nous ne prononçons pas ces mots ni ne pensons au langage »[1].

Seulement il n'est pas difficile de voir comment ces deux directions présupposent deux types distincts de langage, et que le langage d'où l'on part dans le premier cas n'est pas le même que celui auquel on arrive dans le second cas. D'une part il s'agit du langage formalisé, arithmétique, mathématique ou logique ; de l'autre on parvient au langage courant de la *Lebenswelt.* Merleau-Ponty soulignait du reste avec bonheur cette évolution profonde de l'attention husserlienne au langage, attention au langage formalisé d'abord, puis, de plus en plus, au langage quotidien[2].

---

[1] *Holzwege,* Frankfurt, Klostermann, 3e éd., 1957, p. 286. In «Wozu Dichter».

[2] *Problèmes actuels de la phénoménologie,* Paris, Desclée de Brouwer, 1952, p. 92-93.

Ainsi la phénoménologie ne peut affirmer l'unité de sa méthode qu'en sacrifiant l'unité du langage ; deux langages au moins y coexistent sans être distingués : le langage courant et le langage formalisé selon les préceptes des sciences exactes.

Or cette distinction, ou mieux l'indépendance de ces deux langages et même leur isolement, sont des thèmes qui ressortent nettement de l'examen des philosophies du langage en pays anglo-saxons. A dire vrai, il est assez spectaculaire de voir ce groupe de savants, réunis dès 1922 à Vienne sous le nom de «Wiener-Kreis», émigrer en Angleterre et aux U. S. A. dès le nazisme, et y submerger tous les milieux universitaires. Dès la fin de la guerre, l'Amérique a développé ce qu'on peut appeler l'orthodoxie, sous la direction de Carnap, attentive au langage scientifique et formalisé, tandis que l'Université d'Oxford a subi le contrecoup de la « conversion », si j'ose dire, de Wittgenstein, et s'est tournée sous la direction de Gilbert Ryle vers le langage courant, qu'elle analyse de manière plus positive que positiviste.

Les principes communs de ce néo-positivisme sont simples, de cette simplicité redoutable qui est une force. Rappelons-les sommairement : dissociation, tout d'abord, des faits et du langage, et, par conséquent, empirisme radical dès le principe ; tâche assignée à la science d'harmoniser les données de fait et le langage tenu sur elles ; étude, en particulier, de l'incidence des structures syntaxiques et sémantiques du langage formalisé sur les faits : d'où un rationalisme tout aussi radical. Selon la doctrine, un énoncé a un sens ou n'en a point ; s'il en a un, il le tient soit de son accord avec les faits, soit de lui-même. Mais en aucun cas l'invérifiable ne saurait avoir de sens : aussi ne trouve-t-on d'énoncés sensés qu'en sciences exactes. A côté de quoi les discours « insensés » (je traduis ici l'anglais « nonsense») sont le fait autant des poètes, aimables et fantasques plaisantins inconscients, que des métaphysiciens, pédants austères et solennels, musiciens, dit Carnap, sans don musical.

Le néo-positivisme a l'immense mérite de définir en toute netteté les conditions auxquelles doit satisfaire un énoncé pour avoir un sens, et cela selon les seules règles du langage. Il se peut que l'aventure néo-positiviste soit un cul-de-sac et il est même certain que la science entière ne se réduit nullement aux règles dans lesquelles Carnap l'enferme ; mais il n'est pas moins certain qu'il se trouve en sciences des énoncés, particulièrement ceux qui formulent des résultats, qui répondent à ces règles.

Comme de son côté l'école d'Oxford analyse parallèlement avec de plus en plus de rigueur les conditions auxquelles sont soumis les énoncés du langage courant, on voit que le néo-positivisme dans son

ensemble consacre la rupture du langage. Alors que l'œuvre de Husserl laissait communiquer, sans dire comment, le langage scientifique et le langage courant, le néo-positivisme brise cette communication et isole ces deux langages dans leur sphère propre [1]. Il est désormais illusoire de croire qu'une même logique préside à ces deux types d'expression, illusoire d'affirmer la pérennité et la non-révisibilité de prétendus principes logiques supposés inamovibles.

Pour clore ce survol, dont on excusera le tour allusif, il convient de souligner l'importance capitale que revêt pour la philosophie du langage la naissance au XXe siècle d'une nouvelle discipline philosophique, de plus en plus autonome, qui se constitue à Paris sous la direction d'Etienne Souriau. J'ai nommé l'esthétique. Certes l'esthétique est de tous les temps ; mais, comme la psychologie, elle est restée longtemps dépendante de la métaphysique pour s'efforcer de trouver son autonomie, en musique d'abord et dès le XVIIIe siècle anglais, puis en Allemagne vers 1870 sous l'influence de la psychologie de laboratoire, en France enfin, à la même époque, sous la double impulsion des psychologues et des poètes eux-mêmes. Ce statut autonome, je crois qu'il est juste de le lui accorder aujourd'hui : l'esthétique est indépendante des sciences, et indépendante des diverses idéologies qui se partagent le monde.

L'essentiel de l'esthétique consiste à tirer la leçon de l'expérience romantique, dont aucune autre philosophie ne se soucie à un tel point. Ce ne serait pas en effet définir faussement l'esthétique que de voir en elle l'étude du langage de l'art, de ce langage précisément que le romantisme a spécifié dans une fonction propre. Mais il y a davantage : étudiant le langage de l'art, l'esthétique est bien contrainte de parler ; or son langage à elle se trouve distinct autant de celui des sciences que de celui de l'art lui-même. L'esthétique française a en effet consacré la défaite des prétendues « sciences de l'art » ; et de fait elle ne parle pas le langage des savants. Elle pose donc à sa manière notre problème, en cherchant à instituer un nouveau type d'expression distinct autant des équations du savant que des expressions lyriques. On ne saurait à la vérité assez souligner l'importance de ce fait.

Quel que soit par ailleurs l'avenir de l'esthétique, le langage dont nous relatons la crise contemporaine se trouve subir en elle sa dernière et définitive dislocation. Et cela nous permet d'assurer nos conclusions.

---

[1] Sur les rapports entre l'analyse oxfordienne du langage courant et la phénoménologie, cf. Gilbert Ryle, « Phenomenology versus the Concept of Mind », communication au *IVe colloque philosophique international de Royaumont,* 1958. A paraître à Paris aux Editions de Minuit.

Car si l'on veut bien ressaisir l'essentiel de ce qui a été dit, on s'apercevra que notre étude a été menée sur deux lignes parallèles, et que celles-ci conduisent au même résultat. La première ligne a suivi le langage dans son histoire effective : on y a de ce point de vue prononcé le divorce du langage formalisé et du langage expressif de l'artiste, en marquant l'irréductibilité de l'un à l'autre, et de l'un et de l'autre au langage courant. Dans la seconde ligne en revanche, on a saisi le redoublement de la première dans la pensée philosophique contemporaine : et on y a vu les divers langages être l'objet d'une prise de conscience réflexive qui les spécifiait toujours plus et les isolait dans leurs fonctions irréductibles. Tout au cours de cet exposé, du reste, le présent a éclairé le passé en remontant aux causes, pour donner au présent un sens vers l'avenir et contribuer à transformer une crise en un problème.

L'unité du langage est donc perdue non seulement en fait, dans l'histoire, mais encore au niveau de la réflexion, c'est-à-dire en philosophie. Cela fait une première conclusion. Notre seconde conclusion suit dès lors de très près : c'est que le philosophe aujourd'hui ne sait pas comment parler : la maîtrise qu'il se sent perdre sur le langage, il doit la recouvrer. Si aujourd'hui l'œuvre de philosophie apparaît comme un compromis participant également et en toute confusion de l'œuvre de science et de l'œuvre d'art, le philosophe doit se mettre à l'élaboration de son œuvre propre. Or cette œuvre est du langage.

Le philosophe, dis-je, ne sait plus comment parler. Son embarras est d'abord devant le langage. Il a cessé de s'étonner devant les merveilles du monde, comme les Grecs, et a cessé d'admirer la richesse infinie de ses idées, comme Leibniz. Il a trop transformé le monde pour retrouver une naïveté, qui ne pourrait être que feinte, devant la nature ; et les machines calculent désormais trop bien et trop vite pour que sa raison, c'est-à-dire justement sa faculté de calcul, ne se sente pas dépassée. Mais que le philosophe parle, et qu'il ait à parler, voilà qui retient et doit retenir son attention.

L'embarras du philosophe est devant le langage, mais aussi devant la langue. La philosophie aujourd'hui côtoie la linguistique : à Fribourg-en-Brisgau, le linguiste Lohmann s'inspire de Husserl ; à Oxford, l'analyste Austin cherche à se rapprocher des linguistes. Nietzsche n'était-il pas déjà, en ceci comme en tant d'autres choses, prophète des temps futurs, lui qui, philosophe et philologue, relevait, en les déplorant [1], les attaches de la philosophie avec les catégories grammaticales et syntaxiques des langues indo-européennes ?

---

[1] *Werke,* éd. Karl Schlechta, München, Carl Hanser, II, 584.

Embarrassé devant le langage et la langue, le philosophe l'est encore devant *sa* langue. Il ne sait même plus s'il doit encore parler une langue seulement, sa langue maternelle, ou toutes les langues à la fois. Ouvrez un ouvrage de philosophie contemporaine : vous y verrez un mélange saugrenu d'énoncés pédants et d'envolées pseudo-lyriques, dans un vocabulaire emprunté à l'allemand, avec des néologismes forgés du latin ou surtout du grec, et des barbarismes traduits de l'anglais.

Et tous ces embarras culminent finalement en un seul : le philosophe est embarrassé devant *son* langage. Il ne sait pas quel est le langage spécifique que la philosophie doit parler, parce que cette philosophie a en fait toujours *emprunté* un langage. Elle l'a emprunté à ces deux sources que sont le monde de la science d'abord, puis, plus récemment, le monde des arts. Elle a emprunté à la science le sens de la technicité et de la formalisation du langage, si bien que le vocabulaire philosophique, de tous temps et aujourd'hui très particulièrement, apparaît comme difficile, voire rebutant ; et elle a emprunté en revanche aux procédés artistiques d'expression l'usage de métaphores, et plus précisément le soubassement imagé qui colore en poésie tous les mots et fait l'atmosphère même du poème.

Or la philosophie pourrait bien avoir eu tort d'emprunter continuellement son langage au lieu de chercher, à l'instar des sciences et des arts, à instaurer en toute conscience le sien propre. Elle a peut-être commis une lourde faute en prenant par exemple pour modèle de son langage celui des savants. Depuis Descartes, en effet, la philosophie a vécu sur cette idée que la rigueur du langage mathématique, faite d'exactitude et de précision, de clarté et de distinction, était modèle pour elle. Idée qui est peut-être une illusion, et à laquelle il faut bien aujourd'hui renoncer : au XIXe siècle déjà la philosophie ne pouvait écouter l'appel lancé par la science sans devenir « philosophie positive », c'est-à-dire positivisme. Or le néo-positivisme de notre siècle surenchérit sur celui d'Auguste Comte, en ce que les savants eux-mêmes y prononcent désormais l'exclusion du philosophe du sein des sciences exactes, et le condamnent à la stérilité du mutisme.

Pour le dire rapidement et entre parenthèses, certaine philosophie a au fond toujours su qu'elle aurait davantage à perdre qu'à gagner en parlant le langage de la science ou en le prenant pour modèle. En 1710 déjà Berkeley niait que la philosophie pût toucher les choses réelles sans crever d'abord l'écran du langage : or ce langage était aussi celui de la science newtonienne. Près de cent ans plus tard, le Goethe de la *Morphologie* et de la *Farbenlehre* s'acharnait à récupérer la couleur et la lumière véritables que l'optique de Newton — toujours

lui — laissait de côté. Pour tous deux le langage de la science ne pouvait que « dénaturer la nature ».

Mais en refusant ainsi le langage des sciences, la philosophie ne peut espérer non plus s'en tenir au langage quotidien ou à celui de l'expression littéraire. On a pourtant souvent entendu ces deux revendications, chez les bergsoniens surtout. Mais en réalité le problème n'est pas là : il ne s'agit pas encore une fois que la philosophie *emprunte* un langage tout fait. Exactement comme la science moderne est née le jour où elle a refusé le mode d'expression que cultivait la scolastique, de même la philosophie comme discipline rigoureuse s'assure sa seule chance de progresser si elle commence par refuser d'emprunter son langage. Et si surtout elle se met méthodiquement en quête de son propre langage, attentive à ce qu'elle doit *faire* pour apprendre à parler.

Telle me semble ainsi devoir être la voie dans laquelle doit s'engager la philosophie ; telle me semble être l'issue possible de la crise contemporaine du langage. Evoquer ici cette voie et cette issue, c'est tracer comme un programme de recherches auxquelles une leçon inaugurale ne fait que servir d'ouverture.

Tout d'abord cette crise doit devenir un problème, sitôt qu'on en peut poser avec clarté les termes. Et un problème est fait pour être résolu. Certes la solution n'est pas encore là ; il y faudra probablement de longs temps. Mais elle est proche. Ainsi la réflexion philosophique sur la science a déjà tracé les limites du langage formalisé ; et l'esthétique française s'efforce à son tour de fixer la nature et les limites de ce que le romantisme a appelé le « mystère de la poésie ». Et voici que le philosophe, qui ressent douloureusement les embarras du langage et de son langage, se met, un peu partout, en Europe, en France, en Angleterre et aux U.S.A., à la recherche de son propre langage. A dépister le langage des autres, il ouvre déjà les chemins du langage qu'il parlera.

Mais pour cela, pour que réussisse cette tentative, un grand pas doit encore être franchi. Et il convient ici peut-être de rappeler la voie que traçait Pierre Thévenaz quand, diagnostiquant une « crise » de la raison, il revendiquait une nouvelle « critique » de la raison ; il voulait que la raison, considérée à tort comme un absolu, se désabsolutise et se mette en situation face à l'absolu ; il demandait qu'à la raison succède la prise de conscience historique et philosophique de la raison. Et c'est bien là ce que nous demandons, moins pour la raison directement que pour le langage. Mais c'est que justement la raison n'a été absolutisée, selon nous, que parce qu'elle a parlé un langage qu'on croyait absolu.

La crise contemporaine du langage doit donc céder le pas à la *question critique du langage*. Poser une telle question critique, ce serait déjà faire le premier pas dans la direction d'une *logique philosophique* — cette logique qui précisément nous fait défaut au XXe siècle ; ce serait aspirer à ne plus être conduit par le langage, mais à le maîtriser, et à maîtriser en particulier la nature des divers types de langages. De la tripartition du logos et de la multiplication des langages, le philosophe doit faire son profit, au lieu de déplorer, tel Heidegger, l'unité perdue. Car Heidegger aujourd'hui pense comme si le langage pouvait encore redevenir le logos qu'il a cessé d'être dès l'époque hellénistique. Illusion qu'il faut dénoncer : l'unité du langage se perd, c'est un fait. Et un tel mouvement historique est irréversible ; il fait partie de l'histoire de l'humanité. Ne vaut-il dès lors pas mieux, plutôt que de rêver nostalgiquement à l'unité perdue, tourner ses regards vers l'avenir, et travailler, avec nos forces d'hommes, à une nouvelle unité ?

J.-Claude PIGUET.