

« ÊTRE » ET « ÊTRE DIT »

Thomas VINATY (Rome)

A supposer que toutes les questions soulevées par l'étude du langage soient clairement et définitivement résolues selon les différentes méthodes des sciences linguistiques, il reviendrait encore à la philosophie du langage de considérer les rapports de l'« être » et de l'« être dit ».

C'est en effet le moyen le plus simple pour la philosophie de devenir critique que de réfléchir sur la double possibilité qui s'ouvre à toute pensée en quête d'objectivité : ou bien penser dans le fil ou bien penser à rebours de la langue qu'on parle. Faut-il s'en remettre à cette sorte d'idéologie originelle que contient toute langue et qui représente assez bien ce qu'on entend par philosophie du sens commun ou faut-il s'en libérer comme d'une illusion qui naît de l'exercice même de la parole et qui constitue une erreur de principe ? C'est là un problème épistémologique ardu qui n'admet probablement pas de solution simple, tant ses aspects sont complexes et sa portée extrêmement vaste. Il y a, certes, un danger manifeste de parallélisme logico-grammatical à trop faire confiance à la valeur conceptuelle des catégories grammaticales et aux structures sémantiques de la langue qu'on parle. Et le sens commun auquel on en appelle pour justifier cette confiance n'est souvent commun qu'à ceux qui usent de la même langue. En revanche, il faut bien admettre que la façon dont nous parlons des choses constitue un mode majeur de leur représentation ; peut-être faudrait-il même concéder que la façon dont les choses sont dites constitue, complémentaiement à la perception, un mode de leur apparaître ?

La logique offre la ressource d'envisager « il est dit que... » comme une modalité épistémique, au même titre que « il est connu que... », « il est admis que... ». Mais outre les inconvénients à multiplier les modalités et à les étendre à des acceptions trop larges et peu homogènes, la considération de l'« être dit » comme une modalité est particulièrement artificielle. En effet, si l'on consent à définir la modalité comme toute qualification d'un énoncé corrélative à l'opération ou à l'attitude du

sujet parlant vis-à-vis de ce qu'il énonce, il faut aussitôt remarquer que « dire », contrairement à « supposer », « admettre », « craindre », est une modalité absolument universelle. Ainsi s'expliquerait le fait que la modalité « dire » demeure implicite dans la plupart des cas et qu'elle n'apparaisse qu'avec le besoin de rapporter les paroles de quelqu'un ou de se reporter à la situation linguistique de l'énonciation (par exemple, « un tel a dit que... », « hier, j'avais dit que... »). De plus, traiter le « dire » comme une modalité particulière cache deux faits essentiels à la compréhension de l'« être dit » : le langage est coextensif à l'exercice de notre connaissance et ce qui est dit porte en soi un sens au moins qui ne dépend pas des circonstances de son énonciation. Le premier point revient à avancer une équivalence entre « être dit » et « être conçu », entre « dicible ou exprimable par la parole » et « concevable ». Le second point requiert quelques explications : on pourrait y objecter qu'une phrase aussi simple que « la discussion est close » a deux significations différentes selon qu'elle est prononcée par le président d'un conseil d'administration ou par l'interlocuteur avec lequel je suis entré en polémique. Certes, les messages communiqués diffèrent dans les deux cas ; mais ils appliquent à deux contextes une formule identique qui possède un sens déterminé dans tel code, en l'occurrence dans la langue française.

Nous pouvons donc reconnaître à l'« être dit », une objectivité selon laquelle la parole se rapporte directement aux choses représentées, abstraction faite des circonstances de l'acte de parler ou de dire. La théorie du langage est sujette à un balancement semblable à celui de la théorie de la connaissance : celle-ci oscille sans cesse entre la psychologie de la pensée et la logique, celle-là entre l'étude de la parole et l'étude de la langue. L'analyse des rapports essentiels de la parole et de la langue devrait nous permettre de poser le problème des rapports de l'« être dit » et de l'« être », non plus d'un point de vue exclusivement épistémologique, mais aussi d'un point de vue proprement ontologique.

* * *

Nous partirons de la remarque que plusieurs religions ont mis à l'origine des choses une parole divine. La tradition judéo-chrétienne a particulièrement développé ce thème, et c'est peut-être dans la Bible qu'il a trouvé le plus de vigueur et de lyrisme :

- Genèse, 1, 2* « Dieu dit : « Que la lumière soit et la lumière fut. (...) Il y eut un matin, il y eut un soir : premier jour. »
- Psaume, 33, 6* « Par sa parole, les cieux ont été faits,
par le souffle de sa bouche, toute leur armée. »
(Traduction de la Bible de Jérusalem.)

Les grands théologiens du Moyen Age ont dégagé ce qu'enveloppait la représentation de la création de toutes choses comme un acte de parole archétypique, pour mettre en lumière les enseignements religieux et métaphysiques transmis par cette image :

- I) la création est un acte entièrement spirituel, à concevoir sur le modèle d'une connaissance absolue, intuitive et constituante de son objet : la parole divine nomme ce qui n'avait encore jamais été dit auparavant ;
- II) Dieu ne se sert de rien pour créer le monde, il s'ensuit que la création est un effet immédiat de sa toute-puissance, causé totalement par lui : la parole divine n'a ni présupposé, ni contexte.
- III) chaque chose est intelligible dans sa singularité même puisqu'elle est issue de la connaissance divine : toute chose a reçu son nom de Dieu.

Si suggestive qu'elle fût, l'image de la parole créatrice appela, à la réflexion, plusieurs réserves :

- I) D'une part, l'acte de parole tel que nous le concevons aujourd'hui, n'est jamais absolument premier : il naît au sein d'une situation où la communication devient utile et nécessaire parce que des représentations médiates se substituent aux connaissances immédiates et intuitives qui font défaut.
- II) D'autre part, parler n'est jamais un acte simple dont il suffirait d'abstraire l'expression vocale pour obtenir l'image de l'action parfaitement immanente : non, parler est un acte complexe qui met en jeu le rapport de la parole à une langue et dont le sujet par là même n'a pas l'entière initiative.

Alors qu'à l'origine des choses, le théologien se représente une parole divine absolument sans contexte, s'exprimant sans recourir à aucune langue lui préexistant, la parole de l'homme apparaît au philosophe comme l'initiative, née le plus souvent dans un contexte extra-linguistique, d'un énoncé qui actualise des virtualités expressives formant un système, c'est-à-dire une langue déterminée.

L'image de la parole créatrice telle qu'elle fut entendue par les théologiens ne cacherait-elle pas un usage transcendantal — au sens que Kant attribuait à l'expression — du concept de parole ? Elle servirait à appliquer à toutes choses en général, hors des limites de l'expérience, une notion qui ne peut en fait se séparer d'elle. Strictement lié à l'expérience, le langage nous manifeste et nous représente les choses telles qu'elles nous apparaissent. L'« être dit » est toujours postérieur à l'« être », non seulement parce que les choses subsistent en elles-mêmes, indépendamment de ce que nous en énonçons, mais aussi parce qu'entre l'« être » et l'« être dit » intervient une action humaine, quelle qu'elle soit, qui fonde la nécessité de communiquer et de représenter. L'« être dit »

connote un « dire », c'est-à-dire une intention de communiquer et de représenter. C'est pourquoi nous ne pouvons atteindre par le langage l'« être simplement » qui de soi est antérieur au langage. La considération du langage est propre à poser le problème critique : forme universelle (parole) et système le plus englobant (langue) de l'expérience humaine, le langage marque les limites infranchissables à notre pensée. « Au sujet de ce dont on ne peut parler, on doit se taire », selon l'aphorisme lapidaire de Ludwig Wittgenstein (cf. préface du *Tractatus logico-philosophicus*).

* * *

Pour éclaircir cette question, il faut revenir à l'examen des rapports entre le langage et l'expérience humaine. Le présupposé du problème critique consiste à poser la connaissance et le langage qui l'exprime comme la forme la plus générale de l'expérience humaine, enveloppant toutes les autres. Mais si nous définissons l'expérience, dans son acception la plus large, comme l'ensemble des comportements par lesquels un être doué au moins de connaissance perceptive, est présent au monde, alors le langage nous apparaîtra comme un type d'expérience doté de propriétés tout à fait spéciales. « Dire » est un comportement propre à plusieurs êtres qui possèdent la puissance de connaître, que la connaissance porte au-delà de leurs conditions d'existence corporellement localisées et temporalisées et qui communiquent entre eux. « Être dites », pour les choses, c'est appartenir à un monde où sont présents des sujets parlants et êtres connues par eux selon ce mode particulier de connaissance qui s'exprime par la « chaîne parlée » des signes vocaux. Nous concevons maintenant qu'un être qui remplirait de son immensité l'espace et le temps, n'aurait nul besoin de parler. C'est pourquoi nous disons que l'expression « la parole créatrice » est une métaphore, mais qu'elle n'est pas proprement un concept.

Les rapports entre « être » et « être dit » nous apparaîtront mieux si nous cherchons pourquoi la connaissance d'un être fini doit s'énoncer, sinon verbalement comme dans la plupart des cas, du moins par signes, quelle que soit la nature de ceux-ci. Nous concevons la connaissance absolue comme une connaissance parfaitement intuitive, c'est-à-dire immédiate et constituante de son objet ; en elle s'annule la distinction entre « être » et « être connu ». Une connaissance finie, au contraire, n'est jamais entièrement immédiate ni constituante de son objet. Les structures fondamentales de notre langage reflètent cette condition.

Alors qu'une connaissance absolue accomplirait ce qu'elle énonce et constituerait ainsi un type parfait d'agir, la connaissance humaine se développe au confluent de deux sources rivales et complémentaires, le dire et l'agir. La parole ne constitue pas pour nous, proprement une

action, sinon au sens où émettre et communiquer un signe constituent des actions. Mais elle est, par excellence, l'instrument de médiation des actions du sujet connaissant, car ces actions requièrent des informations pour leur accomplissement. La parole ne termine rien ; et ce n'est pas dans un acte d'énonciation que s'achève la connaissance, mais dans un acte de compréhension ou d'interprétation. La parole communique et représente. C'est pourquoi nos énoncés ne réalisent pas ce qu'ils signifient, sauf précisément dans le cas où ils signifient l'action de communiquer et de représenter. Quand je dis : « Je vous affirme que... », mon seul énoncé constitue un événement instituant une novation : que je mente ou que je sois sincère, je l'ai affirmé puisque je l'ai dit. Le langage est ainsi le domaine où l'homme participe en un sens le plus à la puissance créatrice : l'homme crée les signes porteurs des significations perçues dans un monde qu'il habite et qu'il transforme, mais qu'il n'a pas créé.

Le langage porte aussi la marque de ma situation dans le monde. Je ne suis qu'un point de l'univers, assujéti à mon corps et tout ce que je puis dire et énoncer est affecté d'une modalité absolument générale : c'est moi qui parle, ici et maintenant. Pourtant mes paroles peuvent former un discours qui embrasse l'histoire du monde. Je puis appliquer au langage, ce que Pascal disait de la pensée : « Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends. » (*Pensées*, édition Brunschvicg, pensée 348.) Nous ne pouvons penser sans parler de quelque façon et parce que nous parlons, nous ne sommes pas contenus dans le monde comme un objet dans un ensemble sérié et catégorisé, nous y sommes comme sujets, contenant en nous l'image du monde et pouvant l'échanger.

Une symétrie est repérable entre la façon dont le « moi » habite le monde et la façon dont l'acte de parole s'inscrit dans la langue. Lorsque je parle, j'énonce quelque chose de quelque chose, je représente vocalement un état de choses pour en communiquer l'image à d'autres ou pour me la tenir présente à l'esprit. Mais la chose dont je parle est aussi évasive que le « je » qui parle : « je », c'est celui qui parle au moment où il parle, la chose, c'est ce dont il parle et qui peut être n'importe quoi. Il n'y a pas proprement de concepts abstraits de « je » ni de « chose » : ce sont des indices qui sont liés à l'instance même de ma parole et dont l'extrême généralité tient au fait qu'ils sont aussi universellement applicables que ma parole. Or, de même que je puis parler de la langue qui me sert à parler, je puis désigner par chose, le monde qui est la totalité des choses en interaction.

Nous touchons là un aspect proprement ontologique des rapports entre « être » et « être dit ». Le monde peut être nommé comme les autres choses, son nom peut figurer comme sujet de mes propositions, alors que le monde n'existe pas comme chose, qu'il est pour ainsi dire l'anti-objet puisqu'il est la classe universelle de toutes les choses, réelles ou possibles. Le monde en tant que tel peut faire l'objet de mes discours,

mais il ne peut être l'objet d'aucune de mes expériences, d'aucune autre de mes actions, ne serait-ce que pour la raison que si je parvenais à imaginer une expérience concernant l'ensemble des choses, je m'apercevrais en la réalisant, qu'il en manque au moins une à leur totalité, puisque j'appartiens à leur ensemble par mon corps. En revanche, ce que la parole désigne sans proprement le représenter, peut être l'objet auquel se rapporte la langue : considérée comme système virtuellement totalisant d'expression, la langue peut être regardée comme une « imago mundi » et c'est sans doute ce que nous y cherchons quand nous prétendons découvrir en elle une métaphysique cachée.