

Publié dans Le langage. Actes du XIIIe Congrès des Sociétés
de philosophie de langue française II, 147-164, 1966,
source qui doit être utilisée pour toute référence à ce travail

Sixième table ronde

ÉTHIQUE ET SOCIOLOGIE DU LANGAGE

Lundi 5 septembre 1966 — 9 heures
Aula de l'Université de Genève

Président : M^{me} Rose-Marie MOSSÉ-BASTIDE,
Professeur à la Faculté des Lettres et Sciences humaines d'Aix
Introduction : M. Chaïm PERELMAN,
Professeur à l'Université libre de Bruxelles

ÉTHIQUE ET SOCIOLOGIE DU LANGAGE

par M. Chaïm Perelman

Contrairement à la tâche qui m'a été assignée, celle de résumer les différents rapports qui ont été présentés dans ma section (je trouve qu'ils sont déjà suffisamment résumés dans les Actes, et qu'il n'y a pas lieu de résumer ces résumés), je me suis proposé, dans cette introduction, de présenter les deux thèmes, qui m'ont paru les plus importants pour notre table ronde, de façon à susciter une discussion immédiate. Le premier thème est celui du rôle du langage, à la fois comme élément de formation individuelle et comme instrument d'asservissement de l'individu. Le deuxième thème est celui de l'usage moral ou immoral du langage, et plus spécifiquement le problème de la vérité, de la véracité, de la sincérité et de la bonne foi. Ce sont ces deux thèmes que je voudrais esquisser rapidement devant vous, de façon à mettre en évidence les difficultés qu'une réflexion sur l'un ou sur l'autre ne peut manquer de susciter.

Commençons par le premier thème qui est traité, ou abordé, dans plusieurs communications, celles de M^{me} Roubinet, de MM. Baron, Chauchard, Cottier, Margolin, Polin, Stern, Victoroff et Villa.

Ce thème peut s'énoncer ainsi :

Tout le monde admet que le langage est un élément indispensable de la formation individuelle. Toute formation suppose une initiation ; celle-ci ne peut se faire qu'en termes de langage, condition du dialogue entre le maître et ses élèves. Toute formation suppose un maître qui instruit, qui forme et peut aussi déformer la pensée, celle du disciple pouvant d'ailleurs, à un certain moment, s'émanciper, se manifester par sa créativité et sa liberté. C'est dans ce contexte qu'intervient le problème de l'autorité qui manipule le langage, des slogans de toute espèce, commerciaux, politiques ou religieux, des clichés qui moulent la pensée de façon à faciliter un consensus communautaire, et qui tout en donnant une forme à la pensée, favorisent sa soumission. On a insisté longuement dans certains rapports sur le rôle des *mass-media* qui oblitèrent les fonctions critiques, les fonctions de réflexion, qui favorisent des réactions immédiates dans tous les domaines. C'est à ce propos qu'a été posée la question du rôle du pouvoir, de celui de la violence dans la formation

du langage, de l'irrationnel opposé au rationnel, des opinions plus ou moins trompeuses opposées à la vérité, du relatif opposé à la recherche de l'absolu.

A ce propos, il est une question qui me semble fondamentale, et qui me semble préalable. La voici : Pour juger du bon et du mauvais usage d'un langage, quand il s'agit de définitions, de la structure du langage, de mythes, de slogans, de tous les procédés rhétoriques, possédons-nous des critères qui soient indépendants du langage lui-même ? On a fait appel, à ce propos, à des notions telles que l'évidence, la raison, l'intuition, la vérité, la réflexion, le respect de la personne, mais ces notions, pour permettre de distinguer le bon du mauvais usage du langage, peuvent-elles être présentées et défendues indépendamment du langage et de la formation que nous avons reçue et à travers un langage déterminé ? N'oublions pas, en effet, que même si l'on cherche l'absolu dans le silence, il est impossible de se laisser guider par cet absolu sans interpréter le silence au moyen du langage, qui sera toujours un langage particulier. Et si tous ces critères sont toujours liés au langage, corrélatifs d'un certain langage, comment arriverons-nous à leur donner une valeur normative ? En d'autres termes, comment arrivons-nous, malgré ce fait indéniable, à transcender la relativité de notre langage et celle de toutes les structures linguistiques. C'est un point fondamental pour la discussion de notre thème. Y a-t-il un dépassement possible du relativisme linguistique ? Sinon, peut-on élaborer des critères pour le bon usage du langage au sein même de ce relativisme ?

Le deuxième thème, et le deuxième problème, n'est pas celui du relativisme, mais celui du pluralisme. Voici comment je l'envisage.

En examinant l'usage moral ou immoral du langage, la plupart de nos rapporteurs ont mis à l'avant-plan l'idée de vérité et toutes ses implications. C'est ainsi que M. Baron, M. Kolnai (qui y rattache la notion de pureté), MM. Lechat, Pucelle et M^{me} Lucques, et d'une façon provocante M. Polin, ont présenté le respect de la vérité comme étant au centre de l'éthique du langage. Et chez certains, tel M. Kolnai, cette préoccupation va si loin que dès qu'il y a la moindre pénombre dans l'expression de la pensée, dès que l'on se trouve devant un usage du langage qui ne dit pas clairement oui ou non, nous nous trouvons au seuil de l'équivoque et de la dissimulation, essentiellement condamnables. Pour M. Kolnai, le langage « est essentiellement affirmatif et négatif, donc axé sur la polarité du vrai et du faux » ; c'est seulement quand il est ainsi utilisé, que son usage est moralement acceptable.

Cette intransigeance n'est pourtant pas sans difficultés, comme en témoigne la célèbre discussion entre Kant, défenseur de l'obligation stricte de ne pas mentir, et Benjamin Constant. Si un de vos amis, demande Benjamin Constant, est poursuivi par un homme qui cherche

à l'assassiner et qui vous demande où cet ami se trouve, avez-vous le droit moral de l'induire en erreur ? Or, il ne s'agit pas d'un exemple purement fictif. Certains de mes amis se sont trouvés exactement dans cette même situation, la Gestapo ayant fait irruption dans leur maison en leur demandant s'il y avait des Juifs cachés chez eux. Comment la personne interrogée aurait-elle dû se comporter pour être moralement irréprochable ?

M. Baron, qui est très exigeant à ce propos, donne pourtant raison contre Kant, qui s'oppose au mensonge dans tous les cas, à R. Le Senne, qui invite à déborder l'alternative du *oui* ou du *non*, à la recherche de formules plus vagues qui permettent d'exprimer la vérité « d'une manière dont les conséquences soient aussi bonnes qu'il est possible ».

Cet exemple nous montre qu'une défense intransigeante du formalisme kantien, à savoir qu'il existe des devoirs stricts à observer dans tous les cas, tel que celui de ne pas mentir, présuppose qu'il n'existe qu'une seule valeur, la véracité, ou qu'elle dépasse tellement toutes les autres que, en cas de conflit des valeurs, c'est toujours au respect de la vérité qu'il faut se tenir strictement. Or, à cette conception s'oppose nettement la vision d'un pluralisme des valeurs, qui entretiennent entre elles des rapports variables et qui exigent, pour la détermination de ceux-ci dans chaque situation concrète, une décision du sujet, en âme et conscience. Et dans cette conception, l'analyse du droit peut nous être d'un apport considérable pour empêcher la réflexion morale de céder aux facilités et aux déformations d'une simplification outrancière.

Ma suggestion d'utiliser le droit pour éclairer et enrichir la réflexion morale, par opposition au formalisme qui ne s'embarrasse guère de l'étude des situations concrètes, peut être rapprochée de la technique de l'analyse du langage pratiquée par l'école d'Oxford.

Pour bien comprendre leur méthode, il faut également la concevoir comme une réaction contre le formalisme qui présentait, avec le premier Wittgenstein, les langues artificielles élaborées par la logique formelle comme des langues parfaites, dont les langues naturelles n'étaient que des approximations plus ou moins imparfaites, et dont elles devaient se rapprocher, en se perfectionnant. Pour que cet idéal réductionniste fût défendable, il fallait admettre que tout contenu de pensée devait soit pouvoir être exprimé dans ce langage parfait soit être écarté comme donnant lieu à une *pseudo-proposition*, formulant un *pseudo-problème*.

La réaction du deuxième Wittgenstein, celui des *Philosophical Investigations*, a été d'écarter cette dernière exigence. Le langage naturel est infiniment plus riche et plus nuancé que le langage formel, quel qu'il soit. Avant de chercher à réduire une expression du langage naturel à une expression du langage formel, mieux structurée, plus claire et moins équivoque, mais probablement moins nuancée, commençons par analyser les différents usages de cette expression formulée dans le

langage naturel. Il ne s'agit pas nécessairement d'en rester là, de ne chercher en aucun cas une formalisation, qui dans bien des cas pourrait s'avérer précieuse, mais de ne pas l'entreprendre d'une façon hâtive, avant de prendre conscience de toutes les nuances et de toutes les finesses de l'expression naturelle.

C'est dans ce même esprit que je suggère d'utiliser le rapprochement avec le droit, non pas pour identifier les problèmes moraux avec les problèmes juridiques, mais pour lester la réflexion morale de toute la richesse des nuances, du respect des situations concrètes sur lesquels les textes juridiques attirent notre attention. Nous pourrions, après cet examen, montrer, le cas échéant, que les distinctions considérées comme importantes par le législateur et le juge sont irrelevantes pour la réflexion morale, mais au moins saurions-nous clairement ce que nous écartons de nos considérations et ce qui justifie notre façon de faire. De même que la méthode de l'analyse linguistique ne nous oblige pas à nous en tenir aux analyses du langage commun ou au sens commun, mais nous demande seulement de ne nous en écarter qu'à bon escient, après l'exploration préalable de tout ce que l'usage ordinaire du langage recèle comme expérience commune déposée dans le langage par des générations d'utilisateurs, de même, avant de suivre les moralistes classiques dans leurs impressionnantes généralisations, qui réduisent la morale à un petit nombre de principes, j'aimerais que les moralistes jettent un regard sur la manière dont les juristes se sont tirés des difficultés suscitées par des problèmes analogues. Les juristes, en effet, ont été amenés à faire des distinctions, élaborées après un examen plusieurs fois séculaire, dans la complexité des situations vécues. Il n'est pas question de suivre aveuglément leurs solutions, mais il y a lieu de réfléchir aux raisons qui ont motivé leurs prescriptions légales et leurs décisions, et de se demander dans quelle mesure ces solutions peuvent être adoptées, modifiées ou écartées par les moralistes. C'est ainsi que les problèmes posés par l'usage moral ou immoral du langage peuvent, me semble-t-il, être utilement éclairés par un examen de textes légaux et de la jurisprudence. Pour des raisons de commodité, je m'en suis tenu au droit belge, qui est très semblable d'ailleurs, sur tous ces points, au droit français dont souvent il s'inspire.

Ce qui frappe, au premier abord, celui qui examine les textes juridiques, c'est que l'usage du langage y est réglé non pas en fonction de l'idée de vérité, mais de celle d'engagement.

Quand je donne ma parole, quand je conclus un contrat, je m'engage ; par ailleurs la loi m'impose également des obligations.

Ces obligations légales peuvent être de toute espèce. Parfois, cela va de soi, ce sera l'obligation de dire la vérité, parfois ce sera l'obligation de ne pas la divulguer. Ces deux obligations peuvent d'ailleurs s'opposer l'une à l'autre.

Quand est-on obligé de dire la vérité, toute la vérité et rien que la vérité ? C'est, bien entendu, l'obligation du témoin assermenté, qui doit jurer de dire la vérité, toute la vérité, rien que la vérité. Mais signalons immédiatement qu'il existe une catégorie de personnes qu'il est interdit d'assigner comme témoins et qu'on ne peut leur demander de dire toute la vérité, rien que la vérité. C'est ainsi que l'article 268 du Code (belge) de procédure civile, énonce que : « Nul ne pourra être assigné comme témoin, s'il est parent ou allié en ligne directe de l'une des parties, ou son conjoint, même divorcé. » Ceci signifie que le juriste met les relations de confiance, de respect et d'amour, censées exister entre proches parents, avant l'obligation de témoigner en vérité. S'il n'y a pas d'opposition, des proches parents du prévenu pourront être entendus (art. 156 du Code d'instruction criminelle). On ne peut pas les obliger à prêter serment, quoiqu'ils doivent prêter serment s'ils désirent être entendus.

Est punissable « le coupable de faux témoignage ou de fausse déclaration, qui aura reçu de l'argent, une récompense quelconque ou des promesses » (art. 224 du Code pénal), mais les dispositions de l'article 224 ne sont pas applicables « aux enfants âgés de moins de 16 ans, ni aux personnes qui sont entendues sans prestation de serment, à raison de la parenté ou de l'alliance qui les unit aux accusés ou aux prévenus, lorsque ces déclarations ont été faites en faveur des accusés ou prévenus » (art. 225 du Code pénal).

Ces diverses dispositions ont été adoptées, non seulement parce qu'on ne peut pas se fier au témoignage des proches parents des parties ou des prévenus, mais aussi parce que le législateur a reconnu l'existence des relations d'affection ou d'intimité auxquelles il ne désire pas faire violence en obligeant certaines personnes à témoigner sous serment contre leurs proches.

Dans certains cas, non seulement le mensonge dommageable, mais aussi une imputation vraie, mais que l'on ne peut pas prouver, est punissable ; dans certains cas même une assertion vraie, et que l'on pourrait prouver, constitue un délit : « Celui qui, dans les cas ci-après indiqués, a méchamment imputé à une personne un fait précis qui est de nature à porter atteinte à l'honneur de cette personne ou à l'exposer au mépris public, et dont la preuve légale n'est pas rapportée, est coupable de calomnie lorsque la loi n'admet pas cette preuve » (art. 443 du Code pénal). Ces actes sont punissables parce que l'on a agi méchamment, avec l'intention de nuire. On ne donne pas au diffamateur l'occasion de prouver qu'il a dit la vérité : dire la vérité ne suffit pas pour être innocent ou pur. Dans certains cas, même quand il existe au moment du délit une preuve légale des faits imputés, le prévenu pourra être coupable de divulgation méchante s'il a agi dans l'unique but de nuire (art. 449 du Code pénal).

Dans certains cas, celui qui fait connaître la vérité peut être coupable de dénonciation. La dénonciation à l'ennemi est sévèrement punie, et

la gravité de la peine sera d'ailleurs proportionnelle à la gravité des suites de cette dénonciation (art. 121 bis du Code pénal). Notons, à ce propos, que même la dénonciation aux autorités de son propre pays, la dénonciation d'un camarade au maître, qui est censé pourtant représenter une autorité morale, sera dans certains cas encouragée et dans d'autres plus ou moins sévèrement condamnée sur le plan moral. Les divergences d'attitude à l'égard de ce qu'on peut appeler la dénonciation morale s'expliquent par des conceptions différentes des rapports entre l'individu et l'autorité. Quand on se méfie de l'autorité, on mettra au premier plan les rapports de confiance entre individus, et toute dénonciation sera jugée méprisante.

Dans certaines situations, on est tenu au secret. L'article 458 du Code pénal impose le secret professionnel à certaines catégories de personnes : « Les médecins, chirurgiens, officiers de santé, pharmaciens, sages-femmes et toutes autres personnes dépositaires, par état ou par profession, des secrets qu'on leur confie, qui, hors le cas où ils sont appelés à rendre témoignage en justice et celui où la loi les oblige à faire connaître ces secrets, les auront révélés, seront punis d'un emprisonnement de huit jours à six mois et d'une amende de cent francs à cinq cents francs. » Selon une décision de la Cour de Cassation de Belgique du 20 février 1905 (Pasicrisie belge, 1905, I, 141), cet article doit être appliqué indistinctement à toutes les personnes investies d'une fonction ou d'une mission de confiance qui sont constituées par la loi, la tradition ou les mœurs, dépositaires nécessaires des secrets qu'on leur confie. Le secret professionnel couvre les confidences faites au prêtre, pourvu qu'elles l'aient été en confession ou à titre de confession (Cassation française, 30 novembre 1810). Le délit de violation existe lorsque la révélation interdite a été faite volontairement et sciemment, peu importe l'intention de l'agent. Si le médecin, ou toute autre personne qui est tenue au secret professionnel est « appelé en justice et invité à déposer sur un fait couvert par le secret professionnel, il échappe à la peine, mais s'il croit devoir garder le secret, il ne peut être contraint à parler » (Cassation belge, 22 mars 1888, Pasicrisie belge, 1888, I, 129). C'est donc sous leur responsabilité personnelle que ces personnes, appelées à témoigner, décideront de leur attitude.

La confiance de ceux qui confient un secret à d'autres, en raison de leur état, peut donc l'emporter sur l'intérêt de la justice à connaître la vérité.

Ces considérations, relatives au secret, la morale et les mœurs peuvent les étendre au-delà des obligations légales. C'est ainsi que la loi ne dit rien du secret des délibérations, mais la conduite de celui qui divulgue le secret des délibérations peut être sévèrement critiquée.

Mais peut-on garder ce secret au mépris de la règle qui exige que personne ne soit condamné sans avoir eu l'occasion de se défendre ? C'est ainsi que, dans mes fonctions de doyen de Faculté, je me suis

trouvé dans une situation difficile. On a porté, en Faculté, des accusations contre un candidat à un enseignement. J'ai fait part au candidat de ces accusations, en lui demandant ce qu'il avait à répliquer. On m'a reproché par après d'avoir violé le secret des délibérations ; j'avais pensé qu'il serait plus immoral de condamner quelqu'un sans l'entendre.

On voit ainsi des situations où le fait de dire la vérité peut s'opposer à la confiance, à l'amour, à la retenue indispensable pour la sauvegarde de l'intimité de la vie privée. Est-il moral de décrire en détail sa vie intime, de fournir la description la plus exacte de ses réactions les plus intimes ?

Personne ne niera l'existence d'une obligation de discrétion, mais on maintiendra que celle-ci est parfaitement compatible avec le respect de la vérité : il suffit de se taire.

Mais peut-on toujours se taire et le silence n'est-il pas parfois aussi révélateur qu'une réponse ? Celui qui ne répond pas quand la Gestapo lui demande s'il cache des Juifs dans son appartement dénonce leur présence par son silence même. Et les résistants torturés pendant la guerre pour révéler leurs complices étaient bien, à un moment donné, obligés de parler pour faire cesser leurs tortures. A ce propos, M. Polin parle de la violence physique et morale des détenteurs de la force et du pouvoir. Dans quelle mesure l'individu est-il justifié moralement, pour se soustraire à la violence sans dénoncer ses camarades, de recourir à l'affabulation ?

Au paradis, au royaume des saints où personne, par hypothèse, ne recourt à la violence, il est normal que la pureté se refuse même à cette violence morale que constitue le mensonge. Mais nous vivons malheureusement dans un monde où la violence existe et où « la belle âme », celui qui cherche la pureté, n'y parvient qu'en se soustrayant aux luttes et aux violences que notre génération n'a que trop connues. Peut-on accorder, en toutes circonstances, le primat à cette pureté morale sauvegardée au prix d'une démission, en détournant son regard des injustices de ce monde ? La réaction de Hegel à l'égard du formalisme de la morale kantienne, nous la retrouvons dans certains héros mis en scène par J.-P. Sartre, dans *Les mains sales*, par exemple.

Voici, pour conclure, les deux questions par lesquelles je voudrais terminer ma brève intervention.

1. Dans quelles mesures possédons-nous des critères qui échappent au langage et qui nous permettent d'élaborer des normes concernant le bon et le mauvais usage du langage ? Comment pourrait-on élaborer de tels critères s'il n'était pas possible de transcender les structures linguistiques ?

2. Admettons-nous l'existence de conflits des valeurs, des situations où diverses normes nous dictent des conduites incompatibles ? Si c'est

le cas, dans quelle mesure le langage nous aide-t-il soit à résoudre ces conflits soit à y échapper ?

J'espère que notre débat permettra d'élucider ces questions que l'éthique du langage pose à chacun de nous.

DISCUSSION

M^{me} Mossé-Bastide. — M. Perelman vient de nous donner un exposé original, qui plaide pour une certaine relativité. Ses références au droit sont intéressantes. Kant dit dans un passage des *Éléments métaphysiques de la Doctrine du Droit* que le droit positif doit se référer à quelque chose de rationnel, qui est antérieur à la multiplicité des codes, droit naturel par exemple. Qu'en pense M. Perelman ?

M. Perelman. — Justement, entrons dans le vif du débat et ne discutons pas à coup de citations ni à coup d'autorités. Je pose la question précise : Avez-vous une conception de la raison extérieure au langage, ou sinon, quelle est votre conception de la raison conditionnée par le langage ? Pour moi, Kant est un des plus grands philosophes mais ce n'est pas une autorité indiscutable. J'admets ses idées dans la mesure où elles me semblent mériter d'être suivies et non pas parce qu'il l'a dit. C'est pourquoi, il me semble indispensable de préciser l'idée de raison, qui est une de celles dont je me suis peut-être le plus préoccupé pendant toute ma vie philosophique, et qui est extrêmement difficile à définir quand on quitte le formalisme purement mathématique. Si vous en parlez, veuillez me dire comment vous la concevez, de façon à pouvoir dépasser le droit positif en recourant à un droit naturel sur lequel d'ailleurs très peu d'hommes sont d'accord, et comment vous arrivez à me dire ce qui est rationnel dans le domaine du droit comme d'ailleurs dans le domaine de la morale. Pour apprendre quelque chose, clarifions nos notions. Il y a quelques jours, M. Hyppolite a fait allusion au sens commun, auquel il faut toujours revenir. Je suis tout à fait d'accord avec lui, à condition d'ajouter cette précision : la philosophie cherche à donner un sens précis au sens commun. Aussi longtemps que nous n'avons pas donné de sens précis au sens commun, nous restons dans le sens commun, et nous ne sommes pas encore dans la philosophie.

M^{me} Mossé-Bastide. — En me référant à l'exposé de M. Pucelle sur le symbole de Pentecôte, je me demande si, dans le langage, il n'y a

pas une valeur intrinsèque de communion. Je dégagerais deux notions, une notion de compréhension des paroles et une notion plus profonde de communion des esprits. A ce propos, le problème du mensonge me paraît intéressant, en ce qu'il dissocie compréhension des paroles et communion des esprits : dans le mensonge, on comprend les paroles, mais on ne communit plus.

M. Pucelle. — Je n'ai pas eu l'intention de poser un problème de valeurs, j'ai plutôt pratiqué une suspension méthodologique de l'éthique. J'ai voulu faire ce que l'on appellerait aujourd'hui une phénoménologie de la coupure entre les consciences, ou de la communion. J'ai pris symboliquement les deux cas limites : la fermeture, la coupure, et une communion supposée, hypothétiquement possible, symbolisée par la Pentecôte. Par souci méthodologique, j'ai réservé ce problème pour étudier les modalités de la coupure et de la relation. Lorsqu'on est dans une langue commune, ou qu'on parle des langues différentes et qu'il faut un traducteur, dans quelle mesure le courant passe-t-il ou ne passe-t-il pas ?

M. Perelman. — Je voudrais reprendre la notion de communion. Comme celle de raison, c'est une notion sur laquelle nous sommes tous d'accord. Mais ne peut-il pas y avoir des cas où la communion de deux individus n'est possible qu'au prix du secret à l'égard des autres ? Prenons l'exemple de la confession devant le prêtre. Cette communion, cette intimité entre les deux personnes serait-elle possible si elle devait être universellement divulguée ? L'idée de communion est une idée qui porte en elle une valeur positive. Mais dans quelle mesure la communion est-elle unique ? Quand deux êtres communit, dans quelle mesure se séparent-ils des autres ? Toute communion est-elle communion universelle ? Même la communion avec Dieu, qui a été prêchée par tous les esprits mystiques et spiritualistes, est conditionnée par un détachement de tout le reste (qu'on appellera divertissement, ascèse, etc.) ; toutes les communions peuvent-elles coïncider ou y a-t-il des incompatibilités dans la communion ? Il ne faut pas trop simplifier les choses en disant seulement qu'il faut communier : les nationalistes qui communit tellement dans l'amour de la patrie ne sont-ils pas souvent un danger pour l'humanité ? C'est bien connu. Mais en restant dans le vague, nous supprimons toutes les difficultés. C'est ce qui donne d'ailleurs son importance au vague, comme condition du monisme des valeurs. Aussi longtemps que vous parlez de « la Valeur » (avec un V majuscule) sans préciser et sans entrer dans des situations concrètes, tout le monde sera d'accord avec vous. Qui n'est pas pour le triomphe de la Raison, de la Justice, etc., aussi longtemps que ces notions ne sont pas déterminées dans des cas concrets, dans des cas d'application ? Celui qui fuit le vague, qui trouve qu'il y a une certaine impureté dans le vague, devrait

se rendre compte de ce que, sans le vague, le monisme en matière éthique ne peut être maintenu.

M. Cottier. — Quant à ce qui vient d'être dit, le concept de communion ne me semble pas apporter au débat la lumière désirée : non seulement il y a des communions non universelles, mais encore des communions mensongères.

Au sujet de la question posée par M. Perelman, je proposerais deux distinctions. I. Il est fâcheusement significatif qu'à l'aurore de la pensée philosophique, le terme « logos » ait désigné à la fois pensée et langage, puis qu'à l'intérieur de ce « logos » on ait introduit la distinction entre pensée et langage, ce qui fut une grande conquête, et qu'enfin aujourd'hui on constate une tendance à retomber dans la confusion de la pensée et du langage. Je dirais que la pensée est donnée dans le langage, mais qu'elle dépasse le langage.

2. Quant aux critères, il ne s'agit pas tant des critères du langage que des critères de l'usage du langage. Le langage comme tel est toujours une potentialité de multiples usages, alors que l'usage est toujours un. C'est ici que se pose un problème politique : qui décide de l'univocité impliquée dans un usage du langage ? A juste titre M. Perelman a attiré notre attention sur l'importance du droit. Je dirais que certaines institutions politiques garantissant le pluralisme (c'est-à-dire la possibilité politique du dialogue) sont la condition essentielle de la non-déviations et de la non-perversion du langage par la violence.

M. J.-C. Margolin. — En ce qui concerne la normativité du langage, il faudrait distinguer deux plans. « Bien parler » signifie d'abord tout banalement s'exprimer dans une langue non seulement claire, mais nuancée, éventuellement élégante. Il y a donc une normativité importante, d'ordre technique, la seconde normativité étant d'ordre éthique.

A la question de savoir si toute vérité est bonne à dire ou non, on pourrait répondre : « Pourquoi dit-on la vérité, à qui la dit-on, dans quelle intention ? » Il faut à ce moment-là distinguer une vérité purement formelle et littérale d'un esprit de vérité.

Quant à la seconde question, « multiplicité des valeurs indépendantes », incluant le problème des rapports entre les normes juridiques et le langage de la vérité, elle ne se pose pas seulement au niveau du droit, mais au niveau de toute communication humaine intersubjective dépassant la confiance à deux, revêtant un intérêt universel et concret ou du moins d'un intérêt largement représentatif de différentes valeurs humaines.

M. G. Villa. — La communion absolue est à mon sens un slogan. Babel est un fait voulu par Dieu, tandis que la Pentecôte est un vœu pieux. Nous ne pourrions jamais saisir ces univers fermés que sont les

multiples expériences linguistiques, traduisant des expériences nationales séparées. Ceci met en évidence également la situation paradoxale du traducteur. Dans le langage, il existe une tension entre l'être et l'expression, au sens où Jaspers l'entend quand il dit que la pluralité des existences motive la pluralité des expressions linguistiques. Dans ce Babel de la multiplicité des expressions linguistiques, qui comporte un dynamisme prodigieux de dissociation, le seul critère est dans la visée de cette différence et dans l'expression aussi adéquate que possible de notre expérience, de notre existence.

Quant à la seconde question, je dirai qu'il n'y a pas davantage de consensus esthétique, que de consensus philosophique ou éthique. Sur le plan éthique, la fameuse exigence d'unité est-elle vraiment supérieure ?

M. Stern. — Je tâcherai de répondre aux deux questions que M. Perelman nous a posées. 1. La raison est-elle à l'intérieur ou à l'extérieur du langage ? M. Piaget nous apprend bien des choses à ce propos. La raison, comme le langage, se développe dans l'état social. La raison ne peut pas se développer sans langage, et celui-ci ne peut être développé sans être raisonné jusqu'à un certain point. Le critère du langage et de la raison se trouve dans l'état social et dans l'équilibre des relations.

2. Le langage permet-il d'échapper aux conflits de valeurs ou de les résoudre ? Je ne vois vraiment pas comment il peut être utile. La solution des conflits réside non seulement dans la pensée claire du langage, mais aussi dans la sympathie qui consiste à se mettre à la place de l'autre, mais qui par là-même se situe en dehors du langage.

M. Kolnai. — Comme M. Perelman l'a rappelé, il y a des situations sociales typiques, dans lesquelles, je ne dirais pas qu'il soit moralement admissible, voire obligatoire de mentir, mais où tout dire serait absolument criminel. Rien dans ma communication ne contredit cette vérité. Mais M. Perelman m'attribue des tendances kantienne qui me sont étrangères. Je suis sûr que dans la plupart des cas classiques décrits par Kant, à ce propos, je mentirais plutôt que de livrer le persécuté à ses persécuteurs. Bien que je me sente prêt à mentir si cela est utile pour combattre les communistes, je n'admettrais pas, cependant, que j'aie le droit de mentir à n'importe quel sujet et dans n'importe quelle situation à un communiste ou à un nazi.

M. Perelman témoigne de son aversion pour les constructions philosophiques prétentieuses, solennelles et monistes. Je suis d'accord avec lui pour dire que la tâche de la philosophie est de préciser les vues du sens commun dans certains secteurs.

M^{me} Lucques. — Pour répondre aux exigences de M. Perelman, j'esquisserai une petite dialectique du silence. Le premier point serait le

silence comme habitude de silence. Celui qui n'a pas pris l'habitude du silence risque de manquer sans y penser à la plus élémentaire discrétion. Il n'est personne qui d'une manière ou d'une autre ne soit amené un jour à recevoir des confidences. Les secrets des autres « ne nous appartiennent pas » (*Petite Anthologie sur le Silence*, par Courtois, Ed. de Fleurus). Le deuxième point de cette dialectique, c'est le témoignage : où et quand doit-on parler ? Je lis dans la même anthologie : « Ne donner de soi que ce qui peut être reçu avec profit par les autres. » Le troisième point de cette dialectique est le silence autorisé dans lequel je mets le secret professionnel ; on est dépositaire alors par état de secrets et de confidences. Je remercie M. Perelman d'avoir rappelé le rôle de la tradition hippocratique dans l'élaboration de la morale du secret médical.

M. D. Victoroff. — Le langage publicitaire remplit à mon sens deux fonctions distinctes : une fonction manifeste et une fonction latente. La fonction manifeste est explicitement voulue par l'émetteur ; elle est bien connue ; elle a pour but d'augmenter le volume des ventes. Elle crée un conditionnement. Elle présente des aspects immoraux certains. La fonction latente, peut-être moins bien connue, s'explique de la façon suivante : dans nos sociétés modernes diversifiées, hiérarchisées, divisées, le langage publicitaire remplit une fonction bénéfique dans la mesure où la publicité fournit à l'ensemble de la société un système de références et de symboles communs. Ainsi, la publicité constitue un langage commun et contribue à la cohésion sociale. Il y aurait là une sorte de normativité d'ordre collectif.

M. Perelman. — Tout d'abord, quand M. Cottier parle de l'opposition entre la pensée et le langage, je serais d'accord avec lui s'il avait dit entre pensée et *langue*. La question est de savoir si la pensée peut se trouver en dehors de la sphère du langage, plus vaste que celle des langues particulières et concrètes.

MM. Margolin et Stern attaquent le fait de se restreindre à une langue déterminée. M. Margolin attaque la *novolangue* ou la langue créée par le pouvoir, qui s'oppose à la langue commune ; M. Stern en revanche attaque le fait de *se limiter* à la langue commune. En réalité, tous les deux prêchent pour la liberté individuelle, celle-ci étant conçue comme transcendance, pouvoir de l'homme de dépasser toute langue quelle qu'elle soit. C'est justement ce pouvoir de l'homme de dépasser ces langues qui nous montre qu'elles ne peuvent pas être figées, formalisées à la manière des langues mathématiques, mais qu'elles doivent contenir des éléments d'indétermination, indispensables pour pouvoir s'adapter à toutes les situations possibles. A ce point de vue, quand on me dit que toutes les valeurs, comme liberté, vérité, justice, charité, au fond, coïncident, ce n'est pas l'expression d'un fait, mais d'un souhait :

elles ne peuvent coïncider qu'en Dieu. Dans la mesure où nous raisonnons en hommes, cette idée de leur coïncidence ne peut qu'exprimer l'idéal d'une synthèse entre ces valeurs. Le malheur veut que cette synthèse, comme l'a souligné M. Stern, ne se réalise pas de la même façon chez tous. C'est la raison pour laquelle nous sommes obligés, quand nous voulons construire un ordre social, de dépasser la morale pour arriver au droit. En effet, ce qui caractérise le droit par opposition à la morale, c'est qu'il y a un législateur qui a l'autorité pour légiférer, et qu'il y a un juge qui a autorité pour appliquer la loi. Ce qui prouve que la loi n'est pas la même dans le cœur de chacun et qu'il faut qu'elle soit posée par une autorité ; et même quand elle est promulguée, elle peut être interprétée de différentes façons, et il faut un juge pour l'interpréter. C'est cette notion d'autorité qui distingue essentiellement le droit de la morale, avec tout ce que cela entraîne : conditions de preuve, conditions de publicité, etc. Mais nous voyons nettement que s'il y a une distinction entre droit et morale, c'est que toutes les conceptions morales ne coïncident pas. Nous n'avons pas besoin de juge pour nous dire combien font deux plus deux, ni trois fois trois, parce que nous arrivons tous au même résultat. C'est dans la mesure où les conceptions morales peuvent différer qu'un législateur, qui établit un ordre commun, et qu'un juge qui l'applique sont indispensables. L'existence même du droit est une preuve du pluralisme en matière morale.

M. Gueroult. — J'ai été très sensible à la précision de langage de M. Perelman. Je voudrais demander à M^{me} Lucques, pourquoi elle a employé le mot « dialectique », quand elle a donné quelques indications sur ce qu'elle entend par « silence ».

M^{me} Lucques. — Je voulais dire qu'il y avait une démarche...

M. Gueroult. — Mais une démarche n'est pas une dialectique...

M. Bloch. — Mes considérations sont marginales ; ce sont celles d'un pédagogue et d'un philosophe de l'éducation. Il s'agit d'un problème qui me paraît intéresser une certaine forme de la psycho-pathologie du langage enfantin : le goût de la grossièreté dans le langage, forme de réaction contre le milieu, que l'on rencontre très fréquemment chez les jeunes en âge scolaire et d'un milieu socio-culturel élevé. Il faudrait d'abord élucider la signification de ce phénomène, comme révolte contre les contraintes, les impératifs, les interdits linguistiques du milieu. Ensuite, il faudrait apprécier la portée de ce phénomène (relation du refus des tabous linguistiques de la famille et de la société avec le refus des tabous sexuels). Ce mépris du langage reçu doit être pris au sérieux. Le pédagogue se demande quels remèdes apporter à cette situation. Comment inspirer aux enfants le respect du langage ?

M. E. Rochedieu — Je désirerais lire quelques lignes du regretté Charles Baudoin, qui me semblent éclairantes sur l'un des problèmes posés par M. Perelman, celui du conflit des devoirs : « Cherchant à » défendre l'humain partout où des dangers le guettent, nous oserons » nous réclamer d'un humanisme nouveau, dont la tâche ardue et » souvent méconnue sera d'incliner l'esprit vers la construction du » groupe social, au-dessus de l'anarchie désormais catastrophique des » égoïsmes industriels et nationaux, mais en même temps de défendre » la personne humaine contre l'oppression toujours menaçante du » groupe ainsi renforcé. Mais par la même occasion, et une fois engagé » dans les conflits sociaux, des problèmes individuels imprévus s'impo- » seront à nous, qui peut-être nous déchireront intérieurement : parmi » ceux-ci, celui de notre véracité. Certes ne pas mentir est une règle » absolue, mais les rapports avec autrui comportent des données qui » nous échappent, si bien que le devoir d'amour peut l'emporter parfois » sur le devoir du vrai. Oui ! ne pas mentir, mais mentir plutôt que trahir. » Car, s'il advient par accident que ce soit la vérité qui trahisse, alors, » par accident, ce jour-là, il faut préférer un mensonge à cette vérité-là. »

M. L. Goldmann. — M. Perelman nous a exposé les problèmes des conflits de devoirs et des critères de la morale. Il ne s'agit pas spécifiquement de problèmes de relations entre le langage et la morale. On aurait pu soulever ces problèmes à propos de toute une série d'autres relations : morale et comportement, morale et société. Il existe cependant un problème sociologique très précis : morale *et* langage.

Le langage est un fait social, donné avant que nous naissions et qu'on nous l'enseigne ; il n'est pas simplement un moyen de communication ; c'est une institution à travers laquelle on nous transmet des concepts, les éléments d'une image du monde, image qui par la suite se précise de manière individuelle. Cette institution joue très souvent dans le sens du conformisme, de l'adaptation à ce qui est. Au moment où l'on entre en conflit avec la société, où se développe une position non conformiste ou même un souci de précision sur le plan théorique, la difficulté apparaît entre ce que l'individu veut faire ou dire et un langage qui lui permet difficilement de s'exprimer. Est-ce que le souci de précision, défendu par M. Perelman, n'entraîne pas à son tour, de nouvelles difficultés ?

M. Victoroff de son côté nous a dit : « La réclame est un facteur de consensus social et comme tel positif. » Dans une réunion où l'on traite des problèmes de morale, ce « et comme tel, positif » soulève des questions. Est-ce que tout consensus social est bon, même celui qui s'établit sur la réclame ? N'y a-t-il pas des consensus sociaux négatifs et qu'il faut critiquer pour arriver à d'autres ? Le consensus social établi sur la réclame n'est-il pas précisément le symptôme d'une société problématique ? Je ne crois pas que tout consensus social soit positif.

M. Perelmann. — Il ne faut pas confondre précis et figé. Ce qui caractérise le philosophe, c'est justement sa liberté par rapport aux notions ; il peut ne pas les utiliser dans leur sens habituel, il peut les réformer ; c'est la raison pour laquelle, s'il n'entreprend pas de préciser sa position par rapport aux notions vagues, floues, dans lesquelles il se meut, il pourra obtenir le consentement universel, mais il n'aura pas là un accord qui puisse être utilisé pratiquement. Je me rends parfaitement compte que, dans le domaine moral, on ne peut pas exiger la même précision qu'en géométrie, et que celui qui cherche cette même précision ne comprend pas les problèmes de morale. Mais ceci ne signifie pas du tout qu'il doit parler pour ne rien dire, parce qu'utiliser des notions morales qui ne sont pas précisées, c'est vraiment parler pour ne rien dire ; d'avance, il aura l'adhésion de tous sur une forme où chacun met son propre contenu.

M. Victoroff. — Le langage publicitaire est bénéfique dans la mesure où il met à notre disposition un langage commun. Que ce langage soit souvent fallacieux, nous sommes tout à fait d'accord.

M. Vinaty. — A propos de la confrontation proposée par M. Perelman entre le droit et la morale, je voudrais suggérer une remarque et une question. La remarque : l'intérêt du droit dans les questions relatives à la véracité me semble tenir au fait que le droit n'abstrait jamais l'aspect allocutif du témoignage, alors que la morale assez généralement considère celui qui parle selon la véracité ou selon la fausseté. C'est pourquoi il me semble qu'assez généralement, les juristes ont été beaucoup plus sensibles que les moralistes à un fait d'expérience commune : il y a des personnes auprès desquelles on ment beaucoup, qui provoquent pour ainsi dire le mensonge, et il y en a d'autres qui ne donnent presque jamais l'envie de mentir. La morale s'est peu souciée de préciser la responsabilité de celui qui offre la tentation du mensonge.

La question : Hugo Grotius dans le *De Jure Pacis ac Belli* avait tenté une confrontation entre la morale et le droit. Il définissait le mensonge comme violation d'un droit à la vérité. Sa tentative fut assez mal reçue. En fait, le droit a-t-il jamais pu objectivement aider à définir un droit à la vérité ?

M. Perelman a parlé d'un dépassement de la morale par le droit grâce à l'autorité du législateur et du juge. Je choiserais volontiers deux secteurs névralgiques : le respect de la vie privée et le respect de la réputation d'autrui. Actuellement, une conscience tant soit peu exigeante peut-elle se satisfaire des normes qui lui sont fournies soit par les codes, soit par les décisions de jurisprudence ?

M^{me} Mossé-Bastide — Il faut lever la séance : les questions demeurent dans les esprits, ce qui est peut-être la meilleure des conclusions.