

Publié dans Le langage. Actes du XIIIe Congrès des Sociétés
de philosophie de langue française II, 49-65, 1966,
source qui doit être utilisée pour toute référence à ce travail

Première table ronde

LANGAGE ET ÊTRE. LANGAGE ET PENSÉE

Samedi 3 septembre 1966 — 15 heures
Aula de l'Université de Genève

Président : M. Pierre BURGELIN,
Professeur à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg
Introducteur : M. Jean HYPOLITE
Professeur au Collège de France

LANGAGE ET ÊTRE. LANGAGE ET PENSÉE

par M. Jean Hyppolite

Ce n'est pas par hasard qu'on a réuni ces deux thèmes : Langage et Pensée, Langage et Etre. La pensée est inextricablement liée au langage. C'est à travers lui et par lui que nous pensons le monde et que nous nous pensons nous-même. On ne réfléchit le langage qu'avec le langage ; mais cette réflexion nous conduit nécessairement à toutes les questions de significations, avant tout à celle de la signification de l'Etre, de la relation du langage et du Monde, de l'Etre-dit et de l'Etre.

Le langage est devenu aujourd'hui le centre de tous les problèmes philosophiques. Sans doute en fut-il toujours ainsi, mais c'est aujourd'hui seulement que nous pouvons en prendre une claire conscience, et tenter de formuler avec une précision plus grande les questions concernant la structure, la forme du langage par le moyen duquel la pensée s'exprime et se communique. La notion même de langage s'est éclaircie pour nous. Cela tient aux progrès de la linguistique depuis Saussure ; aux résultats divers obtenus par les linguistes qui ont considéré les langues comme des systèmes, dans lesquels chaque élément est lié aux autres, en sorte qu'une modification partielle retentit sur la totalité. La double articulation du langage humain, la combinaison des phonèmes d'une part, et celle des monèmes de l'autre, des unités phonétiques et des unités sémantiques, est un résultat acquis, un point de départ de toute recherche. Le système des signes qui nous permet de parler et d'écrire, d'exprimer la pensée, de la transmettre et de la conserver est devenu un objet positif de science. On a dépassé le stade de la description empirique et de la filiation historique. On a tenté de remonter jusqu'aux éléments de l'expression, de découvrir ce que Hjelmslev nomme le secret général de la construction de la langue, « la possibilité de former des signes nouveaux rien qu'en regroupant d'une manière nouvelle, mais d'après des règles bien connues des éléments eux-mêmes bien connus, règles et éléments étant peu nombreux et vite appris ». On s'est ainsi élevé jusqu'à la problématique des types de structures linguistiques comme le mathématicien s'est élevé à la notion des structures algébriques ou topologiques. On cherche à distinguer la structure constante qui

sous-tend les réalisations variables de la langue, de ces réalisations mêmes, et si on ose se servir d'une terminologie qui indique la généralité du problème, on distingue le *genotype* de la langue de son *phenotype*.

Mais cet objet des linguistes est en même temps un objet aussi proche de nous-même qu'il est possible. Le trésor de la langue est le mien. C'est moi — du moins il me semble — qui parle, qui m'exprime. J'utilise toutes les ressources de la langue. Je parviens parfois, comme l'a dit Merleau-Ponty, à faire dire à des mots ce qu'ils n'avaient jamais encore dit jusque là. Il n'y a pourtant pas de pensée intérieure pure qui précéderait son expression. C'est dans le mouvement et la vie de l'expression que je parviens peu à peu à penser. Le progrès de la pensée reste toujours solidaire du progrès de l'expression ; un discours inachevé est une pensée qui se cherche encore, et, s'il y a du silence dans la parole, ce silence est encore une intention de parole. Du langage quotidien, il faut dire avec Sören Kierkegaard, qu'il peut s'occuper de l'ineffable jusqu'à ce qu'il soit énoncé. Voilà ajoute Hjelmslev, « l'avantage et le secret de la langue quotidienne. C'est pourquoi le logicien polonais Tarski a raison de dire que les langues quotidiennes contrairement aux autres langues sont caractérisées par leur universalisme ».

J'ai parlé plus haut du système de la langue, tel que l'étudient les linguistes et je lui ai presque opposé l'usage de la langue, la parole vivante qui est la mienne et par où la pensée s'exprime pour moi et pour les autres. Mais il n'y a pas de parole première, de parole créatrice séparable de son contexte, et en particulier d'une langue qui est déjà une organisation du monde. J'ai dit que c'était moi qui parlais en faisant usage de la langue, mais cela est-il bien sûr, ou du moins cette affirmation peut-elle s'énoncer sans réserves ? Je parle, mais j'utilise une langue plus ancienne que moi. Bien que les signes séparés soient arbitraires, ils ne le sont pas pour moi qui continue une tradition, ils ne le sont pas non plus quand on considère leurs relations. Ce n'est pas moi qui ai créé ce vocabulaire, ce lexique dont tous les termes se tiennent les uns les autres, ni ces flexions qui modifient le sens, ni cette syntaxe qui détermine les connexions possibles. Quand je parle, je peux donc encore interroger et demander : qui parle en moi ? Sans doute à tout instant, le long de la chaîne parlante, je choisis ou du moins je peux choisir telle ou telle expression, mais non pas n'importe laquelle, il y a des règles du jeu, des règles syntaxiques qu'il me faut observer sous peine de non-sens, de même qu'il y a des règles logiques nécessaires pour éviter le contre-sens, la contradiction. La pensée, ma pensée, passe à travers l'opacité de cette langue que j'ai apprise dans l'enfance. Cette langue est un système qui s'impose à moi et qui en même temps m'est tellement naturelle qu'elle me constitue. Pourtant le mécanisme même de son usage — décelable parfois dans les aphasies — m'échappe aussi. Si il n'y a de place que pour une seule expression dans la série linéaire de la parole ou de l'écri-

ture, d'autres sont sous-jacentes, elles se substituent parfois à mon insu à celles qui sont consciemment voulues. La série linéaire horizontale, se réfléchit dans des séries verticales qui contiennent les expressions semblables, mais exclues. Ainsi la problématique générale du langage (langue, parole, écriture, mécanisme de l'usage et expression de la pensée) s'offre à nous comme la problématique du lien de ce qui nous est à la fois le plus lointain et le plus proche. Mais — et ce point est essentiel — c'est encore avec le langage que nous réfléchissons sur ce problème. Le langage qui est notre milieu naturel devient l'instrument que nous utilisons pour le penser.

Il faut s'arrêter un instant sur cette dualité (milieu naturel et instrument). Nous savons bien toutes les équivoques, toutes les ambiguïtés, tous les glissements de sens qui appartiennent à la langue naturelle que je parle (le langage quotidien). C'est pourquoi les hommes ont toujours tenté de remédier à ces défauts. Leur réflexion sur le langage les a conduits à la conception d'un langage plus pur. Les Mathématiques, la langue des calculs, ne sont pas autre chose. Il s'agit de fixer une fois pour toutes des signes dont le sens soit univoque, dont les rapports soient déterminés par des règles précises. Nous pouvons ainsi construire des langues artificielles comme le mathématicien a construit des systèmes formels. Nous déterminons le code qui fixe ces signes et les règles de leur usage, mais nous le déterminons à l'aide d'une langue plus puissante, une méta-langue qui peut à son tour être codifiée. Ainsi nous risquons d'aller à l'infini d'une langue à la méta-langue qui parle sur elle. En fait, c'est toujours, en dernier ressort, à la langue naturelle que nous en revenons, à celle que nous parlons tous les jours, à la langue quotidienne dans laquelle toutes les autres peuvent se traduire, mais qui elle ne peut se traduire dans aucune langue artificielle et bien construite. Nous pouvons ainsi revenir sur ce que nous avons dit plus haut et définir avec Hjelmslev la langue quotidienne. « On entend par langue quotidienne une langue dans laquelle toutes les autres langues se laissent traduire (comme le français, l'anglais, l'allemand, etc.). Tout jeu d'échec se laisse traduire, formuler dans une langue quotidienne, mais non pas l'inverse. D'une manière générale ce qui distingue la langue quotidienne des autres espèces de langues (par exemple du langage symbolique du mathématicien, ou du formulaire du chimiste) c'est de n'être pas construite en vue de certaines fins particulières et d'être applicable à toutes les fins ; dans la langue quotidienne on peut au besoin par des discours ou au prix de beaucoup d'attention formuler n'importe quoi. Même tout morceau de musique narrative sera traduisible en un fragment de langue quotidienne, la réciproque n'étant pas vraie. » C'est ainsi qu'une langue quotidienne est la méta-langue de toutes celles qu'on façonne à partir d'elles avec un code particulier. Il faut encore ajouter qu'elle est la méta-langue d'elle-même, elle parle et elle parle sur sa propre parole. La grammaire et le lexique sont un discours sur le discours. Si

une science est une langue bien faite, toutes les sciences ont leurs langues spécifiques, et trouvent leur milieu originaire dans le langage quotidien. Il faut en partir et y revenir. Pour moi ce départ et ce retour ne me paraissent pas loin de définir la pensée philosophique, dans la mesure où elle est une prise de conscience lucide de ce double mouvement qui complète toute épistémologie.

La langue quotidienne cependant n'est-elle pas aussi un code que nous appliquons lorsque nous parlons ou écrivons ? Sans doute, mais ce code n'est jamais formulable d'une façon parfaite. Nous retrouvons donc dans la langue quotidienne ce dépassement de l'instrumentalité, de la technicité, qui faisait dire à Hegel que le langage était aussi bien l'enfant que l'instrument de l'intelligence. Il y a une multitude de langues, et les linguistes, comme nous l'avons vu, cherchent non seulement les familles, mais les types de structure qui permettraient de classer ces langues — en tenant compte, par exemple sur les deux plans de l'articulation des éléments constituants et des éléments caractérisants. Ils traitent les langues qui sont leur objet comme des systèmes, mais ces systèmes, ces grammaires génératives, ou ces combinaisons sémantiques ne recouvrent jamais adéquatement le langage humain qui est, il faut bien le dire, un sujet-objet ou un objet-sujet. Les linguistes eux-mêmes reconnaissent que la typologie sémantique est bien plus difficile que la typologie phonétique. Le langage en effet signifie le monde même qui nous entoure. Il y a dans le processus concret de la signification (tel que Husserl en a si profondément commencé l'étude dans les *Recherches logiques*), dans la référence globale du langage au monde à travers ce processus de signification (car on doit distinguer l'objet sur lequel on parle et la signification qui permet d'en parler), et enfin dans la communication inter-subjective un dépassement de tout système clos qui est d'un tel ordre que nous pouvons penser que la linguistique scientifique sera toujours voisine d'une linguistique philosophique, de même que la philosophie ne pourra jamais se dégager du langage naturel, atteindre l'être autrement que par l'être-dit. Ainsi le système constitué, la structure, renvoie à une exégèse, et celle-ci à son tour à une structure. C'est l'ina-chèvement du système total, de l'en-soi, qui entraîne l'émergence du sens pour soi. Il est bien vrai que chaque langue quotidienne particulière est une façon particulière d'articuler et de diviser le monde, nous ne percevons et ne pensons le monde qu'à travers l'opacité de cette langue qui est la nôtre, sans être de nous. Nous pensons, a dit Benveniste, un univers que notre langue a d'abord modelé. Mais comme nous pouvons en fait traduire une langue humaine dans une autre, comme nous pouvons même décrypter et déchiffrer des langues inconnues, ou disparues, il reste que toutes les langues humaines — c'est-à-dire le langage humain dans son ensemble — impliquent un rapport fondamental à l'être et au monde que nous n'aurons jamais fini d'approfondir, rapport spéculatif autant que pragmatique.

Ce que nous venons de dire sur la philosophie et le langage quotidien, ne doit pas laisser croire que nous nous détournions des résultats remarquables de la science contemporaine, sur le langage, l'information, la communication. Nous avons seulement voulu insister sur le caractère inépuisable et fondamental du langage quotidien. Mais ce n'est pas pour nous réfugier dans une exégèse subjective. La construction des systèmes formels, le projet d'une langue de la logique, peuvent seuls nous aider à comprendre la logique de la langue qui en est différente. Nous pouvons grâce à ces constructions poser le problème du langage dans son universalité, mais nous ne devons pas oublier que c'est l'universel concret qui intéresse avant tout le philosophe. L'étude de la communication enfin, des conditions d'émission et de réception des messages, de la transmission de l'information, nous conduisent à des généralisations de la notion du langage qui ont une valeur scientifique et philosophique. La biologie, particulièrement la génétique utilisent cette extension de sens. Ainsi comprenons-nous ce texte de G. Canguilhem. « Si l'organisation est à son principe une espèce de langage, la maladie génétiquement déterminée n'est plus malédiction, mais malentendu. Il y a de mauvaises leçons d'une hémoglobine, comme il y a de mauvaises leçons d'un manuscrit. Mais ici il s'agit d'une parole qui ne renvoie à aucune bouche, d'une écriture qui ne renvoie à aucune main. Il n'y a donc pas de malveillance derrière la malfaçon. » La dernière partie de ce texte évoque les différences qui subsistent encore entre une philosophie de la nature qui utilise la notion d'*information*, et une philosophie de la pensée qui ne peut se passer de la notion de *sens*. Dans l'information naturelle il peut y avoir malentendu, peut-il y avoir intention et sous-entendu ? Un jeune philosophe, Michel Serres, a tenté dans une œuvre encore inédite d'interpréter dans sa plus grande généralité le problème de la communication et de l'inscription des messages. Cette interprétation l'a conduit aux abords d'une authentique métaphysique. En supposant même la bonne volonté de ceux qui communiquent il y a des bruits extérieurs et des obstacles à la communication qui constituent un troisième terme dont il faut aussi tenir compte, ce qui trouble le message, le falsifie, ou même l'égare et le dissipe à jamais. Le message parfois ne parvient jamais à son destinataire. On peut réfléchir ainsi sur le langage dans sa fonction universelle de communication, autant que dans sa fonction d'expression d'une pensée proprement spéculative (ce qu'a tenté Husserl) ou même poétique (comme le fit Mallarmé). Mais ce sont les rapports de ces diverses fonctions du langage et la question de leur unité ou de ce qui permet à partir de l'une de ces fonctions de concevoir l'autre qui intéressent proprement le philosophe quand il se demande quelle est l'essence du langage et de la parole humaine.

DISCUSSION

M. Burgelin. — Nous sommes très reconnaissants à M. Hyppolite de la façon magistrale dont il a présenté notre problème. Il reste maintenant à engager un débat. Ce débat doit porter sur l'introduction de M. Hyppolite ; il peut porter aussi, bien entendu, sur les communications.

Tel ou tel membre de cette table désire-t-il prendre la parole le premier ?

M. Forest. — Je retrouve bien souvent dans les remarques que vient de proposer M. Hyppolite les idées que je suggérais. A certains moments il me semble que cette pensée m'est rendue d'une façon nouvelle et qu'elle est enrichie. La citation de Valéry, la transposition qu'en fait M. Hyppolite, sont, à mon sens, la meilleure introduction à une étude philosophique, ou mieux réflexive, du langage. « Mais qui parle, si proche de moi-même au moment de parler ? » Il faut reconnaître l'embarras dans lequel nous laisse une telle question et le chemin de pensée que nous pouvons suivre pour formuler une réponse assurée. Le langage n'est pas l'expression d'un être déjà constitué. Ce qu'il y a de fondamental en lui c'est qu'il ne se réfère pas entièrement à une subjectivité donnée. Il nous interdit de nous penser dans une immédiateté ou une tautologie qui nous écarteraient de notre être intérieur. Nous pensons le langage en reconnaissant en lui une expérience fondatrice, une fonction constituante. Que serais-je avant mon langage ? Peut-être une intériorité — substrat — je ne sais comment l'appeler. Mais de toute façon une intériorité fautive. Le langage est à proprement parler créateur de moi-même, je veux dire de mon être le plus vrai, d'une certaine dimension de moi-même que je ne savais pas et qu'il vient révéler. C'est que le langage est un lien spirituel, ou si l'on veut dialectique ; il est passage de la présence à l'absence, intervalle qu'il pose pour me ramener à moi-même, ou mieux pour réaliser mon propre avènement intérieur. Je me trouve engagé par lui dans un monde universel qui est celui des significations, en même temps que j'accède à ce qui est en moi le plus intime.

J'exprimerai ma pensée par la référence à un problème que posent souvent les doctrines médiévales. Comment se fait-il quand on exprime une vérité que la pensée prenne la forme de l'universel, alors qu'elle reste pourtant subjective ? Comment l'universalité ne se replierait-elle pas sur la singularité de telle sorte qu'elle viendrait la menacer et la nier ? On pourrait trouver le principe d'une réponse à des questions de ce genre en remarquant que la spiritualité n'est pas donnée ni absence d'être, négativité, mais qu'elle est plutôt promotion perpétuelle vers elle-même. Ainsi une analyse de l'expression fondatrice, instauratrice de moi-même dans la référence à l'univers des significations, en ce qu'elles ont de virtualité et d'infinité, pourrait-elle nous éclairer sur les fondements du langage.

M. Hyppolite. — Vous auriez tendance à dire que mieux j'exprime et mieux c'est moi-même que j'exprime.

M. Forest. — Oui, parce que le moi accède à lui-même dans sa référence à la vérité à laquelle il est homogène. Je situerais ainsi l'énigme philosophique du langage. L'expression que je forme est mienne et pourtant c'est par elle que j'accède à ma propre existence. Mais cette liaison, difficile à penser sans doute, peut être éclairante. Elle me conduit tout au moins à reconnaître où se situe le problème philosophique du langage et à dépasser certaines questions qui restent sans réponse et sont peut être illusoire. L'homme est contemporain de la vérité, dit HEIDEGGER. On le dirait mieux encore du langage. Notre tâche est de réfléchir sur cette situation, chercher ce qu'elle implique, ce à quoi elle nous rend attentifs en vue d'une prise de conscience de nous-mêmes, au lieu de nous engager dans une recherche de l'explication, bien distincte de la tâche qui est propre à la réflexion.

M. Hyppolite. — Est-ce que le moi, pour vous, à travers le langage se constitue ? ou est-ce qu'il est préconstitué ?

M. Forest. — Il est finalisé dans les intentions que traduisent la parole parlante. Il se donne par elles un être nouveau qui est, dans l'ordre spirituel, comme son propre fondement. Ma nature, selon la prise de conscience philosophique que j'en sais faire, est la possibilité de se reprendre elle-même. Elle est une réaffirmation, en cela un dépassement du donné, sans avoir à se reconnaître comme néantisation. Par la réflexion sur cette expérience fondatrice l'intériorité spirituelle prend un sens pour nous. Le langage est lié à la reconnaissance de ces valeurs.

M. Hyppolite. — Je ne crois pas autant que vous au privilège du *cogito*. Nous ne sommes peut-être pas d'accord. Nous sommes d'accord sur le mouvement de l'expression, mais il y a, je crois, pour vous un privilège du *cogito*.

M. Forest. — Il me semble que la pensée philosophique ne peut guère contester la valeur du *cogito* et que le différend porte seulement sur les fonctions qu'il faut lui reconnaître.

M. Trotignon. — A propos de l'intériorité, du *cogito* et de la pensée métaphysique en général, je me demande si l'on ne peut pas, à partir de la linguistique, formuler quelques propositions philosophiques radicales. La linguistique, qui n'est pas à proprement parler de la philosophie, est une science ancienne. Mais il s'est produit un renversement curieux. Autrefois la linguistique empruntait ses modèles aux autres sciences, aujourd'hui elle devient, parfois à juste titre, parfois sans précaution, un modèle d'intelligibilité pour toutes les sciences et même pour l'ensemble des activités culturelles. De là on peut se demander si, *philosophiquement*, il ne faut pas aller jusqu'au bout d'une hypothèse qui serait la suivante : le sens est-il jamais autre chose qu'un effet structural du signifiant ? Les concepts de la métaphysique traditionnelle ne seraient plus alors les seuls instruments possibles de la réflexion, mais un effet particulier de la réflexion dans une culture déterminée. On pourrait même discerner aujourd'hui un effondrement interne de cette culture : quand les métaphysiciens parlent de Dieu, du moi, ce langage ne désigne pas des « choses », il avait un sens tant qu'un certain système culturel n'était pas clos, comme le dirait M. Hyppolite. Mais est-ce que le fonds culturel sur lequel repose la métaphysique classique et l'ontologie dans laquelle cette métaphysique s'enracine, est-ce que ce fonds ne constituait pas un système avec un nombre fini de possibilités ? Si l'ensemble de ces possibilités a été épuisé, le discours philosophique possible pour nos contemporains devrait être un autre discours. La philosophie n'est pas réductible, sans doute, à la linguistique, mais elle n'est peut-être réductible non plus ni à sa forme métaphysique classique ni à une répétition de cette forme.

M. Burgelin. — Les pensées exprimées par M. Trotignon ne feront pas l'unanimité dans la salle, mais elles représentent un mouvement puissant dans la pensée contemporaine : l'âge de la métaphysique serait terminé et la philosophie classique appartiendrait à un passé que le vingtième siècle a désormais complètement dépassé.

M. Aubenque. — Je voudrais en premier lieu dire mon accord avec M. Hyppolite sur le fait que la philosophie est d'abord affaire de langage, non pas peut-être seulement, mais de façon première, dans la mesure où nous sommes pris dans le langage. Le premier devoir de la philosophie — et je crois bien que ce fut là son effort le plus manifeste dès les premiers temps de son histoire — c'est un effort d'épuration du langage. De ce point de vue, la philosophie n'est pas aux antipodes de la linguistique et des courants de pensée qui se réclament d'elle aujourd'hui, mais elle

les a préparés. Il y a continuité entre la métaphysique et ce à quoi nous assistons aujourd'hui, cet immense effort pour scruter les structures du langage.

Cela dit, je suis également d'accord sur le fait que cette analyse « structurale », comme on dit aujourd'hui, dénonce d'elle-même sa propre insuffisance, dans la mesure où elle ne parvient pas à se fonder elle-même. « La structure, disait M. Hyppolite, renvoie à une exégèse. » J'ai cru comprendre que la structure est un système clos qui ne renvoie qu'à lui-même, alors que l'exégèse pénètre dans ce système et le considère non pas comme un tout, mais au contraire comme une partie qu'il faut replacer dans une totalité plus vaste. Mais il faudrait ajouter que ce mouvement d'exégèse, qui remet constamment en question des structures closes, est inachevé, peut-être en droit inachevable, et que cet inachèvement est le sens véritable de la philosophie aujourd'hui.

M. Hyppolite a dit aussi que la tâche de la philosophie aujourd'hui semblait être une sorte de retour à l'universalité commune par delà des discours techniques, qui sont des discours partiels, régionaux, morcelants, des « îlots de langage », selon une expression de M. Ricœur. La philosophie doit donc dépasser ce morcellement pour essayer de dégager ce qu'il y a de commun à nos langages partiels. Je voudrais simplement ajouter que ce mouvement auquel nous sommes conviés aujourd'hui est l'inverse du mouvement qui s'est produit dans l'histoire de l'être ou, ce qui revient au même, du discours sur l'être. Si nous interrogeons Aristote, nous voyons qu'il est parti d'une réflexion sur l'être dans son universalité, c'est-à-dire sur l'être commun, tel qu'il apparaît dans le discours le plus banal, le plus vulgaire, pour s'apercevoir que ce discours était ambigu, équivoque, et que, par conséquent, la tâche de la philosophie était de distinguer les significations multiples de ce terme ambigu « être ». Il y a donc au point de départ de la métaphysique une visée que l'on pourrait dire déjà « positiviste » : Aristote représente, par opposition à l'archaïsme présocratique, un effort pour administrer le langage, pour lui imposer des règles, pour lui imposer essentiellement la règle de l'univocité. Dans la mesure où il reconnaît que cette univocité n'est possible que dans des discours partiels, enfermés à l'intérieur d'un genre, Aristote est assez près de reconnaître que le seul discours légitime est le discours de type scientifique, le discours portant sur une région et non sur la totalité.

Seulement, Aristote reconnaît aussi l'impossibilité d'une telle réduction, d'un tel morcellement ; il reconnaît que l'ambition logique, qui consiste à découper exhaustivement le discours universel en discours partiels, échoue, parce que nous nous heurtons à ce problème irritant de l'être, d'un être qui subsiste par delà la distinction que nous faisons de ses significations et demeure obscurément visé à travers chacun de nos discours. Le retour à l'universalité, auquel nous convie M. Hyppolite, ne serait donc qu'une mise en question radicale de notre modernité, une

reprise en sens inverse du mouvement qui s'est opéré dans l'histoire de la métaphysique.

A ce propos, je voudrais ajouter une dernière remarque, qui s'adresse tout particulièrement à M. Trotignon. Cette histoire de la métaphysique n'a pas seulement un intérêt historique, mais elle a aussi un intérêt philosophique, dans la mesure même où elle n'est pas autre chose que l'histoire même de notre destin en tant qu'hommes occidentaux, en tant qu'hommes voués aujourd'hui à la domination des modes de pensée scientifiques et techniques.

Le fait que nos idéologies soient toujours liées à une métaphysique sous-jacente ne signifie pas que nos idéologies ou nos philosophies soient passagères ; car nous vivons dans une histoire qui est une histoire unique, un enchaînement irréversible, où chaque époque est solidaire de toutes les autres et où, en ce sens, rien n'est jamais entièrement passé ou « dépassé ». Si l'on tient à faire une archéologie » de notre culture (pour reprendre une expression à la mode), il n'y a aucune raison de faire commencer cette archéologie au XVI^e ou au XVII^e siècle, comme on l'a tenté récemment, mais il faut la faire commencer à son véritable commencement, c'est-à-dire aux Présocratiques. Car c'est un fil continu qui relie l'ambiguïté présocratique, la catégorisation aristotélicienne de l'être et le règne de l'univocité que nous vivons aujourd'hui.

M. Trotignon. — Je suis d'accord avec vous à propos du destin de l'homme occidental et de l'archéologie de son histoire.

Oui, il faut faire remonter l'archéologie aux Présocratiques, mais j'ajouterai qu'elle commence aux Présocratiques faute de documents antérieurs. D'autre part, est-il vrai que le destin actuel de l'homme occidental est bien le produit de son destin d'homme occidental depuis les Grecs ? Est-ce qu'il n'y a pas, implicitement, au cœur de la conscience de tous les Occidentaux, aujourd'hui, un sentiment plus ou moins obscur de leur dépossession de centre historique du monde ? Et est-ce que l'intérêt passionné que les Occidentaux portent au langage plus qu'aux choses et aux pratiques dont le langage parle ne vient pas de ce qu'ils ont conscience de ne plus détenir la culture impériale et totale, de sorte qu'ils s'intéressent beaucoup plus à ce que l'on *peut dire* de ce qui se passe dans le monde qu'à ce qui se *fait* effectivement dans ce monde, parce qu'ils pensent que cela se fait, sinon toujours contre eux, du moins en grande partie sans eux ? N'est-ce pas une nouvelle situation historique ? Peut-elle s'interpréter comme la suite d'un destin initial, à partir du passé métaphysique de l'homme occidental ?

Je ne conteste évidemment pas que la métaphysique fasse partie de l'histoire de l'homme occidental, et, par lui, des hommes en général, je me demande simplement si nous n'avons pas déjà pris, sans le savoir, un tournant tel que nous ne sommes plus dans le même type de langage, dans le même type idéologique que cette histoire passée.

M. Hyppolite. — Je vous avais dit tout à l'heure que mon exposé n'était pas personnel. Il essayait de décrire — peut-être n'y est-il pas parvenu — une certaine situation de la philosophie et les raisons pour lesquelles la philosophie se sentait aujourd'hui intimement liée, plus qu'autrefois, à tous les problèmes du langage.

Ne dites pas que j'ai choisi l'exégèse contre la structure, car j'ai affirmé aussi que la structure renvoyait à une exégèse et l'exégèse à une nouvelle structure. C'est ce mouvement indéfini dont j'ai parlé.

D'autre part, je n'ai pas essayé de revaloriser une philosophie contre une autre. Je crois moi aussi que la métaphysique est solidaire de toute une manière de parler, de tout un langage, et que nous avons reconnu aujourd'hui une sorte de *critique* de ces langages. Ce qu'il y a peut-être d'essentiellement nouveau dans la problématique philosophique contemporaine, c'est que nous *savons* qu'il n'y aura *pas* de solution métaphysique, je veux dire que notre problématique restera une problématique toujours ouverte; nous savons que nous ne pourrons pas refaire une métaphysique.

Nous pouvons faire une *épistémologie*. Je citais tout à l'heure mon ami Georges Canguilhem à propos de la biologie, dans un texte qui me paraît magnifique. Je pense qu'une épistémologie existe et sans doute en des sens divers une histoire du savoir. Que reste-t-il à la philosophie si ce n'est la possibilité de traduire dans la langue quotidienne le développement de toutes ces techniques scientifiques, de trouver encore un domaine commun, une problématique commune, mais non pas avec la même naïveté première d'Aristote qui pensait, lui, qu'il en ferait une métaphysique? Je pense qu'il y a quelque chose de nouveau dans notre situation.

M. Burgelin. — Ne parliez-vous pas de méta-physique à propos du développement de la linguistique ?

M. Hyppolite. — Je faisais allusion à un jeune philosophe, Serres, dont les travaux sont encore inédits. Il envisage dans une étude sur la *table rase*, une *méta-physique* qui est une physique de l'information et de la communication. Cette métaphysique est très différente de la métaphysique au sens d'Aristote. Enfin il va nous donner sur la pensée de Leibniz (qui est peut-être pour l'époque contemporaine ce que fut Hegel pour l'époque précédente) une étude qui traitera des systèmes formels et de leurs relations. C'est encore au sens large une réflexion sur le langage.

J'ai le sentiment que la position qui est la nôtre n'est pas celle d'une culture qui se défait pour donner naissance à une autre culture, d'un système clos qui se défait pour donner naissance à un autre système clos, mais que nous *savons* aujourd'hui qu'il n'y aura plus jamais de système absolument clos.

Nous avons pris une position réflexive, liée en même temps à un langage naturel, quotidien, indépassable. Il y a là un *état* de la philosophie qui est, je crois, foncièrement nouveau. On imagine les gens du dix-huitième, sortant du dix-septième, sortant de la philosophie cartésienne, du monde [cartésien, inaugurant un autre type de philosophie *de la nature*. Nous savons, nous, que nous serons toujours renvoyés à un rapport fondamental de notre langue naturelle au monde, de notre langage naturel au monde, mais inépuisable en *lui-même*.

Je crois qu'il y a là une position qui est différente d'une sorte de retour éternel d'un système clos à un autre système clos.

M. Masset. — Je pense, moi aussi, que la métaphysique est solidaire d'un langage, puisque c'est son instrument d'expression ; mais je ne crois pas du tout que la linguistique puisse jamais ruiner la métaphysique. Il y a là une sorte de positivisme linguistique. Je me situerais aux antipodes et j'insisterais plutôt sur le caractère inépuisable de l'être, inépuisable par le langage. On a parlé du moi et de l'intériorité. Cette intériorité est au-delà du langage. J'ai insisté dans ma communication sur le silence, non pas un silence négatif considéré comme en-deçà du langage, mais un silence positif, au-delà du langage. Il y a un poids de silence qui doit transparaître d'un bout à l'autre du langage, pour qu'il soit véritablement un langage humain. Le mal est qu'aujourd'hui le philosophe est porté davantage à la logomachie qu'à l'attitude contemplative et réflexive.

M. Hyppolite. — Il est évident que je reconnais l'existence d'un bavardage qui est une déperdition de l'expression de la pensée. Il y a toujours un risque de bavardage. Moi aussi j'admets le silence à l'intérieur de la parole, non pas comme plus fondamental que la parole, mais comme il y a des silences dans la musique. Je pense qu'il y a une parole pleine et une parole vide ; il y a un bavardage et il y a une parole pleine, qui exprime quelque chose.

M. Nédoncelle. — Ma position personnelle est que la métaphysique n'est ni parvenue au paradis ni vouée à l'anéantissement. Elle est dans l'entredeux et elle l'a été avec assez de génie dans le passé pour être assurée de ne pas mourir.

Elle progresse par un mouvement spiral, qui n'est pas celui des sciences (en particulier de la physique). Quand une civilisation se dissout et qu'une autre commence, la crise du langage et de la pensée peut faire croire que la force centrifuge va l'emporter et que la philosophie va disparaître. Mais la force centripète finit toujours par rattraper le penseur et le remettre dans le circuit vivant. Certes, c'est un circuit ouvert : une spirale n'est pas une vis sans fin. Ce qui disparaît, c'est seulement la philosophie comme système clos.

Aussi appliquerais-je à cette question ce que M. Hyppolite nous a dit des ressources du langage quotidien. En philosophie comme ailleurs, le génie est une simplicité acquise, c'est par là qu'il est inépuisable et durable : il joint la singularité à l'universalité. Au contraire, le talent n'a qu'un temps, soit parce que ses résultats sont emportés par d'autres, soit parce qu'il n'aura été qu'une brillante contorsion.

Pour en revenir au thème de ce Congrès, n'y aurait-il pas lieu d'examiner davantage les domaines très curieux du pronom personnel et du nom propre ? Tant du point de vue linguistique que du point de vue logique et du point de vue philosophique, on a trop peu exploré l'hyper-sémantique que les délégations de la personne dans le langage entraînent au cœur de la relation sujet-objet.

Une dernière remarque. Tout en ayant beaucoup goûté ce qu'a dit M. Forest, je me suis senti un peu moins optimiste que lui au sujet de l'auto-crédation du moi dans le langage. Le moi et le langage sont solidaires, mais avec des risques constants de déperdition. En parlant, le moi se fait ; il se défait aussi. C'est une situation ambiguë. Mais au fond, qu'elle soit philosophique ou non, toute recherche digne de ce nom est menacée (c'est même souvent dans cette mesure qu'elle peut ensuite devenir menaçante). Elle ne répond à sa meilleure vocation qu'en ayant le sentiment du danger auquel elle est exposée.

M. de Muralt. — Avouons que si la philosophie doit mourir, eh bien, nous serons très nombreux à son convoi. — Nous parlons du langage. Or, semble-t-il, la philosophie actuelle du langage est victime de trois préjugés au moins : elle admet sans autre : 1. la contemporanéité du langage et de la pensée, 2. l'adéquation du langage à la réalité, 3. elle tend à un langage idéal, autocritiqué par lui-même, c'est-à-dire à un métalangage.

De fait, ce sont là autant d'a priori ou d'idéaux. 1. Le langage n'est pas contemporain de la pensée, la preuve en est l'évolution de l'enfant et l'apprentissage du langage. 2. Le langage adéquat à la réalité, nous le voyons recherché par les sciences dites particulières. Admettre l'adéquation du langage à la réalité, c'est effectivement enterrer la philosophie au profit des différentes sciences, au profit du moins de leur instrument formel, la mathématique, pour qui de fait le langage est identique à la réalité aussi bien qu'à la pensée. 3. Reste la question du langage idéal, de la recherche d'un langage dit méta-langage. C'est là une problématique qui ne relève plus de la seule philosophie des sciences, mais de la philosophie proprement dite. Or, il n'existe de métalangage que dans les sciences en tant que formalisées par la logistique ou la logique mathématique, et ce métalangage est notre langage. Le métalangage sera donc bien toujours notre langage, quotidien, naturel, usuel, peu important les termes pour l'instant, que nous parlons constamment en diverses langues et qu'il est vain de dépasser, puisqu'il dit fort bien ce qu'il a à dire,

en particulier ses propres imperfections, qui demeurera toujours aussi le métalangage du métalangage recherché. Ce langage est donc très significatif de notre pensée. Que manifeste-t-il de notre pensée et du mode d'intellection de celle-ci ? Là est la voie de la seule philosophie du langage possible, et je ne sache pas que la philosophie du langage d'aujourd'hui s'y soit réellement engagée.

M. Chaix-Ruy. — Je suis presque entièrement d'accord sur les deux points introduits par M. Hyppolite, à savoir le jeu incessant entre le langage courant et le langage technique du philosophe, et d'autre part la différence entre la philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui.

Il est certain que la philosophie est constamment à la recherche de son langage, ce qui la place dans une position singulièrement instable et ambiguë.

Quant à la question de l'inachèvement, comme vous l'avez dit : « Le temps, c'est l'inachevé » ; mais j'ajouterai : « avec une référence constante à un achèvement ». Ne vous semble-t-il pas que cette notion de référence à quelque chose qui ne serait pas clos, mais dans une certaine mesure définitif, est à la fois peut-être ce qu'il y a de plus essentiel dans la recherche d'une langue et aussi dans notre définition du temps ?

M. A. Metz. — Souvent, il nous est donné de redresser des fautes de raisonnement grâce au langage courant. Nous pouvons en tirer la leçon que le langage quotidien est la mesure, la norme de tous les autres.

M. P. Ricœur. — La discussion à laquelle nous venons d'assister ne tient pas compte de la distinction introduite ce matin par M. Benveniste entre sémiotique et sémantique. Or nous devons être très attentifs, nous autres philosophes, toutes les fois que nous généralisons un modèle tiré des sciences humaines. Dans la phase actuelle du dialogue avec la linguistique, nous sommes en danger d'hypostasier tout simplement un modèle linguistique tronqué, celui d'un système sémiotique coupé de son rapport avec une sémantique. Tant que l'on se borne à une sémiotique, on a seulement un ensemble de signes qui ne comporte que des différences à l'intérieur d'un système clos ; c'est avec la sémantique, et en particulier la sémantique de la phrase, que peut se poser le problème du rapport d'ouverture avec une réalité. C'est aussi en hypostasiant un modèle sémiotique que l'on crée le faux problème de la mort du sujet ; en effet il n'y a pas de sémiotique du Cogito, mais il y a une sémantique du Cogito. Comme M. Benveniste l'a montré, c'est dans une « instance de discours », qu'un sujet parlant se désigne (par le pronom personnel, par le présent du verbe, par les démonstratifs et les autres « indicateurs »). D'une manière générale, la naïveté philosophique consiste à ne pas tenir compte de la limitation des formalismes. Dans le cas qui nous occupe, la naïveté philosophique serait, après avoir ignoré la linguistique, de tout

en attendre, au moment même où elle procède sous nos yeux à son auto-limitation. La tâche du philosophe, dans la philosophie du langage, serait aujourd'hui de réfléchir sur cette articulation entre les formalismes vides et nécessairement vides, autorisés par la sémiotique, et les notions d'emploi, de référence, de sujet parlant qui se rattachent à une sémantique. C'est par là que la philosophie pourrait se renouveler, poser à nouveau le problème de l'être comme être-dit, celui du Cogito, comme sujet parlant en instance de discours. La linguistique m'annoncerait alors le renouvellement de la philosophie et non sa mort. D'ailleurs c'est toujours la philosophie qui se suicide, lorsqu'elle prétend ne plus savoir ce qu'est le Cogito. Prenons garde alors qu'elle n'opte, sans l'avoir voulu, pour la société de consommation et pour la tyrannie.

M^{me} Virieux. — Je me demande si ce n'est pas le fait que nous portons inscrites en nous les valeurs spirituelles absolues, qui nous fait décréter qu'il n'y aura jamais de système clos. C'est en tant que j'ai en moi la conception de valeurs absolues que je peux déclarer que tout langage est inadéquat à rendre ces mêmes valeurs. Par conséquent, ce n'est pas la mort de la métaphysique que l'on proclame ici, mais le contraire.

D'ailleurs, en fait, la métaphysique n'est pas morte. On assiste même aujourd'hui à son renouveau. Qu'il me suffise de citer à ce sujet l'œuvre de F. Sciacca.

M. Hyppolite. — Nous pouvons conclure de ce débat que le sort de la philosophie est lié à celui de la langue quotidienne. Non pas que nous trouvions en elle seule définitivement les catégories philosophiques, mais parce qu'à son sort est liée la possibilité de conserver un discours philosophique sur elle-même et sur tout savoir. Cette conclusion n'est qu'une ouverture.

M. Burgelin. — Ce qui m'a paru particulièrement intéressant ce soir, c'est que nous sommes arrivés, je crois, en un point qui est en ce moment, dans la discussion générale des philosophes, un point crucial. L'introduction de M. Hyppolite, l'intervention de M. Trotignon, celle de M. Aubenque, maintenant, celle de M. Ricœur, tout cela, venant après la conférence de M. Benveniste ce matin nous met, je crois, dans une très bonne position pour continuer notre congrès, si nous voulons le mener comme un langage vraiment sérieux.