

LA PENSÉE COMME DIALOGUE ET MONOLOGUE

Paule LEVERT (Saint-Germain-en-Laye)

« Pensée et discours c'est la même chose », dit l'Étranger du *Sophiste* « sauf que c'est le dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même, que nous avons appelé de ce nom de pensée ¹. »

La pensée est discours, expression, manifestation pour un autre, c'est-à-dire langage.

Dès qu'il y a discours, deux personnages sont en cause ; celui qui parle, celui qui écoute. Un discours s'adresse toujours à un autre pour susciter quelque réaction de sa part. Il n'a de sens que par un dialogue au moins virtuel ; il se prolonge naturellement en un dialogue réel : celui qui a parlé attend une réponse et écoute à son tour.

Mais Platon dit que la pensée est « le dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même » : Celui qui parle et celui qui écoute sont alors le même être jouant deux personnages. Le dialogue n'est plus qu'un monologue.

* * *

Pour la philosophie contemporaine également la pensée est langage.

Car il est vrai que pour *être* la pensée doit, plus ou moins laborieusement, se frayer un chemin dans le monde réel, s'y inscrire et, par là, se déterminer, se donner un contenu, se charger de sens. Elle *est* cet effort hors duquel il n'est de pensée que virtuelle. Et cette virtualité même exige, pour être supposée, l'expression formulée d'une pensée actuelle. La pensée qui sépare, abstrait, ne peut se séparer des termes où elle se signifie ; elle ne peut que substituer des termes à d'autres termes, mais, par là, elle se modifie elle-même. Elle est indivisible dans l'acte où elle s'exprime. Elle opère toute abstraction mais n'y est pas elle-même

¹ 263 e. Le Socrate du *Théétète* définit aussi la pensée : « un discours que l'âme se tient tout au long à elle-même ». 189 e.

sujette ; elle s'affirme comme essentiellement concrète. Le cogito se « dit » encore lorsqu'il se découvre comme la condition ultime de toutes les opérations particulières, dont il se distingue, sans pouvoir s'en séparer réellement parce qu'il leur est immanent.

Cependant, la pensée ne se réduit pas au langage. Elle est visée, recherche de significations vraies. Or, le langage peut s'en désintéresser et dégénérer en n'exprimant que des associations fortuites d'images. Il peut asphyxier la pensée en évoquant confusément sous un même terme une foule de significations disparates, incompatibles entre elles, ou même simplement des sentiments qui s'y attachent, et sans que cette évocation ait la moindre valeur esthétique (celle-ci exige autre chose que la confusion !). Les sentiments risquent d'être d'autant plus violents que la vraie et claire signification échappe davantage. Ils donnent aux mots une puissance quasi-magique et peuvent entraîner les actions les plus désordonnées. Tels sont les moyens de la propagande. Se laisser impressionner par la sonorité des mots et s'y arrêter, c'est toujours un danger grave ; c'est rester en deçà de la pensée et c'est pécher contre le langage. Celui-ci touche par sa matérialité, mais sa fonction est de conduire à une signification, de la saisir et de s'y faire oublier. C'est toujours le langage qui permet d'en déployer la définition et de la vérifier ; mais c'est un langage discipliné. La pensée habite le langage lorsque celui-ci se soumet à des normes dictées par l'intention d'un sujet, qui se propose une fin, non lorsque le langage est à lui-même sa fin. Parler pour parler n'est pas penser.

Mais tout langage vide de pensée représente une trahison de son essence, une perversion de son usage : ce n'est qu'un simulacre de langage.

La pensée n'est pas réductible à des signes purement extérieurs : il n'y a pas de tels signes d'ailleurs, l'expression en est contradictoire. Ils tiennent leur signification de l'acte qui les parcourt et les enchaîne — acte invisible, insaisissable en lui-même, et qui, pour cette raison, a besoin de s'exprimer. Mais le discours n'est discours que s'il est entendu. Il n'est entendu que par un être lui-même capable de le tenir, c'est-à-dire d'accomplir pour son propre compte le même acte. Celui-ci s'est investi dans un signe pour susciter un nouvel acte où il est repris, où se dégage le sens vers lequel il tendait. Sans cette reprise par la médiation du signe, le sens demeurerait ignoré ; il ne pourrait y avoir de pensée. Et c'est pourquoi Platon dit que la pensée est dialogue.

Sans la présence d'autrui il n'y aurait pas de dialogue, pas de pensée possible.

Nous devons à autrui de penser, non seulement parce qu'en fait, nous avons appris de lui les mots, les signes que nous avons reproduit et où notre propre pensée s'est essayée et trouvée, mais d'abord, et en droit, parce que sa présence obscurément pressentie a suscité des mouvements d'appel, encore inconscients d'eux-mêmes. Nous n'exprimerions rien si nous n'avions instinctivement l'espoir d'éveiller un écho et si

cet espoir n'avait pas été confirmé par la parole qui nous est revenue. Nous nous éveillons à la pensée auprès d'autrui. Autrui est toujours déjà là, avant que nous soyons pour nous-mêmes. C'est à partir de lui que nous devenons pour nous-mêmes. Autrui est reconnu comme autre que moi en même temps que je me reconnais comme autre que lui. Chacun se révèle à soi par le moyen de l'autre. Le langage apparaît comme l'instrument de cette reconnaissance mutuelle.

* * *

Mais Platon dit : La pensée est « le dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même », et non pas avec un autre.

La philosophie contemporaine insiste moins volontiers sur cette secrète intériorité de la pensée, qui semble faire d'elle un monologue. Non seulement elle tend à méconnaître l'importance de la référence au soi-même, mais elle en dénonce la vanité et la condamne comme un narcissisme coupable.

Cependant, il faut que la pensée se signifie à *soi*, pour être. Le délire parle, fait des discours, mais ne pense pas. Ces discours sont vains, perdus pour le sujet qui n'en aura pas mémoire parce qu'il ne s'y est pas engagé en tant que *soi*. Dire n'est pas nécessairement penser. Penser c'est dire mais c'est aussi vouloir dire et le sentir. Il faut que le discours soit compris, et pour être compris, qu'il soit repris dans la conscience de ce qu'il dit. Or, il n'est pas compris et repris seulement par un autre discours. Car celui-ci aussi exige de l'être, et ceci indéfiniment. L'inadéquation de toute pensée à elle-même, que traduit *pour elle* l'obligation de toujours prolonger le discours, se révèle par le sentiment de vouloir se comprendre. Et s'il faut utiliser encore le langage pour comprendre son propre langage, encore faut-il le reconnaître comme *sien*. Cela ne peut se faire que par la conscience de soi qui l'accompagne. Je ne peux penser sans y consentir et sans l'apercevoir. Loin d'être indifférent à la pensée, ce sentiment, ce vouloir, permettent d'en assumer la responsabilité. En un sens ils en garantissent le sérieux. Descartes qui se moquait de l'Art de Lulle, a introduit le vouloir et le sentir dans la pensée, et Maine de Biran a montré que le « sens intime » enveloppant l'effort, en était la condition. Sans doute on ne demande pas au sens intime de renseigner sur la connaissance objective, encore qu'il en soit la racine ; il n'est pas invoqué pour juger dans l'extériorité où, en soi-même, il ne peut être transcrit. Il est comme le fond volontaire et affectif qui accompagne toute connaissance, et comme la chair vive de toute pensée pensante : révélation de l'existence, adhérence à l'être. Or, la pensée a besoin de cette attache à l'existence : le cogito se formule dans le « je suis » qui l'empêche d'être un impersonnel et anonyme « il pense » et lui donne, avec sa pesanteur, sa densité, le droit de s'affirmer

soi-même et non celui de l'être par un tiers, qui devrait bien, en fin de compte, s'affirmer *soi-même* comme existence.

Les machines électroniques font toutes les opérations de raisonnement, pourtant, elles ne pensent pas parce que ces opérations sont sans intériorité, c'est-à-dire non rapportées à elles-mêmes, sans intimité ni conscience, par quoi seulement une autonomie, une liberté peut s'affirmer. L'idéal de la connaissance objective c'est sans doute de constituer un système de signes détaché de toute subjectivité : langage parfait tel que le parlent les machines. Mais il ne signifie jamais que pour et par la conscience. Or, celle-ci n'est pas seulement conclue comme condition primordiale du système, car alors elle appartiendrait encore à l'extériorité et on ne voit pas pourquoi elle aurait le privilège d'être *soi*, d'accompagner, comme telle, toutes les démarches de l'expérience, et de les orienter.

La pensée exige un retour sur soi par lequel elle est dialogue avec soi, monologue. Or, c'est le dialogue avec autrui qui a rendu possible le dialogue avec moi. Il faut, en effet, deux interlocuteurs en moi ; il faut que je sois autre que moi pour savoir que je pense, c'est-à-dire pour penser. Et c'est autrui qui a fait apparaître cette altérité en moi. Je n'avais aucune certitude subjective de moi-même avant le dialogue avec lui et lorsque je m'adresse à moi, je me suis déjà adressé à lui. Il a suscité un appel, un cri qui ne m'appartenait pas encore, et j'en ai eu conscience en lui. Je me suis reconnu dans le visage tourné vers moi et tout mon être tenait dans la réception de ce langage. Je suis né de cette relation de réciprocité avec autrui ; je suis né du langage. Celui-ci, dans son sens le plus général, est la relation ontologique par excellence : origine et manifestation, Verbe éternel et incarné par qui sont suscitées les existences. De cette relation je prends conscience en même temps que ses termes se distinguent dans une mutuelle extériorité qui ne parvient jamais à faire éclater l'intériorité initiale ni à la livrer. L'autre est reconnu comme tel par moi et moi reconnu par moi comme autre pour l'autre, dans le Soi qui n'appartient en propre ni à lui ni à moi. Il semble que je commence à me l'approprier lorsque je mets à la place de l'autre, cet autre que je suis pour lui, que j'adopte comme substitut de moi et qu'ainsi je m'adresse à celui-ci, c'est-à-dire à moi. Je m'adresse à moi comme à l'autre dont la place reste marquée dans le discours que je me tiens. Mais ce moi n'est à son tour que le substitut de l'autre ; il n'est que la forme de l'autre en moi et mon discours silencieux s'adresse en fait, non pas à cette figure de moi suggérée par autrui et qui me demeure plus étrangère que lui, mais, en droit, à tout autre reconnu comme « moi », dans l'intériorité d'une conscience commune. Je découvre que le sentiment d'être soi n'appartient en propre à aucun moi, bien que, sans lui, aucun moi ne pourrait s'affirmer comme tel.

C'est pourquoi le dialogue que l'âme se tient à elle-même prépare un nouveau dialogue avec autrui, auquel il demeure immanent. Si le dialogue

avec soi suppose le dialogue avec autrui, celui-ci n'a tout son sens que par le premier, c'est-à-dire par la pensée.

* * *

Mais le dialogue avec autrui mérite aussi le nom de pensée lorsque chacun des interlocuteurs découvre en l'autre le sens de sa propre recherche ; quand, au lieu de se dissiper et de perdre l'autre dans les chemins de l'extériorité, il le convie à se recueillir, c'est-à-dire à se remémorer silencieusement en lui-même, et à l'occasion du discours, cette intériorité commune et originelle vers laquelle ils ne cessent de tendre, de laquelle ils ne cessent de se détourner.