

Vincent Descombes (1943-)

Directeur d'études, École des Hautes Études en sciences sociales, Paris

(2005)

“Edmond Ortigues et le tournant linguistique”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de l'article de :

Vincent Descombes,

"Edmond Ortigues et le tournant linguistique".

Un article publié dans la revue *L'Homme*, nos 175-176 - Vérités de la fiction, 2005. Paris, Éditions EHESS, 2005.

<http://lhomme.revues.org/document2031.html> .

Ce texte est extrait d'une communication présentée au colloque organisé en hommage à Edmond Ortigues, et qui s'est tenu à l'université Rennes I, les 28 et 29 mars 2003.

[Autorisation formelle accordée, le 21 décembre 2005, par M. Vincent Descombes, directeur d'études, École des Hautes Études en Sciences sociales, [EHESS], Paris]



vd@ehess.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 6 janvier 2006 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec.



Table des matières

[Introduction](#)

[Le symbolique et la cause du social](#)

[Trois positions philosophiques](#)

[Le tournant herméneutique](#)

[Les deux piliers de la religion ethnique](#)

[Le tournant pragmatique](#)

[Le tournant logico-philosophique](#)

Vincent Descombes (2005)
“Edmond Ortigues et le tournant linguistique”

Ce texte est extrait d’une communication présentée au colloque organisé en hommage à Edmond Ortigues, et qui s’est tenu à l’université Rennes I, les 28 et 29 mars 2003.

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Qui nous donnera une vue d’ensemble de l’œuvre d’Edmond Ortigues ou même l’esquisse d’une notice générale de ses travaux ? Pour entreprendre utilement une telle présentation, il faudrait ajouter à une connaissance directe de la philosophie contemporaine plusieurs compétences qui sont rarement réunies dans une seule personne (études bibliques, histoire des religions, linguistique, psychanalyse, etc.). Mon propos dans ce qui suit est certes beaucoup plus modeste : je ne ferai que regrouper quelques réflexions qui me sont venues tandis que je me remémorais l’histoire de mes lectures (répétées) d’un livre qui nous a fait découvrir, à moi comme à beaucoup d’autres, la pensée et la manière propre de philosopher d’Edmond Ortigues. En 1962, *Le Discours et le Symbole*¹ paraissait aux éditions Aubier, dans une collection intitulée « Philosophie de l’esprit » où nous lisions également la traduction par Hyppolite de la *Phénoménologie de l’esprit* de Hegel. Nous lisions : ce « nous » désigne ici des étudiants qui découvraient à cette époque l’univers philosophique à travers un double écolage. D’un côté, nous suivions un enseignement à peu près

¹ Edmond Ortigues, *Le Discours et le Symbole*, Paris, Aubier, 1962. Les références données dans le texte vont toutes à ce livre.

exclusivement centré sur les textes classiques de la philosophie (des Grecs jusqu'à Husserl). D'un autre côté, nous prenions connaissance dans des revues ou de petits cercles intellectuels des controverses mi-savantes, mi-idéologiques qui divisaient alors le milieu philosophique français. À bien des égards, *Le Discours et le Symbole* a fait l'effet d'un météorite tombé d'ailleurs, ne serait-ce que par la rencontre, dans son vocabulaire, de termes alors associés à l'avant-garde théorique (« signifiant », « symbolique », « structure », « loi de l'échange ») et d'autres venus d'une tradition théologique ou scolastique dont nos professeurs ne nous parlaient pas, sinon parfois pour annoter les textes de Descartes ou de Spinoza.

Rétrospectivement, on s'aperçoit que ce livre aurait pu servir de guide philosophique à un lecteur qui l'aurait choisi pour s'orienter dans les développements de la philosophie contemporaine du langage sous toutes ses formes – autrement dit de ce qu'on appelle aujourd'hui la philosophie du « tournant linguistique ». Cette mutation qui a affecté la philosophie du XXe siècle est parfois invoquée comme une *solution* enfin trouvée à diverses difficultés de la pensée classique. Le tournant devient alors une sorte de panacée. En fait, chaque école contemporaine défend sa propre version du tournant, et cette diversité même nous place devant de nouveaux problèmes, des problèmes qui nous sont propres. C'est cette situation qu'on peut éclairer grâce au livre d'Ortigues.

Le symbolique et la cause du social

[Retour à la table des matières](#)

Je reviendrai pour commencer sur la façon dont *Le Discours et le Symbole* pouvait être lu à la date de sa publication. Les premiers lecteurs de ce livre y ont trouvé, me semble-t-il, une mise au point sur les enjeux philosophiques de -l'anthropologie structurale. Mise au point précieuse, mise au point dérangeante, car il ne s'agissait pas pour l'auteur de mettre en scène un dialogue entre des -personnages tels que d'un côté la « philosophie » et de l'autre les « sciences humaines », comme si la tâche

du philosophe était forcément de faire entrer dans le cadre d’une anthropologie philosophique (a priori) des résultats empiriques qui seraient en attente d’une élucidation philosophique. Le livre d’Ortigues était bel et bien un livre de philosophie, mais il trouvait son miel dans le travail scientifique lui-même, dans la manière (« structurale ») dont Saussure, Guillaume, Dumézil, Lévi-Strauss et d’autres menaient leurs analyses.

De façon générale, quelle idée du structuralisme ressortait du livre ? L’auteur observait (p. 73) que les controverses autour des méthodes « génétiques » ou « structurales » étaient le symptôme d’une crise des sciences historiques. Selon lui, l’opposition qu’on faisait à l’époque entre le point de vue historique et le point de vue structural était provisoire : elle prendrait fin lorsque les sciences historiques – nous dirions peut-être aujourd’hui « les sciences sociales » – auraient réussi à surmonter les présupposés responsables de la « crise du positivisme historique », puis ceux du positivisme tout court (en particulier les préjugés de la linguistique « béhavioriste »). L’apport de la démarche structurale était alors, du point de vue philosophique, d’avoir réhabilité dans son bon droit l’explication par la *causalité formelle* (contre l’hégémonie des seules causalités matérielles et efficientes). « En matière de langage et de symboles, les questions d’origines sont de fausses questions puisqu’on peut toujours invoquer à la fois toutes les causes physiques, psychologiques, sociales, spirituelles ; il n’y a d’autre problème ici que celui de la “cause formelle”, c’est-à-dire de la structure et des conditions de sens » (p. 191).

Claude Lévi-Strauss avait fait à Durkheim et à Mauss une objection de principe contre l’idée même d’expliquer le symbolisme en termes sociologiques². Vouloir faire naître le symbolisme d’une effervescence du groupe, remarquait-il, c’est supposer qu’on puisse se représenter un premier temps de l’histoire d’un groupe pendant lequel ce dernier connaîtrait une vie sociale immédiate (sans symboles ni institutions), et qu’on puisse voir naître en son sein, progressivement, les médiations symboliques. Ortigues reprenait à son compte l’objection : « Il est bien clair que, partout où se rencontre une société humaine, le langage est déjà là. La société prend forme dans le langage qu’elle se donne » (p. 25).

² « Introduction », in Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950 : XXII. [Ce livre est disponible, en version intégrale, dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Toutefois, Claude Lévi-Strauss donnait une formulation obscure à son propos lorsqu'il s'était contenté d'inverser les termes de l'explication : c'est, écrivait-il, d'une *origine symbolique du social* qu'il doit être question, non d'une origine sociale du symbolique. En effet, si le mot « origine » est pris au sens où il désigne le genre de cause que doit mentionner une explication génétique, à savoir une cause *efficiente*, la thèse de Lévi-Strauss devient difficile à comprendre : que pourrait bien être une causalité efficiente exercée par des symboles, une « efficacité symbolique » ? Ne serait-ce pas quelque chose comme l'efficacité d'un sacrement ? Cette obscurité disparaît si l'on passe à l'idiome de la causalité formelle et qu'on se demande : qu'est-ce qui constitue formellement une association d'êtres vivants comme société humaine ? Autrement dit, qu'est-ce qui fait, par exemple, que divers individus forment une famille ? Ou que diverses familles forment ensemble un village ou un clan, ou, le cas échéant, une cité ? Ou encore, qu'est-ce qui constitue formellement un système de communication comme langage humain ? Et qu'est-ce qui fait que diverses expressions produites à la suite les unes des autres forment une seule et même conversation, un seul et même échange (dans une langue commune) ? Le point de vue structural est d'emblée celui des « conditions de sens », et d'abord des conditions dans lesquelles se détermine la qualité de « membre de la famille » (assignable à un individu humain) ou celle de « phrase bien formée en français » (assignable à une suite de signes).

Trois positions philosophiques

[Retour à la table des matières](#)

Le Discours et le Symbole commence par une remarque sur le contexte intellectuel de son propos, ou, plus précisément, sur un « certain *status quaestionis* de l'esprit moderne » (p. 13, n. 3). Qu'est-ce qui permet de caractériser une philosophie comme moderne ? La première phrase du livre répond ainsi : « La philosophie grecque était une philosophie du discours. La philosophie moderne, depuis Descartes, a été surtout

une philosophie de la conscience ». Il faudrait donc distinguer non pas deux positions (le point de vue des Anciens et celui des Modernes), mais bien trois. En effet, le contraste entre les Grecs et les héritiers de Descartes conduit à reconnaître l'existence d'une troisième position qui est justement la nôtre. Comme l'explique Ortigues, nous ne pouvons plus assumer cette « philosophie de la conscience » qui accompagnait la révolution scientifique des Temps Modernes, mais cela ne nous conduit pas à revenir purement et simplement à la « philosophie du discours » sous la forme qu'elle avait chez les Anciens. Chez ces derniers, la démarche du philosophe était solidaire d'une conception cosmologique du monde et de la place de l'esprit dans ce monde. Notre philosophie du discours est une philosophie du langage, mais d'un langage qui place l'être humain au sein d'une *histoire universelle* et non pas d'un *ordre cosmique* des formes naturelles.

Cette brève esquisse de notre situation historique, notons-le, suppose qu'il y ait une discordance entre l'histoire *religieuse* de l'Occident et son histoire *philosophique*. Il vaut la peine de le souligner, car c'est un point qui n'est nullement acquis. La philosophie « d'inspiration hellénique » se maintient, écrit Ortigues, jusqu'à la fin du Moyen Âge. C'est seulement avec la révolution scientifique moderne qu'apparaît une « philosophie mathématicienne, d'inspiration chrétienne » (p. 9). Au fond, cela revient à reprendre la thèse de Malebranche et de Laberthonnière sur le caractère « païen » de la physique d'Aristote. La physique grecque fondée sur l'évidence sensible des contrastes qualitatifs et des formes vivantes est païenne, la physique moderne suppose qu'il n'y ait plus rien de divin dans la nature et que l'homme soit conçu comme fait à l'image d'un Dieu créateur.

De cette philosophie mathématicienne, Ortigues retient le portrait qu'en ont donné les auteurs néo-kantiens. En disant que c'est une philosophie *de la conscience*, on veut mettre l'accent sur le caractère constructif des définitions mathématiques. En effet, pour définir un objet mathématique, on ne procède pas à un signalement par divers recoupements (*definitio per genus proximum et differentiam specificam*), mais on indique comment construire l'objet (*definitio per generationem*).

Dans un raccourci saisissant, Ortigues indique que c'est précisément cette nouvelle conception de l'intelligibilité – nous comprenons de quoi

nous parlons si nous décidons de ne parler que de cela même que nous posons librement « comme objet » – qui a permis le transfert de la notion commune (c'est-à-dire latine) de *conscience* du domaine moral qui était jusque-là le sien jusqu'au domaine théorique. Car la distance est considérable entre la *conscientia* de la théologie morale et la « conscience de soi » des philosophies réflexives. Comment a-t-on pu franchir toute la distance menant de la *conscientia* qu'on traduirait en allemand par le mot *Gewissen* jusqu'à notre notion phénoménologique de conscience (*Bewußtsein*) ? « La notion commune de conscience désigne un pouvoir de jugement intérieur à l'action » (p. 10). Mais, justement, la nouvelle notion de conscience, celle que porte la « philosophie de la conscience », désigne désormais une puissance dont l'exercice consiste à opérer « une genèse rationnelle de l'objet » (p. 11). La conscience ainsi entendue n'est plus une *expérience* – ce qu'elle était encore chez Descartes et Locke –, elle est foncièrement un *acte* par lequel le sujet est censé se donner l'objet de connaissance à *lui-même* (en vertu d'un rapport à soi qui lui confère son identité de sujet). Un tel « acte de conscience » suppose chez le sujet qui l'accomplit une capacité d'aperception, peut-être en vertu d'un « sens intime » permettant une auto-affection, peut-être en vertu d'une puissance de pure auto-position, mais il ne requiert chez le sujet aucune compétence langagière, aucune maîtrise d'une langue, aucune participation à une communauté linguistique.

Maintenant, qu'entendre par « philosophie du langage » ? Dans le lexique contemporain, on appelle « tournant linguistique » une transformation qui affecte les principes mêmes de l'activité philosophique, ce qui rend compte de la transition d'une époque (moderne) de la pensée philosophique à une nouvelle époque (contemporaine). Et, de même que la philosophie de la conscience avait connu plusieurs versions (selon que la conscience était prise plutôt comme expérience vécue ou plutôt comme acte de former un jugement), de même le tournant linguistique de la philosophie s'entend aujourd'hui de plusieurs façons. Il est commode de distinguer, en suivant un ordre chronologique : 1) le tournant *herméneutique* ; 2) le tournant *pragmatique* ; 3) le tournant *logico-philosophique*.

Ces trois versions sont trois façons de refuser l'un ou l'autre des pré-supposés du *Cogito* compris comme un « acte de conscience ».

- 1) L'acte de conscience permettrait à quelqu'un de se soustraire à l'histoire, de commencer radicalement : c'est là ce que conteste la philosophie herméneutique de l'homme comme créature langagière.
- 2) L'acte de conscience permettrait à un sujet pensant de se poser lui-même pour lui-même avant toute communication « extérieure » avec autrui : c'est là ce que conteste la philosophie pragmatique des actes de discours (*speech acts*).
- 3) L'acte de conscience permettrait au sujet pensant de connaître ses « idées » et d'abord de les identifier en portant sur elles le « regard de l'esprit » : c'est là ce que conteste la philosophie logico-linguistique en tant qu'elle dénonce le mythe d'une langue privée.

Dans *Le Discours et le Symbole*, il n'est pas question de « tournant linguistique ». Pourtant, rétrospectivement, il me semble qu'un lecteur attentif de l'ouvrage de 1962 se trouvait introduit d'emblée à ces trois versions. Je veux dire par là qu'un tel lecteur pouvait y trouver le moyen de surmonter la philosophie de la conscience sur les trois points qui ont été mentionnés. C'est du moins ainsi que les choses apparaissent aujourd'hui, comme on peut essayer de le montrer en reprenant les trois versions du tournant linguistique.

Le tournant herméneutique

[Retour à la table des matières](#)

L'usage s'est répandu de parler d'une herméneutique philosophique, et, pourtant, il est loin d'être évident que le mot « herméneutique » ait sa place en philosophie. Comme on sait, ce mot désigne d'abord les techniques d'interprétation développées par des théologiens en vue de dégager la doctrine des textes canoniques de la révélation et de les appliquer aux

situations particulières telles qu'elles se présentent³. De même, l'herméneutique juridique traite des problèmes que pose la reconstruction de l'intention d'un texte législatif ou d'une disposition constitutionnelle en vue d'une application à un cas. Il va de soi que la philosophie ne peut pas être une herméneutique en ce sens. Elle n'est pas chargée de procurer un commentaire autorisé de textes reconnus comme normatifs dans une communauté ou une tradition. En fait, le qualificatif « herméneutique », chez les philosophes, doit s'entendre dans un sens secondaire qu'il faut donc dériver du sens propre. L'herméneutique philosophique ne produit pas des techniques particulières d'interprétation, mais elle explique pourquoi de telles techniques sont nécessaires en vertu d'un trait de la condition humaine. Elle soutient la thèse d'une « condition langagière de toute expérience humaine »⁴. Et cette thèse la conduit à contester le projet même d'une « philosophie de la conscience » lorsque ce projet prend la forme d'une entreprise de fondation rationnelle de tout le savoir humain (ou même, car il faut inclure la dimension pratique, de toute la sagesse humaine) par un acte de conscience.

L'entreprise du « recommencement radical » est à la recherche d'un acte philosophique inaugural par lequel le penseur pourra s'exclure du monde des « objets », que ce soit à titre de spectateur du théâtre intime des représentations (subjectivité « expérientielle ») ou à titre d'agent de la conscience (subjectivité du Moi qui se pose comme identique à soi).

À cela, la philosophie dite herméneutique oppose une nouvelle façon de reconnaître la finitude humaine. Chez Descartes, cette finitude se comprenait encore en termes théologiques : nous construisons les figures et les séries arithmétiques (à partir des « semences de vérité »), mais Dieu et lui seul crée les « vérités éternelles ». Pour les philosophes de l'historicité, notre finitude consiste dans le fait que notre pensée ne saurait justement atteindre des « vérités éternelles », mais seulement créer

³ Comme le rappelle H.-G. Gadamer, l'herméneutique piétiste définissait l'art d'interpréter par la possession de trois compétences à l'égard d'un texte (qu'on suppose doté d'un caractère canonique ou normatif) : la *subtilitas intelligendi*, la *subtilitas explicandi* et la *subtilitas applicandi* (H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, trad. franç., Paris, Le Seuil, 1996 : 329).

⁴ C'est ainsi que Paul Ricœur énonce le point où Heidegger et Gadamer se séparent de la phénoménologie husserlienne (Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, Paris, Le Seuil, 1986 : 29).

des vérités qui paraissent (à chaque fois) éternelles. Notre pensée ne s'exerce que dans une langue particulière (qui a son génie propre) et dans des formes culturelles.

Quelle sorte de sagesse peut résulter d'un tournant herméneutique de la philosophie ? Et, d'abord, pourquoi la récusation des prétentions fondatrices de la conscience doit-elle prendre la forme d'une restauration de la « tradition » comme source de vérité ? Il est une question qu'on ne peut éviter de poser au philosophe-herméneute : pourquoi tirer de cette observation sur la finitude humaine une leçon herméneutique (à savoir, la nécessité de réhabiliter les préjugés de la tradition) plutôt qu'une simple leçon faillibiliste ? Que toute pensée soit historique, que toute évidence soit relative à une manière particulière de partager un sens commun local, qu'il faille commencer quelque part, tout cela peut être accordé sans qu'il en résulte que nous devons restaurer une tradition dans sa valeur d'autorité. On pourrait en effet se contenter de conclure qu'il n'y a pas d'« absolus » au-dessus de tout soupçon, que tout axiome est en réalité un postulat, etc., ce qui reviendrait à soutenir une forme de « holisme épistémologique » (pour reprendre une étiquette qu'on applique souvent à la position de Quine).

Il me semble que l'obscurité tient à un usage naïf de la notion d'appartenance à une tradition. En quoi le fait de la tradition peut-il justifier quoi que ce soit ? Supposons qu'au cours d'un apprentissage quelconque, je demande : pourquoi dites-vous qu'il faut procéder de telle façon et non pas autrement ? Supposons qu'on me réponde : s'il faut procéder ainsi et non pas d'une autre façon, c'est parce que tout le monde a toujours procédé ainsi. Où serait la raison, la justification ? Tout au plus serions-nous incités à chercher s'il n'y aurait pas, derrière la continuité d'un usage traditionnel, une bonne raison qui expliquerait sa persistance. Il ne suffit donc pas de dire que les gens ont des attitudes « légitimistes » et que c'est là ce qui les rend attachés à la tradition. En quoi peut bien consister une attitude légitimiste aux yeux de celui qui s'en satisfait ? On se souvient que Max Weber distinguait trois formes de justification d'un pouvoir, trois « légitimités » assurant à un organe de pouvoir son autorité : légitimité traditionnelle, légitimité charismatique, légitimité rationnelle. Mais, tant qu'on parle à ce niveau de généralité, on ne comprend pas pourquoi il faut ajouter, à côté de la légitimation *rationnelle* (par des objectifs ou par des règles établies à partir de principes généraux) et de la

légitimation *charismatique* (par le pur fait de la réussite qui semble attachée à la personne du chef, par son bonheur dans l'action audacieuse et la force d'entraînement qui en résulte), une troisième source d'autorité propre aux systèmes légitimistes : la légitimation *traditionnelle*. La tripartition wéberienne ne permet pas de répondre (et semble renvoyer le « légitimisme » de l'autorité traditionnelle à une sorte de routine ou de timidité humaine). Mais c'est que la question de l'autorité traditionnelle n'est pas correctement posée tant qu'elle l'est au niveau où aucune « tradition » ne peut avoir un mot à dire. Ici, l'erreur est sans doute de chercher à expliquer la place de la tradition (du passé) au niveau d'abstraction qui est celui d'un philosophe raisonnant sur l'être humain ou sur la conscience de soi. En réalité, ce n'est pas le passé humain comme tel ou « la tradition » sans plus qui peut légitimer quoi que ce soit.

Dans son chapitre sur le symbolisme traditionnel, Ortigues indique les conditions dans lesquelles on peut *identifier* une tradition, autrement dit une source « herméneutique » de légitimation : il faut l'identifier par la *communauté* qui se définit elle-même par cette tradition, par cette source. « Si nous abandonnions la référence sociale, nous ne resterions plus dans les limites de la forme symbolique propre à une *tradition* collective, au légitimisme social ; nous entrerions dans le domaine de la discussion des idées pour elles-mêmes à la façon d'une science et non plus d'une tradition » (p. 198). Ce qui importe n'est donc pas « la tradition » sans plus. Il ne suffit pas d'invoquer l'« historicité » d'un être humain conçu comme un pur sujet existentiel. Il faut d'abord se demander comment s'exprime une « tradition collective » et comment elle permet à ceux qui en dépendent de se concevoir comme formant ensemble une communauté qui n'est pas l'espèce humaine en général, mais telle communauté particulière rapportée à telle origine et à tel ensemble de hauts faits, et par là rassemblée dans telle histoire particulière.

Les deux piliers de la religion ethnique

[Retour à la table des matières](#)

Dans *Le Discours et le Symbole*, Ortigues notait la nécessité pour le symbolisme collectif de recourir à divers thèmes empruntés au registre familial. Il s'agissait de représenter la solidarité de destin entre les membres du groupe en la figurant par l'alliance des familles (échange du don et du contre-don) et la transmission de la dette depuis les premiers ancêtres. Toutefois, il n'allait pas au-delà d'une simple énumération de thèmes (se bornant à renvoyer à l'interprétation par Claude Lévi-Strauss des idées de Mauss dans l'*Essai sur le don*). Le symbolisme collectif, écrivait-il, ne consiste pas à désigner des choses dans le monde, mais à produire « un lien d'appartenance spirituelle », ce qui explique que ce symbolisme se présente toujours sous « la forme générale d'un pacte, d'un serment, d'un interdit, d'une foi jurée, d'une fidélité, d'une tradition » (p. 67).

Dans plusieurs travaux ultérieurs, Ortigues a poussé plus loin son analyse et introduit des distinctions qui permettent de mieux saisir le niveau auquel on doit se placer pour qu'il devienne possible, sans paradoxe ni relativisme déguisé, de parler d'une *rationalité* propre aux autorités de type traditionnel. Le point décisif me paraît contenu dans une remarque qu'il fait sur la façon dont la sociologie des religions définit son objet : « Lorsqu'on dit que la religion est le domaine du sacré, cela n'est vrai qu'en gros. Les latins, quant à eux, distinguaient les "*sacra*" et les "*auguria*". Ils ont été en cela perspicaces. Il est vrai que tout ce qui concerne la divination, les oracles, la révélation, c'est-à-dire les Signes émanant de l'au-delà s'oppose en principe aux actes du culte sacré qui émanent de nous »⁵. La même dualité, écrit-il, se retrouve dans le monothéisme : le Dieu de l'Alliance est à la fois le Dieu d'Abraham et le Dieu des prophètes.

Si l'on croit pouvoir définir la religion – le comportement religieux ou les croyances religieuses – en invoquant une notion du « sacré », c'est sans doute parce qu'on se figure posséder par ailleurs un moyen indépendant de définir cette dernière. En effet, si nous devons expliquer qu'une manifestation de respect prend le sens religieux d'une œuvre de piété lorsqu'elle s'adresse à une puissance sacrée, et qu'en retour une puissance est sacrée si elle requiert qu'on lui rende l'hommage qui lui est dû

⁵ Edmond Ortigues, *Religions du Livre, religions de la Coutume*, Paris, Le Sycomore, 1981 : 34.

sous la forme d'un culte, nos définitions seraient circulaires. En fait, les auteurs qui parlent du sacré croient souvent disposer d'une description phénoménologique d'un vécu particulier de « crainte révérencielle », mélange d'attrance et d'effroi, qui permettrait d'en définir la notion. L'occurrence d'un tel sentiment dans l'expérience intérieure signifierait que quelque chose s'est présenté à lui sous les traits du sacré.

Pourtant, il est douteux qu'on puisse identifier des sentiments religieux comme tels si l'on n'a pas déjà reconnu un contexte institutionnel dans son caractère religieux. Déjà, dans le vocabulaire latin, le sacré ne fait sens que par son opposition au profane. Ce qui importe n'est donc pas de scruter l'expérience vécue pour en discerner la qualité religieuse, mais de distinguer les situations qui donnent lieu à des réponses de type profane de celles qui appellent une conduite de type cérémoniel ou divinatoire.

D'où l'importance de la remarque sur les deux catégories nécessaires à la définition de quelque chose comme ayant une place dans le domaine religieux. Tout se passe comme si Ortigues, s'appuyant sur son expérience africaine, avait aperçu le moyen de donner une portée générale à des « idées romaines », pour reprendre le titre du livre de Dumézil auquel il renvoie ⁶. À côté des *sacra*, cérémonies du culte traditionnel, il y a les *auspicia*, les auspices, qui sont les signes envoyés par les dieux. C'est en tout cas ce que dit Cicéron (*De natura deorum*, III, II, 5) dans un texte que commente Dumézil ⁷ : toute la religion romaine se constitue de *sacra* et d'*auspicia*. Dumézil explique de quoi il s'agit en adoptant la terminologie des théories de la communication : l'homme est religieux quand il est l'« émetteur » des *sacra* et il est également religieux quand il est récepteur de signes, autrement dit quand il consulte les dieux (sur ce que ces derniers ont décidé ⁸) pour en recevoir des *auspicia*. On arrive alors aux conclusions données plus récemment par Ortigues : « Une religion

⁶ Ibid. : 45, n. 6.

⁷ Georges Dumézil, *Mythe et Épopée*, Paris, Gallimard, 1968, t. I : 277 ; *Idées romaines*, Paris, Gallimard, 1969 : 96.

⁸ Comme le souligne Ortigues, il ne s'agit nullement pour le devin ou l'augure de prévoir l'avenir, de le pronostiquer, mais bien de demander aux dieux si notre entreprise est permise, si elle ne va pas déranger leurs propres plans. Ortigues exprime ce point en opposant un « droit des dieux » (droit « hétéronome ») au droit des hommes (cf. *Religions du livre, religions de la Coutume*, op. cit. : 43).

est une institution à double foyer qui comprend : d'une part, le culte que l'homme rend à la divinité ; d'autre part, les signes par lesquels un dieu fait connaître à l'homme ses volontés. Ce sont là deux bases classiques : les *sacra* et les *auspicia*, les rites sacrés et les oracles. Qu'est-ce donc qu'un dieu ? Un dieu est à la fois l'objet d'un culte de latrie (ou d'adoration) et un foyer de révélation »⁹.

Quelqu'un a-t-il une religion et laquelle ? Pour répondre, il convient de se demander : d'abord, à qui se croit-il tenu (par son « état » dans le monde) de rendre un culte ? Ensuite, comment cherche-t-il à discerner le sens de ce qui lui arrive ?

Il faut, je crois, se placer dans une perspective comparative pour apercevoir la portée d'une telle caractérisation du « religieux ». Nos classifications des disciplines savantes contiennent des titres tels que « histoire des religions » ou « sociologie religieuse », comme si nous disposions d'une solide définition de ce qui constitue le domaine religieux comme tel. En fait, il y a une grande différence (voire une certaine hétérogénéité) entre le religieux tel que nous le connaissons dans nos sociétés après l'émergence du *principe de laïcité* et ce que recouvrait ce qualificatif auparavant. Dans les sociétés pré-modernes, on ne faisait pas une différence tranchée entre la religion et le droit – ce qui nous apparaît, à nous autres modernes, comme une confusion intellectuelle. Mais il s'agit moins d'imputer à l'homme traditionnel une impuissance à saisir une différence qui serait inscrite dans la nature des choses que de noter ce qui met à part l'homme des sociétés modernes : la décision d'instaurer, sous le nom de « laïcité », une séparation de principe entre la religion et le droit. Du même coup, notre conception moderne du religieux ne peut pas s'appliquer sans précaution aux pratiques et aux croyances d'une société ancienne¹⁰.

Plusieurs penseurs ont soutenu qu'un problème philosophique majeur qui se posait à l'homme contemporain était de procurer un fondement humain « immanent » à des systèmes normatifs qui, traditionnellement,

⁹ Voir Edmond Ortigues, *Le Monothéisme*, Paris, Hatier, 1999 : 6.

¹⁰ Voir Edmond Ortigues, *Sur la philosophie et la religion : les entretiens de Courances*, recueillis par P. Le Quellec-Wolff et M. Tafforeau, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003: 167 et 19.

relevaient d'un fondement divin ou « transcendant ». Ils semblent penser que le même système peut se présenter, plus ou moins inchangé dans son contenu, comme « droit des dieux » ou « droit des hommes » selon qu'on le fonde sur la providence ou sur la raison naturelle. On aurait les mêmes prescriptions, mais justifiées autrement.

La distinction d'Ortigues suggère que les choses ne peuvent pas être comprises ainsi. Le culte religieux n'est pas par lui-même ce qui procure une justification (hétéronome) ou une légitimité (surnaturelle) à des institutions humaines (historiques), car le culte a lui-même besoin d'être légitimé. Il n'est pas suffisant d'avoir des rites ou des autels : encore faut-il que le culte soit le bon, qu'il soit rendu à la puissance divine qui le réclame (et, si l'on peut dire, qui a fait valoir ses droits en se manifestant).

Par exemple, lors de la fondation d'un sanctuaire, on s'assure toujours qu'un oracle, un miracle ou, au minimum, une déclaration de l'autorité compétente apporte un signe divin légitimant le culte qui va y être rendu. Le culte doit être légitimé. C'est pourquoi tous les dieux auxquels un culte est rendu sont des dieux révélés, des dieux institutionnels qui, par l'oracle ou la théophanie, ont fait connaître leur volonté ¹¹.

Le culte doit être légitimé. Les institutions religieuses, comme toute institution, doivent trouver hors d'elles-mêmes le fondement de l'autorité qu'elles revendiquent. La religion coutumière (laquelle englobe le droit sacré plus qu'elle ne le fonde) n'est pas plus autofondatrice que ne peut l'être la philosophie humaniste qui déclare lui succéder. En effet, à suivre cette analyse d'Ortigues, il semble bien que la dualité constitutive du domaine des religions (coutumières) ne fasse qu'illustrer la nécessité pour une autorité (quelle qu'elle soit) de se fonder sur quelque chose d'autre qu'elle-même et qui pourtant fasse sens dans le domaine où elle s'exerce. Dans l'exemple du culte coutumier, il faut qu'un signe vienne légitimer les prétentions du sanctuaire. À son tour, ce signe doit être reconnu comme « autorisé », comme ayant valeur de déclaration d'autorité, ce qui suppose que finalement les hommes en éprouvent la validité lors de leurs succès et de leurs échecs dans la vie. On reconnaît finalement l'autorité, non pas seulement à la validité procédurale des prétentions qu'elle émet, mais aussi à la stabilité de ce qu'elle instaure : nous retrou-

¹¹ Voir Edmond Ortigues, *Le Monothéisme*, op. cit. : 7.

vons ainsi la signification centrale du mot latin *auctoritas*, c'est-à-dire de cette qualité qui appartient à la puissance capable de « faire surgir » ou de « produire à l'existence » (*augere*)¹².

Le tournant pragmatique

[Retour à la table des matières](#)

Condillac pensait que Locke avait manqué quelque chose de décisif dans sa tentative de retracer la généalogie des idées à partir des sensations : il n'avait pas marqué le rôle des signes de convention dans les opérations réflexives. « L'usage des signes est le principe qui développe le germe de toutes nos idées »¹³. Si nous ne disposions pas de signes artificiels, nous ne serions pas capables de « démêler dans nos sensations toutes les opérations de notre âme »¹⁴.

Est-ce déjà le tournant linguistique ? Condillac a-t-il été le premier à surmonter la philosophie de la conscience telle qu'il l'avait reçue de Locke ? Absolument pas, car la fonction du signe est pour lui de pure notation. Il s'agit pour le sujet pensant d'assigner des signes conventionnels à des idées qui sont supposées connues de lui par ailleurs et indépendamment de toute expression. L'invention des signes artificiels rend possible une communication avec soi qui précède toute interlocution : « Nous ne savons parler aux autres qu'autant que nous savons nous parler ». En effet, parler aux autres consiste à leur montrer « les idées qui coexistent dans notre esprit ». Pour pouvoir le faire, explique l'auteur, il nous faut savoir « les montrer successivement à nous-mêmes »¹⁵. D'où sa thèse selon laquelle la langue est principalement une « méthode analy-

¹² Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, II : 151.

¹³ *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, dans *Oeuvres philosophiques de Condillac*, Paris, PUF, t. I, 1947 : 5.

¹⁴ *Cours d'études pour l'instruction du Prince de Parme*, dans *Ibid.* : 441.

¹⁵ *Ibid.* : 442.

tique ». Que le langage permette de s'adresser à autrui serait donc secondaire.

Nous raisonnons aujourd'hui *après* le tournant linguistique parce qu'il nous apparaît clairement que Condillac s'accorde sans l'annoncer un postulat problématique : pour lui, il est possible de *montrer une idée*. Il est possible de montrer *indirectement* à autrui quelle est mon idée (en lui montrant *directement* le signe conventionnel de cette idée). Mais cela suppose que je puisse me montrer à moi-même directement (sans signe) quelle est l'idée que je veux attacher à telle ou telle marque conventionnelle. Autrement dit, le premier état du langage humain serait celui d'une langue privée. Et, pourtant, comment pourrait-on identifier une idée si ce n'est pas en faisant pour soi-même ce qu'on ferait pour quelqu'un d'autre ? Les théories du signe élaborées à l'époque des philosophies de la conscience n'ont pas éprouvé le besoin de poser ce problème de l'identification des idées à part des signes. Si elles l'avaient posé, elles auraient dû conclure à l'inverse de Condillac : il n'y a qu'une façon de montrer l'idée qu'il s'agit de communiquer à quelqu'un (y compris à moi-même), c'est de faire ce qui est nécessaire pour que quelqu'un d'autre que moi la saisisse. Autrement dit, nous ne savons nous parler à nous-mêmes et identifier nos propres idées qu'autant que nous savons parler aux autres et leur permettre d'identifier le contenu de ce que nous voulons leur transmettre.

Ce renversement est le tournant linguistique dans sa version pragmatique, si l'on prend ce qualificatif dans le sens que lui donne la théorie des actes de discours (*speech acts*) qui sont avant tout des actes d'interlocution : *promettre à quelqu'un, confirmer à quelqu'un, demander à quelqu'un*, etc. Le tournant est ici de ne plus concevoir le langage comme étant avant tout un instrument forgé par le sujet pensant pour « démêler » ses idées (et accessoirement les faire connaître aux autres), mais comme étant foncièrement une forme d'expression permettant de s'adresser à autrui. La fonction d'interlocution doit par conséquent être comprise comme la condition même de la fonction d'expression ou d'articulation à son propre bénéfice (comme il arrive lorsqu'on cherche à préciser ce qu'on veut opiner sur un sujet donné en couchant ses réflexions par écrit, comme si l'on devait les rédiger à l'intention d'un lecteur).

Les philosophies pragmatiques contemporaines se présentent parfois comme des théories de la « raison communicationnelle ». Le rationalisme de l'âge classique enseignait à définir la règle de créance de nos jugements par des épreuves d'admission dont les critères étaient l'évidence ou le sentiment de certitude (ce dont le sujet pensant devait juger par lui-même et même contre la pression de l'opinion commune). Le nouveau rationalisme est « linguistique » en ce sens qu'il donne un critère dialogique pour faire raisonnablement nos assertions : il faut soumettre son jugement à l'épreuve d'un dialogue argumenté et s'engager à s'incliner devant la supériorité du meilleur argument dans le cadre d'un dialogue mené dans les conditions idéales d'une recherche commune du vrai.

Edmond Ortigues, dans *Le Discours et le Symbole*, faisait un autre usage des notions de communication et de dialogue¹⁶. Il n'en tirait pas une philosophie dialogique de la connaissance, mais plutôt une philosophie dialogique de l'identité personnelle. En fait, le lecteur peut trouver dans les pages qu'Ortigues consacrait au symbolisme mathématique une objection de principe contre les programmes d'une théorie « pragmatique » de la connaissance. Selon celle-ci, le modèle de la communication, et même de toute vie sociale, serait à chercher dans les échanges d'arguments entre savants. Mais on peut se demander si l'entreprise scientifique comme telle est bien le meilleur exemple d'une « communication dialogique ». Ortigues souligne que l'idéal scientifique reste celui d'une énonciation impersonnelle. Les « langues formulaires »¹⁷ dans lesquelles on voudrait arriver à énoncer les vérités scientifi-

¹⁶ Voir la référence que fait Ortigues à l'essai d'Alexandre Koyré sur les dialogues de Platon dans *Le Discours et le Symbole*, op. cit. : 17.

¹⁷ «Langue formulaire » reprend le terme « *Formelsprache* » qui figure dans le sous-titre de la *Begriffsschrift* de Frege (cf. Claude Imbert, *Phénoménologies et langues formulaires*, Paris, PUF, 1992 : 7). Ortigues écrit ceci dans un texte plus récent : « Les symboles scientifiques de la logique et des mathématiques ont une finalité théorique (un pouvoir de sélection et d'intégration intellectuelle) qui accroît notre capacité à formuler des énoncés contextuellement libres, dont la valeur de vérité est indépendante des circonstances de leur énonciation. Ces langages dits formulaires éliminent par analyse tous les morphèmes indexicaux tels que pronoms personnels et temps des verbes, de telle sorte que les circonstances accidentelles de personne et de temps peuvent être soit éliminées par abstraction, soit réintégrées dans des modèles théoriques ne contenant que des relations » (« Symbolisme social », à paraître dans le *Dictionnaire historique de la pensée sociologique* aux PUF).

ques se caractérisent justement par le fait qu'elles prétendent se passer des pronoms personnels (et d'ailleurs de tous les termes indexicaux). S'il y a quelque chose de dialogique dans l'expression langagière des résultats de la science, c'est à condition de revenir des formules au discours ordinaire : la compréhension des symboles de l'algorithme passe par un retour à la langue « naturelle », ou plus exactement « historique ». « La convention par laquelle on a décidé d'employer tels ou tels signes comme moyens arbitraires d'expression n'a été possible que par l'intermédiaire d'une langue traditionnelle dont on disposait au départ pour s'entendre sur de telles conventions » (p. 175). La différence entre les systèmes de pure notation (« langues formulaires ») et les langues de dialogue tient justement à ce que les premiers peuvent se passer des formes de l'interlocution, alors qu'une langue doit fournir aux locuteurs les moyens d'assumer une « personne grammaticale ». En français, ces moyens tiennent dans les pronoms personnels.

D'une réflexion sur le système (français) des pronoms personnels, Ortigues tire finalement un concept de personne humaine qui est entièrement libéré des hypostases dont vivait la « philosophie de la conscience » (le *moi*, le *soi*).

Une personne est un être vivant doué de langage. L'usage des pronoms personnels permet de désigner un individu vivant *dans toutes les positions nécessaires* à l'existence d'un système de communication, suivant qu'il parle, qu'on lui parle ou qu'on parle de lui. La conscience personnelle est la capacité de se reconnaître comme le même individu agissant dans cette alternance des rôles et de situations, essentielle à l'usage des signes intentionnels ¹⁸.

Bien des philosophes ont cru qu'il fallait, pour définir la personne humaine, partir du mot « je » compris comme une sorte d'équivalent à usage personnel du nom propre ¹⁹. Il y aurait en somme un partage à opérer entre deux présentations de sa personne : ce qu'elle montre à un re-

¹⁸ Edmond Ortigues, *Oedipe africain*, Paris, L'Harmattan, 3e éd., 1984 : 279.

¹⁹ «Posséder le Je dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la Terre. Par là, il est une personne » (Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, § 1, trad. par Michel Foucault, Paris, Vrin, 1964).

gard extérieur (de sorte que l'individu est aperçu comme « objet ») et ce qu'elle montre à un regard intérieur qui est celui du sujet donné à lui-même (ou posé par lui-même). Ce partage se retrouverait dans la dualité du nom propre et du pronom de la première personne : pour les autres, je suis l'être connu sous mon nom de famille ; pour moi-même, en revanche, je suis un être connu de moi seul et que, pour cette raison même, je suis le seul à identifier comme étant « moi ».

Ainsi, la philosophie traditionnelle de la personne croit retrouver dans le mode de signification du pronom « je » la confirmation de sa thèse sur l'origine de toute signification dans la conscience. Le sens de « je » est celui que le sujet confère à ce mot en se désignant lui-même pour lui-même. Après quoi, il lui faut procéder à un transfert de ce mot « je » à d'autres locuteurs sur la base d'une analogie raisonnée entre *ego* et *alter ego* ou peut-être d'une participation empathique aux réactions personnelles du partenaire. La capacité à « dire *je* », tel serait donc le fondement de la personnalité (comprise non seulement comme ensemble de pouvoirs psychologiques, mais comme *dignitas*, titre à être respecté).

Or la vue à laquelle arrive Ortigues est notablement différente. Ce n'est pas le simple fait de « dire *je* » seulement qui définit une personne humaine, c'est le fait de le dire dans les conditions du *système de communication* que forment les pronoms personnels au sein de la langue. Mais cela suppose une capacité à occuper *toutes* les places, pas seulement celle qui s'appelle dans nos grammaires la « première ». Il n'y a donc pas lieu de chercher à définir une « identité personnelle » qui serait distincte de l'identité d'un individu vivant (autrement dit, l'identité de l'être humain qui correspond au nom). Le célèbre problème de Locke (comment définir ce que c'est que « la même conscience » ?) n'a donc pas lieu d'être posé, car il n'y a pas de sens à se demander si l'être qui est visiblement *le même homme* que mon ami Pierre ne serait pas, en vertu d'un transfert de conscience, « un autre moi » que celui dont Pierre a conscience. Ni si l'être qui est visiblement un *autre individu vivant* que ce même ami Pierre ne serait pas malgré tout l'incarnation du « même moi » que celui qui définit la conscience de Pierre.

Ainsi, ce qu'on appelle l'identité personnelle de quelqu'un repose sur la possibilité d'identifier un individu vivant. Elle ne requiert nullement une « auto-identification » du « moi » ou de la « conscience » (à moins

d'entendre par là tout simplement le fait pour quelqu'un de décliner son identité, celle qu'il a dans l'état civil). Quant à la conscience de soi, elle apparaît dans cette analyse comme une *capacité* du sujet (et non comme un sujet dans le sujet qui serait le *soi* de l'individu). Cette capacité à se reconnaître comme le même individu répond, du côté du sujet, aux nécessités structurales du langage pris comme « système de communication ». Les « personnes grammaticales » sont en effet, comme l'écrivait fort bien Littré à l'article « personne », « les diverses situations des êtres par rapport à l'acte de la parole : la première personne, celle qui parle ; la seconde personne, celle à qui l'on parle ; la troisième personne, celle de qui l'on parle ».

Toutefois, la question de l'identité de quelqu'un prise au sens de l'identification (« de quel individu s'agit-il ? ») n'épuise pas l'interrogation sur l'être personnel. Il y a lieu aussi de se demander en quoi le point de vue dialogique développé par Ortigues affecte notre façon de concevoir les questions d'identité personnelle lorsque celles-ci sont comprises, non plus en termes de simple référence à un individu identifiable, mais en termes « existentiels ». Je veux dire par là : dans les termes d'une question sur soi qui vise le sens de l'existence et non plus l'état civil. Cette question, les gens se la posent quand ils s'interrogent sur les discordances de leur propre *position personnelle* (au sens actif et passif) : « Qui suis-je vraiment ? », « Est-ce cela que je veux vraiment dans la vie ? », « Est-ce bien moi qui pense cela, qui dis cela ou est-ce que ce n'est pas quasiment quelqu'un d'autre à ma place, à savoir celui que d'autres autour de moi voudraient y trouver ? », etc. Autrement dit, les « situations des êtres par rapport à l'acte de parole » dont parle Littré ne sont pas à comprendre comme des états dans lesquels on se trouve, mais bien comme des *positions* que l'on prend activement soi-même ou dans lesquelles on est placé par l'acte de parole d'un interlocuteur (de sorte que la question se pose à chacun de savoir s'il se satisfait d'être à cette place ou s'il lui semble plus juste ou plus désirable d'en avoir une autre). Le point important est que la « conscience personnelle » fait appel, non pas à la simple capacité du discours « en première personne » (« je pense », *cogito*), mais à la capacité d'un discours présenté comme celui qu'on tient en personne (« moi, je pense », *ego cogito*). Lorsque le bonhomme Chrysale, dans la dernière scène des *Femmes savantes*, déclare à son futur gendre Clitandre : *Je le savais bien, moi, que vous l'épouseriez*, il ne se borne pas à exprimer son opinion (à « dire je »), il

fait savoir avec soulagement qu'il a gagné la partie contre l'autre camp dirigé par Philaminte son épouse. Pour comprendre la différence que fait ce petit mot « moi » dans sa phrase, il faut avoir en mémoire toute l'action dramatique de la comédie, tout le dialogue au cours desquels s'affrontent des prétentions à définir le système des positions occupées par chacun vis-à-vis des autres. Cette action culmine dans un « nœud » dramatique (une crise du système) qu'expose la scène du notaire : il apparaît que les « identités » des personnages sont devenues l'objet du conflit, et qu'aucun dénouement n'est concevable sans un réaménagement général de toutes les positions personnelles au sein de cette famille.

le notaire :

Procédons au contrat. Où donc est la future ?

Philaminte :

Celle que je marie est la cadette.

le notaire :

Bon.

Chrysale (montrant Henriette) :

Oui, la voilà, monsieur ; Henriette est son nom.

le notaire :

Fort bien. Et le futur ?

Philaminte (montrant Trissotin) :

L'époux que je lui donne

Est monsieur.

Chrysale (montrant Clitandre) :

Et celui, moi, qu'en propre personne

Je prétends qu'elle épouse est monsieur.

le notaire :

Deux époux !

C'est trop pour la coutume ²⁰.

²⁰ Molière, Les Femmes savantes : V, 2.

Du point de vue de la conception dialogique de l'identité personnelle que défend Ortigues, celle-ci n'apparaît donc pas comme la résultante d'une interaction dynamique entre diverses composantes intrapsychiques qu'il faudrait localiser dans l'individu (comme le « ça », le « moi » et le « surmoi » des psychanalystes). L'identité de quelqu'un est plutôt comme une position variable, à la fois passive et active, qu'on ne peut pas saisir tant qu'on n'a pas replacé l'individu concerné dans le contexte de ses relations à d'autres *dramatis personae*. La philosophie de la conscience définissait la subjectivité par le fait de pouvoir dire « je », c'est-à-dire, supposait-elle à tort, le pouvoir de s'assigner à soi-même sa propre position indépendamment de tout contexte. La réforme que propose Ortigues revient à contextualiser toute déclaration d'une position personnelle. Pour savoir qui dit « je », il suffit de déterminer qui parle, c'est-à-dire de revenir au nom propre : c'est l'identité de l'état civil. Mais il reste alors à savoir si le locuteur qui dit « je » parle *en propre personne*, tel Chrysale faisant savoir qui il veut avoir pour gendre. Or il n'est pas possible de faire savoir à d'autres ce que *moi, je prétends* sans annoncer par là même une autre prétention, celle de fixer nos positions respectives au sein du système qui donne sa structure à notre « action dialogique ». Tel serait donc le grain de vérité de l'idée philosophique d'une « lutte des consciences pour la reconnaissance ». Reste qu'il ne s'agit pas d'être reconnu « en tant que moi », « en tant que conscience de soi », mais bien dans telle ou telle position à partir d'une relation définie par le système d'une « action » au sens dramatique du terme. C'est ainsi que la comédie met en jeu un système familial de symbolisation, que la tragédie mobilise la discordance entre registre symbolique familial et registre politique, etc. ²¹

²¹ Sur la tragédie grecque comme conflit de la loi familiale et de la loi civique, voir *Le Discours et le Symbole*, op. cit. : 224-228. Sur les *dramatis personae*, voir supra la note 16.

Le tournant logico-philosophique

[Retour à la table des matières](#)

Quelqu'un me parle. Comment savoir ce qu'il me dit puisque tout ce qu'il me livre, ce sont seulement ses mots, mais non pas les idées qui leur correspondent ? Tout ce que je puis faire, c'est retrouver les idées que j'associe moi-même à ces mots qu'il a utilisés et espérer qu'il y ait par chance suffisamment de ressemblance entre la pensée de mon interlocuteur et celle qui me vient à l'esprit en l'écoutant. Telle est en gros la manière dont on posait le problème philosophique de la communication avant le tournant linguistique. Ce problème consistait à trouver une réponse plausible à un sceptique qui soutiendrait qu'en réalité nous ne communiquons pas, ou du moins que nous ne pouvons jamais savoir si nous parvenons à le faire.

On trouve une claire formulation du présupposé qui conduit à cette hypothèse sceptique chez les auteurs de la *Logique de Port-Royal* lorsqu'ils expliquent pourquoi ils vont examiner les pensées telles qu'elles sont exprimées et non les pensées qu'elles sont en elles-mêmes.

« Que si les réflexions que nous faisons sur nos pensées n'avaient jamais regardé que nous-même, il aurait suffi de les considérer en elles-mêmes, sans les revêtir d'aucunes paroles, ni d'aucuns autres signes : mais parce que nous ne pouvons faire entendre nos pensées les uns aux autres qu'en les accompagnant de signes extérieurs : et que même cette accoutumance est si forte que quand nous pensons seuls, les choses ne se présentent à notre esprit qu'avec les mots dont nous avons accoutumé de les revêtir en parlant aux autres, il est nécessaire dans la Logique de considérer les idées jointes aux mots, et les mots joints aux idées. »²²

²² Arnauld & Nicole, *La Logique ou L'Art de penser*, Paris, PUF, 1965 : 60 (5e éd., 1683).

Rien ne permet ici d'écarter un doute sur la qualité de notre communication : comment être certain que les « signes extérieurs » soient utilisés par les uns et les autres pour les mêmes pensées ²³ ?

Il est remarquable qu'une telle philosophie du langage repose sur un atomisme sémantique. Chaque mot de la langue reçoit son sens d'un acte du sujet qui lui associe une idée qu'il est censé pouvoir identifier par ailleurs. On pourrait donc imaginer, non pas seulement une subjectivité réduite à une seule idée (telle la statue de Condillac dans son premier éveil à la vie sensitive), mais un locuteur qui n'aurait qu'un signe à sa disposition. De façon générale, le signe apparaît comme une sorte de double ou d'équivalent de l'idée dont le sujet pensant se sert quand il veut se faire comprendre d'autrui. En France, c'est souvent par une référence au *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure que l'on a cru pouvoir surmonter ces préjugés atomistes. La définition saussurienne du signe exclut qu'on puisse se donner indépendamment les unes des autres les entités mentales à signifier (idées) et les entités physiques à utiliser pour les signifier (mots). « Dans la langue, il n'y a que des différences. » La nouvelle définition du signe par l'unité du signifiant et du signifié a eu son heure de succès pendant les beaux jours d'un structuralisme qu'il nous faudra pourtant qualifier (pour des raisons qui vont bientôt apparaître) de *superficiel*. En effet, cette définition n'est pas sans poser à son tour des problèmes qui méritent d'être mentionnés.

Ortigues pose cette question dans *Le Discours et le Symbole* : comment se fait-il qu'on ne puisse pas concevoir un « signe unique » ou une utilisation unique d'un signe ? « Supposons, par une hypothèse toute gratuite, qu'il existe un signe qui serait seul et unique. Ce signe unique serait le signe de tout et de rien. Par conséquent, il est comme s'il n'était pas, il s'annule de lui-même. Notre hypothèse était absurde. Un signe ne peut pas exister comme un pur solitaire » (p. 46). Il suffirait de développer cette remarque pour expliquer l'échec de l'atomisme sémantique. Le principe d'un tel atomisme est de chercher à formuler une théorie de la composition en matière de sens, c'est-à-dire à rendre compte de la signification d'une forme complexe d'expression par la combinaison d'atomes

²³ « Nous supposons que tous les conçoivent de même sorte ; mais nous le supposons bien gratuitement, car nous n'en avons aucune preuve » (Pascal, n° 392, éd. Brunschvicg).

de sens. Mais l'atomisme sémantique doit d'abord rendre compte de la constitution d'un vocabulaire. Pourtant, si un lexique devait se construire par une succession d'actes isolés d'imposition d'un signe à une chose ou à une sensation, il faudrait se représenter quelque chose comme le *premier* signe, la *première* imposition d'un nom, le *premier* emploi de ce signe. Or cette situation qu'on cherche à figurer dans la scène d'Adam conférant des noms aux animaux est contradictoire. En particulier, il y a un vice logique de toutes les hypothèses naturalistes sur la genèse du signe qui cherchent à faire du mot le terme final d'une série de formes d'expression se détachant progressivement de l'occasion d'emploi et de la gesticulation corporelle, comme si l'on pouvait aller de façon continue du cri à l'entité lexicale susceptible d'être reproduite.

On peut qualifier de *sémiotiques* toutes les théories qui, de Locke jusqu'à la sémiologie française des années 1960, tirent leurs procédures analytiques d'une définition générale du signe, d'une réponse à la question de la nature du signe en général. Or il faut se demander si le fait de chercher à donner une définition du signe en général, une définition de la nature du signe comme tel, ne revenait pas à perpétuer le préjugé atomiste qui conduit à déclarer possible l'existence d'un signe unique.

Les différentes « sémiotiques » ont commis l'erreur de croire que l'analyse du langage réclamait une telle base. Cela ressort bien d'une remarque que fait Wittgenstein (*Recherches philosophiques*, § 14). Supposons, écrit-il, qu'on veuille développer une théorie des outils sur la base d'une définition générale de l'outil. On aurait alors à spécifier en termes généraux la fonction de cette chose qu'est un outil. Le résultat serait une description pauvre et inutile : tout ce qu'on appelle *outil* sert à modifier quelque chose. Une telle réponse semble instructive tant qu'on s'en tient à des applications triviales : le marteau sert à modifier la position du clou, la scie sert à modifier les contours de la planche en bois. Mais elle doit être suffisamment élastique pour couvrir tous les phénomènes d'ustensilité. Pourtant, si l'on prend d'autres exemples moins faciles, il faut bientôt abandonner le projet de fournir un signalement de l'outil comme tel ou bien alors étendre indéfiniment la portée de la formule choisie et la vider par là de tout contenu. La règle graduée est un outil parce qu'elle sert à modifier notre connaissance de la longueur de quelque chose, le clou est un outil parce qu'il sert à modifier la solidité de la boîte sur laquelle nous fixons un couvercle, etc.

Il en va de même d'une théorie sémiotique qui voudrait se fonder sur une définition générale du signe comme tel, abstraction faite de la diversité des parties du discours, c'est-à-dire de la diversité des fonctions qui doivent être remplies par les composantes de la phrase pour que cette dernière soit une expression bien formée et qu'elle dise quelque chose. Aussi Wittgenstein nous invite-t-il ensuite (*Ibid.*, § 17) à porter notre attention sur les « genres de mots » (*Wortarten*), par quoi il entend les « parties du discours » du grammairien ²⁴.

Dans *Le Discours et le Symbole*, Ortigues se réfère à Saussure, mais il se sépare du point de vue sémiotique (si l'on entend par là l'idée d'une théorie des signes qui serait fondée sur le seul principe d'une définition générale du signe ou de l'unité de sens par les différences diacritiques). On connaît le slogan : *dans la langue, il n'y a que des différences*. Pourtant, l'analyse linguistique ne saurait se réduire à une étude de la langue, puisqu'il lui faut se donner deux sortes d'unités signifiantes, les *phrases* du discours et les *mots* de la langue. « Un discours ne se divise pas en mots. Il se divise en phrases » (p. 76). Il y a donc toujours deux pôles à considérer : le pôle du discours (qui a pour unité minimale la phrase) et le pôle de la langue (qui a pour unité maximale le mot ou, si l'on veut, le « syntagme »). Du point de vue structural, ou, si l'on préfère, du point de vue des règles de formation d'un tout complexe, on doit donc éviter de parler de la structure du signe, car ce serait confondre les conditions de la formation d'un mot et celles de la formation d'un discours. « Toutes les règles de la langue ne servent jamais qu'à faire des phrases [...]. La phrase est donc l'ensemble minimum que la parole individuelle puisse librement construire comme un discours et l'ensemble maximum pour lequel la langue puisse légiférer » (p. 77).

Ainsi, la langue ne légifère pas en matière de phrase, elle ne détermine pas quelle phrase utiliser dans quelle circonstance (ce serait confondre une langue et un code des bonnes manières) : elle ne fixe que les conditions syntaxiques de la construction d'une phrase correcte. En revanche,

²⁴ « Nous pouvons facilement apercevoir une ressemblance dans l'usage des mots "un", "deux", "trois", etc., et aussi une ressemblance dans l'usage de "planche", "colonne", "brique", et ainsi nous distinguons des parties du discours (parts of speech) » (Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford, Blackwell, 1958 : 83).

la langue comme lexique fournit des *unités déjà identifiées* (dans le « trésor » que constitue le vocabulaire) que le locuteur doit choisir (librement) en fonction de ce qu'il veut dire (ou de ce qu'il veut accomplir par le fait de tenir son discours).

Ces distinctions permettaient à Ortigues d'éviter l'écueil sur lequel allait s'abîmer l'imposant vaisseau du « structuralisme généralisé », c'est-à-dire du programme sémiotique : prendre le système phonologique pour modèle des systèmes idéologiques, s'imaginer qu'on pourra analyser un mythe ou de façon plus générale les grands récits, les grandes figurations, comme si les mêmes lois présidaient à la formation des « unités signifiantes » à tous les niveaux (phonologique, morphologique, syntaxique, rhétorique et poétique). Comme il l'écrira plus tard : à la différence des sciences naturelles, les études humanistes ne peuvent pas proposer des « théories de composition », autrement dit identifier des unités ultimes (dans un ordre donné) au terme d'une décomposition d'un discours ou d'un « ouvrage de l'esprit ». La psychologie du XIXe siècle croyait en avoir trouvé une (avec les lois de l'« association des idées », en réalité des images mentales)²⁵. Mais, justement, cette psychologie associationniste ne peut pas rendre compte des faits de signification langagière : le sens d'un discours ne peut pas consister dans des « images » ou des « idées » qui seraient suscitées par les mots dans l'esprit de l'auditeur. Expliquer le sens d'un mot, ce n'est pas identifier une image, c'est plutôt donner des exemples ou des règles d'usage (de ce mot dans des phrases qu'on pourrait prononcer dans certaines situations).

Le commencement de la sagesse, en cette matière, est donc de renoncer à parler de la fonction du signe *en général* et donc aussi de la nature *du* signe au singulier. En réalité, écrira même Ortigues, « les notions de signifiant et de signifié ne rendent pas compte de la distinction entre la

²⁵ « On a bien essayé de donner plus de respectabilité aux théories de composition en psychologie : on imagina l'associationnisme, la réflexologie [...] Certains structuralistes de chez nous ont même cru que l'inconscient était construit comme une phonologie, mais cela n'a donné que des calembours ; il y manquait justement cette différence de niveau entre la phonologie et la syntaxe qui fait l'originalité du langage, la richesse des civilisations, la faillibilité de l'esprit » (*Oedipe africain*, op. cit. : 291).

langue et le discours »²⁶. Ce serait une erreur de croire qu'en parlant de la structure (morphologique) du mot et de la structure (syntaxique) de la phrase, on applique dans l'un et l'autre cas une même notion générale de structure signifiante. Or cette erreur a marqué le structuralisme qu'on peut qualifier de vulgaire, ou plutôt de *superficiel*, pour indiquer par là qu'il avait cru pouvoir pratiquer sa définition des unités signifiantes par des oppositions distinctives en ne se donnant qu'un seul niveau d'analyse (la célèbre feuille de papier, dont le recto et le verso figurent les deux faces signifiante et signifiée du langage). Je crois qu'on peut parler ici d'une *critique interne* du structuralisme dans sa version purement « morphologique », à savoir justement celle qui s'est imposée dans l'opinion et qui a nourri plusieurs programmes ambitieux d'analyse des formes culturelles, littéraires, ou encore des théories psychanalytiques de l'inconscient. Le structuralisme (celui qu'on doit dire superficiel) a confondu l'organisation d'un assemblage d'unités signifiantes qu'on appellera un « syntagme » et l'organisation des « parties du discours » qui seule peut être qualifiée de syntaxique. Mais l'*opposition distinctive* (entre deux unités de même niveau) ne suffit pas pour l'analyse linguistique, puisqu'elle ne nous donne pas la fonction que ces unités peuvent remplir.

De façon générale, Ortigues a proposé dans *Le Discours et le Symbole* une réflexion sur les « conditions formelles du sens » dont voici la grande leçon : « qui dit "forme" dit "sélectivité", qui dit "fonction" dit "hiérarchie". Nous sommes toujours obligés de tenir compte de ces deux types de rapports » (p. 96). On peut aussi le dire en soulignant que la classification structurale se fait à partir de principes, qu'elle n'en reste pas à de simples caractères extérieurs : « toute classification des formes doit trouver sa raison d'être dans une hiérarchie des fonctions » (p. 98). Cette leçon me semble fournir le sens ultime de cette réhabilitation, à laquelle travaillait tout le livre, de l'explication par la causalité formelle dans le domaine des sciences historiques, c'est-à-dire des « sciences de l'esprit ».

Ce texte est extrait d'une communication présentée au colloque organisé en hommage à Edmond Ortigues, et qui s'est tenu à l'université Rennes I, les 28 et 29 mars 2003.

²⁶ « La forme et le sens en psychanalyse », in Edmond & Marie-Cécile Ortigues, eds, *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?*, Paris, Érès, 1999 : 34, n. 8).

Vincent Descombes, Edmond Ortigues et le tournant linguistique,
L'Homme, 175-176 - Vérités de la fiction, 2005
<http://lhomme.revues.org/document2031.html> .