

# Les choses et nous

Autor(en): **Leyvraz, Jean-Pierre**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **32 (1982)**

Heft 1

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381213>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*  
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, [www.library.ethz.ch](http://www.library.ethz.ch)

<http://www.e-periodica.ch>

## LES CHOSES ET NOUS

JEAN-PIERRE LEYVRAZ

On remarque, au tournant de ce siècle, en philosophie, un mouvement assez général, dont le slogan pourrait être la fameuse injonction de Husserl: «Retournons aux choses mêmes». Ce mouvement ne se limite pas à la phénoménologie. Aux Etats-Unis, c'est le pragmatisme; en Angleterre, c'est la philosophie de B. Russell et celle de G. E. Moore; en France, c'est Bergson. Il va sans dire que ces philosophies sont très diverses, mais elles se rejoignent pourtant dans une certaine forme de protestation. Quel qu'ait été leur destin dans la suite, elles ont commencé par s'opposer à une certaine forme d'abstraction. Il y avait une pensée, selon ces philosophes, qui nous éloignait de ce que J. Wahl appellera le concret, et qui nous masquait les choses.

Quelles choses? Les tables, les chaises, les personnes, les ours, les arbres, les verres de bière, les choses que l'on voit, au milieu desquelles on vit. Et pourquoi cette pensée les masquait-elle? Parce qu'elle les métamorphosait en abstractions, disait-on.

Lorsque Bergson distingue le temps spatialisé de la vraie durée, lorsque W. James et B. Russell attaquent Hegel et la philosophie de l'Absolu, lorsque Husserl parle du retour aux choses elles-mêmes, ils font tout cela pour des fins et dans des optiques très différentes. Mais tout se passe comme s'ils entendaient nous rendre les choses quotidiennes, dans leur présence réelle, leur vie, leur précarité. Les choses seront saluées là, devant nous, dans leur surgissement, leur fuite, leur extériorité, leur expressivité. Il s'agissait bien, comme le disait Bergson, de montrer que le monde n'est ni du «tout fait», ni le résultat de principes éternels, ni le développement d'une totalité rationnelle. Il ne s'agissait pas d'expliquer le changement par la stabilité des éléments ou des principes: formes, substances, atomes, mais de comprendre le stable comme construit sur le mouvant et le fugitif. En cela, ces philosophes étaient les héritiers de David Hume et de Darwin qui, bien avant eux, avaient opéré ce renversement. Pour ceux-ci déjà, les formes stables des choses sont des constructions sur un fond d'instabilité, de lutte et de mouvance.

C'est ainsi que, paradoxalement, l'effort de ces penseurs pour nous redonner le monde des choses ordinaires, dans le vécu concret des situations, ira de pair avec l'ambiguïté de la notion même de *chose*. On voudra nous rendre les choses ordinaires, mais on sera en même temps incapable de dire ce que c'est qu'une chose.

La crise des fondements des mathématiques, l'effondrement des valeurs du monde victorien, la remise en question des fondements de la physique, que le XIX<sup>e</sup> siècle avait crus assurés, la mise en cause de toute autorité et le projet de libération totale de la société humaine, tout cela a conduit la philosophie occidentale, en même temps, à l'ambiguïté concernant la nature, l'existence, l'identité et la permanence des choses ordinaires.

Or, nous sommes nous-mêmes des choses ordinaires, des personnes, des corps, des êtres biologiques, sociaux, historiques, et l'ambiguïté du statut des choses est notre propre ambiguïté. Qui sommes-nous donc, si les choses ordinaires montrent en leur fond une inscrutable instabilité?

\*  
\* \* \*

C'est presque au tournant du siècle, en 1905, que B. Russell fait connaître, dans un article devenu célèbre de la revue *Mind*, sa théorie dite des descriptions. Cette théorie, qu'il est aisé d'expliquer sans recourir à l'appareil de la logique mathématique, et qui constitue comme un carrefour de problèmes logiques, épistémologiques et ontologiques, nous intéresse ici pour la raison suivante: elle opère, d'une part, une distinction extrêmement claire entre deux sortes d'expressions: celles qui fonctionnent comme de véritables noms propres, et celles qui fonctionnent comme des descriptions, de quelque chose de réel dont on ignore peut-être le nom ou de quelque chose d'inexistant, c'est-à-dire de rien du tout.

D'autre part — et c'est ici que se montre l'ambiguïté de ce sauvetage des choses ordinaires dont nous parlions — B. Russell, dans l'ensemble de sa pensée, doit avouer qu'il est très difficile de trouver une application aux expressions de la première sorte, les noms propres. En tout cas, les objets ordinaires, les tables, les personnes, tous les objets macroscopiques dont nous sommes entourés, ne sont pas qualifiés pour fonctionner comme références de vrais noms propres. Pour Russell, les références des noms propres seront des événements extrêmement fugitifs, et les choses de notre environnement ordinaire ne seront que des descriptions.

Nous avons donc affaire à une distinction parfaitement claire — nous le verrons — entre le concret et l'abstrait, et à la fois nous sommes contraints de verser tous les objets ordinaires qui nous entourent dans le domaine de l'abstrait. Nous voici donc en possession d'une magnifique ouverture sur le concret, et en même temps forcés de dire que les exemples d'un tel concret ne sont en tout cas pas les choses de tous les jours: les maisons, les enfants, les cocotiers.

Si nous en avons le temps, nous montrerions que le retour aux choses dans la phénoménologie de Husserl aboutit exactement au même résultat.

Devant cette situation, nous pouvons essayer — après avoir expliqué la distinction en question — de voir si nous ne pouvons pas la conserver dans sa clarté logique — puisqu'elle est claire — et pourtant admettre les choses

ordinaires dans le domaine des références des noms propres, quitte à comprendre ces choses ordinaires d'une autre manière que ne les comprend B. Russell.

\*  
\* \* \*

Quelle est donc cette distinction ?

Le but que se propose Russell en opérant cette distinction est de dégager la notion de nom propre, symbole simple désignant ce qui existe « pour son propre compte »<sup>1</sup> — ou plutôt ce dont il n'y a pas de sens à affirmer ou à nier l'existence — en l'opposant à la notion de description.

Lorsque je transforme la proposition

(1) J'ai vu Pierre

en la fonction propositionnelle

(2) J'ai vu x

il semble que l'une des valeurs possibles de x puisse être « un homme », de telle sorte que l'une des valeurs de (2) pourrait être :

(3) J'ai vu un homme.

Or, Russell nous dit : (3) n'est pas une valeur de (2), car l'expression « un homme » n'est pas du tout sur le même plan que les expressions « Pierre », « Jacques », « ce caillou », etc. qui rendent (2) vraie ou fausse si on les y substitue à x. En effet, l'expression « un homme » ne désigne aucun individu que j'ai vu ou que je n'ai pas vu, à moins que je ne l'écrive :

(4) J'ai vu Un-homme

en voulant dire que j'ai vu quelque chose que j'appelle « Un-homme » sans donner à ce terme aucun autre sens que celui de désigner cette chose. Si, alors, il est faux que j'aie vu cette chose, du moins le nom « Un-homme » la désigne-t-elle.

L'expression « un homme » dans (3) est une description indéfinie.

Si l'on veut marquer qu'il s'agit d'une telle description, on écrira (3) de la façon suivante :

(5)  $(\exists x)$  [J'ai vu x et x est un homme]

c'est-à-dire : Il existe un x tel que 1) j'ai vu x et 2) x est un homme.

Si l'on admet que cette réécriture est fidèle et donne le sens exact de (3) — ce que l'on peut contester — on verra que (5), proposition générale, me ramène, quant à ses conditions de vérité, à des individus — même s'ils n'y sont pas nommés — que je puisse, en l'occurrence, voir ou ne pas voir.

Si, en revanche, on prend « un homme » dans (3) pour un nom, on tombe dans des contradictions dont nous ne parlerons pas.

<sup>1</sup> Dans l'article intitulé « Mathematical Logic as based on the Theory of Types » (1908) dans *Logic and Knowledge*, Russell définit un individu comme « quelque chose qui est dénué de complexité » (p. 76). Dans les *Principia* (1910), il dira : « We may explain an individual as something which exists on its own account ». Cf. *Principia mathematica*, to \*56, Cambridge, 1964, p. 162.

Nul, du reste, ne confondrait une telle description indéfinie avec un nom propre. Mais il est une autre forme de description, dite définie, que l'on pourra confondre, elle, avec un nom; c'est la description qui ne s'applique qu'à un seul individu et se caractérise par l'usage de l'article défini.

Que je dise: Napoléon ou le vainqueur d'Austerlitz, ou bien: Ronald Reagan ou l'actuel président des Etats-Unis, ne semble-t-il pas que je désigne le même individu?

Cependant, nous l'avons vu, un nom, pour Russell, est un symbole simple et, donc, dont aucune partie n'est symbole. Je ne puis scruter un nom pour voir si sa référence existe ou non. En revanche, je puis me demander: existe-t-il un vainqueur d'Austerlitz, ou un président actuel des Etats-Unis? Car ces termes sont des symboles complexes.

Si je dis:

(6) Napoléon est mort à Sainte-Hélène

et que j'utilise « Napoléon » comme un nom, je me demanderai si Napoléon est mort à Sainte-Hélène, ou bien peut-être à Orléans, auquel cas (6) est faux. Mais je ne saurais me demander si Napoléon existe ou non.

En revanche

(7) Le vainqueur d'Austerlitz est mort à Sainte-Hélène

ne saurait être une valeur de la fonction

(8) x est mort à Sainte-Hélène

justement parce que je puis me demander si le vainqueur d'Austerlitz existe ou non.

Russell récrit (7) de la façon suivante, comme une conjonction de (a) (b) et (c):

(9) (a) Il existe au moins un individu qui a vaincu à Austerlitz.

(b) Il existe au plus un individu qui a vaincu à Austerlitz.

(c) Quiconque a vaincu à Austerlitz est mort à Sainte-Hélène.

\* \*  
\* \*

Les noms peuvent, selon Russell, n'être pas de vrais noms, mais des descriptions abrégées. Ainsi, si je puis demander si Homère a existé, c'est que le nom « Homère » est en réalité une description, par exemple, « l'auteur de l'Iliade et de l'Odyssée ». Il se peut qu'il n'y ait point de tel auteur ou qu'il y en ait deux ou davantage. Si, en revanche, j'utilise « Homère » comme un nom, je l'utilise comme je ferais de « Pierre » dans

(1) J'ai vu Pierre.

\* \*  
\* \*

Le caractère décisif des expressions fonctionnant comme des noms propres, c'est donc que, lorsque nous les utilisons dans une proposition, vraie ou fausse, nous ne saurions nous demander sans contradiction si ce qu'elles désignent existe ou non. Ce n'est pas que quelque loi ou quelque autorité

nous interdise, en ce cas, une telle question. C'est qu'il y a, en tout langage, un domaine, une région, celle d'un usage primaire de ce langage, où la question de l'existence et de la non-existence des entités dont on parle ne saurait se poser.

Et pourtant, objectera-t-on, qu'y a-t-il donc au monde dont je ne puisse me demander si cela existe ou non? Ne suis-je pas libre de contester l'existence de quoi que ce soit? Qu'est-ce qui m'empêche de me demander si la Tour Eiffel existe, si mon meilleur ami existe, quitte à conclure qu'en effet tout cela existe, bien que, après tout, nombre de choses — ou peut-être toutes, auraient tout aussi bien pu ne pas exister?

Si l'on raisonne ainsi, on sera amené à conclure que toutes les choses de ce monde sont ce que Russell appelle des descriptions. Russell ne l'admettait pas. Un philosophe américain contemporain, W. v. O. Quine, de tendance pragmatiste, l'admettra. Pour lui, les choses ordinaires existent, mais à titre de mythes, de mythes très anciens sans doute, aussi vieux que le langage humain. Ces mythes ancestraux, les chaises, les phoques, les personnes, sont des descriptions, laborieusement construites par l'humanité sur le fond du chaos originel. Le langage scientifique pourra se passer de noms propres; il n'y perdra rien.

Le concret, dans ces conditions, n'est plus nommable. Il est un océan primordial où la vie a construit des stabilités utiles, qui la gardent du chaos. Il n'y a plus alors de choses, il n'y a plus que des façons, plus ou moins ancrées en nous par la société, de parler.

Rien ne nous oblige à adopter cette optique, où l'évolutionnisme darwinien est poussé à l'extrême<sup>2</sup>, et nous pouvons nous demander quel doit être le caractère du nom propre russellien, puisque aussi bien nous n'entendons pas ici en abolir la fonction.

\* \*  
\* \* \*

<sup>2</sup> L'évolutionnisme, ou plus exactement le transformisme de Darwin, supprime les essences réelles, platoniciennes, du Cheval ou du Hérisson. Il n'y a pas alors de forme éternelle, ou créée par Dieu à jamais, de ces deux animaux: ils sont des transformations d'êtres vivants antérieurs, qui eux-mêmes renvoient aux formes les plus primitives de la vie. Mais il reste que l'on peut parler des hérissons et que l'on saisit du moins ce que Locke appelait l'essence nominale de cet animal, l'ensemble des caractères observables du hérisson, qui est un objet empirique bien réel. Ce hérisson que je vois ne saurait alors être un mythe.

Dans l'optique de Quine, ce hérisson correspond à la façon dont l'humanité a ordonné une expérience d'abord chaotique, et les objets physiques sont, comme les dieux d'Homère, des formations culturelles. « But in point of epistemological footing the physical objects and the gods differ only in degree and not in kind (...) The myth of physical objects is epistemologically superior to most in that it has proved more efficacious than other myths as a device for working a manageable structure into the flux of experience. » « Two Dogmas of Empiricism », dans *From a Logical Point of View*, New York, 1963<sup>2</sup>, p. 44.



Remarquons tout d'abord que si nous avons tendance à nous poser la question de l'existence à propos des choses ordinaires, c'est parce que nous pensons à peu près ceci: sans doute ce peuplier est là maintenant, mais dans deux jours ou dans dix ans il sera abattu et coupé en morceaux: il n'existera plus. En attendant, il existe. Ainsi, ce qui nous incite à poser la question de l'existence, c'est le caractère plus ou moins *durable* de l'objet. Or, visiblement, l'usage russellien du nom propre n'est pas fonction de la durée — au sens ordinaire du terme — de la référence du nom. Si je dis, usant de l'expression « Pierre » comme d'un nom:

(1) J'ai vu Pierre,

la proposition exprime *un fait* si elle est vraie, et non pas la durée d'une chose. Or, nous avons tendance à mesurer la réalité d'une chose à sa durée, à sa permanence, et — selon de très anciennes habitudes — nous tendons à dire que plus une chose est fugitive, moins elle est réelle. Le fugitif, c'est, pour nous, l'accidentel, et le permanent, c'est l'essentiel, souvent conçu comme le durable. A la limite, le monde serait une immense chose très durable, mais dont nous pourrions aussi bien dire, comme nous le disons du peuplier: un jour, tout cela n'existera plus.

Pourtant, s'il doit y avoir des noms propres à la façon de Russell, il doit y avoir aussi un domaine dans lequel, si nous ne posons pas la question d'existence, nous ne dirons donc pas, non plus, que les choses, dans ce domaine, durent jusqu'à ce qu'elles n'existent plus. Car ce serait poser à leur propos, précisément, la question de l'existence. Ce domaine ne serait donc pas un domaine de plus ou moins grande durée, et la réalité de ce domaine serait dissociée de la notion de durée.

\*  
\* \* \*

Au premier abord, ôter la durée d'une chose ordinaire, cela semble lui arracher son existence même. Regardons-y pourtant de plus près.

Si nous admettons un instant que la durée n'est pas un caractère des choses véritablement nommées, ne pouvons-nous pas supposer que l'apparente durée de ces choses n'est que la projection de la stabilité du système dont nous nous servons pour les repérer et les identifier? Voyant un arbre, je me fais une certaine représentation dans un système de structures, et ce concept — si vous voulez — lui, est stable. Mais je projette cette stabilité du système dont je me sers comme durée de la chose singulière qui est cet arbre, que je pourrais nommer, par exemple, Yggdrasil. Or, Yggdrasil n'est ni une structure ni un concept, et je projette à tort la stabilité conceptuelle en lui comme s'il s'agissait de sa durée. Il faudrait alors conclure que ce que j'estime être la durée de la chose concrète est à porter au compte de la stabilité du système que j'utilise pour l'identifier.

S'il en est ainsi, qu'est-ce donc — si ce n'est pas la durée — que je dois porter au compte de la chose ordinaire nommée?

La pensée occidentale a cherché la permanence dans un ensemble de propriétés essentielles de la chose, propriétés qui puissent être *à la fois* affirmées de la chose, et qui la définissent. Les propriétés accidentelles des choses s'expliqueront alors à partir d'un noyau essentiel saisissable *d'une seule vue* dans la chose, comme on saisit les propriétés d'une figure géométrique. Un tel modèle de connaissance projette précisément dans la chose la stabilité de la géométrie, et fait de la chose le noyau d'une accumulation de propriétés. Aux yeux de Dieu, ces propriétés constituent la chose, mais pour nous, qui sommes imparfaits, le temps, la succession où nous vivons nous contraint à ne jamais atteindre en ce monde les choses dans leur perfection.

Or, il n'en ira pas ainsi si nous comprenons que la projection de la stabilité d'un système dans la chose concrète est illusoire. C'est cette projection qui empêche de voir que la *réalité* des choses ordinaires ne dépend d'aucun système donné de saisie de ces choses. A cet égard, la physique moderne est éclairante: elle nous dit qu'il existe différentes propriétés essentielles d'une particule élémentaire qui ne peuvent être affirmées à la fois de cette particule: sa position et sa vitesse. Il est possible de penser que les choses ordinaires ressemblent davantage à des particules qu'à des figures géométriques. Nommer une chose singulière, ce n'est pas décrire une représentation qui doit durer, c'est atteindre une chose qui est réelle parce que le système par lequel nous l'atteignons exclut en principe une totalisation de ses propriétés essentielles. Si l'on veut, les choses concrètes ont leurs propriétés essentielles distribuées dans plusieurs domaines comme des œufs dans plusieurs paniers. Une chose, alors, est fugitive, non parce qu'elle disparaît dans le néant, mais parce que, étant nommée dans un système donné, elle est déjà nommable dans un autre système. On pourrait dire, par une image, que nommer une chose, c'est montrer que cette chose a déjà fui dans un autre système possible le danger d'être réductible à un seul système et d'y être enfermée. Dès lors, les choses véritablement nommées doivent leur réalité à leur capacité d'être identifiées elles-mêmes dans d'autres systèmes de signes que celui que nous leur appliquons à un moment donné<sup>3</sup>.

\*  
\* \* \*

<sup>3</sup> Cela serait très proche de la distinction qu'opère Saul A. Kripke, dans *Naming and Necessity*, entre une propriété contingente qui sert à fixer la référence d'un nom propre et le rapport entre le nom propre et sa référence, qui est nécessaire. (Notion de « désignateur rigide », désignateur dans tous les mondes possibles, appliquée au nom propre.) En d'autres termes, je puis bien user d'un système de descriptions pour fixer une référence: je puis dire qu'Aristote est le plus célèbre disciple de Platon, mais je devrai ensuite admettre qu'il existe des mondes possibles où Aristote demeurerait Aristote, mais où il n'aurait jamais songé à faire de la philosophie. Mon système d'atteinte ou de fixation de la référence est donc contingent par rapport à la façon nécessaire dont le nom propre atteint le monde réel (et tous les mondes possibles).



Nous pouvons alors revenir à la distinction de Russell entre nom propre et description.

Qu'y a-t-il de réel? demandons-nous. Et nous répondons: Il y a tout d'abord les choses que nous connaissons directement, et ce sont celles pour lesquelles nous usons d'un nom propre au sens de Russell. Nous ne posons pas à leur propos la question de leur existence, puisque les nommer, c'est montrer que ces choses sont atteignables elles-mêmes — ces mêmes choses — par un système de signes indépendant de celui dont nous nous servons en les nommant. Si tel n'est pas le cas, rien n'est nommé.

Ensuite, il y a les choses dont je ne connais pas le nom, qui n'ont peut-être aucun nom, et que je connais par description. Je sais qu'il existe au moins une chose qui est, par exemple, un sapin dans le Jura, ou une feuille de mon peuplier. Je ne saurais, comme le héros de Borgès, donner un nom à toutes les feuilles de mon peuplier, ni à tous les grains de sable des plages. Je puis quitter du regard une mouette à ma fenêtre, et en retrouver une dont j'ignore si c'est la même ou une autre. Mais je comprends très bien que ce que j'ai vu n'est pas la mouette-type, mais une mouette concrète à qui j'aurais pu donner un nom. Je comprends donc que ce que je connais par description se fonde sur ce que je connais par les noms. Je comprends aussi pourquoi je puis, ici, poser la question de l'existence: en niant qu'une chose existe, je ne fais que dire que cette « chose » supposée ne saurait être nommée. Cette « chose » n'a rien à voir alors avec une chose que l'on se refuserait à nommer, ou dont on voudrait exclure l'existence. Cet autre sens

---

Kripke donne sa position comme différente de celle de Russell parce qu'il admet que, pour Russell, les noms propres ordinaires sont des descriptions, ce qui est exact, et qu'il ne fait pas entrer en considération les vrais noms propres russelliens (ceci, cela). Nous proposons au contraire de réinterpréter la théorie des descriptions de Russell pour permettre aux noms propres ordinaires d'être de vrais noms propres.

La théorie des mondes possibles de Kripke n'a par ailleurs que peu de rapport avec ce que nous appelons ici la diversité des systèmes de signes dans l'atteinte du monde. Cette diversité, pour nous, est réelle; les mondes possibles sont pour Kripke ce qu'ils sont pour Leibniz, des états de choses irréels, contrefactuels. Le monde où Aristote n'a jamais fait de philosophie n'existe pas, mais il nous fait voir que, s'il existait, nous y aurions Aristote *lui-même*, celui que nous identifions comme Aristote dans le monde réel, et que, dans ce monde possible, Aristote resterait qui il est sans avoir été philosophe. Cependant, pour Kripke, il y serait un homme, ce qu'il est *essentiellement* dans n'importe quel monde possible, pourvu qu'il y existe. Quant à nous, nous disons que la propriété essentielle d'humanité, en ce cas, est elle-même dépendante de notre système d'atteinte du réel et qu'il existe une diversité réelle de propriétés essentielles d'Aristote qui échappent à notre système humain de signes. C'est cette diversité inconnue qui permet l'identification effective par nous, dans notre système de signes, d'un être réel, ici d'Aristote comme être humain, et qui à la fois explique la non-permanence d'Aristote dans la forme humaine où nous le saisissons.

Cf. « Naming and Necessity », dans *Semantics of Natural Language*, par Donald Davidson et Gilbert Harman, Dordrecht, 1972, p. 253-355.

de la négation, que l'on rencontre chez Freud, par exemple, est tout différent. Il s'applique, non à ce qui n'existe pas, mais à ce dont une personne ne veut pas prendre conscience, et dont elle supprime ou masque l'existence. En ce cas, la chose peut être nommée, mais il y a refus, inconscient, de la nommer.

Nous parlons ici, non d'une telle forme de la négation, mais d'une simple description vide. Et il peut être très important de comprendre qu'il y a des descriptions à quoi rien — mais vraiment rien, dans aucun système possible de signes — ne répond. Les enfants comprennent cela assez vite. Ils savent inventer librement des choses dont ils comprennent très bien qu'elles n'existent pas du tout. Spinoza dit à ce propos dans l'*Ethique*: «Si l'esprit, en imaginant présentes des choses qui n'existent pas, savait en même temps que ces choses n'existent pas réellement, il regarderait cette puissance d'imaginer comme une vertu de sa nature, et non comme un vice». (*Ethique*, II, Prop: XVII, Scolie)

C'est là comprendre excellemment ce que voient les enfants lorsqu'on leur raconte un conte de fées. Bruno Bettelheim, dans un livre récent sur ce sujet, montre très bien que les parents qui craignent de raconter aux enfants des contes de fées, de peur de les effrayer, ne comprennent pas le rôle libérateur de ce qui n'existe vraiment pas. Quoi de plus important pour un enfant, puis pour un adulte, de comprendre qu'il n'a rien à craindre de ce qui n'existe pas, et à la fois qu'il peut tout espérer de ce qui existe vraiment, même s'il n'en connaît pas le nom. C'est faute de comprendre cela — nous le verrons — qu'une ambiguïté s'installe en nous, telle que nous en venons à craindre ce qui n'existe pas comme si cela existait tout de même, seulement de façon très cachée et très nuisible, et enfin de façon invincible et désespérante. Le fameux problème du mal a beaucoup à voir avec les descriptions vides.

\* \* \*

Mais venons-en maintenant aux raisons de l'ambiguïté que nous signalions: pourquoi, dans l'effort pour ressaisir les choses dans leur présence réelle, se heurte-t-on au paradoxe de ne plus pouvoir dire ce qu'est une chose? ·

Nous répondrons que nous confondons alors les noms et les descriptions.

Comment cela est-il possible? Cela est rendu possible par une défiance et un soupçon généralisé étendu au langage dont nous nous servons. Un tel soupçon nous fait penser que le langage n'atteint jamais les choses telles qu'elles sont. Il faut alors, pensons-nous, que quelque chose nous dérobe l'être même des choses, mais il faut aussi que jamais nous ne puissions connaître ce quelque chose. C'est notre nature alors que l'on incrimine, la forme de notre esprit qui, dira Kant, nous tourmentera toujours d'illusions indéracinables.

Cette défiance à l'égard du langage, et de la pensée même, se manifeste en ceci que nous ne croyons pas qu'il y ait, au cœur du langage que nous parlons, ce domaine primaire des noms. Certes, nous utilisons des noms, mais nous nous imaginons que ces noms ne sont valables comme noms véritables que dans un domaine restreint et familier, celui du langage courant. Cependant, du fait même du développement des sciences et des techniques, nous pensons que, si nous nous élevions à un point de vue plus théorique, ces pauvres noms de choses ordinaires seraient balayés et remplacés par des descriptions. Dès lors, nous nous disons: sans doute, j'appelle mon chien, et il vient, mais qu'est-ce que mon chien, d'un point de vue plus élevé? Voilà! Ce n'est plus mon chien. Je me demande: est-ce que mon chien existe? Mais devant cette question, je pense que pour pouvoir y répondre, je devrais disposer d'un langage plus subtil, celui, par exemple, de la physique. Et je me fais une image de mon chien, que je connais, selon la physique, que j'ignore. Je suis amené à penser que les noms dont je me sers ne remplissent pas vraiment leur fonction de nom et qu'ils sont annulés par un système, que j'imagine, que j'ignore, mais qui fait que les choses ordinaires ne m'apparaissent plus comme réelles que dans un champ limité et illusoire. Comme si ce système ignoré, impressionnant, m'accordait la permission, provisoirement, de donner des noms aux choses, mais sans que cela tire à conséquence sur ce plan élevé.

Dès lors, en utilisant un nom, j'ai le soupçon que ce que je nomme ne peut pas échapper à la question de l'existence, et que cette question, dans le système total que j'imagine, n'a pas de réponse. En effet, s'il n'y a plus de place pour les noms, il n'y en a pas non plus pour les descriptions effectives qui en dépendent. Le soupçon jeté sur les noms s'étend aux descriptions, dont on ne sait plus si une chose réelle y répond.

On peut caractériser de façon imagée l'usage d'un nom véritable en disant que la référence d'un nom est *ce qui peut être absent*. Ce qui peut être absent a la capacité de n'être totalement en aucun théâtre donné. C'est une autre façon de dire que les propriétés essentielles d'une chose concrète sont distribuées dans des domaines non comparables. Une personne concrète, singulière, peut être absente. Mais une image, sur un écran de télévision, est visible ou ne l'est pas; elle ne saurait être ailleurs. Une chose réelle n'a ni deux ni trois ni n dimensions, elle est ce qui *peut* être saisi dans des dimensions.

Dès lors, la confusion entre nom et description nous fabrique un monde d'où rien ne peut être absent. Imaginons un tel monde. Tout y est, dans ce monde, rien n'y manque, rien n'y est attendu, car rien ne s'en est jamais absenté. Et pourtant, il manque à ce monde la réalité, et c'est elle qu'à la fois on y cherche et on y redoute. C'est un monde dans lequel on n'ose parler de rien et où pourtant l'on veut parler de tout.

Caractérisons donc cette confusion entre nom et description comme la projection indéfinie d'un monde dont on n'ose pas parler. Michel Foucault, dans sa récente histoire de la sexualité, montre fort bien qu'une telle projection coïncide avec celle d'un monde où l'on veut absolument parler de tout. Il convient de tout y explorer, de tout y dire, étant bien entendu qu'on n'y parviendra jamais, et que c'est justement là le moteur de ce besoin de tout dire. Si rien ne peut être absent, l'exploration indéfinie de la permanence matérielle du monde est une tâche à la fois nécessaire et vaine. Si l'on ne peut nommer simplement des choses ordinaires, la tâche deviendra d'arracher à ce qui ne pourra jamais le dire le secret, l'aveu de son être, de traquer dans les choses un signe de leur néant, avec la certitude que ces choses ne donneront jamais ce signe. Et il faut bien que jamais elles ne le donnent, ce signe, car que ferions-nous donc si nous n'avions plus rien à rechercher?

Un tel monde de l'ambiguïté est essentiellement impressionnant. C'est le monde de ce à quoi nous nous sentons obligés de croire. Si, en effet, nous ne pouvons nommer les choses, c'est donc qu'on ne sait qui ou quoi les a déjà nommées pour nous, à notre place, et que nous ne pouvons faire nôtres ces noms, tout en étant contraints à les employer.

L'ambiguïté nous dérobe ainsi le langage même dont nous nous servons pour nommer les choses, en nous faisant accroire qu'elles sont déjà, à notre insu, secrètement nommées, et dans un langage dont nous ignorerons toujours l'usage. Dans cette situation indéfinie, la production de signes pour nommer et pour décrire les choses n'est qu'un épiphénomène: elle est un jeu d'enfants prêtant, pour un temps, un sens à un empire plein de bruit et de fureur, et qui ne signifie rien. Un monde est construit sur cet océan, une arche, un refuge, une culture, mais la permanence indéfinie de cet univers mouvant survivra à tous les signes, et d'avance les annule. La nature apparaît comme le tombeau de toute signification, le vrai Léviathan.

\*  
\* \* \*

Pour finir, tentons de voir plus précisément en quoi consiste l'usage effectif des noms, usage qui — telle est la thèse que nous proposons — au cœur de tout langage, définit un domaine où la question de l'existence ne se pose pas.

Tout d'abord, une chose qui, dans un langage donné, est *nommée*, ne saurait dépendre, dans sa réalité, d'un autre langage dans lequel se poserait la question de son existence. Cela constitue ce que l'on pourrait, avec Quine, appeler un principe de relativité ontologique. Ce qui, dans une communauté linguistique, est nommé, ne saurait être un ensemble de choses singulières qu'une autre communauté linguistique — par exemple plus évoluée — puisse déclarer sensément ne pas exister. Il est absurde de se représenter un observateur, doté d'un langage puissant, et habilité à juger que les choses nommées par un autre groupe linguistique moins puissant n'existent pas.



L'on peut ensuite tirer de ce principe que ce qui est nommé dans une communauté linguistique ne saurait être un ensemble de choses déjà classées par un autre système de signes. Ce qui est nommé n'est donc pas déjà du « tout fait », comme disait Bergson, du « tout déjà fait » par d'autres. Ce qui est nommé est donc précisément ce qu'une communauté linguistique *peut* classer, c'est-à-dire la diversité d'une expérience qui s'offre, se donne à un classement possible non obligé. *Pouvoir* articuler, classer, l'expérience, voilà ce à quoi répond l'usage effectif des noms et la faculté, ensuite, de juger et de raisonner. Mais les choses à articuler, à classer, se donnent à nous sans porter l'étiquette d'un classement préalable. Je sais mieux, disait Montaigne, ce qu'est homme qu'animal raisonnable. Ajoutons: Je sais mieux ce qu'est Pierre que je ne sais ce qu'est homme. Et je ne puis juger que Pierre est un homme que si, parmi nous, se trouve le pouvoir de classer Pierre parmi les hommes, ce qui implique que cela n'est pas déjà fait par un pouvoir qui annule le nôtre. En classant Pierre, alors, je ne l'enferme pas dans un système nécessaire; au contraire je montre, en disant que Pierre est un homme, que la chose singulière que je nomme Pierre *peut* être classée.

Ainsi, si les choses singulières sont à classer, à décrire, à articuler dans des systèmes de signes, c'est parce que d'abord elles sont nommées ou nommables. Cette nomination ne saurait alors à son tour dépendre d'un classement ou d'une description.

Mais, de ce principe de relativité ontologique, c'est une conséquence bien plus considérable encore qu'il conviendrait de tirer. Et c'est par une esquisse de cette conséquence que nous concluons.

\*  
\* \* \*

Nous avons dit au début que, parmi les choses ordinaires, il y a nous-mêmes. Car enfin, si nous ne sommes pas des choses ordinaires, que sommes-nous donc? On a fait un grand mystère du sujet, de la conscience, de cette étrange instance qui connaît alors que tout le reste est connu par elle. On s'est battu pour savoir s'il existe un sujet ou si peut-être il n'y en a point. On a fait profession de s'interroger sur une chose qui n'en est pas une, et l'on ne finira jamais de se perdre parmi tous les reflets de cette extraordinaire entité qui donne des signes d'elle-même sans jamais pouvoir se montrer. Mais si, au cœur de tout langage, se trouve un domaine de ce qui est nommé et ainsi connu directement, et si ce qui est ainsi nommé n'est pas tel qu'un autre langage puisse sensément poser la question de son existence, qu'en est-il alors de nous-mêmes? Toute la réalité que nous pouvons alors atteindre en nous-mêmes est fondée dans les choses singulières effectivement nommées dans le langage d'une communauté donnée. Mais ces choses concrètes ne sont alors nullement des objets purement extérieurs à partir desquels il serait obligatoire de remonter au sujet qui les saisit. Les êtres singuliers que nous nommons ne nous conduisent pas à introduire en

outre, parmi les choses à connaître, quelque chose d'étrange qui s'appellerait « nous-mêmes ». Le seul effet de cette pure réflexion sera de nous faire douter indéfiniment que cette chose étrange existe. Car enfin, si nous pouvons nommer les choses, faut-il que nous cherchions, parmi elles, une chose qui devrait nous autoriser à faire ce que nous faisons déjà : nommer les choses ?

Ce jeu indéfini de reflets est supprimé si nous comprenons que nous nous connaissons nous-mêmes dans les choses singulières que nous nommons, et à propos desquelles nul langage plus puissant que le nôtre ne saurait poser la question de leur existence ; à propos desquelles, par conséquent, nous ne saurions inventer non plus, nous, un langage plus puissant dans lequel se poserait la question de leur existence et dans lequel nous pourrions douter du cœur du langage que nous utilisons effectivement.

Et que nommons-nous, de noms propres véritables, sinon Pierre, Jacques et Marguerite ? Nous apprenons qui nous sommes dans une communauté d'êtres dont la réalité ne dépend pas d'un autre langage. Il n'y a pas de sens à *douter* de cette communauté d'êtres, de choses concrètes, où nous apprenons à parler, à penser, à douter même.

Notre langage, jusque dans son exploration des réalités les plus lointaines, est fondé dans les choses ordinaires, les êtres singuliers où nous nous découvrons, et ces choses, ces êtres, n'ont besoin d'aucun sujet mystérieux qui doive les tenir fixés sous son regard.

Mais s'il en est ainsi, nous sommes nous-mêmes choses ordinaires, tels que nos propriétés essentielles ne sont pas à totaliser autour d'un noyau inconnaissable. Nous avons donc, nous aussi, des propriétés essentielles qui n'ont pas à être exprimées par le système dont nous nous servons. Nous ne sommes pas, nous-mêmes, enfermés dans notre savoir ni condamnés par le pouvoir que ce savoir nous donne.

Nous avons sans doute le pouvoir de détruire l'humanité et peut-être la terre elle-même, mais nous n'avons pas le pouvoir de nier qu'il existe des gens, des fleuves, des montagnes, des étoiles. Ces choses-là ne sont pas entièrement et totalement en notre pouvoir, car nous ne pouvons nous élever jusqu'à une pensée capable d'effacer et d'annuler la croyance qui demeure au cœur de notre langage, pas plus que nous ne pouvons sauter par-dessus notre ombre.