



HAL
open science

L'objection du relativisme linguistique

Jim Gabaret

► **To cite this version:**

Jim Gabaret. L'objection du relativisme linguistique. Dire le monde, Fayard, 2020, 978-2-818-50598-4.
hal-03767352

HAL Id: hal-03767352

<https://hal.science/hal-03767352>

Submitted on 13 Sep 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

3. L'objection du relativisme linguistique

Par Jim Gabaret

Docteur, université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Dans les deux premiers chapitres de *Dire le monde*, Francis Wolff soutient que le monde dont nous parlons d'ordinaire contient nécessairement deux types d'entités : les choses permanentes, désignées par des substantifs, sont les sujets de nos propositions. Tout dialogue souscrit à une relation d'objectivité obéissant au principe de contradiction : nous supposons que le mot (et la chose) dont nous discutons ne peuvent pas être contradictoires (ci-dessus, p. 86), que le sens du nom qui y réfère, fondé sur l'unité présupposée d'une essence qui transcende toute langue donnée, est déterminable et clarifiable par-delà les équivoques, et que nous devons parler de la même « chose » pour qu'il y ait dialogue. Ces choses ont une « quasi-essence » (p. 89), fixe pour les interlocuteurs, quoique ouverte à certains accidents.

Ces accidents sont un autre type d'être, les événements, qu'on prédique à propos des sujets de nos jugements, par des verbes ou des adjectifs, pour nous référer aux qualités fluctuantes des choses et aux raisons temporelles ou causales de leurs apparitions et disparitions dans le devenir. Ces prédicats peuvent être contingents, changeants, donc discutés, ce qui implique que la possibilité de la contradiction prédicative reste ouverte, dans une relation d'interlocution.

Cette division en deux catégories onto-linguistiques relatives l'une à l'autre est posée par l'auteur comme une nécessité universelle de tout acte langagier, par-delà la diversité des langues et des cultures. Mais

l'universalité de la catégorie ontologique d'*objet*, considéré comme chose permanente, déterminée et connaissable, a pourtant été remise en question au xx^e siècle. Le « constructivisme » en particulier, sans attaquer spécifiquement l'objet, ébranle toute ontologie – dont les ontologies d'objet – qui prétendrait que ses catégories sont plus réelles et absolues que les autres. En effet, pour le constructiviste, on peut toujours indéfiniment varier les manières de découper le réel en entités selon nos intérêts, nos cultures ou le contexte de nos descriptions. Le pragmatisme de William James suppose ainsi que la catégorie de *chose* est une invention des premiers hommes, raccourci conceptuel pratique pour désigner certains aspects du réel, mais relatif aux hasards de notre appareil perceptif et de l'histoire de notre espèce. Nous l'avons simplement incorporé et elle fait partie désormais de notre *sens commun*, mais ce n'est qu'une manière parmi d'autres de façonner la réalité et nos énoncés vrais à son endroit, comme peuvent l'être aussi la métaphysique rationaliste ou la science positiviste.

James est l'inspirateur de divers pluralismes constructivistes au xx^e siècle, comme celui de Nelson Goodman, dont *Manières de faire des mondes* énonce les principes pour *faire monde* à partir de systèmes descriptifs ou décriptifs symboliques où l'objet n'est plus la forme privilégiée de l'être. *Dire le monde* pourrait sembler s'inscrire dans un constructivisme linguistique similaire par son insistance sur la puissance du langage à « faire monde », mais son « langage-monde » ne se dit ni ne se constitue de n'importe quelle façon, contrairement à ce que pourraient dire les relativistes linguistiques pour mettre en doute l'universalité et la nécessité de la catégorie d'objet.

Francis Wolff montre au contraire que le monde répond à des structures universelles en nombre limité. Cette affirmation n'est pas le fruit de l'étude de langues particulières mais du langage lui-même et des pratiques concrètes de la parole dans le dialogue. L'auteur en livre une preuve « transcendantale » qui décrit ce que doit être le monde pour que nous puissions le dire, et ce que doit être le langage pour que ce monde nous apparaisse. Les noms ordonnent toujours les objets du monde, sous une forme stable et presque substantielle ; les verbes expliquent toujours l'occurrence des événements, sous une forme logique et presque causale.

Les critiques de l'objet se sont nourries de l'ethnolinguistique afin de mettre en doute l'universalité et la nécessité de notre « parler d'objets »¹ et de relativiser notre opposition catégorielle entre chose et événement, voire de la condamner en tant que reliquat d'une métaphysique naturaliste occidentale aux prétentions universalistes anthropocentristes désuètes. On pourrait imaginer alors une réforme de nos langages naturels, qui gagneraient en précision logique ou phénoménologique s'ils venaient à s'en passer². Il faut donc mettre les acquis transcendants de *Dire le monde* à l'épreuve des faits empiriques. Les conditions de notre « langage-monde » déterminées par Francis Wolff ne sont-elles contredites par aucune langue

¹ Voir W.V.O. Quine, *Relativité de l'ontologie et autres essais*, chap. 1, Aubier-Montaigne, 1977.

² Merleau-Ponty cherche ainsi à se figurer, dans *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, ce que pourrait être une langue traduisant le monde pré-objectuel du bébé, dont le Moi n'est sans doute pas encore bien distinct du non-Moi et des objets du monde, sans plaquer sur lui la vision du monde objectuelle et objective de l'adulte.

effective ? toute langue dicible obéit-elle à la division sujet-prédicat et son pendant ontologique, la distinction chose-événement ?

Pour mettre au jour la nécessité de ces deux termes, Francis Wolff imagine deux mondes impossibles³ : un monde purement chosique se passant de l'événement, et un monde purement événementiel se passant de choses substantielles.

Si nos activités linguistiques étaient simplement nominatives et identificatoires, on aurait un monde fait d'une infinité de choses individuelles, saturées, pleines de leurs essences respectives, mais sans lien entre elles. Aucun accident donc aucune relation ne pourrait en effet advenir au-dedans de leur éternité et nous n'aurions pas la possibilité de parler des événements qui adviennent aux choses dans le temps.

Mais si nos activités linguistiques n'étaient qu'explicatives, on pourrait régresser à l'infini dans la chaîne des raisons, chaque événement n'étant pas par lui-même alors, mais dépendant des autres, son identité étant sa place dans la série, et on se retrouverait dans un monde d'accidents sans choses, qui réaliserait l'essence de la contradiction dans le changement permanent. La parole serait ici réduite à l'attribution (ci-dessus, p. 110) : il n'y aurait que des adjectifs et verbes prédiqués, mais sans aucune « chose » qui change, chaque mot serait de type prédicatif, sans que ce prédicat soit dit d'un sujet, donc on ne parlerait en fait de rien. Parler d'un événement nous condamnerait à dire l'ensemble du monde dans la succession de ses parties inconsistantes ; chaque mot dirait tout ce qui arrive dans le monde ; mais dès lors que ce mot serait dit, il ne serait plus juste,

³Voir *Dire le monde*, pp. 102 à 110 puis p. 110 à 122.

puisqu'il serait déjà inadéquation à ce qu'il renvoie, ne pouvant renvoyer à rien. Tout serait contradictoire, mais rien ne serait.

L'absurdité de ces deux mondes montre qu'il n'y a dans le nôtre des événements que parce qu'il y a des choses, et qu'il n'y a choses dans le temps que parce qu'il y a « à la fois la relation d'ordre et la relation d'identité » (p. 156). Il faut donc dans le langage des noms et des verbes, et dans le dialogue, des sujets dont on parle et des prédicats qu'on en dit, cette dernière distinction étant qualifiée d'« universel du langage » (p. 80).

Mais la tendance au relativisme linguistique dans l'anthropologie contemporaine et surtout sa vulgarisation voudraient nous en faire douter. Depuis Humboldt, on considère que toute langue évolue avec sa société et contient une vision du monde. Benjamin Lee Whorf a été le premier à défendre l'idée que nos langues, dans leur variété culturelle, non seulement dénotaient des façons de voir le monde profondément différentes, mais de surcroît les conditionnaient, de sorte que c'est d'une métaphysique entière que nous héritons en apprenant notre langue maternelle :

« Nous découpons la nature suivant les voies tracées par notre langue maternelle. Les catégories et les types que nous isolons du monde des phénomènes ne s'y trouvent pas tels quels, s'offrant d'emblée à la perception de l'observateur. Au contraire, le monde se présente à nous comme un flux kaléidoscopique d'impressions que notre esprit doit d'abord organiser, et cela en grande partie grâce au système linguistique que nous avons assimilé. Nous procédons à une sorte de découpage méthodique de la nature, nous l'organisons en concepts, et nous lui attribuons telles significations en vertu d'une

convention qui détermine notre vision du monde – convention reconnue par la communauté linguistique à laquelle nous appartenons et codifiée dans les modèles de notre langue »⁴.

Le concept d'*objet* serait ainsi le propre d'une métaphysique « occidentale » qui pourrait n'avoir rien d'absolu. Les travaux de Whorf sur la langue amérindienne Nootka soutiennent qu'elle est une langue prédicative sans substantif car sans division entre sujet et prédicat. La phrase Nootka, qui décrit une situation chaque fois, et non des agents permanents sujets de verbes d'action, se construit autour d'un verbe auquel vont s'ajouter des suffixes et elle « ne se compose pas de différentes parties ; l'énoncé le plus simple est une phrase qui traite de quelque événement ou ensemble d'événements. Les longues phrases sont des phrases de phrases (phrases complexes) et non pas simplement des phrases de mots. (...) La traduction (« il invite des gens à un festin ») fait la distinction entre le sujet et le prédicat, alors que la phrase originelle ne la fait pas. Celle-ci commence en énonçant l'action de « bouillir » ou de « cuire », *tl'imsh* ; puis vient *-ya* (« résultat ») = « cuit » ; ensuite *-'is* (« le fait de manger »), ce qui donne : « le fait de manger de la nourriture cuite » ; puis *-ita* (« ceux qui font »), c'est-à-dire « mangeurs de nourriture cuite » ; puis *-'itl* (« allant à ») ; enfin *-ma*, signe de la troisième personne de l'indicatif ; ce qui donne au total *tl'imshya'isita'itlma*, dont la paraphrase approximative est : « il (ou quelqu'un) va chercher (invite) des mangeurs de nourriture cuite » » (*ibid.* p. 176-177).

⁴ Benjamin Lee Whorf, *Linguistique et anthropologie*, Denoël-Gonthier, 1969, pp. 129-130.

Cette phrase, ajoute Whorf, ne comporte en fait qu'un mot, *tl'imsh*, suivi de cinq suffixes. Est-ce cependant l'équivalent d'une langue purement prédicative sans substantif, qui correspondrait à une ontologie événementialiste ? Si l'on ne distinguait pas ce à propos de quoi on dit quelque chose, et ce que l'on dit de lui, il n'y aurait que du « ce qu'on dit ». Il s'agirait d'un monde où le flux langagier ne s'arrête pas sur les choses. C'est ce que dit Francis Wolff du monde purement événementiel : dans un tel monde, le mot ne dirait que « le passage » (p. XX), non d'une chose ou d'un état de chose, mais du monde tout entier. Il ne saisirait jamais d'essence, que ce soit d'une chose, du monde ou du temps lui-même, même dans l'éclair de son existence : tout verbe (impersonnel), dans ce monde, serait accidentel, et il ne ferait que dater ce dont il est vrai, soit son moment, qui n'aurait d'autre repère que l'accident qui le précède.

Mais ici, le verbe est-il vraiment impersonnel ? Non, puisque les suffixes en précisent en général le sujet, même si l'accent n'est pas mis sur lui. Dans un monde sans substantif distinct de ses prédicats, ces « suffixes » n'en seraient pas vraiment, puisqu'ils ne seraient la suite de rien de fixe. Si des racines substantives n'existaient pas, tout terme désignant un événement serait un nom propre sans lien aucun avec d'autres événements, et on finirait alors paradoxalement par rejoindre le monde purement essentialiste et chosiste qu'imagine *Dire le monde* comme autre fiction impossible, puisque chaque fait serait séparé des autres et pris dans sa seule singularité.

Dans la langue Nootka, chaque fois qu'est décrite une situation, un répertoire d'*éléments invariables*,

d'actions fondamentales représentant un état de fait qu'on peut réitérer d'énoncé en énoncé, comme la cuisson d'un repas, une réunion de chamans, une situation de chasse, que tous les locuteurs connaissent comme permanentes, sert de fondement aux spécifications que permettent les suffixes. Cette stabilité est déjà d'ordre *chosique*. Il y a aussi, lorsque des suffixes sont employés comme des verbes impersonnels (comme '*itl*, « aller chercher »), un référent au moins *extralinguistique* mais qu'on peut désigner *de visu* et à partir duquel la phrase prend sens. Il ne s'agit donc pas d'une déconstruction des substances comparable au langage-monde de purs événements, mais simplement d'une langue d'une teneur moins *individuelle* et plus *sociale* que la nôtre, qui insiste davantage sur les *actes* que sur ceux qui en sont responsables, tout acte concernant la communauté en son entier sans qu'il importe d'en isoler l'agent originaire.

Mais ce sont les travaux de Whorf sur la langue des *Hopi*, des amérindiens d'Arizona, qui interrogent le plus la possibilité de se passer d'objets substantiels. Son ontologie implicite serait centrée, non sur une physique spatio-temporelle mathématisée comme celle des langues européennes, mais sur la *durée*. D'où un radical écart avec notre naturalisme et ce que nous considérons selon une fausse évidence comme un monde d'objets pleins et permanents :

« Nous avons pour ainsi dire une conception moniste de la nature, et nous ne disposons ainsi que d'une seule catégorie de mots pour tous les genres de manifestations. Là où nous disons « maison », le *Hopi* dira littéralement « une maison apparaît », ou « il maisonne », de la même manière que nous disons « une flamme apparaît » ou « ça

brûle ». Ces termes font figure de verbes à nos yeux parce qu'ils prennent différentes formes flexionnelles pour traduire des nuances temporelles et de durée. C'est ainsi que les suffixes du mot maison voudront dire, selon les différentes « manifestations » de celle-ci, maison-bâtie-pour-durer, maison-temporaire, maison-future, ce-dont-on-se-servait-comme-maison, ce-qui-commence-à-être-une-maison, etc. » (Benjamin Lee Whorf, *ibid.* p. 176).

Le Hopi, parce que ses habitudes de vie nomade l'inclinent à observer l'éphémère des productions humaines et qu'il s'inscrit dans un temps vécu, n'emploie pas un temps mesuré d'après des unités quantitatives stables (ce que Bergson appellerait un « temps spatialisé »). Il semble qu'on ait ici affaire à une langue très proche du pur flux temporel d'événements. Paradoxalement, Whorf parle à son sujet d'une langue « intemporelle » :

« On peut considérer le Hopi comme une langue intemporelle. Il connaît un temps psychologique, qui ressemble beaucoup à la durée bergsonienne, mais qui n'a rien à voir avec le temps mathématique (T) utilisé par nos physiciens. Entre autres propriétés particulières, le temps Hopi varie avec chaque observateur, il est incompatible avec la notion de simultanéité et a-dimensionnel ; autrement dit, il ne peut lui être attribué un nombre supérieur à un. Le Hopi ne dit pas : « Je suis resté cinq jours », mais « Je suis parti le cinquième jour ». Un mot se rapportant à cette sorte de temps, comme le mot jour, ne peut pas avoir de pluriel » (*ibid.* p. 176-177).

Si Whorf parle d'intemporalité au sujet de cette langue, c'est parce que la durée qu'elle envisage au cœur du monde n'est pas un temps ordonné et sérié divisible en moments logiques que pourrait ensuite relier le discours. En disant que le temps-durée des

Hopi est « incompatible avec la simultanéité », Whorf nous aiguille vers une compréhension anti-substantialiste de l'ontologie Hopi. En effet, pour qu'il y ait simultanéité, il faut qu'il y ait dans l'espace des sortes de substances et, même quand notre regard va de l'une à l'autre et ne les perçoit donc pas en même temps, il faut supposer qu'elles coexistent dans le même temps, parce qu'elles existent dans un espace étendu qui semble le même. Une langue qui contredit au contraire cette notion de simultanéité sera plutôt du côté de l'appréhension d'êtres purement événementiels et changeants, ayant chacun une « vie » propre. Si cela était vrai, il n'y aurait aucune possibilité d'établir entre deux choses une relation de cause à effet, d'antécédent à conséquent, ou de propriété à substrat, car une relation implique la mise en rapport de deux termes posés, au moins le temps de la relation, *sur un même plan* fixe.

Mais si le temps était pure durée, comment serait-il possible de l'attacher à une logique qui autorise une « dialogique » ? Les jugements que nous émettons lient entre eux et ordonnent des faits que nous séparons d'abord les uns des autres. Or ordonner n'est-ce pas une démarche qui spatialise la durée, en en mettant les moments les uns à la suite des autres sur une flèche du temps ? Cela implique une *individuation ontologique*, ou du moins, si l'on en reste au plan du langage, une *individualisation lexicale*, qui arrête cette pure durée. Sans cela n'y aurait-il pas, toujours et à jamais, un seul mot en perpétuelle évolution, un chant parallèle au flux expérientiel ou s'identifiant à lui, et qui n'aurait aucune signification puisqu'il ne pourrait pas être redit ?

Il semble que la description whorfienne de la langue Hopi ne soit à cet égard que partielle. Whorf précise que la langue Hopi a bien quelques « temps » : on peut

ajouter des suffixes sur une base verbale et ces verbes altérés peuvent être traduits en français par du passé et du futur. Mais il ajoute que ces suffixes font en fait moins fonction de temps que de modalisateurs permettant d'explicitier la provenance de l'information dont on parle, la situation interlocutive et les degrés de certitude du locuteur, ou les degrés de vérifiabilité du discours. Mais en un sens, c'est bien ce que font nos « temps » en français également : le futur indique ma certitude quant à l'advenue d'un événement, le subjonctif mon incertitude, les marques du passé indiquent en général assez bien la certitude qu'on a sur les faits narrés et leur source, etc. Les Hopi ont un temps pour qualifier les faits issus de la mémoire, qui est elle aussi une instance permanente. Et si un locuteur A affirme en Hopi qu'il a vu quelqu'un (C) courir et qu'il s'en souvient, son interlocuteur B ne va pas conserver du message que cette modalisation, et se dire « A se souvient avoir vu C courir », mais à moins que A soit un ivrogne notoire ou un individu connu pour sa mauvaise mémoire, il pensera que « C courait ». S'il n'en allait pas ainsi, aucune parole ne pourrait être tenue pour fiable et référer à la réalité et chacun vivrait dans son champ perceptif propre, le seul digne de confiance, sans anticiper quelque information que ce soit dont il n'aurait pas été lui-même témoin. On ne pourrait pas faire société. De même, le Hopi dispose d'un présent de vérité générale. Il indique que des choses peuvent être vraies d'un être qui perdure dans le temps, même entre deux énoncés à son propos. La généralité est la marque d'un concept qui ne peut se passer d'un objet pour le remplir.

Pourtant, Whorf assure que « le temps varie avec chaque observateur » chez les Hopi. Cela signifierait

que toute référence demeurerait subjective. Comment dès lors la partager, à moins de partager des expériences exactement identiques ? Mais nous ne serions pas certains de parler de la même chose si la référence de nos termes lexicaux n'était pas objective. Il doit y avoir des objets stables dans cette langue. L'idée que c'est le temps intime de l'observateur qui les fixe invite pourtant à penser que ces objets n'ont là encore de fixité que subjective ; s'ils dépendent de l'expérience du sujet, ils pourraient même varier d'un moment à l'autre de l'énoncé. Mais alors le même mot pourrait avoir deux sens contradictoires à deux moments de l'acte de parole, et chaque nomination serait rendue fautive dès son énonciation. Pourtant, le sens et la justification de tout dialogue ne reposent-ils pas sur l'idée que nous pouvons nous mettre d'accord, au moins sur ce dont nous parlons ? Pourquoi les Hopi parleraient-ils dès lors ?

Par ailleurs, supposer l'existence de sujets observateurs implique déjà l'existence d'une certaine permanence, donc la possibilité de substantifs au moins implicites chez les Hopi. C'est une condition nécessaire à tout dialogue. Les chapitres III et IV de *Dire le monde* soulignent en effet la nécessité de l'ancrage d'un « Je » et d'une permanence des interlocuteurs pour qu'existent des raisons de dialoguer et que puisse se faire la « parole-monde » (p. 229). Pour parler, il faut une permanence des locuteurs ; pour parler d'une chose, il faut s'en souvenir, pouvoir la remobiliser comme *la même*. Dialoguer, se souvenir de ce qu'on raconte et réitérer ce qui n'est plus constatable mais qu'on rapporte à autrui, implique que le locuteur et son interlocuteur ont une forme « objective » c'est-à-dire une identité substantive.

On pourrait cependant objecter : n'est-ce pas parce que je pense moi-même d'après une ontologie naturaliste pourvue d'objets, inscrite implicitement au sein de ma langue, que j'en reconnais chez le Hopi ? Ce relativisme linguistique peut être critiqué par le biais d'arguments transcendants d'ordre dialogique, comme le fait voir *Dire le monde*. Mais on peut aussi recourir à des arguments empiristes issus de la psychologie naturaliste contemporaine, laquelle souligne la nécessaire universalité de certains des aspects centraux de notre rapport au réel perceptif. Le développement du langage paraît suivre un cours similaire par-delà la diversité des cultures, comme s'il suivait une *grammaire universelle* codée dans un module linguistique inné facilitant l'apprentissage d'une langue. C'est ce que soutient Noam Chomsky dont les travaux ont beaucoup compté dans le discrédit tombé sur la linguistique whorfienne ces dernières décennies⁵. Il ne peut y avoir de prédicats sans sujets, la distinction étant un universel de tout langage si l'on en croit l'analyse empirique des structures des pidgins faite par Derek Bickerton⁶. Il n'y a pas d'ineffable ou de terme absolument intraduisible qu'on ne puisse gloser, ce qui semble contredire l'idée que les langues nous obligeraient à penser dans des catégorisations incompatibles et incommensurables⁷. L'effet de la pluralité des langues paraît minimal sur nos catégories

⁵Peggy Li et Lila Gleitman, « turning the tables : Language and spatial reasoning », *Cognition*, 83, 2002, p. 266.

⁶Derek Bickerton, *Roots of Language*, Karoma Publishers, 1981.

⁷Julia M. Penn, *Linguistic Relativity versus Innate Ideas : The Origins of the Sapir-Whorf Hypothesis in German Thought*, Mouton, 1972.

ontologiques fondamentales. Si des différences culturelles existent dans la désignation, la codification⁸, la mémorisation voire la perception d'objets ou de couleurs⁹ dans l'environnement, on peut y voir des besoins différents des groupes humains dans leur environnement perceptif plus que des différences linguistiques déterminant notre perception du réel. Du point de vue des éthologues et des psychologues cognitivistes, les langues ont d'innombrables différences mais leurs conséquences sont chaque fois triviales, loin de renverser notre rapport au monde, comme l'explique David Premack : « l'extraordinaire diversité du langage humain, loin d'étayer la thèse de Whorf, apporte au contraire un démenti embarrassant. Toute cette diversité dans le langage et toujours pas de différence cognitive de quelque ampleur pour en témoigner ! Bien que d'une puissance sans équivalent, le langage n'est pas l'instrument de changements majeurs dans la cognition »¹⁰.

Un courant important de l'anthropologie contemporaine continue pourtant d'entretenir le doute vis-à-vis de nos catégories ontologiques fondamentales, en particulier depuis ce qu'on nomme parfois les tournants « ontologique » et « animaliste »

⁸Roger W. Brown et Eric H. Lenneberg, « a study in language and cognition », *Journal of Abnormal and Social Psychology*. 49 (3), 1954.

⁹Roberson, Davies et Davidoff, « Color categories are not universal : replications and new evidence », in Barbara Saunders et Jaap van Brakel, eds. *Theories, Technologies, Instrumentalities of Color : Anthropological and Historiographic Perspectives*, Langham, MD : University Press of America, pp. 25-35.

¹⁰David et Ann Premack, *Le bébé, le singe et l'homme*, Odile Jacob, 2004, p. 122.

de l'anthropologie, et de nombreuses publications insistent sur l'existence de cultures non-naturalistes prétendument sans rapport objectif au monde voire sans objets fixes : ces cultures devraient nous faire douter de l'hégémonie de nos catégories – certains voyant même dans les sociétés prétendument non-objectivistes une source d'inspiration pour renouveler notre rapport au monde et nous rendre idéologiquement moins matérialistes et positivistes.

L'idée que les peuples amazoniens et amérindiens ont une conception entièrement culturelle des objets même les plus apparemment « naturels » est ainsi défendue par Philippe Descola et Eduardo Viveiros de Castro.

Le premier, dans *Par-delà nature et culture*, décrit quatre façons culturelles de partager nature et culture : le *naturalisme*, correspondant à notre façon occidentale (substantielle) de traiter les objets, où tous les êtres naturels partagent une même nature physique corporelle, les humains s'en différenciant néanmoins par leur esprit ; *l'animisme*, où au contraire l'esprit serait partout, animant les vivants mais aussi les pierres et d'autres éléments naturels, d'où une continuité de l'intériorité entre les choses, mais pas des « extériorités » ; continuité des extériorités que défendrait au contraire le *totémisme*, qui caractérise les sociétés pour lesquelles les discontinuités et identités entre non-humains permettent de penser celles entre les humains (la différence des uns, par exemple des espèces entre elles, étant synonyme de la différence des autres, des clans entre eux, d'après une identité à la fois dans l'intériorité et la physicalité des groupes d'humains et de leurs correspondants non-humains, où le clan

s'assimile alors à son totem, son esprit et ses attributs physiques) ; et enfin *l'analogisme*, qui consiste à penser qu'il y a des discontinuités partout et qu'on ne parle des objets, des corps et des esprits de façon uniforme que par image et approximation.

Le « perspectivisme » décrit par Viveiros de Castro est propre aux peuples qui considèrent que le point de vue d'une espèce sur les autres dépend toujours du corps où elle existe, ce qui appellerait à une fluidification des catégorisations ontologiques et à des discours sur les animaux labiles. En effet, certains animaux se comportent comme les humains et nous voient comme des animaux : leur identité peut donc fluctuer selon le point de vue considéré et certains animaux peuvent être « humanisés » au fil du temps, ou des humains « animalisés » au contraire, ce qui semble autoriser des sujets contradictoires dans certaines descriptions du monde. Viveiros de Castro fait de cette ontologie « multinaturaliste » le symétrique inversé du « multiculturalisme » des sociétés occidentales modernes : « alors que celles-ci s'appuient sur l'implication mutuelle entre l'unicité de la nature et la multiplicité des cultures – la première garantie par l'universalité objective des corps et de la substance, la seconde générée par la particularité subjective des esprits et du signifié –, la conception amérindienne supposerait, au contraire, une unité de l'esprit et une diversité des corps. La culture ou le sujet seraient ici la forme de l'universel ; la nature ou l'objet, la forme du particulier. »¹¹ Il ajoute immédiatement que tous les termes appartenant à la culture demandent ensuite à être

¹¹ E. Viveiros de Castro, « Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène », *Journal des anthropologues*, 138-139, 2014.

désubstantialisés chez ces peuples. Son ouvrage *Métaphysiques cannibales* en appelle finalement à la « redistribution des prédicats rangés dans les deux séries paradigmatiques de la « Nature » et de la « Culture » : universel et particulier, objectif et subjectif, physique et moral, fait et valeur, donné et institué, nécessité et spontanéité, immanence et transcendance, corps et esprit, animalité et humanité, etc. »¹².

Faut-il pourtant donner une portée proprement ontologique à ces descriptions ? Appuient-elles l'idée que nos catégorisations métaphysiques classiques sont des productions arbitraires de nos langues, cultures et manières de culturaliser la nature et notre place en son sein ? On peut en fait en douter.

Viveiros de Castro reconnaît que ce qu'il affirme de la vision du monde des amazoniens « s'applique rarement par extension à tous les animaux (en plus des autres êtres) ; il semble, le plus fréquemment, s'appliquer à des espèces de grands prédateurs et carnassiers, comme le jaguar, l'anaconda, les vautours ou la chouette harpie, ainsi qu'aux proies typiques des humains, tels que le pécarì, les singes, les poissons, les cervidés ou le tapir »¹³. En effet, les inversions de perspective n'existent que dans les contextes relationnels où la proie peut être prédateur et inversement, et ont lieu surtout dans les cérémonies de chasse. « Le perspectivisme ne s'applique que rarement à tous les animaux (...) ; il semble engager plus

¹² E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, PUF, 2009, p. 20.

¹³ E. Viveiros de Castro, « Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène », *op. cit.*

fréquemment des espèces telles que les grands prédateurs ou charognards (...) »¹⁴.

L'indistinction hommes-animaux et les fluctuations de leur identité apparaissent en fait moins dans la vie ordinaire que dans les mythes, pour les amazoniens. Et Descola de confirmer au sujet de l'animisme : « La plupart des insectes et des poissons, les herbes, les mousses et les fougères, les galets et les rivières demeurent ainsi extérieurs à la sphère sociale comme au jeu de l'intersubjectivité »¹⁵. Les amazoniens n'hésitent pas constamment, dans leurs dialogues au sujet d'une pierre ou d'un arbre, sur le fait que son identité soit stable ou qu'il soit soudain devenu une âme ou un humain : l'essentiel du temps, les choses restent ce qu'elles sont, et l'achuar d'amazone ne voit pas le monde d'une façon radicalement différente de la nôtre. Le partage entre nature et culture, objets donnés et entités culturelles, choses inanimées, non-humains et humains capables d'actions, n'est pas si brouillé qu'on aimerait le croire. S'il y a parfois ambiguïté, et que la « quasi-essence » de certains objets s'ouvre à des propriétés transitoires qui brouillent momentanément son identité, c'est seulement dans un cadre culturel, tels qu'il en existe aussi en Occident dans le domaine religieux notamment. Alors seulement, l'animiste peut ponctuellement croire ou faire mine de croire que certaines pierres sont habitées d'une âme, que leur identité est changeante et labile et qu'il ne faut pas les substantialiser comme des choses d'un règne entièrement séparé du nôtre. Mais après cela, il ne prend pas garde à toutes les pierres qu'il foule de son

¹⁴E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 22.

¹⁵Ph. Descola, *Par delà nature et culture*, Gallimard, 2005, p. 25.

pas pressé au bord de la rivière tandis qu'il suit un poisson qu'il est près d'éperonner. C'est naturellement que tout humain se comporte avec certaines entités du monde comme si elles étaient des corps spatiaux permanents, inanimés et incapables d'actions changeantes, tandis qu'il en appréhende d'autres comme plus changeants, du côté des vivants et plus encore des personnes, et ce qui leur arrive comme des qualités ou événements fluctuants, causés par des choses ou des actes. Les catégorisations des amazoniens ne sont pas toujours les mêmes que les nôtres, mais il ne faut pas généraliser ces descriptions ponctuelles spéciales et en faire la norme de rapports au monde forcément culturalisés et variant donc de peuple en peuple. En dépit d'apparentes divergences dans la manière dont nous explicitons nos catégorisations, notre ontologie implicite est vraisemblablement la même partout, obéissant à une sorte de « physique naïve »¹⁶.

Quelle pourrait être l'origine de ces découpages « naturels » en choses et événements ? Depuis une trentaine d'années, un débat anime la linguistique génétique et la psychologie développementale sur l'antériorité et la plus grande facilité d'acquisition des noms comparée à celle des verbes chez les jeunes enfants apprenant à parler. Cela pourrait être lié au fait que l'enfant dispose déjà des catégories les plus primitives d'objets avant d'apprendre à parler – alors que la prédication de qualités ou d'événements est plus complexe. Beaucoup de travaux ont défendu l'idée d'une prédisposition chez tous les humains à

¹⁶ Barry Smith, Roberto Casati, « Naive Physics : an essay in Ontology », *Philosophical Psychology*, 7 février, 1994.

l'apprentissage inné des noms d'objets, de personnes et d'animaux dès les premiers stades du langage infantin¹⁷. Les noms propres et les noms d'objets concrets seraient premiers dans l'acquisition du langage parce qu'ils correspondent à des catégories perceptives de concepts individuables, très vite stabilisées chez des nourrissons programmés pour être essentialistes¹⁸, et qu'ils doivent être appris avant que l'enfant puisse exprimer des propriétés des choses et des relations entre elles¹⁹. On aurait donc accès, non pas à une langue d'objets puis à des objets, mais plutôt à des objets d'expérience, naturels pour nos systèmes perceptifs, puis des noms répondant à cette objectité (et la sédimentant peut-être, cela n'est pas à exclure), et enfin des énoncés objectifs sur ces objets. L'universalité serait plus grande pour les noms de personnes que pour les noms d'objets et d'animaux qui

¹⁷ Dendre Gentner, « Why nouns are learned before verbs : Linguistic relativity versus natural partitioning », in S. Kuczaj (ed.), *Language development : Vol. 2. Language, thought, and culture*, Hillsdale, NJ, Erlbaum, 1982 ; Gentner et Boroditsky, « Individuation, relativity, and early word learning », in M. Bowerman et S. Levinson (Ed.), *Language acquisition and conceptual development*, Cambridge university Press, 2001 ; Kim, McGregor, thompson, « Early lexical development in English and Korean-speaking children : Language-general and language-specific patterns », *Journal of Child Language*, 27, 2000.

¹⁸ S.A. Gelman, *Psychological essentialism in children*, Elsevier, 2 004.

¹⁹ George J. Hollich et al., « Breaking the language barrier : an emergentist coalition model for the origins of word learning », *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 65 (3), 2000.

dépendraient davantage de la culture²⁰, et cette antériorité semble être une constante due à une facilité universelle chez l'humain à faire correspondre les noms aux objets tandis que la correspondance verbes-événements serait plus délicate et davantage sujette à erreurs chez les enfants apprenant à parler²¹.

Le naturalisme des sciences empiriques contemporaines semble donc discréditer le relativisme linguistique. Mais l'universalisme est encore en débat. *Dire le monde* est donc précieux pour nourrir un projet philosophique réaliste aujourd'hui, et en particulier pour reconstruire un concept réaliste d'objet. Contre les doutes constructivistes et culturalistes, il fournit des arguments transcendants plus efficaces encore que les preuves factuelles, car ils interdisent logiquement et dialogiquement toute thèse anti-universaliste.

²⁰ Tardif, Fletcher, Liang, Zhang, Marchman et Kaciroti, « Baby's first 10 Words », *Developmental Psychology*, 44, n°. 4, 2008.

²¹ Waxman, Fu, arunachalam, Leddon et Geraghty, « Nouns before verbs ? Fresh insights and new cross-linguistic evidence », *Child Development Perspectives*, 2013.

Réponse de Francis Wolff à Jim Gabaret

Jim Gabaret expose une objection légitime à *Dire le monde* et il y répond de diverses manières que je ne peux qu'approuver. L'objection est claire : *Dire le monde* parle du langage et oublie les langues. autrement dit, ce livre prétend définir les universaux de tout langage possible sans aller vérifier si, de fait, les langues réelles se plient aux règles qu'il déduit a priori. Il faut dire, et Jim Gabaret le remarque d'emblée, que la position de *Dire le monde* sur la querelle de l'universalisme linguistique pourrait paraître ambiguë, ou du moins se frayer un difficile chemin entre deux positions opposées plus classiques.

D'un côté, l'universalisme strict – d'aucuns diraient naïf – semble aller de pair avec le réalisme naïf – certains diraient direct. Il y a dans la réalité des entités bien déterminées : des choses, des qualités des choses, des événements, des qualités des événements, etc. : l'ontologie est objective, universelle, et elle est aussi claire qu'une table des catégories aristotéliennes. Corrolairement, il y a dans le langage (et partant dans toutes les langues) des catégories grammaticales bien définies pour dire le réel sous ses diverses guises : des noms, des adjectifs, des verbes, des adverbes, etc. telle n'est pas cependant la position de *Dire le monde* qui soutient, sinon que le monde est façonné par les contraintes du langage, du moins que l'on ne saurait distinguer dans la manière dont le langage s'empare du monde (ou dans celle dont le monde vient au langage) ce qui revient à l'un et à l'autre : d'où la notion de langage-monde. C'est la thèse que j'appelle non pas « relativiste » mais « critique ».

D'un autre côté, le relativisme ontologique semble aller de pair avec le relativisme linguistique : le réel est façonné par les contraintes du langage, en sorte que les prétendues « catégories de l'être » sont en réalité déterminées par lui. Comme en outre il n'y a pas d'universaux du langage, c'est chaque langue qui façonne l'être à son image. Telle n'est pas non plus la position de *Dire le monde* qui soutient plutôt que les contraintes qui pèsent sur le langage étant déterminées par les conditions qui rendent le dialogue humain possible – l'affirmation et la négation –, elles sont universelles.

La première position est celle de la métaphysique classique, notamment celle d'Aristote. Dans sa table des catégories, qui fera autorité au moyen-âge pendant quelques siècles, il a l'ambition de déterminer les « grands genres d'être » : substance, qualité, quantité, relation, lieu, etc. Plus précisément, pour Aristote, être, c'est être une substance – c'est-à-dire un être existant par soi – ou c'est être la qualité d'une substance, ou sa quantité, ou sa relation à autre chose, ou le lieu où elle se trouve, etc. Cependant, on a souvent objecté²² que cette liste des « catégories » n'est, comme son nom même l'indique et comme Aristote lui-même le reconnaît (par exemple *Topiques* I, 9), qu'une théorie des « genres de prédication », c'est-à-dire des différentes manières d'attribuer un prédicat à un sujet (*kategorēin* dans le vocabulaire technique grec signifie « attribuer » ou « prédiquer »). Des linguistes contemporains avisés ont même fait remarquer (lire le jadis célèbre article de

²² Dans les pages qui suivent, il m'arrive de reprendre des éléments d'une analyse exposée dans « Langage et métaphysique », in *Métaphysiques contemporaines* (éd. Gilles Kévorkian), Vrin, 2018.

Émile Benveniste²³) que les prétentions ontologiques de cette théorie ne sont rien d'autre que les projections indues des catégories grammaticales de la langue grecque : le métaphysicien croit parler du monde en soi, il ne fait que parler sa langue ; il n'est pas seulement un bavard, il est un bavard provincial.

La critique linguistique de l'ontologie généralise celle de Benveniste à toute tentative de catégorisation quelle qu'elle soit. On ne peut penser hors de sa propre langue. Autant de langues, autant de façons de dire ou de penser l'être. Plus besoin d'Aristote ou de Descartes, ni même de philosophie, la langue, toute langue, ferait déjà le travail et nul ne pourrait penser outre. Chaque langue découperait le réel à sa manière et imposerait sa grille. Telle est la thèse, avancée par le linguiste Benjamin Lee Whorf et exposée par Jim Gabaret, du « relativisme conceptuel ». Les langues organisent le flux indistinct de l'expérience sensible et produisent ce faisant un « ordre du monde » qui a pour les locuteurs une apparence (illusoire) d'universalité : des langues éloignées n'aboutiraient donc pas à la même représentation du monde à partir des mêmes données physiques. Toute langue serait ainsi une sorte de métaphysique muette qui ferait de ses locuteurs des métaphysiciens malgré eux. À l'encontre de cette thèse

²³ « Catégories de langue et catégories de pensée » in *Problèmes de linguistique générale*, I, Gallimard, 1966. Ce type de critique remonte au XIX^e siècle allemand et notamment à Trendelenburg. L'article de Benveniste a donné lieu à une abondante littérature, notamment Jacques Derrida, « Le supplément de copule. La philosophie devant la linguistique », in *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972. Voir aussi de Pierre Aubenque, « Pensée et langage chez Aristote. À propos des catégories », Préface de *Concepts et catégories dans la Pensée antique*, sous la direction de P. Aubenque, Vrin, 1980.

séduisante, Jim Gabaret montre bien que, quels que soient les usages critiques qu'en font certains anthropologues, le relativisme linguistique demeure enserré entre d'étroites limites. Il montre en particulier que l'analyse que propose Whorf des particularités des langues Nootka et Hopi rendrait cette langue aussi rebelle à la communication et à l'échange d'expérience que les langage-mondes imaginaires que j'ai forgés pour rendre compte par contraste des exigences du nôtre. Aucune de ces langues ne présente une ontologie qui contreviendrait aux conditions nécessaires du dialogue, notamment la fixité des interlocuteurs, leur rapport à un temps absolu et indépendant d'eux, et surtout ce qu'on a pu appeler le « schème de l'objet permanent » et que je nomme l'identité de la chose. À cette excellente critique sémantique, ajoutons une objection dialogique : comment les Hopis pourraient-ils se contredire l'un l'autre s'il n'y avait pas de « sujet » permanent, au sens où je prends ce terme – ce dont on parle – et de « prédicat » variable – le prédicat étant dialogiquement ce qu'on peut affirmer ou nier du sujet?

Il reste donc à comprendre la position singulière de *Dire le monde* entre cet universalisme strict propre à la métaphysique classique et le relativisme « absolu » de l'ethnolinguistique à la Whorf. D'un côté, elle est doublement un universalisme : au-delà de la diversité des cultures, elle met en évidence les traits constitutifs de l'objectivité (unité et non-contradiction du monde, nécessité de l'existence des choses et des événements) et, au-delà de la variabilité des langues, elle met en évidence les conditions nécessaires à l'interlocution (prédication affirmative ou négative, noms, verbes, pronoms personnels) au moyen de l'analyse de la raison

dialogique en acte. D'un autre côté, elle est un relativisme puisque, à l'instar d'une bonne partie de la philosophie contemporaine post-kantienne, elle se présente comme une critique des prétentions de la métaphysique classique à dire le réel lui-même. Chez Kant, « l'illusion transcendantale » consistait à croire, naturellement et inévitablement, que la raison peut par elle-même connaître les réalités suprasensibles alors que les catégories et principes de l'entendement n'ont de validité qu'à l'intérieur des limites de l'expérience²⁴. À la place des concepts purs et des jugements synthétiques *a priori*, la philosophie contemporaine a souvent mis les conditions générales de la signification et les règles de la syntaxe. telle était par exemple la critique des « pragmatistes » rappelée par Jim Gabaret : certaines catégories ontologiques (comme celle de « chose » justement), loin de nous faire connaître la structure du réel, ne font que traduire nos besoins de communication. *Dire le monde* soutient une position qui pourrait ainsi sembler proche de celle des pragmatistes : la « chose », c'est au moins – car nul ne peut en dire plus – celle dont les deux interlocuteurs parlent et sans l'identité de laquelle ils ne pourraient pas en parler l'un à l'autre. En ce sens, la position que j'appelle « critique » – au sens de Kant – pourrait bien être tenue pour une position pragmatiste, à ceci près que j'affirme la nécessité de l'existence des « choses » dans notre langage-monde sans me prononcer sur leur existence réelle.

Universalisme interne à l'humanité, pourrait-on dire, et relativisme hors d'elle : telle pourrait être résumée la

²⁴ Voir par exemple *Critique de la raison pure*, « Dialectique transcendantale », I, éd. Pléiade I, p. 1015-16.

position de *Dire le monde*. Mais on peut être plus précis en s'efforçant de définir cette position et ses enjeux par rapport aux autres figures de relativisme linguistique.

On en distinguera d'abord deux grandes catégories : l'un s'entend des langues naturelles, l'autre porte sur le langage en général. Et on distinguera aussi deux usages possibles de l'un et de l'autre dans la pensée contemporaine : un usage essentiellement négatif, ou du moins critique ou « déconstructif » ; et un usage positif, ou même constructif ou reconstructif.

Le relativisme absolu – si l'on ose dire – portant sur les langues naturelles est celui de Benjamin Lee Whorf. Et l'usage dominant qui en est fait est critique : au-delà des ethnolinguistes qui s'en font les défenseurs par souci de dépaysement théorique ou pour ébranler les préjugés ordinaires des linguistes, l'usage qu'en font les anthropologues cités par Jim Gabaret a pour but de déconstruire les fondements de « la » métaphysique, ou plus généralement de provincialiser la « pensée occidentale », de dénoncer son impérialisme, en montrant l'existence d'autres ontologies aussi systématiques mais moins dominatrices du monde que la « nôtre » et surtout moins destructrices de « la » nature. J'ai ailleurs montré la position instable d'un tel relativisme²⁵.

La deuxième figure du relativisme linguistique dont l'objectif est essentiellement critique ou « déconstructif » porte sur le langage en général. Elle est le fait de philosophes. On y reprend la condamnation classique de la tradition métaphysique contre le langage (il est

²⁵ Pour une critique de l'anthropologie de Philippe Descola, voir *Notre humanité*, p. 151-155 ; pour une critique de certaines de ses conséquences, voir *Plaidoyer pour l'universel*, p. 41-45.

équivoque, trompeur, illusoire, il nous fait prendre les mots pour les choses, etc.) en la radicalisant et en la retournant contre toute prétention de la philosophie à dire ce qui est. Puisque toutes les positions métaphysiques ne font que refléter les présupposés du langage dans lequel elles s'expriment et ne peuvent donc dire aucune vérité, le philosophe contemporain peut chercher à interpréter ce que *signifie* la prétention du métaphysicien et substituer à la quête de la vérité celle du sens de cette quête (Nietzsche) ; à moins que, à l'inverse, il n'en dissolve les prétentions par l'analyse des usages du langage en contexte (Wittgenstein). Cette critique traverse des courants très variés de la philosophie contemporaine et on la trouve aussi bien (*nil admirari*) chez Nietzsche que chez Wittgenstein et avec le même vocabulaire : dénoncer les pièges de ce qu'ils appellent l'un et l'autre « la grammaire », qui ne désigne aucune grammaire particulière mais les contraintes sémantiques et syntaxiques du langage en général. La grammaire étant pour Wittgenstein à l'origine de nombreuses illusions et faux-problèmes philosophiques, « la philosophie est un combat contre l'ensorcellement de notre entendement par les ressources du langage »²⁶. De même, la grammaire est pour Nietzsche la source de tous les faux concepts métaphysiques : Dieu, l'âme, la volonté, le libre-arbitre, la causalité, la substance, l'accident, l'être, etc. L'usage du mot « grammaire », chez ces deux auteurs, sert principalement l'objectif critique puisque, par ses connotations scolaires et triviales, il permet de dénigrer les prétentions grandioses des métaphysiciens. On peut,

²⁶ *Recherches philosophiques* §109, Gallimard, 2004.

pourquoi pas ?, croire en « la raison », mais comment pourrait-on « croire en » la grammaire ?²⁷

À ces deux grandes figures de relativismes linguistiques déconstructifs, on peut opposer deux relativismes contemporains « reconstructifs ». Ces deux nouvelles figures portent, là encore, respectivement soit sur les langues réelles (voire toutes les langues possibles), soit sur le langage en général.

La thèse de la « relativité de l'ontologie » est celle de Willard V.O. Quine. Elle peut être dite « reconstructive » parce qu'elle doit être entendue, moins comme un dénigrement de l'ontologie que comme une reconstruction de l'ontologie sur des bases saines (logiques) et donc comme une réhabilitation de la question « Qu'y a-t-il ? »²⁸, notamment contre les critiques de « l'empirisme logique » de Carnap pour qui. À cette question, Quine répond que l'ontologie est relative à chaque langue, mais il avance des critères extrêmement précis et généralisables pour la déterminer et la formuler dans chaque cas. alors que Whorf relativisait le découpage ontologique aux différentes langues dès lors qu'elles n'apparaissent pas strictement traduisibles entre elles, le relativisme

²⁷ Pour Nietzsche, voir par exemple *Par delà le bien et le mal*, Première partie, « Des préjugés de philosophes », §17) et pour Wittgenstein, *Recherches philosophiques* (voir par exemple 371-273, 497 et *passim*). Voir aussi cet étonnant rapprochement : « Je crains que nous ne puissions nous débarrasser de Dieu, car nous croyons encore à la grammaire... » (Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, « La Raison dans la philosophie » §5) et « La grammaire dit d'une chose quelle sorte d'objet elle est. (La théologie comme grammaire) » (Wittgenstein, *ibid.* 373).

²⁸ Voir W.V.O. Quine « De ce qui est » in *Du point de vue logique*, éd. Vrin, trad. dir. par S. Laugier, 2003.

ontologique de Quine est à la fois plus radical et plus métaphysique parce que Quine en fait la réponse hétérogène, désabusée, mais la réponse quand même, la seule possible selon lui, à la question de l'être²⁹. au contraire de l'hypothèse de Whorf, qui est le fruit d'une induction à toutes les langues vernaculaires à partir de quelques langues éloignées les unes des autres, la thèse de Quine s'établit d'abord par une expérience de pensée. La tentative de déterminer la référence des termes d'une langue quelconque échoue nécessairement. Pour reprendre son exemple fameux³⁰, rien ne permet de privilégier l'hypothèse selon laquelle un certain mot, *gavagai*, prononcé par les indigènes d'une langue que nous ignorons, à chaque fois qu'apparaît un lapin, puisse être traduit par « lapin ». Il se pourrait aussi que *gavagai* se réfère à des parties spatiales non détachées de lapin (« flanc de lapin... »), à des parties temporelles de lapin (« moment d'apparition de lapin ») ou à la lapinité (la propriété universelle exemplifiée par chaque lapin particulier, comme « l'humanité » est sise en chaque homme ou « la justice » en tout acte ou personne juste) ; il se pourrait certes que *gavagai* soit le nom d'un être (« tiens, voilà un... ou peut-être du... ») mais ce pourrait aussi être un verbe se rapportant à un événement (« tiens, il lapine... » comme on dit « il pleut »). On ne peut pas

²⁹ C'est la célèbre formule quinienne : « être, c'est être la valeur d'une variable liée » (par un quantificateur, existentiel ou universel). « Dans les termes de la grammaire traditionnelle et de ses catégories, cela revient *grosso modo* à dire qu'être, c'est être dans le domaine de référence d'un pronom. » (« De ce qui est », éd. cit. p. 40). Cette formule est équivalente à cette autre : « Pas d'entité sans identité ».

³⁰ Voir par exemple *Le mot et la chose*, Flammarion, p. 60 sq.

savoir *a priori* le « schème conceptuel »³¹ de cette langue et on ne peut le traduire en un autre. ainsi, le fait que nous pensions, selon la langue ordinaire, qu'*il y a* des « choses » (des lapins et des mouches, des chaises et des tables, etc.) n'est au fond qu'un mythe utile, « épistémologiquement supérieur à la plupart des autres » pour notre vie quotidienne, par exemple au fait de penser qu'il n'y aurait que des événements (« ça lapine ! », « ça mouche ! »...) : ce n'est qu'« un instrument plus efficace »³². Mais Quine ne borne pas cette relativité de l'ontologie aux langues, il l'étend à tous les systèmes théoriques (et la langue ordinaire est, dans une certaine mesure, un système théorique) et donc aussi aux sciences qui ne sont que des « instruments destinés à prédire l'expérience future à la lumière de l'expérience passée » : l'« engagement ontologique » (c'est-à-dire les constituants ultimes de la réalité dont on doit reconnaître l'existence) de chaque système (langue, théorie, etc.) est déterminé variablement par la manière dont il « quantifie » sur le monde : « *il y a* » des chaises et des tables, des souris et des hommes, etc. ; il y a des nombres, des quarks, des êtres vivants, des classes sociales, etc.

La dernière figure philosophique de relativisme linguistique porte sur le langage en général mais, plus encore que la précédente, elle a une vocation positive et

³¹ C'est-à-dire, selon la définition qu'en a donnée Donald Davidson pour en critiquer la notion dans « Sur l'idée même de schème conceptuel » (1974), in *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Jacqueline Chambon, p. 267-289, « une manière d'organiser l'expérience » ou encore un « système de catégories qui donnent forme aux données de la sensation » p. 267.

³² W.V.O. Quine, « Deux dogmes de l'empirisme », *Du point de vue logique*, op. cit. p. 79.

même constructive (et pas seulement reconstructive) : en dépit de la relativité de l'être au langage, et contrairement à Quine, elle entend dire *ce qu'il y a* dans le monde. C'est dans cette dernière catégorie que se range *Dire le monde*. C'est de loin la plus mesurée des quatre figures parce que la relativité n'est dans ce cas que l'autre face de l'universalité. En décrivant les structures universelles du langage, elle dit ce qu'il y a de nécessaire dans le monde humain. C'est à cette même figure que se rattache aussi la philosophie de Peter Strawson.

Comme il est assez courant dans la philosophie contemporaine, *Dire le monde* se présente comme une critique de « la métaphysique », sinon au nom des exigences sémantiques du langage, du moins des exigences pragmatiques du dialogue. Je ne pouvais nier cependant la dimension constructive de l'ontologie critique que ce livre exposait. C'est pourquoi je dirais désormais plus clairement, en reprenant une distinction que j'ai empruntée à P. Strawson et adoptée dans *Pourquoi la musique ?*, que *Dire le monde* se range dans le genre de la « métaphysique descriptive » par différence avec celle qui y est critiquée et qui relève de la « métaphysique révisionniste » (celles de Descartes, de Leibniz ou de Berkeley). Au lieu que celle-ci vise à promouvoir une structure conceptuelle légitime et à atteindre des réalités inaperçues, la plus modeste « métaphysique descriptive » se contente de « décrire la structure effective de notre pensée au sujet du monde »³³ et les réalités mêmes que nous présupposons lorsque

³³ *Les individus*, Seuil, 1973, p. 9.

nous en parlons³⁴. Comme *Les Individus* de Strawson, *Dire le monde* entend se placer au plan plus général, commun à toutes les langues naturelles possibles : « la tâche métaphysique (...), consiste à expliquer quels sont les concepts et les catégories les plus généraux que nous employons en organisant notre expérience et notre pensée (...). En accomplissant cette tâche, il semble que nous ne manquerons pas d'expliquer, de plus, notre conception générale de la réalité, de ce qui existe ; donc d'expliquer la nature de notre ontologie de base effective »³⁵. Mais, comme je l'explicité à la fin de l'Introduction de *Dire le monde* (p. 52-53), alors que Strawson s'efforce de déterminer les « particuliers de base » de tout langage et par conséquent de toute ontologie descriptive de notre monde (les corps matériels qui nous entourent et les personnes à qui nous parlons dotés de corps et d'esprit³⁶), *Dire le monde* assume, au nom d'un relativisme linguistique (tempéré), sa dimension critique des concepts métaphysiques, et assume, au nom de l'universalité de l'interlocution, sa dimension reconstructive du monde en dégagant son principe (il n'est pas contradictoire) et ses entités constituantes minimales : choses, événements, personnes, correspondant grammaticalement à des noms, des verbes et des

³⁴ C'était déjà, d'une certaine manière, l'objectif que donnait Platon à la « dialectique », du moins à un moment de son œuvre : découper les réalités en suivant « les articulations naturelles » (*Phèdre*, 265 d-e). tout le problème est évidemment de savoir quelles articulations sont naturelles. Le Sophiste les cherchera justement dans les relations internes les plus générales du discours.

³⁵ P. Strawson, *Analyse et métaphysique*, éd. Vrin, p. 48.

³⁶ Telle est la thèse centrale du livre de P. Strawson, *Les Individus*, *op. cit.*

pronoms, et dialogiquement à des sujets, des prédicats et des interlocuteurs.

Relativisme linguistique	aux langues naturelles	au langage en général
visée critique (contre « la » métaphysique)	Benjamin Lee Whorf Ph. Descola, E. Viveiros de Castro	F. Nietzsche (<i>Par delà le bien et le mal</i>) L. Wittgenstein (<i>Recherches philosophiques</i>)
visée positive (reconstruire l'ontologie)	W.V.O. Quine	P. Strawson (<i>Les Individus</i>) F. Wolff (<i>Dire le monde</i>)

Reste que la démonstration de *Dire le monde* pouvait paraître incomplète et souffrir d'un défaut d'empirisme, ou si l'on préfère d'un excès de logocentrisme, comme le remarque implicitement Jim Gabaret. La meilleure preuve, ou du moins la meilleure contre-épreuve de l'universalité des distinctions ontologiques de *Dire le monde* pourrait être empirique, et il fournit quelques arguments naturalistes très puissants tirés de la linguistique génétique et de la psychologie développementale en faveur de la différence choses/événements, voire de la distinction noms propres (de personnes), noms communs (de choses) et verbes (d'événement ou d'action).

Bien conscient des manques de *Dire le monde* dans l'exposition de mon ontologie universaliste, et notamment de l'absence assumée de tout recours à la perception³⁷, laquelle serait pourtant la chair dont les os du langage (même organisés en squelette) auraient besoin pour donner vie à l'échange interlocutif humain,

³⁷ Voir *ci-dessus* p. 12-14, et p. 428.

j'ai procédé à l'inverse dans *Pourquoi la musique ?*³⁸. Pour exposer la même ontologie, je suis parti des différents champs perceptifs : au centre du champ visuel et à l'intersection avec les sujets de prédication, j'ai placé les choses ; au centre du champ sonore et à l'intersection avec les prédicats, j'ai placé les événements ; et au centre du champ identificatoire et à l'intersection avec l'interlocution, j'ai placé les personnes. Et les trois genres d'art universels correspondants (représentation des choses sans événements par des images, représentation des événements sans choses par des musiques, et représentation de personnes agissantes par des récits) coïncident avec les trois langage-mondes de *Dire le monde* : le langage-monde fait d'une infinité de choses nommables, le langage-monde fait d'événements verbalisables causalement ordonnés, le langage-monde de l'interlocution. Les deux premiers ont beau être totalement indicibles par des entendements finis, ils sont pourtant aisément représentables par les êtres humains que nous sommes ; seul le troisième, qui est en fait le premier, voire le seul réel, est au contraire celui de la possibilité même de la dicibilité et de la narrativité.

Quoi qu'il en soit, l'étude de Jim Gabaret permet de mettre en évidence l'essentiel : *Dire le monde* n'est pas une défense du relativisme linguistique, mais bien plutôt, déjà, un « plaidoyer pour l'universel ».

³⁸ Voir *Pourquoi la musique?*, Fayard, 2015, « Quatrième partie ».

