



Pourquoi nous devons viser l'universalisme ?

Claudine Tiercelin

► To cite this version:

Claudine Tiercelin. Pourquoi nous devons viser l'universalisme ?. Jean-Christophe Bonnissent; Paul de Sinety. Pour des sciences en français et dans d'autres langues, 39, Honoré Champion, pp.46-58, 2021, LEXICA MOTS ET DICTIONNAIRES, 9782745356567. <hal-04056221>

HAL Id: hal-04056221

<https://hal.science/hal-04056221v1>

Submitted on 3 Apr 2023

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.



HAL Authorization

**Institut de France. Journée de la Francophonie. 15 novembre 1919.
(Table ronde : *Penser, entrer dans une pensée*)**

Claudine Tiercelin, Collège de France, Académie des Sciences Morales et Politiques.

**« *Pourquoi nous devons viser l'universalisme* »
(*Brèves remarques sur le rapport de la pensée avec le langage et sur la question de la dimension culturelle des langues*)**

Quiconque a eu la chance de baigner, dès l'enfance, dans une double culture et dans le bilinguisme, comme ce fut mon cas pour les cultures et les langues bretonne et française, mesure toute la richesse qu'il y a, naturellement, à parler, à penser, à rêver aussi, dans plusieurs langues. C'est un constat banal, dira-t-on, mais peut-être après tout cela rend-il plus sensible à deux écueils qui grèvent souvent, me semble-t-il, nombre de réflexions sur la question très générale qui nous occupe ce matin (concernant le rapport de la pensée avec le langage et la dimension culturelle des langues pour penser ou pour entrer dans une pensée).

Le premier écueil est celui qui consiste à imaginer que le simple constat de la diversité, bien réelle des langues (il y en aurait plus de 5000 en usage) comme des cultures - toute langue étant indissociable d'une culture - imposerait d'épouser une forme ou une autre de *relativisme linguistique* mais aussi, de relativisme historique et culturel, voire, politiquement, de revendiquer une forme ou une autre de multilinguisme et/ou de multiculturalisme. Autant de langues, autant de cultures, autant de pensées différentes, que l'on se doit donc de préserver et de protéger et auxquelles il convient d'assurer, politiquement, un espace équitable, justement revendiqué.

Le deuxième écueil, prolongeant le premier, est de considérer que la langue que nous parlons, non seulement *influence* énormément notre pensée mais va jusqu'à la *déterminer*, en conséquence de quoi, il nous faudrait absolument renoncer à l'illusion de parvenir à une unité quelconque de la pensée comme de la langue : toute ambition d'universalisme en matière de langage, de pensée, et tel qu'on voudrait pouvoir démocratiquement le porter sur le plan politique, serait donc d'emblée vouée à l'échec.

Or il me semble que si l'on ne parvient pas à éviter ces deux écueils, et notamment si l'on parie sur la seule diversité des langues et des cultures pour *exprimer* ce qui serait *au cœur* de la pensée et du langage - qu'il nous faut, selon moi, coûte que coûte, préserver et mettre en valeur - en refusant d'admettre (conséquence du relativisme linguistique et culturel) qu'elles reposent toutes sur *un fond commun*, deux conséquences fâcheuses, au moins, s'ensuivent : soit, il devient impossible, de ne pas les prendre toutes, à égalité, en considération, ce qui est *de facto* irréaliste ; soit, ce qui devient plus réaliste mais semble en même temps contradictoire, on voit mal comment il ne faudrait pas alors se résoudre à les hiérarchiser, mais alors sur quels critères ? Pourquoi en privilégier une (en l'occurrence, comme nous aimerions sans doute, en cette journée d'hommage que nous rendons à la francophonie, pouvoir le faire : le français), plutôt qu'une autre ?

L'enjeu est donc le suivant : peut-on éviter ces écueils et le dilemme qui s'ensuit, tel que je viens de le brosser à grands traits, et si oui, comment ?

1) Commençons par préciser les ressorts de ce que j'ai appelé le premier écueil ou comment on passe souvent du relativisme linguistique et culturel *descriptif* au relativisme linguistique et culturel *normatif* :

1. Reconnaître et décrire la multiplicité des langues, des cultures, à travers le temps et l'espace relève du simple constat : les différences étant plus prononcées entre des langues de familles différentes, par exemple, les langues indo-européennes comme l'anglais, le Hindi et le grec ancien, d'un côté, et des langues non indo-européennes comme le Hopi, le Chinois et le Swahili, de l'autre. Selon les lieux et les époques, nos croyances sur le sens des mots, sur la manière de les prononcer varient. Ainsi, aime-t-on le rappeler, la façon dont un physicien newtonien pouvait utiliser le terme de « masse » au XVII^e siècle n'est pas la même que celle qu'adopterait aujourd'hui un physicien.

2. On peut penser, à partir de là - et le relativisme linguistique et culturel normatif pointe le bout de son nez - que *le mot n'a pas le même sens* dans les deux cas. Cela peut même valoir pour le sens des connecteurs logiques qui varieraient au gré des systèmes logiques, que l'on se trouve, par exemple, dans un cadre intuitionniste ou dans celui de la logique classique. Et cela vaudrait bien sûr, pour le sens des textes (romans, poèmes, interprétation de la Bible) et très largement, comme le suggèrent depuis le XIX^e siècle des auteurs comme Schleiermacher, Dilthey et d'autres, pour tous les textes qu'il conviendrait donc de soumettre à un travail indéfini de traduction, d'interprétation, de ré-interprétation ou d'herméneutique.

3. Il faut, dans le relativisme, distinguer deux idées et plusieurs degrés. Ainsi, dans la forme qu'il prend chez un Herder¹, le relativisme revient à dire que chaque langue est l'expression de la pensée d'un peuple, d'une nation (on trouvera une idée voisine chez Ernest Renan ou chez Julien Benda²) ou d'une culture. Dans une version plus forte, comme c'est le cas de l'hypothèse dite de « Sapir-Whorf³ », il s'agit de soutenir, non seulement que les langues ont entre elles de profondes différences de syntaxe et de sémantique (variation linguistique) mais qu'elles influent sur la façon dont les gens pensent (déterminisme linguistique) au point que les structures mêmes d'une langue déterminent les structures de la pensée et vont jusqu'à déterminer la manière dont on perçoit et découpe le monde. Ce qui a du reste pour conséquence, dans les

¹ Johann Gottfried von Herder (1744-1803), *Traité sur l'origine de la langue, suivi de textes critiques de Hamann* (introduction, traduction et notes par Pierre Pénisson), Paris, Aubier-Montaigne, 1977. Voir aussi les travaux de Johann Georg Hamann (1730-88), et de Wilhelm von Humboldt (1767-1835) Lesquels devaient par la suite influencer fortement des auteurs comme Ernst Cassirer.

² Ernest Renan (1858), *De l'origine du langage* ; Julien Benda (1933), *Discours à la nation européenne*, Gallimard-Folio, 1993.

³ Anthropologue et linguiste, Edward Sapir (*Language, an introduction to the study of speech*, New York, Harcourt Brace, 1921), avait écrit sa thèse sur *L'origine du langage* de Herder. Elève de Franz Boas, il fut le maître de Benjamin Lee Whorf, *Thought, and Reality: Selected Writing of Benjamin Lee Whorf*. J.B. Carrol (ed.), MIT Press, Cambridge, Mass 1956, trad. fr. *Linguistique et anthropologie*, Denoël, 1969. Voici par ex. ce qu'écrit Sapir en 1929, dans un article qui connut un certain retentissement ("The Status of Linguistic as a Science." *Language*, 5: 209-212, p. 209) : "Human beings do not live in the objective world alone, nor alone in the world of social activity as ordinarily understood, but are very much at the mercy of the particular language which has become the medium of expression for their society. It is quite an illusion to imagine that one adjusts to reality essentially without the use of language and that language is merely an incidental means of solving specific problems of communication or reflection."

acceptions les plus radicales de cette thèse, que les langues sont foncièrement intraduisibles, puisque les pensées qu'elles expriment sont elles-mêmes foncièrement différentes. Nombre d'exemples sont invoqués par Whorf : ainsi, dans la langue Hopi, à la différence des langues indo-européennes, on ne distingue pas l'espace et le temps, et l'on conçoit le temps de façon non réaliste, puisque la temporalité du langage s'exprime en recourant à des modalités épistémiques qui décrivent les événements comme mémorisés, rapportés ou anticipés, et non en termes de passé, de présent ou de futur ; on observe également que dans nombre de langues, comme celle des Guugu Yimithirr d'Australie, les locuteurs disent « au nord de moi » et « au sud de moi » au lieu de « devant moi » et « derrière moi ». Dans nombre de peuples encore, on ne trouve pas de noms de nombres, mais plutôt des expressions comme « beaucoup », « peu », « un peu plus », etc.

On voit comment ce *relativisme linguistique* se mue facilement en un *relativisme culturel*. Il est tentant de conclure, de la grande diversité culturelle, que, selon les cultures, les gens diffèrent psychologiquement, ont une grande diversité de goûts, de croyances et d'opinions, et que les cultures non seulement influencent les manières de penser et d'expérimenter le monde, mais plus encore traduisent des différences qui, loin d'être superficielles, sous-tendent l'élaboration de toutes sortes de normes, de principes et de valeurs. On trouve une illustration bien connue de ce thème en philosophie des sciences sous la forme que lui ont donnée Thomas Kuhn ou Paul Feyerabend, dite de « l'irréductible incommensurabilité des théories » et du « changement conceptuel » ou de « paradigme ». Selon ces auteurs, les termes de « masse », de « température », ou d'« électron » tireraient leur signification de leur localisation ou du rôle qu'ils jouent dans le paradigme ou la théorie. Qu'il se produise un changement ou une révolution scientifique, et les savants changeraient complètement d'avis sur les valeurs de vérité de nombre de phrases ou de croyances comportant ces termes (en vertu de ce que l'on appelle le holisme sémantique). Mais c'est là une thèse à laquelle un philosophe comme Hilary Putnam s'est violemment opposé.⁴ Contrairement à l'idée selon laquelle le changement de théorie aurait changé la *signification* du terme « température », par exemple, Putnam fait valoir que cette idée « fait violence à toutes celles que nous pouvons avoir sur l'identité et le changement de signification », et il s'y attaque notamment dans « Explication et Référence », en dégagant les deux difficultés majeures d'une telle position : si chaque nouvelle théorie sur les atomes, les gènes, la sclérose en plaques ou le virus du sida doit changer la *signification* même de ces termes, alors l'idée même d'en « apprendre plus » sur les atomes, les gènes, ou le sida devient tout bonnement impensable. Toute théorie qui prétend accroître notre connaissance est bien une découverte sur quelque chose dont nous n'avons jamais parlé ou à quoi nous n'avons jamais pensé. Ensuite, puisque les termes observationnels sont eux-mêmes chargés de théorie, ils devraient eux aussi changer de signification au gré des changements de théorie ; on serait alors conduit à la conclusion kuhnienne que des théories scientifiques différentes ont une signification incommensurable : mais c'est alors rendre intelligible le simple fait de pouvoir tout simplement *comprendre* les théories scientifiques antérieures. De ces analyses, Putnam tirera du reste un réalisme sans compromis : la référence des termes théoriques est fixée indépendamment des théories dans lesquelles il figurent. Les changements intervenant dans la théorie n'entraînent donc pas *ipso facto* de changement d'*ontologie* : les sciences décrivent une réalité indépendante

⁴ Voir « Explication et référence », in *De Vienne à Cambridge*, P. Jacob (dir.), Paris, Gallimard, 1980, p. 307-330.

de nous et le changement de sens des termes théoriques (comme « masse » dans la théorie newtonienne et dans la théorie de la relativité) n'implique pas que l'on cesse de parler d'une seule et même réalité au-delà de nos théories. « A quelques exceptions près (comme P. Feyerabend), les réalistes pensent que les théories scientifiques successives portent sur les mêmes choses, sur la chaleur, sur l'électricité, sur les électrons, et ainsi de suite. Ce qui implique qu'on donne aux termes comme "électricité" le statut de termes *trans-théoriques* (pour utiliser le nom que leur a donné D. Shapere), à savoir des termes ayant la *même* référence dans des théories différentes » (Putnam, *op.cit.*, p. 308).⁵ Quels que soient en effet les changements pouvant intervenir, par exemple, dans notre théorie de la charge électrique, il y a un élément, dans la signification du terme « charge électrique », qui lui n'a pas changé, et c'est la référence. La «charge électrique » *fait référence à la même grandeur*, même si notre théorie de cette grandeur a énormément changé. Il faut donc commencer par substituer au problème de la signification, celui de la référence, puis réfléchir sur ce qui peut bien «fixer» cette dernière.

Une fois généralisée, la thèse du relativisme culturel ainsi caractérisée revient à dire, on le voit, que, quel que soit le domaine considéré (morale, droit ou politique), les mots ou les concepts que nous utilisons (liberté, autonomie, devoir, droit, loi) sont susceptibles du même type de variation sémantique. Appliquée, par exemple, au domaine de la philosophie, telle philosophie, dira-t-on, relève d'un « régime de vérité » ou d'une *épistémè* radicalement incommensurable avec une autre (Foucault), ou encore : les philosophes créent des systèmes qui ne peuvent être évalués que de l'intérieur (M. Gueroult)⁶. On voit tout de suite ce qu'il y a de juste, voire de trivial et en même temps d'exagéré, dans un tel relativisme linguistique et culturel : ainsi, suggérer que les Babyloniens, au motif qu'ils ne disposaient pas d'équivalent du mot « téléphone » ou du mot « carburateur » ne pouvaient pas « penser » à des téléphones ou à des carburateurs est tout simplement trivial. En d'autres termes, il est loin d'être sûr que l'on soit justifié à conclure que parler différentes langues implique de voir le monde de façon radicalement différente. En tout cas, si l'on veut donner du crédit à l'hypothèse Sapir-Whorf, on doit être en mesure de préciser quels *aspects* au juste du langage (lexique, syntaxe, grammaire, sémantique ?) influencent tels ou tels aspects de la pensée, quelle *forme* cette influence peut prendre, et jusqu'à quel point ils peuvent ou non la déterminer. Or aucun de ces exemples empruntés au domaine empirique ne prouve véritablement, ni qu'on se heurte à une intraduisibilité complète, ni que les catégories de pensée divergent lorsque les catégories de langue le font⁷.

4. Nombre de travaux, au contraire, notamment depuis les années 1960, plaident plutôt en faveur de l'universalisme : au premier rang desquels les travaux de la linguistique chomskienne. Pour Chomsky, comme on le sait, les différences linguistiques sont superficielles et d'un intérêt scientifique mineur ; les langues sont unies par une grammaire universelle, les différences entre elles n'étant que le reflet de différentes configurations possibles de règles universellement

⁵ Voir l'analyse que j'en donne in C. Tiercelin, *Hilary Putnam, l'héritage pragmatiste*, Paris, PUF, 2002, pp.27-29.

⁶ Voir Pascal Engel « le mythe de l'intraduisible », in *En attendant nadeau*, 18 juillet 2017, en ligne <https://www.en-attendantnadeau.fr/2017/07/18/mythe-intraduisible-cassin/>

⁷ Pour un excellent état des lieux sur ce point, et le renvoi aux textes de référence, voir l'article de Jesse Prinz, dans la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, "Culture and cognitive science," Nov 2, 2011, <https://plato.stanford.edu/entries/culture-cogsci/>. Chapitre 3.1, passim, et la bibliographie.

partagées. Compte tenu du nombre limité d'énoncés qu'un enfant entend, on ne pourrait expliquer la richesse verbale dont il témoigne en seulement quelques années, la complexité de ses capacités linguistiques, l'aptitude presque illimitée qu'il manifeste à distinguer une phrase d'une non phrase, à comprendre et à énoncer un nombre infini de phrases auxquelles il n'a jamais pensé auparavant, sans présupposer l'existence en lui d'un équipement linguistique inné, dont il y a aussi lieu de penser qu'il guide et à la fois contraint l'enfant dans sa construction de la grammaire. Et si tel est le cas, si les langues sont limitées par de tels mécanismes innés d'acquisition du langage, il y a sans doute moins de différences entre les langues que ce que certains relativistes linguistiques aimeraient bien nous faire croire.⁸

Quant aux aspects empiriques de la thèse whorfienne, ils se sont heurtés à maintes difficultés : c'est ainsi que l'on a pu montrer la constance, d'une langue à une autre, des classifications des couleurs⁹, ou encore, qu'un peuple qui, comme les Guugu Yimithirr, vit dans le bush, sur un terrain totalement plat, a besoin de directions comme « nord-sud » plutôt que « devant-derrrière ». Contrairement à la thèse de Whorf, cela tendrait donc à montrer que c'est la pensée qui façonne le langage, et non l'inverse. Sans doute des recherches empiriques plus récentes ont-elles permis de nuancer ces conclusions négatives¹⁰. De même, les sciences cognitives ont, depuis lors, apporté de l'eau au moulin de l'hypothèse selon laquelle le langage peut influencer la pensée, notamment à partir de l'hypothèse due à Jerry Fodor du caractère modulaire de l'esprit (différents modules cognitifs effectuant des tâches cognitives différentes, pour élaborer la syntaxe, reconnaître des visages, etc.) avec des traitements divers de toutes sortes d'information¹¹. Néanmoins, et même si l'on peut considérer les effets linguistiques comme des effets culturels, l'évaluation de ce en quoi peut consister *la réalité* de ces effets (en termes, par exemple, de discrimination perceptuelle, de mémoire disponible, ou encore de classification) est toujours matière à discussion. Il semble donc plus prudent de parler d'influence et donc aussi d'intraduisibilité *locale* ou *partielle* plutôt que de conceptions du monde radicalement incommensurables.

5. Notons au passage, comme l'ont fait observer plusieurs auteurs¹² que l'invocation fréquente du relativisme linguistique n'est pas ce que certains auteurs ont pu avoir au XXe siècle à l'esprit lorsqu'ils se sont penchés, comme Quine¹³ sur les phénomènes de « l'inscrutabilité de la référence » et de « l'indétermination de la traduction » dont l'une des formes est : « Deux manuels de traduction divergents peuvent s'adapter à des données verbales identiques ». Bien

⁸ Voir l'article de la Stanford Encyclopedia of Philosophy, "The linguistic Relativity Hypothesis", par Chris Swoyer 2003 <https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/spr2015/entries/relativism/supplement2.html>

⁹ B. Berlin et P. Kay, Basic Colour Terms, University of California Press, 1969.

¹⁰ Pour les références, voir l'article de Prinz déjà cité, 3.1.

¹¹ Fodor, J. A. (1983). *The Modularity of Mind: An Essay in Faculty Psychology*. Cambridge, MA: MIT Press, trd. Fr. A. Gerschenfeld, *La Modularité de l'esprit*, Paris, Miuitt, 1986. Voir notamment John Mc Shorter, *The Language Hoax, Why the World Looks the Same in Any Language*, Oxford, Oxford University Press, 2014 ; Adam Gopnik « Word magic : how much is lost in translation ? », dans le *New Yorker*, <https://www.newyorker.com/magazine/2014/05/26/word-magic> traduit dans le n° 1111 (1^{er} sept. 2014) de *La Nouvelle Quinzaine littéraire* ; Tim Crane, « The Philosophy of translation », *Times Literary Supplement*, 28 janvier 2015, <https://www.the-tls.co.uk/articles/public/the-philosophy-of-translation/>, Marc Chemillier, *Les mathématiques naturelles*, Odile Jacob, 2011, et P. Engel, art.cit.

¹² Voir P. Engel, art.cit., J. Prinz, art.cit.

¹³ Quine, W.V.O. (1960). *Word and Object*. Cambridge, MA: The MIT Press, trad. fr.par M. Gochet, *Le mot et la chose*, Paris, Champs-Flammarion, 1977.

que ces deux thèses soient souvent confondues, elles ne doivent pas l'être. Ainsi que l'a souligné Pascal Engel, la formulation la plus courante de la thèse de l'indétermination de la traduction « concerne la référence et l'ontologie : aucun fait ne peut permettre de déterminer si la référence d'un terme qui est en apparence un nom commun ("lapin") désigne un objet ou une substance (un lapin), une propriété abstraite (la lapinité), une collection méréologique (des parties de lapin), un continu spatio-temporel (des tranches successives de lapin) ou une quantité massive (du lapin). La thèse de Quine a deux conséquences marquantes : la première est que, même si l'indétermination de la traduction va de pair avec ce que Quine appelle la « relativité de l'ontologie » à un langage, elle n'entraîne pas le relativisme linguistique, mais le contraire : si la traduction est nécessairement indéterminée, il n'est pas possible d'établir que deux langues sont incommensurables, puisque, pour établir leur différence, il faut déjà les traduire et supposer qu'il y a quelque chose de commun entre elles, et notamment qu'il y a un large accord entre le traducteur et celui dont on traduit le langage, pour pouvoir parler de difficultés de traduction. Quine notait que l'existence d'une mentalité primitive est un mythe entretenu par les mauvais traducteurs. Et Davidson en tirait un argument fameux contre l'idée même que les langues pourraient structurer la pensée selon des "schèmes conceptuels". La seconde conséquence est que la signification est indéterminée à l'intérieur d'une langue, d'un locuteur à un autre, ce qui veut dire que le phénomène de l'indétermination est général, propre à toute interprétation des pensées. Mais il n'a rien de dramatique : il est au contraire parfaitement banal. » (Engel, art.cit.). C'était aussi la position de C.S. Peirce, fondateur de la sémiotique et du pragmatisme. Le vague ou l'indétermination, martelait-il, est une caractéristique irréductible du langage ordinaire, mais loin que ce soit un obstacle, c'est au contraire un instrument absolument nécessaire à son bon fonctionnement.¹⁴

2) Quelques rapides suggestions pour finir.

Attelons-nous, pour finir, au deuxième écueil que j'ai indiqué au début : celui qui, du constat de la multiplicité des langues et des pensées, inciterait à conclure à un relativisme linguistique et culturel irréductible et à renoncer à tout rêve d'une quelconque unité du langage et de la pensée, là où on devrait, du moins, me semble-t-il, soutenir le contraire et parvenir à démontrer le bien fondé de l'universalisme.

Juste quelques points rapides, pour lancer la discussion :

1. En premier lieu, j'ai toujours considéré pour ma part que si l'on veut répondre comme il convient à cette difficulté, on ne pourra éviter de se placer sur le terrain de la métaphysique¹⁵, en expliquant, ce faisant, comment et pourquoi on ne peut faire l'économie d'une forme minimale d'essentialisme (ce que j'ai appelé ailleurs un aliquiditisme¹⁶, que l'on pourrait résumer pour faire vite, ce matin, en recourant à l'argumentaire que déployait Pierre Abélard lorsqu'il cherchait à répondre, par exemple, à la question : Qu'est-ce que l'humanité ? Eh bien disait-il,

¹⁴ Sur cette question complexe et pour bien comprendre les différents niveaux (sémantique, épistémique et ontologique) où se déploie chez Peirce le vague (qu'il prend bien soin de distinguer de l'ambiguïté ou de l'équivoque), voir notamment C. Tiercelin, « la sémiotique du vague in *La Pensée-Signe*, Nîmes, J. Chambon, 1993, version en ligne <https://books.openedition.org/cdf/2209> ; et *Pragmatism and Vagueness*, Paris, Mimesis International, 2019.

¹⁵ Position que j'ai notamment défendue dans *La connaissance métaphysique*, Paris, Fayard, 2011.

¹⁶ Voir notamment C. Tiercelin, *Le Ciment des choses*, Paris, Ithaque, 2011, p. 354-359.

tout simplement (sans qu'il soit besoin de postuler quelque entité platonicienne ou substantielle « épaisse ») : c'est le fait pour tous les hommes de se retrouver *dans le statut d'homme (in statu hominis, in esse hominem)*

2. De façon générale, il faudra se garder de toute position extrême. Ne pas prendre l'universalisme logique ou linguistique pour ce qu'il n'est pas : la nostalgie d'un universalisme de transparence cratyléenne ou adamique sur le modèle d'une caractéristique universelle qu'a pu certes envisager un Leibniz (puis un Couturat) mais que peu d'auteurs ont suivi¹⁷. Comme l'avait fort bien vu Russell, la logique n'est *pas de* ce monde. Chercher à rendre le langage ordinaire plus clair n'implique pas qu'on s'illusionne sur la valeur universelle qu'il pourrait prendre, encore moins que l'on chercherait à présenter la langue anglaise – même si on prend soin de la distinguer du « globish » - comme l'idéal type auquel toutes les autres langues devraient se conformer, au motif, qu'elle serait bel et bien LA langue de LA pensée. Ne jamais donc se placer dans une position de tout ou rien. De ce que le langage pose des problèmes de traduction n'implique ni que traduire exige de restituer une identité littérale de sens – ce qui est de fait illusoire¹⁸ - ni que nous ne puissions rien traduire, ni que nous ne disposions pas, bien au contraire, de toutes sortes de moyens pour restituer le sens de ce que nous voulons dire.

3. Ensuite, peut-être devons-nous cesser de concevoir prioritairement le langage comme ayant pour objets les mots, les noms, ce qui revient à privilégier, dans le meilleur des cas - quand on est philologue ou herméneute - l'étymologie, le texte, certes, mais aussi, de plus en plus, les nomenclatures, les listes et autres catalogues encyclopédiques divers, qui sont plus des promesses de savoir qu'elles ne donnent les conditions réelles d'accès à celui-ci. Peut-être conviendrait-il de souligner davantage que le langage, c'est d'abord et avant tout l'espace des phrases, des propositions, sans lesquelles il ne peut y avoir de jugement. Or le langage, si on tient à le rapporter vraiment à la pensée, c'est ce qui nous permet de produire des énoncés, des assertions que l'on peut évaluer, discuter, critiquer. C'est aussi l'espace des arguments, des raisonnements, des problèmes que l'on expose et que l'on peut indéfiniment reprendre, des raisons que l'on peut avancer, qui sont la condition même d'un espace authentiquement démocratique.

4. Il conviendrait aussi de ne pas considérer, comme on le fait encore trop souvent, que ces deux dimensions du langage que seraient, d'un côté, la dimension référentielle ou dénotative et, de l'autre, la dimension connotative (ou, pour aller vite, de sens) s'opposent, le sens ne se trouvant que dans *l'expression*, celle-là même qui permet par l'art des superpositions, des métaphores, l'accès à la poésie. L'une des idées directrices de la philosophie du langage du XXe siècle, à la suite notamment de Frege, et dont a hérité la linguistique, nous aura aidé à comprendre à quel point la sémantique doit être référentielle et doit, pour cette raison même, s'occuper du sens (du contenu) des formes linguistiques, de ce qu'elles représentent ; et que le sens qu'ont les expressions, c'est la façon qu'elles ont de présenter la référence. Ce pourquoi

¹⁷ On relira sur ce sujet, le bel article classique de Jean van Heijenoort, "Logic as Calculus and Logic as Language", *Synthese* 17, 1967, pp. 324-330.

¹⁸ Voir par exemple ce que dit Adam Gopnik, 19 mai 2014 dans son article « Word Magic : how much really gets lost in translation ? », *The New Yorker* <https://www.newyorker.com/magazine/2014/05/26/word-magic>

deux expressions peuvent avoir une référence commune et néanmoins différer par leur sens qui est le mode de présentation de la référence. Ainsi, les deux expressions « triangulaire » (possédant trois angles) et « trilatéral » (possédant trois côtés) font bien « référence à la même propriété qui se trouve être indissolublement la propriété d'avoir trois angles et la propriété d'avoir trois côtés », mais ces « deux propriétés qui, en fait, sont la même, ne peuvent être distinguées que conceptuellement ». Pour Frege cela veut dire que « triangulaire » et « trilatéral » font *référence* à la même propriété mais sous des « modes de présentation » différents. De même que pour Frege, le sens détermine la référence – Stuart Mill disait que la connotation détermine la dénotation –, il faut toujours se rappeler que, de façon générale, « les propriétés, comme les objets peuvent être présentées de diverses façons : la conception que se fait le boucher chevalin d'un cheval n'est pas la même que celle d'un cavalier ou d'un zoologiste, et ces conceptions sont autant de modes de présentation de ce qui est en fait une seule et même propriété, la propriété d'être un cheval. »¹⁹

Viser l'universalisme ne signifie donc pas rejeter la diversité des langues, l'histoire ni la culture, mais cela impose, en revanche, de rejeter l'idée que là où il n'y aurait pas expression, il y aurait perte de sens, et d'insister beaucoup plus sur le fait que l'expression et le sens ne peuvent être totalement déconnectés d'une entreprise de *connaissance* et de vérité. A cet égard, loin qu'il faille souligner l'incompatibilité des approches, il faut tout au contraire insister sur les liens féconds qui doivent se tisser entre la philologie, la linguistique et la philosophie du langage, de même qu'entre celle-ci et la philosophie de l'esprit (dont on ne saurait réduire le domaine à celui des sciences cognitives), *a fortiori* si c'est bien des relations entre langage et pensée que l'on entend se préoccuper. Par ailleurs, plutôt que d'invoquer, comme une rengaine, la « quête de sens », consécutive, bien sûr, à la « perte de sens », en prenant un ton inspiré, quasi-religieux ou mystique, on aimerait que soient plus souvent rappelées et plus clairement explicitées les conditions d'effectuation de ce « sens » : et de manière plus urgente encore, que soient indiquées les raisons précises pour lesquelles tels ou tels termes employés, tels ou tels énoncés proférés, sont dénués de sens ou parfaitement absurdes.

5. Peut-être cela vaut-il la peine aussi d'examiner la pensée et le langage selon de tout autres modalités, ou en suivant un modèle qu'on dira peut-être plus général, voire plus systématique : à savoir en considérant ces deux concepts comme des ensembles de signes (on en a l'idée déjà chez Aristote, mais plus encore, au Moyen-Age, chez Guillaume d'Ockham, chez les modistes, et plus près de nous, chez Berkeley, puis sous une forme systématisée en une sémiotique philosophique, chez C.S. Peirce. Car voir les choses ainsi, s'aider du modèle sémiotique pour alimenter la réflexion permettrait, entre autres avantages, d'éviter le risque toujours présent et du formalisme et du psychologisme, notamment en contournant les diverses illusions engendrées par le recours à l'intériorité, à l'introspection, à l'intuition trompeuse, au moi haïssable, à cette bien mystérieuse chose qu'est la « conscience », entités toutes plus opaques, bien souvent, les unes que les autres. Plutôt que d'analyser la pensée de l'intérieur, peut-être peut-on rappeler que la « pensée » (qui est un bien public et non privé, comme le soulignait tant Frege) se donne toujours dans l'extériorité. Ainsi, ce qui nous intéresse chez Shakespeare, ce n'est pas lui, ni ce qu'il a bien pu « avoir à l'esprit » ou « se représenter » en écrivant Hamlet : c'est qu'il ait écrit

¹⁹ François Recanati, *Philosophie du langage (et de l'esprit)*, Gallimard-Folio, 2008, p 41.

Hamlet. De même que la réalité de la pensée d'un auteur se trouve dans son œuvre (ses livres), le théorème d'un mathématicien transcende l'individu qui l'a découvert ou inventé, même s'il faut bien que Shakespeare ou que Pythagore aient existé pour que *Hamlet* et le *théorème de Pythagore* aient pu voir le jour. Pourquoi donc ne pas plutôt prendre modèle sur ce que nous enseignaient les philosophes grecs puis médiévaux, en les réactualisant, et réfléchir à la manière dont les signes nous ancrent dans le monde ? Tant il est vrai qu'il n'y a pas de découpage de mots et de pensées sans un découpage des choses. Il faut prendre pour acquis le triangle : mots/concepts /choses et voir comment il se réalise à travers les différentes modalités de fonctionnement des signes (icônes, indices, symboles) de leurs objets, et de leurs interprétants divers (affectifs, dynamiques, énergétiques, etc.).

6. Enfin, examiner le bien fondé de l'universalisme, c'est envisager bien sûr, la manière dont il trouverait sa meilleure réalisation dans l'espace politique, un espace qui doit être celui du *demos* plutôt que de l'*ethnos* (pour reprendre la distinction que met en valeur Philippe Van Parijs dans son beau livre de 2011, *Linguistic justice*²⁰). Comment tenir compte de la diversité des langues et des cultures en évitant les nationalismes mais tout autant le globalisme uniformisateur : y a-t-il une voie et que pourrait-elle être ? Sans doute la réponse n'a-t-elle rien d'évident, comme cette journée va sûrement le montrer, car nous avons l'obligation de trouver les moyens, par le langage, non seulement de communiquer et d'informer, mais aussi d'échanger, et d'unir les esprits *et* les cœurs. Cela ne pourra se faire que dans un esprit de justice et d'estime réciproque ; sans discrimination et sans exclusion. La question est donc ouverte de savoir s'il vaudra mieux pour y parvenir, une *lingua franca* ou deux ou plusieurs, mais je vois mal en tout cas, comment, si nous voulons pouvoir répondre de façon satisfaisante et équitable à un tel enjeu, nous pourrions nous dispenser de donner des critères, de poser des priorités et donc, en fonction de ce que nous aurons choisi de privilégier, de hiérarchiser.

Et je doute encore plus, si nous voulons avoir une chance de réussir, que nous puissions le faire sans refuser, une fois pour toutes, les confortables arguments du relativisme linguistique et du relativisme culturel, mais sans cesser aussi - ce qu'on est beaucoup moins disposé à admettre - de nous réfugier dans une forme d'« abstinence épistémique » ou de « pluralisme raisonnable » (Rawls, Habermas), solution certes élégante, urbaine et confortable, mais souvent aussi hypocrite, voire cynique, et qui nous conduit trop souvent, aujourd'hui, à tolérer l'intolérable.²¹

²⁰ *Linguistic Justice for Europe and for the World*, Oxford University Press, 2011.

²¹ Sur les illusions qui entourent toujours le relativisme linguistique et culturel, voir les arguments intéressants donnés par Maria Baghramian dans un récent article : "The Virtues of Relativism," *Aristotelian Society Supplementary Volume* xciii, 2019, pp. 247-269. Elle montre notamment comment, contrairement à ce qu'allèguent toujours les relativistes, à savoir que leur position, qui revient à privilégier l'idée d'une « égale validité » des thèses, serait le meilleur gage de la tolérance, de la curiosité, de l'ouverture d'esprit, de l'humilité face à l'arrogance et à l'absolutisme de ceux censés revendiquer la supériorité de leur position (là où l'on doit accorder à toutes la même valeur), ou encore de la « justice testimoniale », non seulement n'est pas la meilleure manière de garantir de telles « vertus épistémiques », mais est au contraire de nature à induire des vices épistémiques bien pires que ceux qu'il est censé corriger. Au premier rang desquels, l'incapacité finalement à admettre que sa propre position puisse être inférieure à celle des autres (puisque toutes sont à égalité), voire être fautive (ce qu'à l'inverse, un faillibiliste conséquent est, lui, toujours prêt à admettre), une perte finalement du sens de la discrimination, liée au refus de hiérarchiser, entraînant une forme d'insouciance intellectuelle et d'indifférence coupable à la vérité, ce que je tends pour ma part à tenir pour un manque pathologique de « sensibilité au vrai ». Voir C. Tiercelin « Epistémologie des vertus et sensibilité au vrai », in *La connaissance et ses raisons : perspectives épistémologiques*

contemporaines, 2016 (Actes du Colloque « La connaissance et ses raisons », Collège de France, 15-16 septembre 2015 (M. Chevalier et N. Gaultier eds.), <http://books.openedition.org/cdf/4326>); et C. Tiercelin "The Economy of Research and the Proper Defense of Knowledge and Intellectual Virtues". *Transactions of the C. S. Peirce Society*, vol.54, n°2, 2018, p. 183-207. Voir aussi sur ces questions P. Engel, *Les Vices du savoir : essai d'éthique intellectuelle*, Agone, 2019, et Quassim Cassam, *Vices of the Mind*, Oxford University Press, 2019.