

Langage et ontologie

BERTRAND RIOUX

LE PROBLÈME que je voudrais poser est celui du fondement du langage : le sens du langage est-il fondé dans un sens extralinguistique et dans une instance hors langage de la pensée ou bien l'être se réduit-il à l'être dit, comme le pose Hegel, qui n'admet aucun immédiat qui mesure et qui déborde la pensée et où l'être est adéquatement le discours qui le pose? Je ne discuterai ici que la première hypothèse et je le ferai en rapport avec la position phénoménologique de Paul Ricœur.

La position de Paul Ricœur sur les rapports du langage et de l'ontologie est nuancée. Elle consiste à dire que le langage n'est pas premier, ni même autonome en tant que sa fonction fondamentale est de dire la réalité et qu'il présuppose au plan même de l'intentionnalité de la conscience ce qui n'est pas langage, à savoir l'antéprédicatif auquel il renvoie et dans lequel il se fonde. Cependant, il faut ajouter que c'est toujours dans le langage que se dit la dépendance du langage à l'égard de ce qui n'est pas langage. C'est pourquoi la démarche méthodologique, pour fonder le langage dans ce qui n'est pas langage, doit être un procès à rebours qui part du langage et qui consiste à s'interroger dans le langage et sur le langage. « Cette Rückfrage, écrit Ricœur, suppose que le langage, par une sémantique spécifique, désigne lui-même sa propre dépendance à ce qui le rend possible du côté du monde¹. » L'être qui se trouve au fondement du langage est l'être interprété dans les signes grâce à une herméneutique qui découvre l'aspect de l'existence qui le fonde comme méthode. C'est ainsi que la psychanalyse découvre l'existence comme enracinée dans le désir, que la phénoménologie de l'esprit montre la conscience comme téléologie et qu'une phénoménologie de la religion manifeste l'existence comme effort et désir d'être en rapport au sacré. Parce que l'ontologie de la compréhension heideggerienne dissout les problèmes de la compréhension historique par un retournement du comprendre qui n'est plus un mode de connaître, mais un mode d'être de l'homme dont l'existence consiste à comprendre l'être, il faut partir des formes dérivées de la compréhension pour montrer en elles les signes de leur dérivation. La voie courte qui débute par le fait de la compréhension de l'être et qui s'établit d'emblée au plan d'une ontologie de l'être fini doit être refusée au profit d'une voie longue, celle d'une épistémologie de l'interprétation qui prend son point de départ au plan même

1. « Langage », dans *Encyclopædia universalis*, vol. 9, Paris, 1971, p. 776.

mon discours réfère à la réalité parce qu'au départ je rencontre le réel avant de le dire et pour pouvoir le dire dans sa réalité.

Si la visée à vide d'un objet s'enracine dans une saisie actuelle du réel à la fois sensible et intellectuelle, il nous faut penser un nouveau rapport de la pensée au sensible qui laisse place à une forme d'intuition au plan même de l'intelligence. La pensée n'est pas d'abord un discours corrélatif à un voir sensible, qui fonde la signification sur une présence de la pensée à elle-même, mais une pensée-discours fondée dans la perception à la fois sensible et non sensible d'une même réalité saisie différemment par les sens et l'intelligence. Le discours n'est une parole sur le réel que si le sens de l'énoncé qui est préalable à son rapport de vérité est fondé sur les éléments conceptuels qui forment la synthèse de la proposition et qui sont eux-mêmes le fruit d'une saisie abstractive par l'intelligence de contenus intelligibles prégnants dans les données sensibles. Toute opération intellectuelle, qu'elle soit l'intuition directe d'objets intelligibles, comme pour Platon et Descartes, ou l'intuition eidétique husserlienne, ou la construction d'objets selon des lois de l'entendement, présuppose l'intuition abstractive aristotélicienne.

Plus on réfléchit à ce problème de la nature de la connaissance humaine, plus on se voit obligé d'admettre que l'intelligence voit l'intelligible dans le sensible en s'en formant un concept, comme le dit Aristote dans son *Traité de l'âme*. C'est par l'intuition abstractive qui spécifie le mode propre de connaître d'une intelligence qui opère à l'aide des sens, c'est par une appréhension intellectuelle de l'intelligible dans le sensible qu'il y a passage du sens perçu au sens langagier. Le sens perçu n'est pas seulement au niveau de la perception sensible, mais aussi au niveau de la perception intellectuelle. Avant d'être un discours qui dit dans un concept ou dans un énoncé quelque chose sur quelque chose, la pensée accueille ce qui est à dire dans une vue et une saisie de l'intelligible. Cette saisie précède le langage, elle est hors langage puisqu'elle rencontre le réel en lui-même au moyen d'une représentation qui est un signe qui n'arrête pas la pensée à lui, mais présente la chose elle-même. Elle précède le langage, mais aussi elle le norme. Une pensée pensante ne dit que ce que l'intelligence voit. La *visio*, dit saint Thomas d'Aquin, mesure la *dictio*⁷. Chez Husserl, la présence de l'objet n'intervient que dans la présupposition d'une signification de mots. Le sens est déjà constitué et autonome quand il devient rempli dans sa relation à l'intuition. En regard d'une intuition abstractive qui est l'élément premier du dynamisme de la connaissance, le sensible n'illustre pas et ne remplit pas une signification idéale et autonome, il la fonde en tant qu'il est prégnant d'un sens que l'intelligence abstrait et qu'elle saisit comme l'être du sensible. C'est ce sens extra-linguistique de l'essence appréhendée dans le réel confusément et imparfaitement, mais dans l'évidence de l'identité fondamentale de ce qui est expérimenté sensiblement et de ce qui est compris comme être par mon intelligence qui fonde et constitue le sens langagier.

7. In Ia, q.27, a.1.

Quand je vais du langage au réel, je présuppose le sens des mots et leur signification logique en occultant l'opération primordiale de la conceptualisation par laquelle je forme des concepts de l'intérieur d'une saisie sans parole du réel. Je pars de concepts déjà formés au lieu de partir d'une saisie actuelle où je forme des concepts en les fondant dans une perception non sensible de l'intelligible dans le sensible. C'est dans cette saisie actuelle que s'inversent les rapports de la signification et de la présence, du discours et de la perception. Au lieu que la pensée soit définie à partir d'elle-même comme anticipation du réel, elle est définie comme appréhension du réel de sorte que nous devons rencontrer le réel en lui-même avant de le dire et pour le dire. La pensée-discours est d'abord une pensée-écoute et une pensée-accueil actif qui est le propre de la compréhension. Si nous ne comprenons le réel qu'à l'aide de concepts qui le représentent, il faut ajouter immédiatement que la pensée n'a prise sur le réel que si elle est présente à l'être avant qu'il ne soit dit. Il s'agit ici d'une priorité logique de la saisie sur le dire, si ce dernier ne doit pas être purement aveugle en regard de ce qui est à dire, mais plutôt éclairé de l'intérieur d'une saisie qui le fonde. C'est la noétique aristotélicienne qui paraît le plus conforme aux recherches de Merleau-Ponty quand il écrivait : « Cézanne n'a pas cru devoir choisir entre la sensation et la pensée, comme entre le chaos et l'ordre... Il ne sert à rien d'opposer ici les distinctions de l'âme et du corps, de la pensée et de la vision, puisque Cézanne revient justement à l'expérience primordiale d'où ces notions sont tirées et qui nous les donne inséparables⁸. » Le passage que cherchait Merleau-Ponty du sens perceptif au sens langagier, il me semble qu'il l'indiquait lui-même quand il écrivait que la pensée ne naissait pas de la perception sensible, mais qu'elle y était déjà : s'« il faut comprendre la perception comme cette pensée interrogative qui laisse être le monde plutôt qu'elle ne le pose », ne faut-il pas dire que « c'est directement dans l'infrastructure de la vision qu'il faut la faire apparaître [la pensée]... La faire apparaître, disons-nous, et non la faire naître : car nous laissons en suspens pour le moment la question de savoir si elle n'y était pas déjà impliquée⁹. » Elle y est impliquée, en effet, sous la modalité de ce moment hors langage de la pensée qui est la saisie de l'intelligible dans le sensible.

Si la pensée précède et fonde le langage dans la formation de ses concepts, elle le transcende aussi dans l'affirmation du jugement qui est « moins une fonction du discours que de l'âme elle-même¹⁰ », comme l'écrit justement Aubenque. Il nous faut distinguer, en effet, la proposition purement énonciative comme construction de l'esprit pour servir de matière au jugement et le jugement proprement dit qui ajoute à l'énoncé comme composition ou division de concepts, l'acte d'affirmer ou de nier par le moyen du verbe. Ce dernier n'a plus alors une simple fonction copulative, mais il a une fonction existentielle où l'être est signifié comme l'acte d'exister détenu par un sujet. Dans le jugement, au moyen du mot « est », j'affirme qu'il en est ainsi ou je nie qu'il en est ainsi. L'expression du dis-

8. *Sens et non-sens*, Paris, 1948, p. 23.

9. *Le Visible et l'invisible*, Paris, 1969,

pp. 138, 141.

10. *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, p. 112.

mon discours réfère à la réalité parce qu'au départ je rencontre le réel avant de le dire et pour pouvoir le dire dans sa réalité.

Si la visée à vide d'un objet s'enracine dans une saisie actuelle du réel à la fois sensible et intellectuelle, il nous faut penser un nouveau rapport de la pensée au sensible qui laisse place à une forme d'intuition au plan même de l'intelligence. La pensée n'est pas d'abord un discours corrélatif à un voir sensible, qui fonde la signification sur une présence de la pensée à elle-même, mais une pensée-discours fondée dans la perception à la fois sensible et non sensible d'une même réalité saisie différemment par les sens et l'intelligence. Le discours n'est une parole sur le réel que si le sens de l'énoncé qui est préalable à son rapport de vérité est fondé sur les éléments conceptuels qui forment la synthèse de la proposition et qui sont eux-mêmes le fruit d'une saisie abstractive par l'intelligence de contenus intelligibles prégnants dans les données sensibles. Toute opération intellectuelle, qu'elle soit l'intuition directe d'objets intelligibles, comme pour Platon et Descartes, ou l'intuition eidétique husserlienne, ou la construction d'objets selon des lois de l'entendement, présuppose l'intuition abstractive aristotélicienne.

Plus on réfléchit à ce problème de la nature de la connaissance humaine, plus on se voit obligé d'admettre que l'intelligence voit l'intelligible dans le sensible en s'en formant un concept, comme le dit Aristote dans son *Traité de l'âme*. C'est par l'intuition abstractive qui spécifie le mode propre de connaître d'une intelligence qui opère à l'aide des sens, c'est par une appréhension intellectuelle de l'intelligible dans le sensible qu'il y a passage du sens perçu au sens langagier. Le sens perçu n'est pas seulement au niveau de la perception sensible, mais aussi au niveau de la perception intellectuelle. Avant d'être un discours qui dit dans un concept ou dans un énoncé quelque chose sur quelque chose, la pensée accueille ce qui est à dire dans une vue et une saisie de l'intelligible. Cette saisie précède le langage, elle est hors langage puisqu'elle rencontre le réel en lui-même au moyen d'une représentation qui est un signe qui n'arrête pas la pensée à lui, mais présente la chose elle-même. Elle précède le langage, mais aussi elle le norme. Une pensée pensante ne dit que ce que l'intelligence voit. La visio, dit saint Thomas d'Aquin, mesure la dictio⁷. Chez Husserl, la présence de l'objet n'intervient que dans la présupposition d'une signification de mots. Le sens est déjà constitué et autonome quand il devient rempli dans sa relation à l'intuition. En regard d'une intuition abstractive qui est l'élément premier du dynamisme de la connaissance, le sensible n'illustre pas et ne remplit pas une signification idéale et autonome, il la fonde en tant qu'il est prégnant d'un sens que l'intelligence abstrait et qu'elle saisit comme l'être du sensible. C'est ce sens extra-linguistique de l'essence appréhendée dans le réel confusément et imparfaitement, mais dans l'évidence de l'identité fondamentale de ce qui est expérimenté sensiblement et de ce qui est compris comme être par mon intelligence qui fonde et constitue le sens langagier.

7. In Ia, q.27, a.1.

Quand je vais du langage au réel, je présuppose le sens des mots et leur signification logique en occultant l'opération primordiale de la conceptualisation par laquelle je forme des concepts de l'intérieur d'une saisie sans parole du réel. Je pars de concepts déjà formés au lieu de partir d'une saisie actuelle où je forme des concepts en les fondant dans une perception non sensible de l'intelligible dans le sensible. C'est dans cette saisie actuelle que s'inversent les rapports de la signification et de la présence, du discours et de la perception. Au lieu que la pensée soit définie à partir d'elle-même comme anticipation du réel, elle est définie comme appréhension du réel de sorte que nous devons rencontrer le réel en lui-même avant de le dire et pour le dire. La pensée-discours est d'abord une pensée-écoute et une pensée-accueil actif qui est le propre de la compréhension. Si nous ne comprenons le réel qu'à l'aide de concepts qui le représentent, il faut ajouter immédiatement que la pensée n'a prise sur le réel que si elle est présente à l'être avant qu'il ne soit dit. Il s'agit ici d'une priorité logique de la saisie sur le dire, si ce dernier ne doit pas être purement aveugle en regard de ce qui est à dire, mais plutôt éclairé de l'intérieur d'une saisie qui le fonde. C'est la noétique aristotélicienne qui paraît le plus conforme aux recherches de Merleau-Ponty quand il écrivait : « Cézanne n'a pas cru devoir choisir entre la sensation et la pensée, comme entre le chaos et l'ordre... Il ne sert à rien d'opposer ici les distinctions de l'âme et du corps, de la pensée et de la vision, puisque Cézanne revient justement à l'expérience primordiale d'où ces notions sont tirées et qui nous les donne inséparables⁸. » Le passage que cherchait Merleau-Ponty du sens perceptif au sens langagier, il me semble qu'il l'indiquait lui-même quand il écrivait que la pensée ne naissait pas de la perception sensible, mais qu'elle y était déjà : s'« il faut comprendre la perception comme cette pensée interrogative qui laisse être le monde plutôt qu'elle ne le pose », ne faut-il pas dire que « c'est directement dans l'infrastructure de la vision qu'il faut la faire apparaître [la pensée]... La faire apparaître, disons-nous, et non la faire naître : car nous laissons en suspens pour le moment la question de savoir si elle n'y était pas déjà impliquée⁹. » Elle y est impliquée, en effet, sous la modalité de ce moment hors langage de la pensée qui est la saisie de l'intelligible dans le sensible.

Si la pensée précède et fonde le langage dans la formation de ses concepts, elle le transcende aussi dans l'affirmation du jugement qui est « moins une fonction du discours que de l'âme elle-même¹⁰ », comme l'écrit justement Aubenque. Il nous faut distinguer, en effet, la proposition purement énonciative comme construction de l'esprit pour servir de matière au jugement et le jugement proprement dit qui ajoute à l'énoncé comme composition ou division de concepts, l'acte d'affirmer ou de nier par le moyen du verbe. Ce dernier n'a plus alors une simple fonction copulative, mais il a une fonction existentielle où l'être est signifié comme l'acte d'exister détenu par un sujet. Dans le jugement, au moyen du mot « est », j'affirme qu'il en est ainsi ou je nie qu'il en est ainsi. L'expression du dis-

8. *Sens et non-sens*, Paris, 1948, p. 23.

9. *Le Visible et l'invisible*, Paris, 1969, pp. 138, 141.

10. *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, p. 112.

cours n'est en rien changé dans les deux formes de l'énoncé purement énonciatif et judiciaire, c'est le même signe « est » qui est employé dans les deux cas, la différence fondamentale réside dans l'affirmation comme fonction de l'âme et non pas comme fonction du discours. Ici encore, la pensée transcende le langage grâce à la saisie assertive et non plus abstraite du verbe être comme acte d'être au fondement du composé réel. Si le petit mot « est » signifie non seulement l'acte de composer ou de diviser des concepts dans l'esprit, mais l'acte d'affirmer ou de nier en regard du réel même ces mêmes concepts, c'est parce que la pensée en pose la valeur ontologique sur le fondement de sa rencontre avec le réel.

Si l'affirmation du jugement transcende le discours, comme nous l'avons montré, si par ailleurs la pensée sur le mode d'une saisie de l'intelligible dans le sensible précède le discours, qu'en est-il d'un discours sur l'être comme tel? À la rigueur, nous rencontrons le réel sans la médiation du langage qui, au contraire, n'a de sens que fondé dans un sens extralinguistique, mais y a-t-il rencontre de l'être comme tel? Pierre Aubenque croit que si la recherche sur l'être est une recherche des significations de l'être,

il est donc vain de vouloir séparer l'être du discours que nous tenons sur lui : une telle séparation est, à la rigueur, possible pour tel ou tel étant en particulier, qui peut être rencontré avant d'être dit; mais l'être en tant qu'être ne se rencontre pas, il n'est l'objet d'aucune intuition, ni sensible, ni intellectuelle, il n'a d'autre support que le discours que nous tenons sur lui¹¹.

Pourtant, dirons-nous, comment rencontrer un étant sans rencontrer l'être en tant qu'être? Peut-il y avoir appréhension d'un étant quelconque, sans qu'elle ne soit à la fois compréhension de l'être? Qu'est-ce, en effet, qu'un étant, sinon quelque chose qui est, à savoir ce qui a pour détermination ultime d'exister. L'étant n'est compris que dans le rapport à l'exister dont il participe l'acte. C'est ce que Heidegger exprime pour son compte en termes de différence ontologique en tant que celle-ci n'est pas le fruit d'une distinction de la raison qui serait ajoutée à la connaissance de l'étant, c'est dans « la poussée de l'être » lui-même que nous comprenons l'être et l'étant d'une manière inséparable. « Supposons un moment, écrit-il, que la différence soit une adjonction de notre entendement. La question se pose aussitôt : une adjonction à quoi? On répond à l'étant. Bien. Mais que veut dire l'« étant¹² »? Quoi d'autre que : « ce qui est »? Mais l'« être », de son côté, veut dire : l'être, que l'étant est. Ici ou là, partout où nous croyons arriver les premiers et apporter la différence comme prétendue adjonction, nous rencontrons déjà l'étant et l'être dans leur différence. Tout se passe comme dans le conte de Grimm, *Le Lièvre et le hérisson* : « Je suis là. » En effet, les données ontologiques sont intrinsèques aux données ontiques, elles les pénètrent directement et immédiatement. Il n'y a pas de place pour une construction quelconque et pour un procès dialectique qui relèverait de l'initiative de la pensée absolue. L'être est compris à même l'étant et l'étant à partir de l'être.

11. *Le Problème...*, p. 235.

12. *Questions I*, Paris, 1968, p. 296.

Il nous semble, cependant, que Heidegger, en posant la question du sens de l'être, demeure infidèle à cette compréhension de l'être quand il pense l'être comme venue-au-langage et le langage comme la maison de l'être. Si l'être n'est être que comme recueilli dans le langage à partir de la copropriation, si l'être est historique en lui-même et fini en tant qu'il se destine à l'homme, c'est qu'il est pensé de l'intérieur de l'ἐπινοητική phénoménologique préliminaire qui le rapporte essentiellement à l'homme comme venue-à-la-présence. L'être est d'ores et déjà réduit à une phénoménalisation de lui-même quand il est pensé comme apparition. C'est là le résidu insurmonté d'une philosophie de la présence à soi qui n'affirme la primauté de l'être qu'en le rapportant essentiellement au *Dasein* dans l'homme. La phénoménologie fait entrer dans la signification elle-même de l'être les actes qui le saisissent ou le rapport au *Dasein* qui le comprend. Si, au contraire, on thématise l'être à partir d'une saisie actuelle du réel et du jugement d'existence, l'être est rencontré alors comme l'acte ultime qui fait être l'étant dans sa transcendance absolue et dans une indépendance totale de la conscience qui le saisit. Dans son signifié absolu, l'acte d'être est en lui-même analogue selon une analogie de proportionnalité où l'essence à sa mesure participe à l'exister qui comporte en lui-même des degrés, loin d'être un pur point mathématique et neutre; de plus, il est par lui-même une perfection infinie et autosuffisante et peut donc se réaliser pour lui-même comme le tout de l'être, séparé de la totalité des étants et sans retenir en lui-même la relation de cause.

Cette compréhension spéculative de l'être ne relève pas du discours, mais de l'affirmation comme fonction de l'âme seule. C'est dans l'affirmation du jugement que s'achève spontanément la compréhension de l'être amorcée dans la saisie abstractive et dans une continuité de la perception sensible d'un existant. L'intelligence parvient à l'être par une résolution de tout acte essentiel à l'acte d'exister, par un passage d'acte à acte qui comprend l'être comme l'acte de l'étant, comme un acte singulier et propre à chacun, mais aussi universel parce que commun au réel qui est affirmé et à celui qui l'affirme, commun à tout, transcendantal parce que transindividuel, transspécifique, transgénérique et transcatégoriel, ce qui suppose que l'intelligence voit que l'acte d'être est dernier et polyvalent. Cette saisie de la valeur supraprédicative de l'être fonde le discours et transcende tout langage.

Les données ontologiques appartiennent à la signification du réel comme la dimension ultime qui nous le fait comprendre. Elles n'appartiennent pas au discours comme tel, comme un autre discours qui serait la possibilité du discours sur l'être et qui exprimerait la structure même du « dire quelque chose de quelque chose ». Ni schèmes de la prédication, ni pensée classificatrice puisque l'être comme tel n'est pas un genre étant à la fois connaissant à chacun et transcendant, ni donc le genre suprême identique au néant de détermination de Hegel et de Duns Scot, les données ontologiques ne sont aucun élément du discours, ni aucune détermination qui s'ajouteraient au contenu ontique d'une réalité. Elles se situent sur un autre plan que celui du discours proprement dit, celui de l'*intellectus* par

distinction de la *ratio*, d'une saisie appréhensive et assertive de n'importe quoi comme un quelque chose de déterminé et qui existe. En même temps que je saisis l'homme dans Pierre, je comprends homme et Pierre à partir de l'être : Pierre est ce qui est comme existant. Cette compréhension transit toute connaissance qui situe un être en regard des autres êtres selon ce qui le rend semblable et différent en ce qu'elle le situe du point de vue absolu de ce qui exerce l'acte d'être selon une manière originale de participer cet acte d'être. La connaissance de Pierre mène à la définition de Pierre comme homme et animal raisonnable alors que la compréhension de l'être en lui me le donne comme une essence qui participe à l'être. La définition d'un être est fondée sur son essence. S'il n'y avait pas cette saisie première, inévitable et irréductible, primitive et immédiate des données ontologiques auxquelles se réduisent les données ontiques, il n'y aurait aucun discours. Si ces données ontologiques de l'unité, de l'intelligibilité et de l'acte d'être ne sont pas des éléments du discours, c'est parce qu'elles en sont l'âme comme l'affirmation est l'âme du jugement et qu'elles échappent ainsi au discours tout en le fondant. Elles sont davantage qu'un premier moment de la connaissance puisqu'elles sont le fondement de toute connaissance à quelque moment que ce soit. Elles signifient la même réalité que les données ontiques, mais sur un plan différent et selon des raisons formelles différentes. C'est pourquoi elles sont le plus souvent occultées au profit d'une connaissance plus précise de l'étant. Nous interprétons le « ceci » dans le jugement « ceci est un chêne » comme un *quid* indéterminé que nous essayons de déterminer par la définition d'un contenu qui sera attribué à l'objet. Cependant, le « ceci » inconnu n'est pas un premier moment vide de la connaissance qui demande à être rempli par des précisions subséquentes, il fait déjà l'objet d'une connaissance ontologique par laquelle il est compris comme un quelque chose qui existe et qui est déterminé dans son être. Le comprendre ainsi n'est pas mieux l'identifier dans ses déterminations ontiques, mais c'est de l'intérieur de cette signification transcendante qui réfère l'essence à l'acte d'être qu'il y a un sens à chercher la définition d'un être. Sans cette compréhension au moins implicite d'un quelque chose qui existe, tout le travail de la définition au plan du discours ne pourrait être entrepris. Si la définition reste ouverte sur le réel, si en général le discours réfère au réel, c'est sur le fondement de ce savoir ontologique qui ne saurait être dépassé par les connaissances ontiques qui viendront préciser ce quelque chose sur un autre plan. C'est ainsi que la saisie spéculative dans le jugement de l'être comme acte d'être achève le dévoilement antéprédicatif de l'étant et peut fonder un discours sur l'être qui à la fois tient les catégories aristotéliennes comme irréductibles et absolues dans l'ordre de l'essence, mais en même temps les dépasse en les rapportant à l'acte d'être qu'elles participent à leur manière.

Bertrand RIOUX,
Université de Montréal.