



Présentation

Groupes de travail

Spinoza

Documents agrégation

Cours et documents

Publications

Divers



Philosophies de l'humanisme

Berkeley et le problème philosophique de la langue Langue, langage, sémantique

Laurent Gerbier (ENS Fontenay-St Cloud)

17 décembre 1997

I. Le choix d'une langue

On trouve dans le *Commonplace Book* de Berkeley, fragments B 392-B 398, l'idée que c'est parce qu'il est irlandais que Berkeley peut penser plus simplement et plus justement que les autres philosophes et savants, qui sont empêtrés dans un jargon qui les coupe de la réalité. Cette idée, qui annonce une longue suite de répétitions, est un des lieux communs des oeuvres de Berkeley : elle lui sert à annoncer qu'il recherchera toujours le discours le plus simple dans la forme comme dans le fond.

En aucun cas il ne faut la comprendre comme la revendication de l'anglais ou de l'irlandais comme langue parfaite : c'est simplement que la langue populaire est moins embarrassée de préjugés. Parmi tous les dialectes possibles qui tentent maladroitement de restituer l'ordre de nos idées, les langues populaires sont forcément les plus proches de l'ordre réel : les langues savantes font toujours plus confiance au mot qu'à l'idée (on se trouve, au moment du *Commonplace Book*, dans le cadre d'une sémantique qui est encore strictement cognitiviste : signifier veut dire pour un mot correspondre de façon bi-univoque à une idée).

Attention, cette revendication de simplicité, de naturalité de la langue philosophique, n'est pas un abandon des exigences du langage savant. Si Berkeley peut écrire :

"Le peuple n'utilise pas le mot d'étendue ; c'est un terme de l'école" (B111a),

ce qui fonctionne comme le soupçon que ce mot n'est qu'une chimère (non-référentiel = non-signifiant), il est aussi capable d'écrire juste après :

"Se souvenir de corriger mon langage et de le rendre aussi philosophiquement précis que possible" (B 209).

Il faut voir là l'exigence de précision syntaxique opposée à la dérive sémantique. Il faut donc affiner le

langage comme outil, mais lui conserver une qualité qu'indique la revendication de simplicité. Cf B 300 :

"Je m'abstiens de toute fioriture, de toute pompe dans les mots et de toute figure de rhétorique, usant d'un style d'une grande clarté et d'une grande simplicité car j'ai souvent trouvé difficile de comprendre ceux qui emploient le ton sublime à la Platon ou la subtilité du ton scolastique" (fragment B 300, Oeuvres, I, p. 62).

Dans le choix d'une langue adaptée à la philosophie, le credo berkeleyien pourrait être résumé par la phrase du paragraphe 51 des *Principes* :

"Il faut penser avec les savants tout en parlant comme le vulgaire (we ought to think with the learned, speak with the vulgar)"

Or cette phrase est littéralement traduite de **Pic**, *De Ente et uno*,

"Nam, ut vere dicitur, sentire quidem ut pauci, loqui autem ut plures debemus" (PUF p. 87).

Le sens que Berkeley y met est précisé au cours des *Principes* : il s'agit de construire une nouvelle théorie de la perception et de la connaissance, dans laquelle, puisque la complexité terminologique est inévitable, l'exigence d'une expression simple doit servir de garde-fou au dérapage sémantique. La syntaxe vient surveiller la signification, au sens où c'est l'articulation du discours qui contrebalance les problèmes de référence ponctuels, mots par mots.

Il n'y a donc pas de langue parfaite pour Berkeley, il y a un langage imparfait, et la langue la plus parfaite est celle qui est la plus proche du senti, c'est-à-dire de l'idée, puisque le langage ne parle pas d'autre chose et qu'il n'existe pas d'autre réalité : il faut nécessairement retenir le langage qui tend à forger ses propres réalités. Ordination au premier sens : le langage s'ordonne à une langue primordiale qui est la langue que les idées composent comme vie de l'esprit qui les perçoit (ou qu'elles sont, car le rapport d'inclusion des idées à l'esprit est problématique tout au long de l'oeuvre). Mais cette ordinatio nécessaire procède dès le départ d'un constat : le langage est dangereux. Si le problème de la langue philosophique se pose, c'est avant tout parce que toute langue est un pis-aller.

II. Le choix d'un langage

Pourquoi le langage est-il si dangereux ? Parce qu'il nous fait croire à la réalité des idées abstraites. C'est le problème du voile des mots à écarter. Cf. A 513, repris dans l'Introduction manuscrite :

"Penser à souligner et à exposer avec le plus grand soin commet l'effort pour exprimer par des mots des pensées philosophiques abstraites nous entraîne inévitablement dans des difficultés"

Ce thème est fondamental : le danger du langage, c'est son autonomisation. Elle fonctionne dans un double sens : d'abord, le langage est autonome au sens où il pose des unités de sens avant de vérifier leur référentialité. En ce sens, il fait passer pour des réalités de pures constructions phonétiques (ainsi "chose" ou "corps" sont des termes qui n'ont d'existence que linguistique). D'autre part, en faisant ainsi exister des entités verbales non référentielles, le langage philosophique favorise l'adhésion aux idées abstraites (c'est-à-dire au sens strict inexistantes puisque coupées de la perception effective). En effet le langage possède une puissance de généralisation qui lui permet de "factoriser" les idées (ie. dire "rouge" pour désigner tous

les objets rouges indifféremment). Cette puissance tend à nous faire croire qu'il existe réellement quelque chose comme "le" rouge, alors que le mot ne désigne pas une idée générale mais, distinguo fondamental, peut désigner n'importe quelle idée particulière. Cette réinterprétation de la sémantique des termes généraux permet à Berkeley de bannir l'usage des idées abstraites en montrant qu'elles ne sont pas nécessaires au bon fonctionnement de la langue. Parmi elles, toutes les idées du corps et de la matière "en général", qui ne doivent surtout pas nous faire croire que quelque chose comme "la corporéité" ou "la matière" existe : l'analyse sémantique sert ici directement le projet immatérialiste.

D'où, parallèlement, l'autre sens de l'autonomisation du langage : une fois exposée, dans les premiers paragraphes des *Principes*, l'essentiel de la doctrine immatérialiste, Berkeley se trouve devant une difficulté majeure. Sans référent réel extérieur (pas de matière, c'est-à-dire pas de réalité autre que l'esprit), on ne peut plus penser aussi facilement la référentialité des termes du langage. Il faut donc les rapporter aux idées elles-mêmes, c'est-à-dire à la seule vie de l'esprit. Le danger est évidemment de tomber dans un subjectivisme radical, protagoréen : chaque langage n'est en fait qu'un discours parlé traduisant un discours intérieur, une grammaire interne des idées qui n'est propre qu'au locuteur. Or l'immatérialisme n'a de visée qu'apologétique : aucun intérêt à défendre une doctrine qui ne fait que reconduire tous les méfaits du scepticisme, du subjectivisme, du sophisme. Il est donc vital de réaccrocher le langage à une structure qui assure à la fois sa communicabilité et sa validité (selon quel critère pourra-t-on continuer à dire que le langage est vrai ? que la langue nous permet de désigner les choses ? que le langage est un outil pour comprendre, expliquer, en particulier scientifiquement, la nature ?).

III. Le choix d'une sémantique.

Il faut pour répondre à cette question étudier la langue de Berkeley dans deux directions : son ordre propre et sa communication. Dans la première, on va essayer de prendre acte de l'impossibilité d'une nature référentielle du langage, et la remplacer par un autre critère de cohérence. Dans la seconde, on va chercher à assurer la communicabilité des discours. Ces deux pistes sont strictement parallèles. Le problème posé est très simple : les idées de l'esprit sont maintenant la seule réalité. Elles ne sont donc pas des images, au sens où elles ne "révèlent" rien d'un "monde réel" qui leur serait antérieur et extérieur. Comment ont-elles sens ? Ce problème est un problème de langage, au sens où les idées se trouvent elles-mêmes prises dans une question sémantique : puisque le strict cognitivisme (un mot = idée = une chose) est impossible, comment le mot ou l'idée fonctionnent-ils, coupés d'un substrat avec lequel on puisse mesurer leur adéquation problématique ?

1. Le langage humain.

Berkeley considère très tôt que le but du discours est de produire certaines idées dans l'esprit de l'auditeur, (cf. A 696, fondamental sur l'usage de la langue philosophique : cet usage du langage s'apparentera en fait à celui de la nature par Dieu puisqu'il s'agit de faire naître une certaine succession d'idées dans l'esprit d'un homme).

On retrouve cela dans les *Principes* :

"Il est clair que nous ne pouvons connaître l'existence des autres esprits (spirits), sinon par leurs opérations, ou les idées qu'ils excitent en nous. (...) Dès lors, la connaissance que j'ai des autres esprits (spirits) n'est pas immédiate, comme l'est la connaissance que j'ai de mes propres idées, mais elle dépend de l'intervention d'idées qui sont par moi référées, en tant qu'effets ou signes concomitants, à des agents ou esprits (spirits) distincts de moi-

même" (op. cit., paragraphe 145, p. 400).

Ainsi par leurs "effets" ou leurs "signes concomitants" je connais l'existence d'autres esprits. Quels sont ces signes concomitants et ces effets ? Berkeley n'y insiste pas dans ce texte. On peut cependant le deviner : un simple coup porté par un autre être humain est une idée du toucher qui est hors du pouvoir de ma volonté. Si ce coup s'accompagne de l'idée visuelle d'une forme humaine, la capacité de liaison des idées que me donne l'expérience me poussera à en conclure que cette idée du toucher a une cause et que cette cause, qui n'est pas moi, est un autre agent intelligent. Mais il est une classe de signes qui est exemplaire pour démontrer l'existence d'autres esprits, et Berkeley s'en sert dans l'*Alciphron*.

Euphranor amène en effet Alciphron à considérer que, si je ne connais l'âme que par ses effets, il faut que je sache à quoi les référer pour atteindre l'idée qu'un autre esprit existe. Au sens strict et naturellement parlant, rien ne m'indique la présence d'un tel agent intelligent hors de moi. Après avoir réfléchi au problème, Alciphron répond :

"Après mûre réflexion (...) j'ai découvert que rien ne me persuade autant de l'existence d'une autre personne que si elle me parle. (...) Je ne parle pas du son produit par la parole en tant que tel, mais de l'usage arbitraire de signes sensibles sans similitude ni lien nécessaire avec les choses signifiées (...) : [ils sont] les preuves qu'existe une cause dotée d'une intelligence, d'une pensée et d'une finalité" (*Alciphron*, IV^e dialogue, Oeuvres, III, PUF p. 170).

Le point crucial est bien ici la production d'idées qui soient des signes arbitraires, conventionnels, sans lien naturel ou nécessaire avec leur signifié. Par l'organisation d'une telle complexité libre (au sens de non-nécessité), je connais qu'une intelligence est à l'oeuvre ; le hasard en effet ne saurait rendre compte d'une disposition aussi admirable. C'est le "complexe de signification" qui trahit l'esprit ; et il se distingue en cela, d'après Alciphron, des autres idées (c'est-à-dire des autres perceptions naturelles). En effet, je note une intention de signification dans l'organisation complexe des signes du langage, organisation qui est déliée de tout rapport naturel à son propre sens ; tandis qu'au contraire les idées sont naturellement liées aux choses, les indiquent, les désignent, leur ressemblent naturellement (ce qui ne signifie pas que Berkeley redevienne matérialiste : il note simplement que l'idée me livre la chose dont on a l'habitude de dire qu'elle est l'idée, tandis que le langage est autre chose que ce qu'il me communique : c'est ce caractère arbitraire qui fait que les signes linguistiques sont immédiatement interprétés comme émanant d'un esprit). Les idées seraient elles-donc moins arbitraires, plus naturelles que les mots ? Non : on va justement leur appliquer le même traitement.

2. Le langage divin.

C'est alors que le projet sémantique de Berkeley montre tout son intérêt : la preuve de l'existence de Dieu va se révéler strictement parallèle à celle de l'existence d'autrui. Avant de reprendre le texte de l'*Alciphron* qui, pris dans son ensemble, met ce parallèle en scène, revenons aux *Principes*.

L'argument de la cohésion des séries idéelles est en effet constant tout au long de l'oeuvre de Berkeley. En effet, c'est parce que j'observe une certaine cohérence dans les idées que je suis conduit à les référer à une cause extérieure. Or primo, je sais qu'une telle cause ne peut être inanimée (il n'y a pas de causes matérielles, les idées ne peuvent être causes), et secundo, le hasard n'est pas cause mais ignorance des causes. C'est donc un esprit qui doit produire ces successions d'idées ordonnées :

"Les idées des sens (...) se produisent dans une séquence ou série régulière, dont l'enchaînement admirable témoigne suffisamment de la sagesse et de la bienveillance de

son auteur. Les règles fixes ou les méthodes établies selon lesquelles l'esprit (mind) dont nous dépendons produit en nous les idées des sens son appelées les lois de la nature ; nous les apprenons par expérience (...)" (*Traité des Principes*, paragraphe 30, Oeuvres I, p. 334 - c'est Berkeley qui souligne).

En quoi s'agit-il de lois ? Non pas au sens cartésien en ce qu'elles témoignent des règles éternelles créées par Dieu que nous retrouverions dans la façon dont se produisent les événements naturels, mais au sens berkeleyien d'une sémantique. Il s'agit en effet simplement de noter que ces idées qui s'enchaînent et se succèdent de façon cohérente ne témoignent de rien, ne renvoient à rien de réel dont elles seraient l'image fidèle : elles ne renvoient, et différemment, qu'à leur cause, à laquelle elles ne ressemblent pas. Donc les idées ne représentent pas, elles signifient : elles nous donnent à penser l'agent spirituel qui les a ordonnées et ce n'est pas par leur contenu mais par leur position respective que nous parvenons à cette conscience. Autrement dit, les idées ne sont pas des images, mais des signes, librement utilisés par Dieu, librement décryptés par nous. On est, en matière métaphysique, bien loin de la sémantique représentativiste. On a appliqué la même réflexion aux idées qu'aux mots : parce que les mots étaient arbitrairement organisés en complexe de signification inassignables à un pur hasard, je supposais la présence d'un esprit libre ; de même, parce que les idées sont elles-mêmes arbitrairement organisées, elles sont une langue que Dieu nous parle.

Cela signifie au passage le refus absolu de considérer que nous connaissons Dieu par son idée : la connaissance n'atteint jamais Dieu mais seulement ses effets, c'est-à-dire les signes que sa volonté organise en un langage naturel à nous destiné. Je connais donc Dieu indirectement, de même que sa sagesse et sa bienveillance, car de cette organisation je tire de quoi bâtir mon existence :

"(...) les lois de la nature, nous les apprenons par expérience, laquelle nous enseigne que, dans le cours ordinaire des événements, telles idées s'accompagnent de telles autres. [par. 31] Ainsi avons-nous une sorte de prévoyance qui nous permet de régler nos actions au bénéfice de notre vie ; sans cela nous serions constamment éperdus pour savoir comment agir pour nous procurer le moindre plaisir ou nous épargner la moindre douleur des sens" (*Principes*, paragraphes 30-31, loc. cit.).

L'*Alciphron* bâtit cette démonstration sur le parallèle même : le passage cité plus haut permet à Euphranor de prendre Alciphron au piège : puisqu'en effet c'est le caractère arbitraire des signes verbaux qui signale l'homme, il suffit de démontrer que les idées présentent toutes cette caractéristique pour faire de la Nature un système de signes. Or, comme on l'a dit plus haut, faire passer l'idée du statut d'image au statut de signe est très précisément la tâche dont se charge Berkeley. Ainsi Euphranor n'a plus qu'à reprendre les arguments de la *Nouvelle Théorie de la Vision* pour montrer l'hétérogénéité des données sensibles, puis quelques exemples simples pour montrer que nos idées et leur sens sont arbitrairement liés, et Alciphron se trouve contraint d'admettre que ce qu'il considérait comme l'immanence pure d'une Nature autonome n'est que l'agencement complexe et finalisé d'un langage, c'est-à-dire d'un ensemble de signes. Dès lors, il lui faut reconnaître un auteur à ce langage. Et l'existence de cet auteur est même, soutient Berkeley, beaucoup plus facile à connaître que l'existence des hommes :

"Car les effets de la nature sont infiniment plus nombreux et considérables que ceux qui sont attribués aux agents humains. Il n'y a pas un seul indice de l'homme ou d'un effet produit par celui-ci, qui ne témoigne encore plus de l'existence de cet esprit (spirit) qui est l'Auteur de la nature" (*Principes*, paragraphe 147, p. 401).

Et Berkeley continue en expliquant pourquoi ce Dieu qui se laisse saisir par signes est bien conforme au Dieu "qui se cache" d'Isaïe, comment il convient de réduire la nature à un effet et de ne plus la penser comme cause. Dès lors la nature est bien sémantisée, au sens où cette sémantique n'est plus

représentativiste (la signification ne vient pas des termes référentiels mais d'une syntaxe expressive d'une intelligence).

Ainsi la perception de la nature est une langue universelle, donc la nature est une langue universelle puisque la nature n'est pas autre chose que la perception de la nature. Seule la différence des langues et leur déconnexion possible du réel rend les pensées distinctes des mots : autrement dit c'est parce que les mots sont distincts des choses qu'ils sont distincts des pensées : un langage univoque deviendrait indistinguable de la nature, et plus encore : la nature est un tel langage univoque. La sémantisation de la métaphysique permet ainsi à terme de reconquérir l'univocité de l'être.

Conclusion

Il y a donc un monolinguisme philosophique de Berkeley, qui peut être considéré comme un paradigme anti-humaniste. En effet, la revendication frénétique de simplicité et de naturalité du langage, qui rabat conception sur dicibilité et qui exige un parler populaire, a souvent le sens d'une réduction de la pensée elle-même. Ce que Berkeley cherche, c'est à éviter des erreurs verbales en simplifiant la langue, et cette simplification apparaît immédiatement comme une ordination de la philosophie à la foi : en effet, toute la réinterprétation sémantique de la nature, en tant qu'elle couronne la doctrine immatérialiste, est organisée par et mise au service de la visée fondamentalement apologétique de Berkeley : il faut construire une doctrine qui rende la philosophie conforme à la foi.

C'est pourquoi la langue claire de Berkeley rejoint rapidement la langue unique de la nature : la meilleure langue philosophique sera celle qui restera le plus proche de la grammaire des idées. C'est cette réduction de la langue philosophique à la langue naturelle qui, en supprimant la diversité des dialectes de la philosophies, restitue une *ordinatio* dans un nouveau sens, qui n'est plus celui d'une systématique (encore que Berkeley repousse mollement les scolastiques) mais celui d'une sémantique.

On retrouve alors l'utopie d'une langue première et universelle, qui n'est simplement plus une langue historique ou factuelle dont on démontrerait la prééminence, mais une sémantique naturelle qui commanderait un certain usage de la langue de fait. Le monolinguisme de Berkeley est anti-humaniste parce qu'il descend en-deçà du texte humain et revient à la nature comme texte divin pour fonder toute langue de la pensée.

[Haut de page](#)