

PARLER ET PENSER

Du dialogisme transcendantal à l'érotétique générale

La corrélation du langage et de la pensée est un thème de réflexion récurrent. Au XXe siècle, le *Linguistic Turn*¹ a conféré à ce thème une importance, dont la force philosophique est souvent mésestimée. Pourtant, Wittgenstein remarquait fort justement que la phrase «Dis-moi ce que tu penses» signifie tout bonnement «parle»². En accord avec la «révolution analytique» inaugurée par Russell³ et Moore⁴ contre la version tardive de l'hégélianisme en Angleterre, on a insisté sur le caractère décisif de l'analyse de langage pour mieux comprendre la pensée. C'est dans le *medium* du langage que s'opère la donation de sens, si bien que le *logos* constitue une véritable matrice éidétique. Au carrefour de la parole et de la pensée, le sens se construit par l'alliance des mots et des concepts, des phrases et des propositions.

Retraçons rapidement la généalogie de cette problématique.

Dans un premier temps, des pionniers de la linguistique comme Saussure ou Benveniste⁵ s'accordaient à reconnaître que, l'essence du langage étant de signifier, une approche linguistique engage la pensée. Puis Austin⁶ et l'École d'Oxford ont souligné le pouvoir signifiant des actes de discours (*Speech Acts*). Seulement, ni la sémiotique (étude des signes de la langue), ni la sé-

1. R. RORTY (ed.), *The Linguistic Turn*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1967.

2. L. J.-J. WITTGENSTEIN, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Paris, T.E.R., 1994, pp. 576-585. Cf. *Tractatus logico-philosophicus*, publié en 1921. Cf. G. G. GRANGER, *Wittgenstein*, Paris, Seghers, 1970; S. A. KRIPKE, *Wittgenstein on rules and private language*, Cambridge, Harvard U. P., 1982.

3. B. RUSSELL, 1872-1970. Cf. A. J. AYER, *Russell and Moore, the analytical heritage*, Londres, McMillan, 1971.

4. G. E. MOORE, 1873-1958. Cf. F. ARMENGAUD, *G. E. Moore et la genèse de la philosophie analytique*, Paris, Klincksieck, 1985.

5. F. de SAUSSURE, 1857-1913, *Cours de linguistique générale*, publié en 1916, Paris, Payot, 1970. E. BENVENISTE, 1909-1976, *Problèmes de linguistique générale*, I et II, Paris, Gallimard, 1966 et 1974.

6. J. L. AUSTIN, 1911-1960. Notamment *How to do Things with Words*, (trad. fr. par G. Lane, *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1970) éd. J. O. Urmson, Oxford, Clarendon, 1962.

mantique (attachée au discours) à laquelle invitait alors Pierce⁷, ni même la diacritique du signe que M. Merleau-Ponty⁸ attachait à «la prose du monde», n'ont réalisé ce programme.

C'est alors qu'en France, les recherches de Francis Jacques⁹ ont, en 1979, prolongé le *symbolic turn* de Cassirer¹⁰. L'un des premiers ouvrages de philosophie analytique paru en français¹¹ – les *Dialogiques* – ont ouvert un vaste chantier qui donne aux rapports de la philosophie et du symbolisme une figure neuve: celle-ci implique la rupture avec le monologisme traditionnel et aussi une figure conquérante puisque, le dialogisme s'élevant au niveau transcendantal¹², l'auteur élabore une érotétique générale (cf. Littré: *erotêsis*, interrogation) qui jette l'ancre d'une refondation interrogative de la signifiante du langage.

Certes, la philosophie analytique anglo-saxonne avait amorcé une investigation de ce type: Russell puis Quine¹³ et Moore s'étaient attachés aux énon-

7. C. S. PIERCE, *Ecrits sur le signe*, Paris, Seuil, 1978; *Textes fondamentaux de sémiotique*, Paris, Klincksieck, 1987; cf. J. J. FITZGERALD, *Pierce's Theory of Signs as foundation for Pragmatism*, La Haye, Mouton, 1966.

8. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception; La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.

9. Ouvrages de Francis Jacques cités dans cet article. (Les titres des articles invoqués seront donnés en note).

Dialogiques, Recherches logiques sur le dialogue, Paris, P.U.F., 1979 (D).

Différence et subjectivité, Anthropologie d'un point de vue relationnel, Paris, Aubier-Montaigne, 1982 (DS).

L'espace logique de l'interlocution, Paris, P.U.F., 1985 (ELI).

Écrits anthropologiques, Paris, L'Harmattan, 2000 (EA).

De la textualité, Pour une textologie générale et comparée, Paris, Maisonneuve, 2002 (T).

Le savoir, la croyance et la foi, Paris, P.U.F., 2005 (SCF).

L'arbre du texte et ses possibles, Paris, Vrin, 2006 (AT).

Critique de la pensée interrogative (à paraître): CPI.

Demeurer ou la permanence à reconquérir (à paraître).

10. Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques*, t. I, *Le langage*, Paris, Aubier-Montaigne 1923.

11. Cf. P. GOCHET, La philosophie de la communication, Logic and Religion, in *Communication and Cognition*, 1982, n° 2, p. 202: «il ne s'agit pas d'un travail sur la philosophie analytique mais de philosophie analytique».

12. Comme l'annonçait J. GREISCH, Du dialogue référentiel au dialogue transcendantal, in *RMM*, 1, 1990.

13. W. VAN ORMAN QUINE, *Word and Object*, 1960 (trad. *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion, 1977); *The Roots of Reference*, 1977. Cf. J. LARGEULT, *Questions de mots, questions de choses*, Toulouse, Privat, 1980.

cés du langage qui se déploient dans le champ conceptuel correspondant. Mais, se situant sur le plan du discours, l'analytique anglo-saxonne procédait, dans les énoncés du sens commun, de la science, de la poésie, de la religion..., à l'analyse de leur structure logique et s'apparentait à une démarche de type critique. La recherche était si intéressante qu'elle méritait d'être poussée plus loin car les structures de la formulation linguistique ont une portée sémantique. Il fallait donc pénétrer jusqu'aux sources vives de la pensée. C'est ce que, précisément, fait la philosophie de Francis Jacques¹⁴.

Nous montrerons d'abord en quoi la théorie dialogique introduit des paramètres nouveaux. Leur dimension critique, en ciselant une «logique de l'interlocution», bouleverse les structures du langage.

Puis nous suivrons l'itinéraire au long duquel ces paramètres sont pensés à l'altitude d'un «nouveau transcendantal». Ce mouvement de fond effectue la refondation critique de la recherche: l'interrogativité gouverne les divers registres de la manière de penser inhérente à la manière de parler.

Enfin, nous verrons que l'interrogativité, constitutive de la pensée symbolique et de son sens, provoque la transformation de la philosophie tout entière: sa version érotétique va naître au fil d'une démarche post-criticiste que remodelent de nouvelles exigences transcendantales¹⁵.

I

Le dialogisme ou l'architectonique relationnelle de l'interlocution

Le pas initial est accompli dans les «recherches logiques sur le dialogue» exposées en 1979 dans *Dialogiques*. Par une révolution que l'on aurait pu croire seulement épistémologique, ce livre propose une quête des fondements transcendants du langage. La relégation du monologisme prélude à l'émergence d'un dialogisme fort qui articule les actes de parler et de penser.

1. Le rejet du monologisme

Inauguré par les dialogues socratiques, le traitement du langage a été hy-

14. La philosophie de Francis JACQUES a suscité des études attentives de la part de phénoménologues (B. Waldenfels, D. Janicaud, J. Greisch, P. J. Labarrière), de logiciens (N. Mouloud, K. Lorenz, J. L. Petit, D. Vernant), d'auteurs de tendance analytique (J. R. Searle, P. Gochet, F. Armengaud). Et de divers spécialistes (M. Villey, J. Guichard, C. Chabrol). Si riches qu'elles soient, ces études en déplacent parfois le centre de gravité, par la précision même de leur angle de vue.

15. Sur ce thème capital, nous renvoyons à notre ouvrage *De l'interrogation radicale ou philosopher autrement*, Paris, Kimé, 2009.

pothéqué, de manière pesante et contradictoire, par son monologisme. Nietzsche avait pressenti l'échec de l'autonomisation du discours mais n'avait pas insisté sur ses raisons profondes. Francis Jacques s'attaque hardiment à la difficulté.

Sa réflexion s'accroche à une postulation, dont l'impératif premier est de refuser les illusions d'une subjectivité autosuffisante. Le propos met en question la tradition spéculative qui, jusques et y compris dans la phénoménologie husserlienne, a fait du moi le centre de gravité de la pensée et du langage¹⁶. La critique du monologisme autarchique tente donc procès aux philosophies de la conscience: l'homme ne pense ni ne parle dans la solitude close d'une tour d'ivoire. Son aptitude à la parole montre que sa vie s'accomplit avec les autres et, le plus souvent, pour eux.

Une vision panoramique des grandes œuvres de la philosophie découvre aisément que le langage a été, des siècles durant, le «miroir du moi interne» sans jamais le moindre doute sur la transparence de la conscience. Parler signifiait «je» parle ou «tu» parles; la pensée renvoyait toujours à l'*ego cogitans*. L'analogie de structure des actes de penser et de parler s'inscrivait dans le cadre éidétique d'une intelligibilité rapportée au seul sujet. Les mots pour la dire n'avaient d'ancrage que dans l'auto-suffisance du moi.

Francis Jacques, en 1977, deux ans avant de publier son ouvrage inaugural, lance le mot «dialogique»; il l'oppose à «dialogal», lourd d'opacités amoncelées. Le mot ainsi forgé enveloppait une décision programmatique appelée à marquer, selon le mot de Prigogine, «la fin des certitudes»: il implique le refus de la métaphysique rationaliste du *cogito* et le dépassement logique de la monadologie leibnizienne pétrie de l'assurance d'un moi «sans portes ni fenêtres». Les ressources du sujet étant insuffisantes pour fonder l'objectivité et le sens, le tort du monologisme est d'effacer l'inquiétude inhérente à la pensée et d'annihiler la vocation de la parole d'être médiatrice de messages porteurs de sens pour l'autre. L'égologie comme instance fondatrice nous enfonce dans un narcissisme étouffant.

On serait ici tenté d'objecter que la philosophie est née comme recherche du fondement et que celle-ci, en la forme du «dialogue» platonicien, mettait déjà au défi le monologisme langagier. L'objection n'est pas décisive: les dialogues de Platon répondent à une forme rhétorique qui détermine une loi de composition vouée au parallélisme de «monologues» juxtaposés. La parole de l'un ne rencontre pas vraiment la parole de l'autre. L'assentiment atteste simplement le repos de la pensée: «certes», «assurément», «j'en conviens»... Le «dialogue» platonicien se présente comme le face-à-face où l'un propose,

16. Je veux dire, *Philosophica*, n. 27, 1981.

l'autre accepte ou refuse. L'équilibre de ces paroles parallèles n'a besoin ni d'une dynamique commune des pensées ni de leur articulation. Certes, le foyer de la pensée n'y est pas différent du foyer du langage et l'*éidos* est inscrit dans le *logos*. Mais, les questions abordées fussent-elles fondamentales (justice, amour, vertu, loi, ...), le mode *dialogal*, sous la condition de la réminiscence, apparaît comme une stratégie d'annexion des idées du maître, plutôt que comme une confrontation entre partenaires¹⁷.

Il est pour le moins paradoxal que les philosophes aient pour la plupart assigné au dialogue des conditions de possibilité non dialogiques: la réminiscence, c'est-à-dire un savoir qui est souvenir (Platon), la commune participation à la raison (Descartes), l'harmonie préétablie entre monades (Leibniz), une structure catégoriale transsubjective (Kant, Husserl)¹⁸.

Or, selon Francis Jacques, pour une philosophie du langage, l'échec de l'axiomatique de la conscience de soi est patent: aucune des tentatives qu'elle a inspirées n'a su montrer que le noyau sémantique de la parole irradié du sujet parlant vers son auditeur, se constitue entre eux et arrache chacun d'eux à la situation d'étrangers. Leur tort est d'avoir postulé que la pensée œuvre en première personne. Seul le dialogue «dialogique»¹⁹ rend compte du travail de la pensée parce qu'il implique le primat de la relation interlocutive dans l'économie de la signifiante.

Contrecarrer la longue faillite du subjectivisme et même la *phenomenological fallacy* qui rôde dans le traitement de l'intersubjectivité est une tâche urgente. Seulement, pour sortir du champ de conscience de l'ego, il faut renoncer à la fascination de l'autonomie et affronter son aporétique. Cela exige le courage intellectuel de poser les fondations d'une autre philosophie. Il appartient au paradigme nouveau d'une communication effectivement interpersonnelle de conjurer les effets délétères engendrés par l'illusion tenace du monologisme et sa prétention à être l'accès unilatéral à l'universel.

2. La relation interlocutive, paradigme de la communication interpersonnelle

Il est séduisant de voir dans le dialogisme une théorisation du langage faisant diptyque avec le primat de la subjectivité. Les pensées, en effet, ne sont

17. Dialogue et dialectique chez Platon: une réévaluation, *Naissance de la raison en Grèce*, J.-F. MATTÉI, éd., Paris, P.U.F., 1990. Cf. *Encyclopédie philosophique*, t. 4, n° 83, col. 1489-1490.

18. Entre conflit et dialogue?, *À quoi pensent les philosophes*. Autrement, série *Mutations* n° 102, 1988, p. 78.

19. Sur l'opposition entre «dialogue dialogique» et «dialogue dialectique», *La croyance, le savoir et la foi*, Paris, P.U.F., 2005, pp. 73-74.

pas des monologues intérieurs. C'est là ce qu'ont enseigné Martin Buber sous la forme poétique de *Ich und Du*, Mikhaïl Bakhtine dans sa théorie du roman et Jürgen Habermas par son étude de «l'agir communicationnel». Mais, dit Francis Jacques, en de tels essais, le dialogisme demeure «faible»²⁰: évoquer la vie en dialogue ou critiquer le schéma sujet-objet qui sous-tend le cognitivisme kantien, renverser le primat de l'*ego* par celui de l'*alter* cependant que le moi reste «le point de départ de la relation»²¹ ne suffit pas à expliquer que quelque chose puisse se dire entre nous. De telles thèses ne voient pas que la relation interlocutive va de pair avec la compétence communicative de la parole vive et qu'à ce titre, elle a une dimension constituante.

L'analyse doit reconnaître entre les interlocuteurs une participation mutuelle à l'initiative sémantique²². Le dialogue est un type de discours; il n'est pas le dialogisme qui, lui, désigne la structure de tout discours et de l'interlocution, son transcendantal. Il est une espèce de colloque, au fil duquel le chemin de la pensée est sans cesse médiatisé.

Il s'agit moins de deux discours entrelacés que la production à deux d'un seul discours qui donne voix à la relation interlocutive²³.

Le dialogisme saisit entre les locuteurs – que leurs paroles soient aimantes ou assassines – l'énergie spirituelle qui leur donne vie; il cherche les racines profondes de l'interlocution. L'analyse, en remontant vers l'originaire, découvre que les discours et les pensées naissent en une relation communicative, véritable transaction serrée comme un nœud gordien.

a. L'interlocution et ses racines: son espace logique

L'espace de l'interlocution laisse entrevoir les assises formelles du langage. La métaphore «espace logique» désigne le lieu où l'on parle et où l'on pense: il est un *a priori* de la communicabilité du sens.

On pourrait croire que l'élucidation des structures du langage – la tâche de la linguistique – est suffisante: en tant que science, elle est une enquête qui dissèque le langage en ses éléments (phonèmes, syllabes, mots, syntagmes) et

20. Sur la distinction entre dialogisme faible, moyen et fort, cf. *L'espace logique de l'interlocution*, chap. 3, pp. 92-112 et chap. 4, pp. 212-220.

21. Avec intersubjectivité ou réciprocité interpersonnelle. Implications d'un changement de paradigme, *Archivio di Filosofia*, n° 26, 2001, pp. 51-78.

22. P. GOCHET, dans son étude critique (p. 201), souligne que les interlocuteurs sont présents comme instances énonciatives. Voir aussi sa mise au point in *Cinquante ans de philosophie de langue française*, Paris, Vrin, 1988, pp. 230-231.

23. Dialogue exige; communicabilité et dialectique, *Archives de philosophie du droit: Dialogue, dialectique en philosophie du droit*, t. 29, 1984. Voir la préface de Michael Villey au colloque organisé conjointement avec Francis Jacques du 1^{er} au 4 juin 1983.

qui capte les modes syntaxiques de leur fonctionnement. Pourtant, cette approche structuraliste, tout empirique, est non seulement élémentaire, mais erronée. En sa volonté de scientificité, elle entend offrir une grille épistémologique; mais ce faisant, elle ne se hausse pas au-delà d'une grammaire morphologique, syntaxique ou transformationnelle. Comme c'est le cas général pour les sciences positives, elle élude une réflexion de style critique en recherche de principes fondateurs. Même chez Benveniste, l'un de ses artisans les plus audacieux, elle finit par révéler l'arbitraire de sa postulation et de ses schèmes opératoires. Aussi les résultats qu'elle a obtenus en recourant à une méthode purement formelle sont-ils fragiles. Plus tard, le *linguistic turn* s'en est lui aussi tenu, jusque dans la grammaire transformationnelle, à la productivité formelle du langage: faute d'un outillage adéquat, il a omis le couplage relationnel sur lequel trame le sens du langage, oral ou écrit. De manière générale, la science du linguiste, en raison de sa pente positiviste, manque les *a priori* fondateurs et régulateurs du discours. Carence méthodologique ou déficience philosophique? En tout cas, elle ignore le «fait relationnel» logiquement irréductible²⁴, en quoi les paroles et les textes plongent leurs racines et leurs premiers rameaux.

Nous trouvons ici à propos du langage – mais le constat s'étend à l'histoire, au droit, à la culture... – le hiatus entre les démarches scientifique et philosophique. Pour le linguiste, le langage est fait d'unités articulées formellement dans les structures de la syntaxe et de la rhétorique. Ne disons pas comme Feyerabend qu'en science on peut aller très loin en pensant très peu. Mais le philosophe doit recourir à une autre approche pour que l'analyse critériologique du langage et de ses conditions d'exercice mette en lumière le rapport avec autrui et la rencontre inter-personnelle des énonciations.

Le maître-paradigme d'un dialogisme «fort» va porter la griffe d'un style jusqu'alors ignoré: la fonction *dia* transitionnelle. Elle enveloppe le thème de l'altérité. Quand je parle, je suis parmi et avec les autres: le discours se construit en commun comme par un contrat tacite de parole. Porte par la voix des interlocuteurs, il instaure, au lieu du face-à-face de deux étrangers, un lien (*vinculum*) qui est la composante cardinale du commerce des pensées et du plein échange des paroles. Wagner répétait que nous ne supportons pas le silence autour de nous: il est déjà la mort. Rompant le vide et la solitude, la parole est la patrie de l'homme. La réciprocité interlocutive veut, à travers les contenus propositionnels du discours, le partage de l'initiative sémantique: elle définit le protocole de la parole comme force communica-

24. Ce point est capital. La démonstration de cette irréductibilité est conduite au chapitre III de *Différence et Subjectivité*. Elle s'appuie notamment sur les propriétés métalogiques du calcul des relations.

tive. Parce que la structure énonciative implique le rejet de toute tentation monopolistique d'un sujet, elle a besoin de la participation d'autrui. Au sein du moindre énoncé, le sens résulte de l'activité conjointe des locuteurs.

À la philosophie de la séparation, orgueil des monadologies, le dialogisme substitue une philosophie de la médiation, chemin de l'expérience d'autrui et de la communication humaine. Le langage est un appel à l'autre et de l'autre. La relation communicationnelle de la «dyade je-tu» a besoin de la dia-compétence des interlocuteurs entre qui s'instaure une inter-action verbale. Elle établit et délimite l'espace logique de l'interlocution. Cette condition d'interdiscursivité se définit comme dia-logique. Un «nous de réciprocité» apparaît que caractérisent la co-présence de X et de Y et leur complémentarité fonctionnelle. Un peu comme dans la rencontre amoureuse, où l'on est aimé par qui l'on aime.

De l'espace interlocutif que cerne l'analytique de ce «nous»²⁵, sont bannis les vertiges solipsistes déjà déplorés dans *Dialogiques*. Sa logique propre exclut le privilège du «je»; dans le dialogue est répudiée l'image spéculaire de deux sujets similaires qui demeurent étrangers (ce serait un pseudo-dialogue). Pour comprendre ces rejets, il ne suffit pas de mentionner la connotation pathologique du discours qu'un sujet tient à la première personne et, en définitive, pour lui seul, ni même de dire que se parler à soi-même est une comédie de l'esprit. Il faut dénoncer la contradiction d'un discours monologique: parler, c'est s'adresser à quelqu'un, de telle manière que le discours tisse un lien, même si l'on appartient à des communautés différentes.

La «logique de l'interlocution» va au-delà de ce constat. Si un dialogisme «fort» doit d'abord éradiquer l'obstacle philosophique d'une subjectivité plantée au centre de la pensée et du langage, il doit ensuite montrer que le lien intersubjectif n'est autre que le *factum relationis* qui fait la spécificité des figures du langage et en conditionne la force illocutoire. La pragmatique du langage doit ensuite souligner que la relation langagière a une incidence fondatrice sur la constitution de la référence comme co-référence. Non seulement la situation de discours s'inscrit dans l'épure de la communication avec et entre les personnes qui parlent, mais elle trouve sa condition de possibilité dans le fait relationnel originaire de la communicabilité. Ce *primum relationis* n'est pas à entendre psychologiquement: il n'a rien d'une donnée immédiate de la conscience. Il est l'*a priori* communicationnel en tant qu'instance suprême de tout ce qui se dit. Le regard analytique se tourne ainsi vers les puissances de l'horizon transcendantal.

25. Le «nous» devient «l'unité épistémique et existentielle que le dialogue institue autant qu'il la révèle», N. MOULOU, *Dialogiques*, *RMM*, n° 1, 1981, 109.

b. L'échange communicationnel et sa radicalisation critique

Explorer l'espace de l'interlocution d'un point de vue logico-transcendantal, c'est s'interroger sur ce qui rend possible le caractère discursif du langage; c'est rendre compte de ce qui permet de situer le discours dans l'optique de la communication inter-personnelle. La pensée n'étant pas intérieure, et le langage extérieur, l'un des offices de la philosophie est de reconduire aux origines de l'activité de l'esprit. La recherche doit ici se faire radicale et critique.

Partons d'une remarque de bon sens: des mots isolés, des onomatopées, des pensées en miettes ou en forme de soliloques, ne constituent pas un langage. Jules Renard a raison: penser ne suffit pas, il faut penser à quelque chose. De même, parler ne suffit pas, il faut dire quelque chose. Et le dire à quelqu'un. L'activité discursive est une activité partagée – probablement la chose du monde qui se distribue le mieux parmi les hommes. Austin et Searle l'avaient souligné dans leur théorie des *Speech Acts*: une assertion, une promesse, un ordre, une recommandation, une prière... impliquent un faire. Pierce avait même fait de l'«échange communicationnel» le socle d'une théorie de la validité des énoncés. Mais ces auteurs sont restés programmatiques dans leurs tentatives de caractérisation de l'accord linguistique.

La communication, vie profonde du langage, mérite d'être creusée plus avant. Wittgenstein et J. Habermas ont bien saisi que tout discours, quels qu'en soient l'objet et le contexte, ne réalise sa fonction que par une implication de l'allocutaire. Les «jeux de langage» ont, par-delà, les règles formelles qui en gouvernent les transformations, les projections ou les anticipations, une portée «publique». La théorie de l'«agir communicationnel» insiste aussi sur la fonction de compréhension mutuelle qui fait la spécificité de l'usage linguistique. Néanmoins, elle en rend compte en termes de va-et-vient et de détour par l'universel²⁶. En ces théorisations, le vrai problème demeure encore masqué: elles n'intègrent qu'un pseudo-dialogisme qui ne dépasse pas le niveau empirique de la communication et n'en établit ni le fondement ni la légitimité.

Il faut aller plus loin. Le concept d'inter-action communicative traduit, dans la discussion, la négociation, le débat, la transaction et aussi bien dans la conversation ordinaire, cette participation conjointe, essentiellement relationnelle. Un autre niveau de conceptualisation est requis qui traque le discours en ses normes fondamentales et qui, en tenant compte de l'irréductibilité du «fait relationnel», souligne le double rapport du désir d'intelligibilité avec les choses et avec les autres.

26. In F. JACQUES, *L'espace logique de l'interlocution*, Paris, P.U.F., 1985; cf. la critique de J. Habermas, pp. 374 sq.

3. Le désir d'intelligibilité: référence et signifiante

Dans *Word and Object*, Quine avait proposé, en 1960, une étude remarquable. S'opposant à une version idéaliste, il mettait l'accent, après Frege et Tarski, sur les mécanismes de référence du discours. Les idées de «référence» et de «sens» ont été reprises par une littérature philosophique spécialisée, ainsi par Davidson dans *Truth and Meaning*. Mais le désir d'intelligibilité exige un affinement conceptuel – déjà catégorial – autrement orienté, qui s'attache aux notions de référence et de signifiante.

a. Le dialogue référentiel

L'idée de référence apparaît dans *Dialogiques* comme donnant lieu à une opération intellectuelle qui a valeur de paradigme. Francis Jacques oppose en effet le dialogue «référentiel» au dialogue simplement «sémantique»: celui-ci s'attache au sens d'une unité du code langagier (vertu, piété, république, démocratie...); celui-là inscrit la fonction essentielle du dialogue dans l'existence et l'identité du référent. La référence ne s'implante pas dans le champ psycho-sociologique où Quine l'avait située; elle connote l'ancrage fondamental qui, du champ du dicible, fait le champ du pensable en quoi l'*homo communicans* s'ouvre à l'altérité des choses et des autres. À quoi renvoie un discours? À qui s'adresse-t-il? Questions des plus importantes.

D'abord, parler n'est pas l'aventure faussement intellectuelle du verbalisme ou du psittacisme: se griser de mots, produire des sons ou du bruit, «de l'air battu», comme disaient les Stoïciens. Le langage se rapporte à l'altérité des choses, des états de choses, des événements, des essences... Il statue toujours sur «quelque chose». Parler pour ne rien dire est un pseudo-langage vide et vain, à la limite de la folie. Le noyau du langage est l'acte d'articuler et d'ordonner le monde et l'expérience en usant, selon la terminologie de Cassirer, de «formes symboliques». Il n'est pas de langage qui ne se livre au travail de symbolisation ou de signifiante des choses dont il parle. La référence au réel est intrinsèque au langage – celui de chaque jour ou celui de la science, du roman, de la philosophie... Les mots sont les témoins des êtres du monde. Ils tendent à «recouvrir en droit ce qui a été établi en fait». Nous tenons la clef de la dimension référentielle du langage: non pas, comme le soutient Cassirer, en tant que codification symbolique du réel, mais passage au niveau transcendantal, là où se situe l'instance productrice des questions que soulève l'investigation.

Ensuite, comme la problématisation de l'expérience concerne, non le sujet qui parle, mais la communauté de communication, le concept de référence médiatise le rapport au monde par le rapport dialogique. Discours entretenu avec quelqu'un, la pensée se dit et se dit aux autres. Parler tout seul est une parodie de langage. Le détour par l'autre en implique la reconnais-

sance comme partenaire obligé. La relation interlocutive établit entre nous un échange réglé qui met l'auditeur à l'écoute du locuteur et fait d'eux des interlocuteurs. Le discours est l'activité conjointe et partagée de la relation parler/entendre. La parole ne commence qu'en jalonnant la ligne de rencontre entre les hommes. Le foyer du sens ne réside pas dans la subjectivité (je) mais dans la relation (nous); le dialogue est alternance et trait d'union et, surtout, «production à deux d'un seul discours»²⁷. Les actes de dire et de penser s'articulent dans leur référence aux autres. Situés dans un cadre relationnel et directionnel de participation mutuelle, les liens langagiers, comme l'enseignant les institutions politiques ou judiciaires, établissent une «mesuration commune» entre les hommes. Ils arrachent le langage à l'instrumentalité; les mots ne sont pas les traces des objets, ils en sont les signes: en eux le signifié n'est pas l'objet, mais la signification qui donne un sens à ce dont nous parlons.

La relation qu'établit le dialogue en produit la signifiante. La rencontre interlocutive est un lieu sémantique où se déroule le processus d'instauration du sens de ce qui se dit. Aussi la philosophie du langage a-t-elle pour vocation d'accorder une primauté à la question du sens (sans l'absolutiser ou l'ériger en mythe) et de «dire comment il est possible à l'expression linguistique d'être donatrice de sens de manière assez largement autonome»²⁸. L'entreprise n'est pas simple car les fonctions référentielle et signifiante ne le sont pas elles-mêmes. Le contact avec les choses est muet et insignifiant tant qu'elles ne sont pas dites aux autres. «Notre rapport au vrai passe par les autres» disait Merleau-Ponty. Il faut accomplir un pas de plus: reconnaître que la relation interlocutive ne véhicule pas le sens mais le produit. La vérité dépend d'un sens produit par un don qui veut participation. Le lieu où se noue la problématique du sens émerge de cet axiome nouveau. Pour comprendre un discours ou un texte, il faut, ensemble, en chercher le sens.

Telle est l'idée maîtresse placée au centre de gravité de la «pragmatique» comme «construction d'une théorie adéquate de l'usage communicationnel du langage»²⁹. La radicalité de la démarche est le principe d'«une véritable promotion philosophique de la communication»: en effet, l'étude critique enseigne que la communicabilité du sens, rapportée à son instance réflexive, a une portée transcendantale³⁰. L'image de la pensée se transforme.

27. Les conditions dialogiques de la référence, *Les Etudes philosophiques*, 3, 1977.

28. La philosophie analytique, Avant-propos, *RMM*, 2, 1979, p. 147.

29. Pragmatique in *Encyclopaedia universalis*.

30. La «communicativité» réduit la communication à un instrument (empirique ou circonstanciel) de transmission de l'information. La «communicabilité» sort du modèle d'Hermès. En connotant la «contrainte de la signifiante», elle relève de la philosophie critique.

II

Du dialogisme radical à la philosophie érotétique

Remaniant les exigences du transcendantal, Francis Jacques part des réquisits de la dialogicité dans la construction de la signifiance, pour remonter au creuset où le penser prend structure interrogative. Ni rupture ni conversion: la fonction *dia*, qui caractérise le partage de l'initiative sémantique, est coextensive de la fonction *inter*; et la fonction *inter* spécifie la fonction *dia*. «L'interlocution est le transcendantal du dialogue». Alors, le lien de réciprocité fonctionnelle qui unit le dialogue référentiel et l'interlocution comme interaction communicative amorce et confirme, par l'altitude de leur alliance, l'orientation interrogative de la pensée.

Il y a là une question de méthode et un problème de fond – si profonds que la philosophie est transformée.

a. Une question de méthode: la révision du transcendantal

La problématique fondationnelle de la communication discursive a mis au jour l'assise critique d'une analytique radicale. Cette recherche introduit une révolution intellectuelle: elle s'interroge sur ce qui, dans l'échange des signes, spécifie les conditions de possibilité a priori du pouvoir de signifier; puis elle fouille de plus en plus profondément la vie de la pensée pour établir le rapport à ses principes.

Cette perspective est pragmatico-transcendantale. Elle bouscule ce que la révolution kantienne, réfléchissant sur la science newtonienne, nous a habitués à tenir pour le tournant marquant de la philosophie moderne. Kant, qui ne s'est pas intéressé au langage, ignore le rapport interlocutif dans la constitution de l'objectivité. Réduisant timidement la communication à l'intersubjectivité, il ne peut se demander comment sont possibles la formation et l'usage d'un discours commun; ni voir que chaque mode d'interrogation suscite un type de discours renvoyant à ses propres présuppositions; ni s'assurer que la postulation adoptée est pertinente et qu'elle pose «la bonne question». Telle est, malgré les rappels à l'ordre de J. G. Hamann, l'une des carences du criticisme. Pour la pallier, il importe d'effectuer la correction des paramètres premiers que Kant a considérés par défaut comme étrangers à l'économie interrogative de la pensée. La révision est drastique: elle s'opère en deux temps.

Un premier moment fait fond sur la substitution du *factum relationis* au *factum rationis*. En effet, la notion d'intersubjectivité avancée dans la *Critique de la faculté de juger* s'avère étroite et trop faible³¹ pour répondre aux condi-

31. F. JACQUES, comme P. RICŒUR, mais autrement que lui, dénonce la faiblesse des «rela-

tions de validité du dialogue; et la dialectique transcendantale s'avère inadéquate pour élucider les rapports du langage et de la pensée. Les paramètres du kantisme doivent être repensés.

En un second moment, des règles nouvelles guident le passage du discours au texte. La textualisation accomplit l'énergie de la pensée; son analyse commande les procédures criticointerrogatives du chemin réflexif.

Voyons ces deux points.

D'une part, la critique, soucieuse de radicalité, creuse la pensée jusqu'à ses prémisses. Elle recherche les présuppositions qui assoient le travail de la pensée; puis les catégories qui fixent les grandes directions de la pensée et créent les nouveaux instruments d'analyse; elle dégage la loi *a priori* des significations portées par la symbolique de l'expression; enfin, elle remonte au principe générateur des significations du langage. Ces maximes opératoires forment le cadre d'une nouvelle tâche logico-transcendantale en laquelle la postulation de Kant, fasciné par le paradigme newtonien, et l'assurance catégoriale, toute formelle, d'Aristote sont dépassées. En même temps que la catégorisation définit des constantes d'orientation de la recherche, la notion de «conditions de possibilité» acquiert une capacité constitutive.

Une première transformation du transcendantal est effectuée. Elle se rapporte aux conditions *a priori* d'un questionnement de la pensée par la pensée, considérée moins dans la connaissance acquise (comme dans le criticisme) que dans la connaissance à construire. La pensée est pensée comme une énergie spirituelle conquérante.

D'autre part, le passage de la «critique du jugement» kantienne au questionnement en sa radicalité s'opère par la textualisation: le *linguistic turn* fait place à un *textual turn*. Une seconde transformation du transcendantal s'opère: la textualisation témoignant des capacités constitutives et interrogatives de la pensée, le passage au texte conduit à une «critique de l'interrogation» qui met en question la critique criticiste.

Certains objecteront que Heidegger avait déjà défini la pensée par la «piété du questionnement». Mais la position heideggérienne s'appuie sur une «description intentionnelle du vécu», prisonnière d'une conception phénoménologique. Or, le procès interrogatif que manifeste la textualité n'a pas le moi psychologique pour centre de gravité; il se situe à l'altitude du transcendantal, là où se posent des méta-questions sur le questionnement même.

La question de la fondation est ainsi mise sur le métier. Par la transformation de la transcendantalité, le champ du pensable, labouré et bouleversé, devient celui des grands possibles. Au lieu de redoubler la pensée en «pensée de la pensée», on s'interroge sur l'inconditionné qui conditionne tout le

tions courtes d'intersubjectivité» mentionnées par Kant; au mieux, elles renvoient à «soi-même comme un autre» ou – serait-ce plus exact? – à un autre comme à soi.

reste. Ce dispositif critique indique le chemin d'une mutation philosophique: le questionnement importe plus que les réponses. Dans un réseau de questions sans cesse rebondissantes, aucune réponse n'est préétablie ou définitive. Nous touchons à une question de fond.

2. Question de fond: une autre idée de la raison

La réflexivité critique a une vertu plus que méthodologique. Recherchant les principes de la pensée, elle est traversée, à hauteur du nouveau transcendantal, par la plus décisive des questions de fond: révision de l'axiomatique présuppositionnelle du criticisme, réévaluation de ses paradigmes, amendement de sa table des catégories, réajustement de ses paramètres.

Une *autre* idée de la raison apparaît. Le criticisme kantien était dominé, on le sait, par la question des conditions de possibilité de la connaissance et de l'action. Le principe de la réponse à la question *quid juris?* résidait dans le «sujet transcendantal», mesure d'objectivité et de certitude. Or, l'analytique du langage montre que si l'acte de parler ou de dire n'a pas de référence aux choses ou de correspondance dans les relations inter-personnelles, la pensée se replie sur elle-même; elle s'enferme dans une philosophie du jugement que guettent le penchant affirmatif des dogmatismes et la griserie des formules; pis encore, elle ne reconnaît dans l'altérité des choses et des autres qu'une image ou un double. La rationalité de la «raison pure», sèche et étroite, devient un leurre. Les autres comme soi-même et le jugement affirmatif pour seule visée: la situation est aporétique et désespérante. Echapant à cette illusion, une autre idée de la raison provoque la mutation érotétique de la philosophie transcendantale.

D'abord, par le *factum relationis*, le dialogisme confère une dimension fondatrice à l'*a priori* communicationnel³². Ensuite, cette notion d'*a priori* communicationnel³³ devient la «condition de possibilité d'une conformité

32. Dans *Différence et subjectivité*, Francis JACQUES propose une «anthropologie d'un point de vue relationnel» qui indique pourquoi et comment la pensée ne procède pas de «l'autarchie apparente du cogito»; le langage «crée un Autre dans le Même» et instruit le sens «grâce à une activité sémantique conjointe d'interlocuteurs différents». Un dialogue «intérieur» ne conditionne pas la possibilité d'un dialogue effectif avec autrui; seul l'espace logique de l'interlocution devient mon milieu intérieur. On peut toujours reconstruire la conscience de soi à partir de la relation ternaire d'interlocution, quand mon interlocuteur est moi-même. Mais l'inverse n'est pas vrai: la relation cogito cogitatum, binaire, est logiquement trop pauvre.

33. F. JACQUES, Peut-on et doit-on définir un *a priori* communicationnel? Prolégomènes à une critique de la rationalité communicative, *Du Dialogue, Recherche sur la philosophie et le langage*, Cahier n° 14, Grenoble, Vrin, 1992.

de la pensée interrogative à la réalité interrogée»: la conformité de l'interrogation à l'interrogeable et l'homologie de ce qui est interrogé à la parole interrogeante³⁴ se trouvent fixées. Une *philosophie critique non criticiste* s'implante dans l'originalité des structures d'interrogativité qui sont l'essence de la pensée. L'érotétique porte en pleine clarté la dimension fondatrice du transcendantal.

Dans le langage, parole orale ou texte écrit, l'interrogation n'est pas une activité de pensée parmi d'autres: elle est «l'instance à la fois génétique et critique de toutes nos pensées». Son processus rend possible la création permanente de nouveaux concepts. Evidemment, l'illusion serait ici de considérer que tout acte de penser traduit directement la puissance transcendante de l'esprit. Or, ce n'est pas l'intentionnalité de la conscience interrogeante mais le déplacement du foyer de l'intelligibilité au cœur de la législation catégoriale qui sous-tend l'activité pensante. Dans ce contexte post-criticiste, l'idée de «déduction» connote toujours l'exigence *de jure* du bien-fondé des catégories. Mais ce n'est plus au jugement comme synthèse prédicative, comme c'est le cas dans la *Critique de la raison pure*, qu'il faut ramener l'activité de l'esprit: c'est à un mouvement interrogatif. Les catégories orientent le questionnement afin de régir les liaisons prédictives; elles en fondent transcendantalement la signification. Penser, c'est interroger.

Cette radicalisation du transcendantal est une thèse forte et innovante. Dans le langage comme dans la pensée, elle substitue au «je juge» un «nous interrogeons».

Le sens de ce déplacement est net. Kant s'assignait la tâche nondogmatique de «s'orienter dans la pensée» en évitant les apories qu'engendrent la vanité empiriste et la vacuité formaliste. L'érotétique transcendantale a certes, comme la conception judiciaire du criticisme kantien, le souci de l'organisation originaire qui rend possible l'activité synthétique et constituante de la pensée; mais selon d'autres exigences. Ainsi, l'exigence radicale de l'activité synthétique de la pensée se découvre d'abord dans ses refus: elle s'enquiert moins de la vérité des énoncés que de la validité des opérations langagières. Le sens ne se donne pas comme prémisses de l'activité pensante; il envahit le dicible à mesure de son énonciation. Il ne correspond plus à «l'absolu d'exigence» dont Cassirer parlait à Heidegger lors des *Entretiens de Davos*. Ses principes n'ont plus l'immutabilité marmoréenne des Idées régulatrices de la raison pure. Ils n'appartiennent plus à l'horizon inaccessible de l'*homo noumenon*. Ils ne sont plus maîtres de certitude.

34. F. JACQUES, *La croyance, le savoir et la foi*, Paris, P.U.F., 2005, p. 294.

Les principes de la pensée ont aussi un aspect conquérant: ils sont le «compas» dont ne peut se passer la fonction interrogative: comme la boussole du marin sur l'océan, ils sont le guide de l'*homo interrogans*: leur permanence et leur équilibre contraignent l'esprit à ne jamais perdre de vue qu'en un jugement les prédicats doivent être «appropriés» au sujet.

On le voit: la fidélité de la pensée interrogeante au criticisme kantien a la causticité d'une belle infidèle. Mais sa force est de ne pas se mettre en quête d'une «fondation ultime» – la plus perverse des «illusions transcendantales» – et d'échapper aux abstractions prétendues fondatrices dont se sont grisés la plupart des épigones de Kant, comme Fichte et Gadamer, Apel et Habermas. Une nouvelle critique – pour la bien différencier du néo-criticisme de Renouvier, Cohen ou Cassirer, appelons-la le *post-criticisme*³⁵ – transforme la philosophie.

III

La transformation de la philosophie

La philosophie de l'interrogation vient accomplir le projet que la critique Kantienne n'avait que partiellement assumé. Bien sûr, il faut reconnaître la priorité de Kant. Mais, du néo-kantisme de Cohen et Cassirer à la logique de Wittgenstein et à l'érotétique de Francis Jacques, les chemins d'un post-criticisme se sont ouverts. La pensée questionne et, avide de complétude, parle en s'élargissant aux divers champs du pensable et en s'approfondissant jusqu'à ses arcanes. Cet élan exprime la vigueur de l'alliance entre *lexis* et *noesis*. L'originalité de cette nouvelle alliance conduit à philosopher autrement.

1. L'alliance originaire du langage et de la pensée

Saisissons la nouveauté et la hardiesse du tournant accompli. Après Kant, Cassirer soulignait la médiation des signes et des symboles; Ricoeur rappelait que la pensée est la «dialectique concrète entre horizon d'attente et espace d'expérience»³⁶; Wittgenstein voyait dans la philosophie une critique du langage; Jaspers considérait la philosophie comme le cours informel toujours renaissant de questions et de réponses. Francis Jacques propose, lui,

35. Tandis que le *néo-criticisme* de Renouvier, de Cohen et de Cassirer demeure attaché au principe d'individualité, le *post-criticisme* renouvelle plus profondément l'instance transcendantale en faisant fond sur un «nous» de communauté et de réciprocité: c'est moi (ou toi) qui parle(s) mais c'est nous, ensemble, qui pensons.

36. Paul RICŒUR, *Temps et récit*, t. III, Paris, Seuil, 1985, p. 328.

une cartographie inédite: il trace les voies qui, débarrassées de la spéculation abstraite, retournent aux choses comme à «ce dont il est question dans ce qui est en question». Sa critique de la raison interrogative n'incline jamais vers l'égologie phénoménologique; elle s'installe dans l'espace relationnel de l'interlocution. Du coup, le langage n'est plus l'objet d'une question spécifique que se pose le sujet, mais le lieu du questionnement entre ceux qui, en se parlant, construisent la pensée. La discussion *pro et contra*, la controverse méta-théorique, la délibération argumentée, s'inscrivent dans une aire inter-discursive que la multiplication des questions en des domaines divers élargit sans cesse. Ce mouvement s'oppose à toute clôture systématique car il repose sur un nouveau statut de la rationalité.

La pensée critique fait son auto-critique. Elle s'élève contre l'obsession du formalisme et balaye les certitudes des réductionnismes néo-positivistes. Rebelle aux structures attributives du langage, elle fait de l'argumentation le chemin de vie de la pensée. La communicativité d'une raison qui, ouverte sur tous les champs du pensable, les explore et les laboure par son questionnement sans fin, supprime la systématisme de l'activité judiciaire, que menace toujours le dogmatisme. Une métaphysique de l'interrogeable, se profile en tout langage. Les choses – non les idées – sont derrière les mots. Le réel garantit la pertinence de la pensée et le sens du langage. Il est médiation entre des interlocuteurs qui s'obligent à la permanence d'une pensée conjointe; il situe le sens sur le vecteur de l'interrogation appliquée à l'être interrogeable. Un nouvel esprit philosophique est né.

2. Philosopher autrement

Du «nouvel esprit philosophique» – comme Bachelard disait «nouvel esprit scientifique» – la quête du *sens* et, derrière elle, l'*interrogation*, sont les préoccupations cardinales. En déduire que la pensée est affaiblie ou détrônée par le discours et le texte est imprudent. Mais évacuer la médiation discursive et la symbolisation est impossible. Au-delà des trois questions kantienne, se profile la question ultime «qu'est-ce qu'interroger?».

Telle est la mutation de la philosophie. Elle refuse les théories abstraites et fatiguées qui ont soutenu les prétentions à l'universalité de l'objectivisme, elle dénonce la sclérose des subjectivismes autarciques. Parce que les hommes se confient à des paroles et à des textes que d'autres écoutent et lisent, c'est «entre nous» avant d'être «en nous» que réside l'esprit. La pensée n'est pas l'auto-réflexion du «moi» qui s'érige en fondement absolu des idées et des mots. Sur la base de présuppositions qui sont des engagements, et selon la dynamique d'un frayage catégorial qui épouse le réel, la philosophie prend acte des interrogations que le langage adresse au monde. Les questions: Quand? Où? Qui? Comment? Combien? De quelle sorte? Est-ce oui ou non?...

frayent une route qui n'a rien de ce que Fichte appelait «une philosophie de formules». La source vive du langage est au plus profond de la pensée, là où presque tout, en donnant à penser, ne connaît d'autres limites que celles du questionnable. Quelles que soient la diversité des questions possibles (préjudicielles, initiales, formelles, informelles, catégoriales, fondamentales...), elles expriment la vertu interrogeante de la pensée. Dans les sciences, l'art, la morale, le droit, la métaphysique..., l'activité langagière est le miroir où se reflète l'originarité *a priori* des structures interrogatives. Les nœcs de la pensée et du langage sont scellées.

Certes, la totalisation des questions est impossible. Mais cette impossibilité n'est pas finitude; elle indique l'effort d'ouverture, d'élargissement et de radicalisation de la pensée qui, unie au langage, a l'extraordinaire capacité de se donner du mouvement pour aller de l'avant. L'auto-critique de la pensée permet de dessiner la carte du lieu méta-théorique où se forment les réseaux et les nœuds de significations. Elle apporte un enseignement de haut vol: apprendre à bien penser, c'est apprendre à bien dire. Ce qui ne parvient pas à se dire n'est pas vraiment pensable; «ce qui est insuffisamment dit est mal pensé». Les limites de la pensée et celles du langage se confondent.

L'erreur consisterait à faire de ces frontières les bornes d'une province close. Mais il est urgent de comprendre que, par son renouvellement incessant, l'alliance du symbolisme et de la pensée est puissante parce qu'elle procède du mouvement de vrille qui découvre au plus profonde de l'esprit sa fondation transcendante irréductible.

* * *

Quand une époque comme la nôtre s'abandonne au provisoire et que tout dans la vie est problématique, la philosophie de l'interrogation que cisèle l'œuvre de Francis Jacques est telle qu'«Une pensée d'abîme monte de sa profondeur». C'est un chemin d'espoir: si l'on se donne la peine d'ouvrir le dossier de la pensée interrogative, de l'instruire et de le traiter dans ses *a priori*, ses compétences et ses orientations fondamentales, on y voit que l'alliance de la pensée et du langage se profile comme le moyen d'échapper au gouffre d'ombre où les divers systèmes philosophiques se sont si longtemps glorifiés d'engranger leurs certitudes. Celles-ci sont désormais fanées.

S. GOYARD-FABRE
(Paris)

ΟΜΙΛΕΙΝ ΚΑΙ ΣΚΕΠΤΕΣΘΑΙ

Περίληψη

Ἡ συγκεκριμένη μελέτη ἀποσκοπεῖ κυρίως στὸ νὰ θέσει ὑπὸ προοπτικὴ τὸ ἔργο τοῦ Γάλλου φιλοσόφου Francis Jacques. Ἐκκινώντας ἀπὸ, καὶ στηριζόμενη κυρίως, στὸ σημαντικό βιβλίο τοῦ συγγραφέα, *Dialogiques; Recherches logiques sur le dialogue*¹, (ἤτοι, *Διαλογικά; λογικὲς ἔρευνες ἐπὶ τοῦ διαλόγου*), παρουσιάζει τὴν πρωτοποριακὴ ἐργασία τοῦ Francis Jacques στὸ πεδίο τῆς Φιλοσοφίας τῆς Γλώσσας, καὶ πὺς συγκεκριμένα στὰ σημεῖα ἐκεῖνα, ὅπου ἡ λεγόμενη «ἀναλυτικὴ» παράδοση συναντᾶται μὲ τὴν λεγόμενη «ἠπειρωτικὴ» ἢ «ἐρμηνευτικὴ». Ὁ Jacques, ἂν καὶ ἀντλεῖ ἐπιχειρήματα τόσο ἀπὸ τὴν κριτικὴ τοῦ Wittgenstein καὶ τῆς Σχολῆς τῆς Ὁξφόρδης ὅσον ἀφορᾷ στὴν κατάρριψη τοῦ μύθου μιᾶς γλώσσας ποὺ ἔρχεται νὰ ἐκφράσει μιὰ προϋπάρχουσα καὶ αὐτόνομη σκέψη, ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν Ἑρμηνευτικὴ τοῦ Cassirer, ἡ ὁποία ἐστιάζει στὸ συμβολικὸ καί, ἄρα, στὸ μὴ αὐτόνομο τῆς γλώσσας, δὲν καταφεύγει σὲ ἕνα στεῖρο συγκρητισμὸ. Ἡ συμβολὴ του εἶναι πρωτότυπη, καί, προπάντων, καταδεικνύει τὴν ὑπαρξὴ προβλημάτων σὲ ἐκεῖνα ἀκριβῶς τὰ σημεῖα, ποὺ οἱ φιλοσοφίες τῆς γλώσσας ἔνθεν κακεῖθεν τοῦ Ἀτλαντικοῦ δὲν βλέπουν παρὰ βεβαιότητες. Μέσω αὐτοῦ ποὺ ἀποκαλεῖ «ἐρωτηματικὴ σκέψη» (*pensée interrogative*), παρουσιάζει ἕνα καινοφανὴ τρόπο νὰ προσεγγιστεῖ τὸ παλαιὸ ζήτημα περὶ τῆς σχέσεως ποὺ συνδέει τὴν σκέψη μὲ τὴν γλώσσα.

Simone GOYARD-FABRE

(μτφρ. Δούκας ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ)

1. Paris, P.U.F., 1979.

