

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 19 (1969)
Heft: 6

Artikel: La querelle des universaux et le problème contemporain du langage
Autor: Piguët, J.-Claude
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380936>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 26.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA QUERELLE DES UNIVERSAUX ET LE PROBLÈME CONTEMPORAIN DU LANGAGE

Qu'est-ce que la querelle des Universaux ? On la considère habituellement comme un débat sur la valeur et la portée des idées générales (*universalia*). On y distingue trois écoles, dont l'antagonisme semble faire l'histoire et la substance du débat : les réalistes affirment que l'idée générale est dans la chose (*in re*) avant que d'être dans notre esprit ; les conceptualistes (ou réalistes modérés) posent que l'idée est d'abord dans notre pensée (*in mente*) et qu'elle s'applique à la réalité ; enfin les nominalistes nient que l'idée générale puisse s'appliquer à la réalité, car la réalité est peuplée de choses singulières individualisées, tandis que les universaux, comme leur nom l'indique, ont portée générale.

Les réalistes subordonnent donc les choses à des caractères essentiels qui définissent d'abord leur réalité transcendante. Le terme « universale » signifie alors moins idée générale au sens moderne qu'idée platonicienne, et le réalisme prend place dans la ligne historique du platonisme. Pour les conceptualistes, l'universel est un concept qui renvoie d'une part à certains caractères généraux et communs, d'autre part à un certain nombre d'individus réels ou possibles. Le concept est ainsi défini en compréhension et en extension, et le conceptualisme s'inscrit dans la ligne historique de l'*aristotélisme*.

Quant au nominalisme, il n'a pas de « patron » dans l'antiquité, quoiqu'on lui ait souvent attribué le stoïcisme comme ancêtre. En réalité le maître à penser du nominalisme est au premier chef l'esprit scientifique moderne, qui, tout en se réalisant dès le XV^e siècle en algèbre et en mécanique, s'est préfiguré philosophiquement dès l'avènement de la pensée scolastique, peut-être même avant déjà. Très tôt, et de plus en plus à l'époque classique, le terme d'idée générale prend alors le sens péjoratif qui peut aussi être le nôtre : vue de l'esprit, généralité dépourvue de contenu, *flatus vocis*, comme l'on disait : de simples mots. Il n'existe alors pas de « pomme » en général, mais seulement *des* pommes dans mon jardin.

Tels sont, très brièvement et sommairement rappelés, les traits caractéristiques des écoles dont l'opposition fait à première vue le

fond de la querelle des Universaux. Ajoutons que, d'ordinaire, cette querelle passe pour historiquement datée et ne fait plus guère question : elle conserve même pour la conscience contemporaine un petit relent d'obscurantisme — dispute médiévale où l'on se bat pour des queues de cerises : on y voit en philosophie l'équivalent de la fameuse dispute des théologiens sur le sexe des anges. Seules les positions nominalistes et conceptualistes, prises pour elles-mêmes, font exception et sont parfois l'objet d'un certain respect, car la première fait figure de précurseur philosophique de l'esprit scientifique moderne, et la seconde est demeurée officiellement, moyennant bien des nuances, celle de la philosophie catholique. Mais la querelle elle-même, et surtout l'enjeu du débat, sont oubliés, de même que, du reste, la position dite réaliste. Quand j'ai voulu me renseigner à l'Université de Montréal, dans l'Institut spécialisé à cet effet, la bibliothèque n'avait rien, sur la position réaliste du débat, qui dépassât soit le renseignement historique, soit les généralités d'un manuel.

* * *

En réalité, la querelle des Universaux a été bien davantage et bien autre chose. Nous y voyons trop souvent un « moment » historiquement daté, alors qu'elle a posé jadis un problème qui n'est pas encore résolu aujourd'hui et qui se pose toujours à nous. De plus, habitués à la considérer avec l'œil du pur historien, nous nivelons des positions et perdons le relief qui nous permettrait de réactualiser l'enjeu du débat. Enfin nous oublions parfois l'arrière-fond théologique de la querelle. Bien que greffé historiquement sur la logique de Boèce, le problème des universaux est au premier chef la forme (logique) qu'a prise un problème *métaphysique*, celui de l'existence de Dieu et de la possibilité de la prédication. Il y va, dans la querelle, de l'intelligibilité divine.

Et à cet égard, il convient d'isoler la modernité du nominalisme face aux courants traditionnels du platonisme et de l'aristotélisme. Certes, les différences sont grandes entre Platon et Aristote, mais face au nominalisme, les ressemblances sont plus grandes encore qui rapprochent le platonisme et l'aristotélisme. La ressemblance, du reste, surgit de la différence même.

Car ce qui avait changé, de Platon à Aristote, c'est la valeur de la connaissance par rapport à l'être ¹. Au lieu d'être un satellite dont toute la force de gravitation dépend de la masse de l'être dont elle s'approche par participation, la connaissance devient, chez

¹ L'une des raisons en a été l'avènement, par Eudoxe, d'une mathématique opératoire et non plus spéculative. Dès lors, pense Aristote, le nombre n'est pas une essence, mais doit être attribué opératoirement à la réalité pour en dégager l'intelligibilité propre.

Aristote, porteuse d'une gravité propre. Aristote avait découvert ainsi (et avec lui les Stoïciens) un « être du connaître » qu'ignorait Platon, car pour Platon le connaître n'avait d'être que par participation à l'être dont il se faisait le connaître. Si l'on veut, la philosophie de Platon s'articulait autour de la réalité, tandis qu'Aristote propose une philosophie de la vérité formulée, donc du jugement.

De telles différences ont alimenté pour leur part bien des siècles de discussions théologiques et métaphysiques, mais quand surgit le nominalisme, elles s'estompent au profit d'une ressemblance fondamentale. Car tous deux, platonisme et aristotélisme, prennent la connaissance pour une entité indivise, ce que ne fait pas le nominalisme.

Certes le platonisme et l'aristotélisme nuançaient les paliers de la connaissance et établissaient des hiérarchies entre les degrés du savoir. Mais connaître demeurerait pour eux un acte indivis : c'était un acte qui était diversement valorisé, une fois d'en haut (et alors le platonicien a pour tâche de sortir de la caverne), une fois d'en bas (et l'aristotélicien a pour tâche de monter jusqu'au bout, jusqu'à l'acte pur), mais c'est un acte non divisé. Par exemple, les rapports entre la pensée et le langage ne sont guère saisis thématiquement dans l'antiquité classique : les théories platoniciennes dites du « langage » (le *Cratyle*) sont des théories de la connaissance, où la connaissance globale (sous les espèces du « langage ») est confrontée à l'être. La logique aristotélicienne, qui traite en apparence des « énoncés », est au premier chef une ontologie formelle. Le platonisme et l'aristotélisme peuvent donc bien comprendre en eux des faits de langage, se référer à la syntaxe ou à la grammaire, cela n'a pas d'incidence formelle sur le statut de la connaissance face à la réalité à connaître. Quand toute la tradition s'accorde pour définir l'homme comme un animal pourvu de raison, la raison invoquée est soit une pensée qui pense (et qui exprime de surcroît ce qu'elle pense), soit une pensée qui parle (et qui signifie ainsi ce qu'elle pense). Cela revient au même, relativement au statut fondamental de la connaissance.

Or le nominalisme, dans la querelle des Universaux, modifie fondamentalement cet état des faits. Il ne s'agit plus pour lui de résoudre une question de métaphysique et de fixer le statut de la connaissance face à la réalité, mais de fixer, d'abord, le statut de la connaissance comme telle et de tirer en toute clarté les rapports *internes* entre le langage (comme instrument de connaissance) et le reste. Ce en quoi le problème du nominalisme est foncièrement épistémologique, car le rapport à la réalité sera une conséquence de ce rapport épistémologique interne.

C'est pourquoi aussi, au sens strict, on n'a le droit d'opposer langage et pensée, voire d'employer le mot « langage » dans son

sens propre, que dans le cadre du nominalisme et postérieurement à lui. Pour un platonicien ou pour un aristotélicien, il n'y a pas de relation nommable entre la pensée et le langage : le langage y fait corps avec la pensée, et la pensée est l'âme du langage. La doctrine de la « suppositio », quand elle définit *materialiter* le mot comme tel, est une doctrine qui reçoit tout son sens en perspective nominaliste seulement. Au fond, le nominalisme a *inventé* ce que nous appelons aujourd'hui le « problème du langage ».

Pour saisir la portée de cette révolution nominaliste, il faut comprendre que le nominalisme va tirer des relations à *partir* du langage vers les deux pôles conjoints de la pensée et de la réalité. Alors donc que l'aristotélisme et le platonisme opposaient ensemble la pensée et le langage à la réalité (pensée et langage formant indivisément la connaissance humaine), le nominalisme fonde la connaissance comme une relation qui part du langage seulement et qui se dirige vers le couple que forment ensemble (de façon indivise, tout au moins non nécessairement divisée) la pensée et la réalité.

Les couplages sont donc fondamentalement différents dans le nominalisme. Platon et Aristote couplaient ensemble pensée et langage, et y opposaient la réalité. Le nominalisme sépare le langage du couple primitif, et y oppose un nouveau couple, formé de la réunion de l'ancienne réalité et d'une pensée nouvelle. Ce nouveau couple n'est pas nécessairement indivis ; mais il n'est pas nécessairement divisé non plus. Et si le nominalisme peut affirmer le caractère non nécessairement divisé de la pensée et de la réalité, c'est qu'il est tributaire du contenu sémantique de la langue latine, où la « chose » (*res*) est à la fois « chose pensée » (« affaire », *Sache* et non pas *Ding*), et où la pensée d'une chose est cette chose même : *cosa mentale*, pourrait-on dire. De plus, le nominalisme trouve dans l'épanouissement des langues nationales (pour ne rien dire de la langue algébrique) un appui et un ferment, car la multiplicité de ces langues s'oppose à l'unité de la langue latine et appelle tout naturellement une position qui n'est plus de « langue », mais de *langage*. (Le mot lui-même apparaît au XII^e siècle ; il signifie : *état* d'être une langue, et implique par conséquent la possibilité commune qu'ont ces langues de signifier *de leur point de vue* les *res* ; et ce point de vue est un point de vue de *langage*.)

* * *

Un bref examen de quelques conquêtes nominalistes dans le domaine des mathématiques va préciser cette révolution. Quand fut introduit le nombre *zéro*, les réticences des mathématiciens furent universelles. Elles furent bien plus considérables que pour l'intro-

duction des nombres négatifs ou des racines imaginaires. Voilà qui peut nous étonner. Pourquoi en fut-il ainsi ? Eh bien, le nombre zéro ne peut être défini que comme un *signe*, sur le papier : un *ziffero*, un petit dessin. Ce signe indique, dans la numération arabe, l'absence d'une classe d'unités, et il l'indique selon l'*ordre* des signes sur le papier. Dans 101, par exemple, le zéro, placé qu'il est au deuxième rang à partir de la droite (on reconnaît ici l'influence de l'écriture arabe), indique que la classe des dizaines est vide. Zéro est donc le signe (dans le langage) du néant (dans la pensée et dans la réalité). Or aucun esprit formé à l'école du platonisme ou de l'aristotélisme ne pouvait considérer cette définition de zéro comme satisfaisante. Car s'il n'y a rien dans la réalité, alors je ne puis ni penser ni dire ce néant. Car on ne peut ni dire ni penser le non-être, qui n'est pas. Zéro est donc une « vue de l'esprit » gratuite, un *flatus vocis*, sans valeur de connaissance. Et du point de vue aristotélicien, zéro est un concept de notre esprit, défini en extension et en compréhension. En extension, il ne renvoie à aucun individu ni à aucun genre ; en compréhension, il synthétise les caractères essentiels et communs d'individus dont on vient de dire qu'ils n'existent pas. Cette « idée du néant » ne possède donc ni extension ni compréhension, par conséquent elle n'existe pas elle-même : elle est aussi *flatus vocis*.

Pour conférer un sens au nombre zéro, il faut donc quitter absolument les orbites de Platon et d'Aristote : il faut renoncer à affronter l'être et le connaître, et entrer à l'intérieur du connaître, pour y partir résolument du langage (des signes tracés sur le papier dans un certain ordre) ; et alors, en cherchant quel sens ont ou peuvent avoir ces signes, on en infère, postérieurement, le degré de connaissance et le degré de réalité qui peuvent être leurs. On mesure peut-être ici mieux toute la portée de la révolution de Michael Stifel, qui fit de zéro le fondement des séries arithmétiques et géométriques.

La même difficulté s'est historiquement présentée avec l'introduction des inconnues (x , y) dans les équations. On sait que c'est Descartes qui a codifié définitivement la notation moderne ; auparavant, et pendant plus de deux siècles, tous craignaient d'écrire l'inconnue comme telle. Pourquoi ? Eh bien, là encore, il y avait scandale : comment, s'écrie le platonicien, si déjà, quand j'ignore ce qu'est une chose, j'hésite à la définir et à la nommer, comment pourrais-je non seulement nommer mais encore définir comme tel ce que *je sais* être inconnu ? Et l'aristotélicien, soucieux de définir en extension et en compréhension ce qu'il sait être inconnu, ce que justement il ne connaît pas, était plongé dans de semblables embarras. Le nominaliste en revanche, peu inquiet par ces raisonnements de métaphysicien, faisait confiance à la langue des mathématiques, attendant que, du simple jeu des signes sur le papier, jaillisse la

lumière qui convainc. Or cette lumière jaillit, en abondance : c'est toute la science moderne.

* * *

Il ne faut donc pas placer les nominalistes sur le même plan que leurs deux adversaires. Les platoniciens s'opposent aux aristotéliens, mais les nominalistes s'opposent aux deux en bloc. Platoniciens et aristotéliens divergent sur le sens qu'il faut donner à la connaissance humaine dans son effort pour s'approprier la réalité. Aucun des deux ne doute pourtant que la connaissance fasse coopérer le langage et la pensée comme deux frères unis. Les nominalistes en revanche désunissent les deux frères pour assurer la suprématie de l'un d'eux. Ils promeuvent le langage au rang de principe directeur, et dès ce moment les relations entre pensée et réalité peuvent être nivelées et surtout rendues réversibles. Le nominalisme trace donc une ligne qui est un modèle de clarté : la rigueur syntactique (dirions-nous aujourd'hui) des signes garantit la non-contradiction dans la pensée, et à ce qui est non contradictoire rien n'empêche d'attribuer la réalité — un être, toutefois, qui est « de raison » seulement : *ens rationis*. Cette réalité peut du reste être affirmée ou niée, cela ne change pas grand chose.

* * *

Le propre des disputes est d'embrouiller les idées. La querelle des Universaux ne fait pas exception. Elle a brouillé les idées de toute l'ère moderne ; elle a engendré de stériles débats sur les rapports entre science et philosophie ; elle a suscité des envies, car les nominalistes ont triomphé là où les autres échouaient. En tout état de cause, chacun — et c'est le drame — s'est senti placé, dès lors, dans une option fondamentale : platonicienne, aristotélienne, ou nominaliste, ou plutôt et surtout : nominaliste (donc scientifique) ou non-nominaliste (philosophique ou métaphysique). Et à chaque fois, cela fut ressenti comme un rétrécissement : les savants s'irritaient de ne pas résoudre les problèmes de l'âme humaine et de la destinée de l'homme aussi aisément qu'une équation différentielle, et les philosophes se sentaient presque vexés de ne pas savoir s'exprimer aussi clairement que les mathématiciens. Bien des choses, chez Leibniz déjà, témoignent de ce conflit.

« Nominaliste », « conceptualiste », « réaliste », sont devenus tantôt des étiquettes qu'on a appliquées plus ou moins arbitrairement, tantôt des conceptions repérables dans un système, tantôt encore des faits positifs appelant l'attention des historiens — sans qu'on se rende compte que, dans ces trois hypothèses, on se fait soi-même tour à tour nominaliste, conceptualiste ou réaliste.

On a dit par exemple de Spinoza qu'il avait été nominaliste. Cela est vrai et cela est faux. Car le nominalisme part des *noms*, c'est-à-dire ni des pensées ni des choses, mais des positions de langage par opposition aux positions de pensée et de réalité.

Or, à cet égard, Spinoza n'est pas nominaliste. S'il y a nominalisme chez lui, c'est de manière négative, comme en creux : pour faire valoir la singularité de la substance, Spinoza la confronte négativement au dire, et montre qu'à partir du langage on ne touche pas la substance. De la connaissance du deuxième genre à celle du troisième, il y a en effet un saut. Le nominalisme échoue donc à dire l'absolu ; mais cette affirmation spinoziste n'autorise pas qu'on fasse de Spinoza, philosophe de l'absolu, un nominaliste. Du reste, fait remarquer F. Brunner, la philosophie a depuis Leibniz cessé de connaître son objet propre qui est l'absolu ; c'est que, le posant dans une perspective réaliste, mais voulant le *dire* en empruntant le langage nominaliste, la philosophie n'a jamais pu que faire valoir l'irréductibilité de l'absolu à toute connaissance exprimée.

On a dit de même que Kant avait été conceptualiste. Cela est vrai, mais à l'intérieur de l'analytique transcendantale : là, le concept, et surtout la catégorie, y sont en gros ce qu'ils étaient chez Aristote. Mais pour que Kant soit vraiment conceptualiste au sens de la querelle des Universaux, il faudrait surtout que le rapport entre la connaissance humaine et la chose à connaître soit ordonné chez lui autour du concept comme pivot, ce qui est le cas chez Aristote et chez les aristotéliens, mais pas chez Kant, malgré les efforts de certains pour le démontrer. Car la dialectique transcendantale remet tout l'aristotélisme de Kant en question. En effet l'affirmation de l'existence de la chose en soi exclut toute possibilité de la réduire à la connaissance humaine, puisque celle-ci est attributive d'essence (comme chez Aristote), tandis que le propre de l'existence est de ne jamais pouvoir être attribuée. Avec l'affirmation de la chose en soi, Kant est plus réaliste que tous les réalistes réunis.

* * *

Il n'y a pas qu'en philosophie que la querelle des Universaux a brouillé les idées. Dans le monde de la science aussi. On oppose par exemple, en épistémologie scientifique, le réalisme et le nominalisme. Or il ne faut pas s'y laisser entièrement tromper. Quand les épistémologues parlent de « réalisme » ou de « nominalisme », ils ont préalablement transféré ces doctrines à l'intérieur du nominalisme scientifique. Car le nominalisme, je le répète, trace une ligne qui va des positions de langage vers des positions qui peuvent être soit de pensée soit de réalité. Et cette ligne est la ligne de la connaissance, non pas telle qu'elle s'effectue psychologiquement ou génétiquement,

mais telle que la science l'incarne. C'est une ligne d'où la science n'a pas dévié. Seulement, pour le savant lui-même, il est au fond indifférent de pousser cette ligne jusqu'aux positions de réalité incluses. Il lui est indifférent, quand il calcule le monde, que $\sqrt{2}$ soit réel *in mente* seulement ou de surcroît *in re* : cela l'indiffère, parce que cela ne change rien à la science telle qu'elle se fait, et que la question, pour lui, ce n'est pas tellement que la science touche le fond des choses, mais c'est que $\sqrt{2}$ reste non-contradictoire au nom de sa cohérence syntactique, et qu'il se révèle fécond dans les opérations qu'il permet.

Mais ce qui indiffère ainsi au mathématicien ou au physicien n'indiffère pas à l'épistémologue. Aussi, quand l'épistémologue est d'avis que la ligne de connaissance va des positions de langage vers des positions de pensée, sans toucher des positions de réalité, il parle de « nominalisme » (mais c'est *déjà* au sein du nominalisme) ; et, quand il est d'avis que la connaissance part des positions de langage pour toucher, par delà les positions de pensée, la réalité même, il parle de « réalisme » (mais c'est toujours au sein d'une perspective nominaliste). Dans le premier cas, $\sqrt{2}$ est considéré comme un signe mental refermé sur soi, et même de façon conventionnelle ou peut-être encore arbitraire ; et dans l'autre cas, $\sqrt{2}$ reste un signe, mais il lui correspond alors une sorte de « chose » dite réelle qui volète dans le ciel des intelligibles mathématiques. Dans les deux cas toutefois, l'épistémologue trace une ligne qui prend appui sur $\sqrt{2}$ comme position de langage, telle qu'elle a été obtenue au XV^e siècle par les premiers algébristes ; et de là, il conduit sa ligne jusqu'aux positions de pensée seulement, ou alors jusqu'aux positions de réalité. Quant donc un nominaliste se déclare réaliste, il reste nominaliste. Car ni le nombre zéro, ni $\sqrt{2}$, ni même $\sqrt{-1} = i$, n'ont changé de statut épistémologique *fondamental* du XV^e siècle à nos jours : ces êtres mathématiques sont toujours ce qu'ils sont, porteurs de connaissance en tant que signes. Seule leur interprétation épistémologique a varié. Quand j'écris aujourd'hui $ax + b = 0$, *zéro* demeure *zéro*, le *même zéro* tellement contesté à la Renaissance, mais dont le droit de cité dans l'empire mathématique est devenu incontesté.

* * *

Quant à la science elle-même, elle s'est faite dans une relative indépendance vis-à-vis de ces interprétations épistémologiques. Elle a fait flèche de tout bois, mais ce faisant a fait triompher le nominalisme, souvent sans le savoir. De fait, les courants platonicien et aristotélicien y sont sans cesse visibles. Pascal, par exemple, refuse le formalisme : il récuse les mathématiques qui partent des signes du langage pour tenter de signifier la réalité. Il résout « intuitivement »

les problèmes de géométrie, je veux dire que toute sa discursivité (redoutable et contraignante) émane de la vérité que lui livre la contemplation immédiate des figures. De même en physique : il « voit » le vide dans le tube du baromètre, et ses raisonnements articulent ce qu'il a vu. Pascal apparaît ainsi comme un platonicien, de type intuitif, qui s'oppose autant aux conceptualistes du type du Père Noël (qui bâtit la réalité à coup de concepts), qu'aux nominalistes dont pour Pascal, mais à tort, Descartes est un modèle inutile et incertain. Le *rationalisme* en sciences expérimentales modernes a donc, pour le dire en bref, Platon pour patron. Et la science qui se fait s'est faite aussi à l'aide de ce platonisme-là, même s'il s'allie au matérialisme technique, et surtout s'il le fait.

Ce qu'on appelle en revanche l'*empirisme* scientifique, tel qu'il se développe en Angleterre (et de manière typique dans l'avènement du calcul des différences chez Newton par opposition à Leibniz), présente un caractère aristotélicien marqué : on s'y élève, quasiment par abstraction (en tout cas par ce qu'on appelle dès Bacon « induction »), de l'empirique au rationnel. Or cet empirisme-là aussi a fait la science, en une mesure certaine.

Les savants qui ont fait la science ne sont donc pas tous conscients d'être nominalistes ou de contribuer aux progrès du nominalisme scientifique en sciences. Tant s'en faut. Les seuls qui l'aient été, ce sont les algébristes (les « terministes », comme on disait) du XIV^e au XVII^e siècle, au moins jusqu'à Viète. (Descartes a déjà, comme algébriste, des réticences philosophiques contre l'algèbre nominaliste : mais quand il calcule, il se fait nominaliste de fait et contre son gré.)

Mais tous ces savants, qu'ils se sentent platoniciens ou aristotéliciens quand ils sondent les mystères de la nature et quand ils sont conscients de le faire, rédigent leurs lois dans une langue qui est d'essence nominaliste, et qui le devient de plus en plus. Ce n'est donc pas tellement la science qui se sent nominaliste, mais c'est son langage qui l'est de fait, car ce langage demeure l'algèbre, tel que seul le nominalisme peut lui conférer une valeur de connaissance. Au cours des temps, la science trouve donc de plus en plus son assise fondamentale dans la langue mathématique, fidèle en cela à ce mot de Galilée pour qui la nature est écrite elle-même en langue mathématique. Plus précisément la science assure son assise chaque fois qu'elle est en mesure d'inscrire un résultat expérimental sous une forme mathématique claire. Cette forme mathématique devient sa propre « mémoire », elle est son propre passé. Si donc le nominalisme est seul apte à conférer, dans sa propre perspective, une valeur de connaissance à la langue où s'inscrivent les résultats scientifiques, toute science, finalement, à condition qu'elle accepte d'exprimer ses

résultats sous forme quantitative (ce à quoi elles prétendent toutes), se trouve aujourd'hui façonnée à *la base* par le nominalisme.

Les sciences économiques, qui comptent parmi les dernières venues dans la constellation des sciences exactes, prennent aujourd'hui en toute netteté un caractère nominaliste qu'elles n'ont jamais eu. La notion d'épargne, par exemple, était, dans la conception capitaliste libérale, de type platonicien : l'écu d'or y était un bien, amassé dans le bas de laine, dont la valeur était éternelle, comme une idée platonicienne. L'économie socialiste d'un Marx est en revanche marquée par un aspect aristotélicien : l'argent y est mis en corrélation avec un bien indépendant de lui, par exemple la production ou la notion de « travail », et les échanges sont des symboles « en extension » de cette corrélation « en compréhension ». L'économie contemporaine en revanche accentue son aspect nominaliste, au point que la valeur de l'argent y est signifiée par l'argent lui-même, pris au niveau des arrangements syntactiques selon les lois des « écritures ». Epargner signifie alors « savoir investir », et l'investissement est défini par une technique de type purement nominaliste. C'est ainsi que l'actionnaire naïf a devant les techniques d'investissement contemporaines les mêmes scrupules intellectuels que l'arithméticien de la fin du moyen âge devant les algébristes (les « terministes », comme l'on disait). Il ne comprend guère que les entreprises lui offrent, à la place de dividendes, la possibilité de les investir dans une nouvelle action (offerte à sa valeur nominale), laquelle, à son tour, engendrera des dividendes à nouveau réinvestis. Car de cette manière, l'actionnaire ne voit pratiquement jamais la couleur de l'argent, comme l'on dit, mais augmente sa fortune sur le papier seulement. Certes, il pourrait toujours revendre cette fortune et l'échanger contre une autre monnaie, mais alors il perdrait les avantages de l'investissement. Ce serait donc là une solution « anti-économique », « unwirtschaftlich » comme l'on dit en allemand. L'action elle-même, du reste, figure dans le bilan sous sa valeur « nominale » d'émission, quand bien même, lors de l'émission déjà, il peut y avoir désaccord (*agio* ou *disagio*) avec la valeur réelle, cotée en bourse. Et ce désaccord est mesuré par référence à la valeur nominale inscrite au bilan. « L'écriture » des choses a ainsi toujours préséance ontologique sur la nature des choses, ce qui est typiquement nominaliste.

De cette façon, l'économie contemporaine réfute à sa manière la réfutation même de l'argument ontologique par Kant. Kant en effet disait qu'il était absurde d'imaginer qu'on avait augmenté sa fortune lorsqu'on avait ajouté un zéro à la fin du dernier nombre figurant dans une comptabilité. Or l'économie contemporaine montre que celui que Kant tenait ainsi pour un illuminé *aurait raison* d'agir

ainsi, pour autant qu'il ait suivi scrupuleusement les lois syntactiques du calcul des investissements.

* * *

Le premier qui a pris conscience du caractère fondamentalement nominaliste de la science a été Kant. Cela ne veut pas dire que pour Kant, chaque science soit d'essence nominaliste, c'est-à-dire formelle comme l'algèbre. Bien au contraire. Par exemple, la conception kantienne de la géométrie est constructiviste. Les sciences, pense Kant, se font comme elles peuvent, en mêlant sans cesse des éléments empiriques et des éléments rationnels, et en les dosant chacune à sa façon. Mais la science *comme telle* est fondamentalement nominaliste. Car si chaque science trouve sa forme achevée dans une mixture déterminée de l'empirique et du rationnel, cette mixture trouve son expression déterminée dans une loi. La loi est donc l'expression achevée du savoir, quelle que soit la façon dont ce savoir a été acquis. Ce n'est pas le contenu de la loi qui fait la science (il n'indique que l'état provisoire d'une science), mais c'est l'*expression* par la loi du savoir obtenu par ailleurs. Par exemple, la masse est pour Kant une « constante » (c'est-à-dire un élément qui ne dépend justement pas de la mesure empirique), tandis que force et accélération sont des variables, qui dépendent à chaque coup de la mesure effective. Une loi mêle donc les éléments constants (indépendants des mesures empiriques) et les éléments variables (qui en découlent). Mais la *fonction* qui relie constante et variables (par exemple la fonction $f = ma$) est la forme achevée de toute loi scientifique comme telle : elle est l'expression de la loi, et c'est cette expression (sous forme fonctionnelle) qui confère au monde phénoménal sa structure mentale et réelle à la fois.

La *manière* de mêler dans chaque loi les composantes platoniciennes et aristotéliennes (c'est-à-dire les données rationnelles et empiriques, le calcul et les données de laboratoire) définit pour Kant *les sciences qui se font*, tandis que Kant a pour tâche de montrer la valeur de connaissance propre à *la science faite*. Or cette valeur, continue Kant, est totale pour les phénomènes, nulle pour les noumènes. Car le phénomène est justement ce mixte de pensée et de réalité, dont j'ai dit plus haut qu'il appartenait aux sciences particulières de définir la composition. Mais c'est le phénomène *comme tel*, quelle que soit sa structure particulière, qui trouve sa valeur dans l'*expression* (dans le langage) que lui confère la loi scientifique. Du même coup, on comprend pourquoi cela revient au même pour Kant de dire que les lois scientifiques sont indifféremment des lois de la « nature » ou de l'« esprit ». Car ce n'est pas ce que chaque loi nous dit qui compte ici, mais le fait que, précisément, toutes les lois

sont lois parce qu'elles nous *disent* les phénomènes. Le dire du phénomène et le phénomène dit sont une seule et même chose, et cette chose s'appelle loi ou nature, indifféremment.

Notre époque ne devrait ainsi pas s'y tromper : même si les sciences se font chacune pour soi, selon des procédés plus ou moins dialectiques qui font flèche de tout bois, elles aspirent toutes à *formuler* leurs résultats, et elles le font dans le langage de la quantité tel qu'il a été déterminé, dans sa structure nominaliste, par la Renaissance, et sans que ce langage change de structure jusqu'à nos jours.

* * *

Il se trouve que notre époque confère à la querelle des Universaux une actualité brûlante. Cette actualité est visible dans les problèmes qui surgissent aujourd'hui autour du *langage*. Je ne dirai pas que notre époque a découvert les problèmes du langage, mais elle a peut-être inventé le langage comme problème. Ce faisant elle a replié sur soi ce qui avait toujours été relié à autre chose que soi. Jadis en effet, on disait quelque chose, et il y avait quelqu'un qui le disait. Certains pouvaient n'avoir rien à dire, et parler quand même ; d'autres disaient ce qu'ils pensaient, ou le cachaient. Mais il n'y avait pas de « langage » qui ne fût rapporté à celui qui parle, ou à ce dont on parle : j'entends, soit à la réalité, soit à la pensée. Aujourd'hui le langage tend à valoir pour soi, et l'on ne se préoccupe plus guère de ce qui serait à dire, ni de ce qui autorise les uns à dire quelque chose et devrait engager les autres à se taire. Notre époque « dit », tout court, et même « dit le dire ». On a remplacé l'autorité personnelle de qui s'énonce par la compétence — une compétence technique et impersonnelle. Et on a remplacé la gravité des propos tenus, qui était vertu de l'être, par le sérieux avec lequel on les énonce.

Il y a davantage. Alors que notre époque attend vainement un nouveau Kant qui pose de façon nouvelle, critique et radicale, la question du langage, en se rapportant clairement à la querelle des Universaux d'où elle est née, on assiste dans les congrès, forums et autres rencontres, aux mouvements antagonistes de naturalistes, qui se penchent sur le fait du langage comme sur un insecte rare, et de philosophes métaphysiciens, qui spéculent sur son essence. Notre époque est faite de ce conflit, qui prolonge en l'attisant, non pas la querelle, mais la dispute entre philosophes, entre savants, et entre philosophes et savants. Les philosophes vivent et pensent comme si Platon et Aristote étaient, par privilège, éternels, et comme si la science n'avait jamais existé. Et les savants font comme si la métaphysique n'était que bavardage.

Enfin d'autres, au lieu de poser clairement les antinomies, les noient dans l'accommodement et le compromis. Les nominalistes

s'affichent réalistes, et les réalistes n'osent pas s'afficher tels. Les conceptualistes enfin tendent une main généreuse aux deux partis en présence et se font conciliateurs. J'admire toujours, pour ma part, qu'un thomiste déclaré puisse pactiser sincèrement avec le néo-positivisme, car enfin, si Dieu existe, il est aussi le Dieu de la pensée et de la logique. Et combien sont-ils pour qui le langage est devenu le milieu dialectique indifférencié et universel où tout devrait s'accomplir, où j'aurais à vivre, à penser, même à dormir (voyez Lacan), ou encore à « aller à la fontaine » (Heidegger) — alors qu'un nouveau Pascal pourrait leur rétorquer que, s'il besogne, cela occupe certes toutes les fonctions de son âme, mais pas dans le langage : dans un lit.

Enfin l'ombre de Kant devrait féconder notre réflexion : devant une antinomie, il n'a jamais rogné les arêtes, mais les a durcies. Si Kant avait nuancé et accommodé, il n'aurait pas résolu les antinomies. Kant n'a pas dit : pour certains et selon certains aspects, le monde est fini d'un point de vue et infini de l'autre : il a dit que le monde était ou bien fini, ou bien infini, mais que ces deux affirmations étaient également fondées en raison.

C'est pourquoi il faut remercier K. O. Apel¹ d'avoir posé pour nous, de façon radicale, l'antinomie de notre temps. Il le fait dans l'esprit d'intransigeance salutaire qui était aussi celle d'une époque (le XIII^e siècle) où les enjeux comptaient encore davantage que les joueurs.

Voici ce que dit notre auteur. Il nous raconte une conversation qui a eu lieu, semble-t-il, à Kiel, entre Heidegger et des partisans de l'école néo-positiviste. K. O. Apel ne prétend pas rapporter exactement le contenu des propos tenus, mais leur teneur générale.

Auparavant, K. O. Apel avait esquissé un diagnostic de notre époque qui rejoint nos propres réflexions. Le problème propre à notre époque, dit Apel, est le suivant : deux grandes traditions s'affrontent aujourd'hui : les philosophies dites de l'existence et les philosophies dites analytiques. Les premières représentent en gros la tradition européenne, de Hegel à Husserl, de Husserl à Heidegger, en passant par Sartre et l'herméneutique française contemporaine. Les secondes couvrent toute la tradition anglo-saxonne, dès le Cercle de Vienne et dès Russell jusqu'à Wittgenstein et Carnap.

Or, dit Apel, le paradoxe est que ces deux écoles parlent apparemment des mêmes choses : elles ne nous entretiennent ni de la morale, ni du christianisme, ni du sexe des anges. Elles parlent du sens, du non-sens, de la limite entre eux deux, de la compréhension, de la communicabilité, bref, du « langage ». Or, et c'est là un point

¹ In *Weltgespräch : Welterfahrung in der Sprache*, 1. Folge. Freiburg, Herder, 1968, p. 9-28.

extraordinaire, l'assertion par laquelle je constate qu'elles nous parlent de la même chose, me fait entrer nécessairement dans l'une ou l'autre des deux écoles et m'empêche de les survoler également. Car « parler » n'a pas le même sens pour les uns et pour les autres. Pour les uns en effet (que je dirais ici « réalistes »), parler est défini par ce sur quoi on parle (et c'est la tradition européenne), tandis que pour les autres (qui sont nominalistes), parler est défini par le fait même de parler. Quand donc le critique affirme la convergence apparente qui unit, dans les thèmes traités, philosophes européens et philosophes anglo-saxons, il crée, de ce fait même, la divergence. Voilà qui est bien le fait d'une antinomie à la Kant.

Or, narre Apel, Heidegger se trouvait un jour à Kiel où il prenait part à un forum groupant des représentants de la pensée anglo-saxonne ; positivistes, analystes du langage, théoriciens de la *semantics*, etc. Heidegger désira alors faire comprendre à ses auditeurs ce qui fait le fond de sa philosophie, à savoir cet appel à la préexistence existentielle d'un *sens*, antérieur à tout jugement proféré. On sait que cette revendication heideggerienne a pris plusieurs formes, en particulier la forme abrupte propre à Parménide : *Das Seiende ist*. Pour plus de clarté, et pour venir au-devant de ses auditeurs, Heidegger tenta sa démonstration à l'aide de la phrase suivante : « Dieses Buch da ist ». Ce livre-là, que vous voyez sur la table, existe.

C'était placer le problème sur le thème précis du verbe *être*, le verbe par excellence de l'ontologie, mais aussi la copule irréductible de tout énoncé logique. Un fort bon terrain, par conséquent.

Mais, pour Heidegger, l'être préexiste à son affirmation. Le verbe être, par conséquent, est, comme verbe, postérieur à ce qu'il prétend énoncer. Il y a toujours *différence* entre l'énoncé de l'être et l'être dont il y a énoncé.

Pour ses interlocuteurs positivistes, en revanche, un verbe n'a de sens que dans une phrase : il peut y recevoir un sens syntactique, sémantique ou pragmatique. Mais c'est la phrase tenue qui le lui donne.

Par conséquent, la phrase énoncée par Heidegger : « Dieses Buch da ist » ne peut, pour un positiviste, n'avoir rigoureusement aucune espèce de sens. Elle est « non-sens ». Ce qui pourrait avoir un sens, c'est une phrase du type : « Ceci, là-bas, est un livre ». Ou encore : « Il y a là-bas un livre vert ». Ou enfin : « Ce livre est vert », ou « Voici le livre que je cherchais ». Bref, mille phrases sont possibles selon les lois syntactiques, sémantiques ou pragmatiques, mais cette phrase y est impossible : « Dieses Buch da ist. »

Qu'on comprenne bien ce qui se passe ici. Il ne s'agit pas de dire que les positivistes prennent le verbe être dans sa seule fonction

attributive au détriment de sa fonction existentielle. La logique positive n'ignore pas les assertions existentielles. Mais elles sont soumises, ainsi que toutes les assertions, aux lois propres du langage tenu, alors que le sens de la phrase de Heidegger dépend de ce sur quoi il y a langage tenu.

De même il ne faudrait pas croire que la phrase de Heidegger a un sens qui aurait simplement échappé à ses interlocuteurs, ou sur laquelle il y aurait divergence d'opinion : les uns lui déniaient tout sens, les autres pouvant lui en accorder un.

Non. En réalité il ne s'agit pas du même énoncé, selon qu'il est vu par les uns ou par les autres : les mêmes mots engendrent non pas des sens différents, mais deux possibilités différentes d'attribuer un sens quelconque aux mots entendus.

Tout le débat se joue donc en pleine querelle des Universaux. Il repose tout entier sur l'opposition qui règne entre *ce qui est donné à connaître*, et *les moyens humains d'appréhender quelque chose par la connaissance*. La phrase tenue par Heidegger est un moyen humain d'appréhender quelque chose, et cette chose lui est donnée avant toute phrase. Tandis que la même phrase, chez ses interlocuteurs, est cela même qui est donné à connaître, et il ne s'agit que d'explicitier son sens. Le sens est donc une première fois au-delà des phrases et antérieur à elles, et une seconde fois tout entier pris dans la phrase elle-même.

Ce n'est donc pas le sens des phrases, ou le sens des choses, qui serait vu différemment, c'est le *sens du sens* qui n'est pas le même. K. O. Apel l'explique ainsi : dans la tradition herméneutique, dit-il, le sens est *déjà donné*, et il ne s'agit que de l'interpréter. Cela vaut pour Platon déjà, fait-il remarquer, et aussi pour Dilthey, pour Schleiermacher, pour Husserl, pour Heidegger, pour Ricœur, etc. : « Tout au long de cette évolution historique de l'herméneutique, écrit Apel (p. 11), et cela quelle qu'ait pu être l'idée qui dirigeait la réflexion critique, et quel qu'ait été le degré de généralité et de radicalité de cette réflexion, jamais n'a été mise en question l'existence même du sens, à l'interprétation duquel il s'agit de procéder. » Tandis que, du côté des positivistes, c'est exactement l'inverse : toute affirmation du sens est rejetée comme métaphysique et incontrôlable, car le seul moyen de contrôle est le langage comme porteur de tout sens, et de toute possibilité d'asserter le sens.

L'intérêt des réflexions de K. O. Apel ne provient pas tellement de ce qu'il nous dit. Car enfin nous le savions déjà. Nous savions déjà que le conflit de notre époque, même en matières intellectuelles, prenait l'allure d'un conflit non plus nationaliste, comme aux siècles classiques, mais internationaliste : la vieille Europe contre le Nouveau Monde. On savait déjà que le Channel est demeuré une frontière

naturelle redoutable, surtout en matières de philosophie ; que Bradley ayant importé Hegel outre-Manche, les Anglais s'effrayèrent ; et que lorsque y fut importé Husserl, on lui adressa les mêmes reproches qu'à Hegel. J'entends encore certains philosophes d'Oxford m'interroger avec crainte et scepticisme « sur cet Husserl dont on fait tellement de cas sur le continent ». Les Européens, de leur côté, allaient au-devant des Gilbert Ryle, des Austin, des Strawson, comme devant des animaux bizarres enfermés dans un zoo exotique, et présentés parfois en véritable exhibition sur le continent.

Toutefois, après cette ère héroïque de l'immédiat après-guerre, les choses avaient paru s'arranger. L'astre d'Ayer avait décliné, la brillance du Wiener-Kreis s'était affaiblie. Wittgenstein seconde manière avait succédé à l'intransigeant *Tractatus*. De leur côté, les phénoménologues avaient cessé apparemment de cultiver un jargon aux résonnances hégéliennes, qui effrayait et scandalisait les esprits positifs d'Angleterre, pour qui les plus grands problèmes (et c'est une coquetterie de leur part) se doivent d'être posés dans des termes du genre : « Le chat est sur le tapis », ou : « Le Roi de France est chauve ». Il semblait même qu'une phénoménologie « nouvelle vague », teintée de linguistique, s'affranchît explicitement des cercles de la philosophie hégélienne pour flirter avec celui de Vienne, *via* la « semantics ».

Apel, donc, nous ramène à une vue moins optimiste des choses et à l'urgence du problème. Car ce n'est pas que les conversations soient impossibles : bien au contraire, elles deviennent de plus en plus courtoises. Mais on ne s'y entend pas, on ne peut pas s'y entendre. Le *sens*, dont on parle, n'est pas le même ; par conséquent ce qu'on en dit est sensé pour les uns, insensé pour les autres.

* * *

Les conclusions de cette étude tiendront tout d'abord en quelques thèses.

1. La querelle des Universaux a posé jadis un problème qui est resté sans solution générale. Mais elle a engendré une histoire, qui est celle des conquêtes du nominalisme. Or le nominalisme est l'une des solutions viables que la querelle a engendrées. Elle n'est pas la seule, et de plus elle n'est pas, à elle seule, la solution du problème.

2. Notre époque n'a pas résolu la querelle des Universaux. En soit témoin l'actualité brûlante de l'antagonisme entre Heidegger et ses partenaires néo-positivistes, rapporté ci-dessus. Notre époque a donc pour tâche de résoudre la querelle des Universaux, et elle le peut, entre autres moyens, en posant de façon critique la question du langage. Ce faisant, elle contribuera à tirer des relations explicites

entre le langage, la pensée et la réalité. Ces relations peuvent être tirées dans la perspective du nominalisme, du conceptualisme et du réalisme. Elles peuvent de plus être tirées, dans chaque perspective, en privilégiant le pôle soit du langage, soit de la pensée, soit de la réalité. Deux des pôles peuvent être unis face au troisième, ou désunis à son profit. Il y a là toute une *combinatoire*, qui n'a pas de valeur en soi, mais qui permettrait de voir clair dans les structures possibles.

Surtout notre époque doit se garder de replier le langage sur lui-même, et elle ne doit pas oublier la réalité dont on parle (ou dont on aurait à parler), ni l'autorité de qui s'énonce après avoir pensé ce qu'il dit.

3. L'une des solutions « possibles » (au sein de la solution générale) pose avec acuité le statut propre de la philosophie comme discipline. C'est un rêve ancien que la philosophie devienne une discipline autonome, une « science » aussi rigoureuse que l'autre, mais *autre*. Pour cela, la philosophie, en tant qu'ontologie, phénoménologie ou métaphysique, doit poser la question du langage particulier qu'elle doit tenir. Elle doit poser la question de *son* langage. Tous les réalistes philosophiques sont ainsi placés en face du problème de la nature et du fondement de leur propre langage.

4. Il faut enfin prendre conscience que la querelle des Universaux, jadis, avait faussé les plans où se joue le débat. Car platoniciens et aristotéliens posaient le problème de la connaissance humaine et de sa valeur propre, face à la réalité de l'Être. S'il était pour eux question de langage, c'était dans cette optique fondamentale. Les nominalistes en revanche ont dénoué les deux composantes de la connaissance, et ont posé le langage comme leur thème propre : de là ils ont inféré les positions de pensée et de réalité. Or notre époque est restée victime de ce gauchissement irréfléchi : car le langage *n'est pas le même* si on part de lui (perspective nominaliste), ou si l'on cherche expressément à arriver à lui (perspective réaliste). Dans le premier cas, le sens du langage dépend du langage, dans le second, il dépend de ce dont il y a langage.

Pour terminer, j'aimerais dire que la solution au problème posé par la querelle des Universaux engage bien davantage qu'une simple option d'intellectuel enfermé dans son mandarinat. Il y va d'abord de l'avenir de la philosophie et de la théologie comme disciplines, il y va de l'avenir même de l'homme.

La conversation entre Heidegger et ses positivistes a en effet montré une chose : c'est que la prédication ne va plus de soi. Voici donc une manière de penser aussi ancienne que l'humanité pensante elle-même ; voici un acte fondamental par lequel l'attribut est relié

à un sujet ; voici donc le fondement même de la pensée humaine qui se voit menacé d'une crise absolue, et tombe sous une antinomie radicale. Toutes nos phrases, qu'elles soient d'un théologien ou d'un philosophe, sont des phrases articulées sur la copule « être » ; et toutes sont soumises à l'objection absolue que peut et doit formuler celui qui a cherché à comprendre Heidegger quand il explique sa philosophie aux positivistes, ou celui qui comprend que les positivistes ne comprennent rien à Heidegger. Cette objection, cette mise en question radicale, tient en quelques mots : le verbe être est sens pour les uns, non-sens pour les autres, et en tranchant qu'il *est* sens, ou non-sens, on met en jeu la prédication et on résout l'alternative par le fait de la poser.

Or philosophie et théologie prédisent. Elles prédisent même ce qui devrait apparaître, aujourd'hui encore, comme vraiment très important : Dieu, ou l'Être. Mais que peuvent-elles faire, étant donné ce qui précède ? Prédisant l'Être, le philosophe ajoute à l'être les prédicats qu'il lui confère, et détermine ce qui est, de soi, déjà déterminé. Et si, voulant reconnaître simplement l'être qui est, il échoue à le prédiquer, alors il cesse de parler, et, finalement, d'être philosophe. Une première fois il sera tenté de calquer la prédication sur ce que la logique lui en dit, à savoir qu'elle consiste essentiellement en un rapport de subalternation. Une seconde fois, écoutant Heidegger qui refuse de subalterner l'être à quoi que ce soit, même à lui-même, il déplorera la vanité de toute prédication.

Et le théologien est placé dans de semblables embarras. En soit témoin, à défaut d'autres témoignages, l'aporie fondamentale qui grève les rapports entre la parole *de* Dieu et la parole *sur* Dieu.

Si donc la théologie et la philosophie veulent devenir des disciplines assurées et d'elles-mêmes et de leur objet, il leur faut remonter à la source de tout discours, et cette source est l'acte de prédication : le simple usage du verbe être, dans une phrase quelconque. Ce n'est pas tellement qu'il faille mieux « définir » le verbe être, puisque sa définition l'implique déjà ; mais c'est le mécanisme profond de la prédication, saisie sous les espèces de cette simple copule « est », qu'il faut repenser à la base. Cela est d'autant plus urgent que, dès l'apparition des dialectiques négatives, la tentation a été de grande de penser que, puisque l'être était insaisissable, le néant devait devenir l'objet de notre vénération métaphysique ; et que, puisque Dieu décidément n'était pas prompt à revenir sur terre nous juger, peut-être que la mort de Dieu servait les desseins de la foi véritable. Toutefois ces faux-fuyants de la foi ou de la quête philosophique ne sont-ils pas au premier chef un aveu d'impuissance devant le problème qu'il faudrait résoudre, et une résignation devant les apories de la prédication ?

La querelle des Universaux a donc posé un problème dont la solution doit intéresser l'homme tout entier, et non pas la seule part spéculative de son intellect. Elle engage en effet les destinées des choses réelles, de la pensée humaine, et du langage qui doit être tenu.

Elle engage la destinée des choses réelles. Il est en effet des réalités qui, avant d'être posées thématiquement par une réflexion qu'Ansermet appelait « seconde », vivent spontanément et naturellement à l'intérieur de la réflexion pure. Elles ne sont pas réfléchies comme telles, mais leur efficace est d'autant plus grande. Un musicien vit vraiment de la musique qu'il fait, qu'il entend, qu'il écrit. Il ne sait peut-être pas dire ce qu'est la musique, va jusqu'à s'étonner de cette question. C'est qu'il n'en a pas besoin. Un croyant vit également de la foi, qui agit en lui et qui le fait agir, et même s'il savait répondre aux questions qu'on pourrait lui poser théoriquement, elles n'auraient guère d'incidence sur sa vie réelle.

De telles choses réelles sont donc réelles par l'exercice qu'on en fait, davantage que par les discours tenus sur elles. Or il arrive que l'exercice faiblisse, que l'entraînement cesse, que l'habitude s'installe, conjointe à la paresse. Sans exercice, la foi se meurt ; sans entraînement, le musicien, tout comme l'athlète, perd sa forme. Comme la chose réelle ne vit elle-même que de la vie qu'elle donne aux hommes et que ceux-ci lui rendent, c'est la chose même qui s'asthénie par manque d'exercice — par manque d'*ascèse*, comme on disait dans l'antiquité. Et il peut arriver alors que la chose elle-même disparaisse faute d'emploi : nous ne savons plus ce qu'a été la tragédie grecque, parce qu'un beau jour, les Grecs ont cessé d'écrire des tragédies. Nous ne saurons peut-être plus demain ce qu'est la musique, parce que, dégénérée, elle aura perdu toute efficacité réelle.

Aujourd'hui, certains — mais ils deviennent de plus en plus rares — vivent encore de la réalité de ces choses-là, et aimeraient la dire aux autres, pour que la chose demeure et ne meure point. Mais ceux à qui ils pourraient le dire, et qui ont encore comme un pressentiment que ces choses-là existent, se font aussi de plus en plus rares, car finalement, si vivre ne veut dire que subsister et gagner de l'argent, alors il n'est évidemment pas nécessaire de se poser d'autres questions. Mais si un jour, plus personne ne sait ces choses, et plus personne ne désire les savoir, alors il sera trop tard.

Il y a donc comme une maladie de l'âme qui menace notre monde. De l'âme, dis-je, et non seulement de l'esprit, car la démence contemporaine est aussi une maladie de l'âme. La maladie de l'âme touche pourtant une dimension qui a fait, jadis, que nous sommes devenus des hommes, et qui menace que nous cessions de l'être. Face à cette maladie nouvelle, la médecine est impuissante ; un médecin me disait : « Si je savais moi-même quel rapport il y a entre ma foi et les

mouvements de ma main qui cherche la veine avec l'aiguille de la seringue, alors pourrais-je peut-être inoculer le remède à l'athéisme tout comme j'inocule le vaccin. Hélas, ajoutait-il, je ne sais pas quel est ce rapport. »

La maladie de l'âme de notre époque est aussi, et peut-être surtout (en tout cas dans son aspect visible), une maladie de la pensée. Nous avons tellement été habitués à penser dans le cadre des sciences exactes, donc dans le cadre du nominalisme, que toute autre forme de pensée nous paraît, comme l'on dit, « peu sûre ». C'est que cette « sûreté » ainsi revendiquée trouve toujours son modèle dans l'assurance des méthodes scientifiques. Le trèsfonds de la pensée humaine, cela a toujours été l'acte de prédication. Or c'est justement lui qui, aujourd'hui, entre dans une antinomie radicale. Penser devra donc entraîner, dans l'avenir, une remise en question des bases les mieux assises. Finalement, si la philosophie européenne est à l'origine de toute prédication contrôlée et contrôlable, et si, comme le disait Whitehead en manière de boutade, toute la philosophie occidentale ne consiste qu'en des notes au bas des pages de Platon, alors c'est aujourd'hui toute notre philosophie qui est remise en question, dans son histoire, de Platon à nous.

Finalement, la forme aiguë de la maladie de notre époque est celle qu'y prend la crise du langage. Je ne sais pas bien comment les théologiens parlent, mais je sais que la philosophie n'a jamais si mal parlé que de nos jours. Non pas tellement en ce qu'elle viole le génie des langues nationales qui sont siennes, mais en ceci, que parler n'est plus pour elle quelque chose qui aille de soi. C'est là la raison profonde, je crois, de l'incompréhension qui entoure la philosophie : même si l'on comprend ce qu'elle dit, on se demande sans cesse pourquoi elle nous dit tout ce qu'elle nous dit, et ne sait pas nous dire ce qu'on aimerait tellement qu'elle nous dise. L'auditeur de l'Université populaire aujourd'hui, ou l'étudiant non spécialisé (et heureusement aussi parfois l'étudiant spécialisé, quand il se pose de vraies questions), aimerait savoir, une bonne fois, ce qu'est la justice, ce qu'est la foi, ce qu'est l'absolu, ce à quoi, en un mot, il vaudrait peut-être la peine qu'il dédie sa vie. Ce désir de la vraie philosophie est immense, mais il est à chaque fois déçu : car, au vu de telles questions, le philosophe tendra hélas à s'abriter derrière l'écran des « compétences » scientifiques, sciences humaines y comprises.

Il est trop tôt de prophétiser la manière dont cette sorte de « révolution culturelle » devra s'accomplir. Il est certain qu'elle devra s'accomplir, et c'est déjà un point acquis. Les lignes ci-dessus n'ont voulu que marquer l'importance de l'enjeu, au vu de quelques éléments empruntés à l'histoire du problème.

J.-CLAUDE FIGUET.