

Natalie DEPRAZ  
Université d'Istanbul

## LA QUESTION DU LANGAGE CHEZ PLATON : Une Piste Pour Linguistes ... Et Poètes

Pourquoi consacrer une étude à la question du langage chez Platon dans une publication qui couvre avant tout le champ de la science du langage (*Dil-bilim* est le correspondant de *Sprachwissenschaft*), c'est-à-dire qui s'intéresse au langage comme à un objet scientifique, requerant une méthode scientifique pour l'appréhender?

Que vient donc nous apprendre de nouveau sur cet objet une approche strictement *philosophique*, objet que les linguistes revendiquent, comme le leur propre depuis F. de Saussure? Bref, en quoi Platon, et en l'occurrence le dialogue *Cratyle*, dans sa problématique propre, peut-il nous aider à saisir avec plus d'acuité le sens de la linguistique saussurienne et post-saussurienne, ainsi que l'enjeu de certaine pratique poétique contemporaine?

Le *Cratyle* s'offre comme le premier grand texte philosophique (le premier grand texte tout court, ni la science, ni la discipline linguistique proprement dite n'ayant à cette époque vu le jour), qui traite du langage comme d'une question ayant la dignité de la vertu (*Ménon*), du beau (*Philèbe*) ou bien encore de l'être (*Sophiste*), c'est-à-dire dont il vaille la peine de rechercher l'essence. A ce titre, le dialogue est inaugural. Il constitue le principe d'une tradition, qui a pour tâche première de se situer par rapport à lui.

### I

On peut, en première approximation, cerner le problème du langage chez Platon selon trois axes thématiques qui recèlent quelque convergence :

En premier lieu, le rapport de l'écrit à l'oral dans le discours. Le *Phèdre*, en son moment terminal, dresse un réquisitoire contre le discours écrit, qui provoque l'oubli et la paresse de l'esprit, tandis que le discours oral, non consigné, développe la mémoire, et, par là, la vivacité d'esprit, permettant en outre à la réminiscence de se déployer, réminiscence qui est selon Platon le mode décisif de connaissance: «connaître, c'est se ressouvenir», affirme Socrate en maints dialogues. Cette critique de l'écriture apparaît non seulement gnoséologique, mais aussi polémique, en ceci que les tenants des discours consignés sont représentés par les Sophistes, qui préconisent par conséquent un mode d'apprentissage rigide fondé sur la répétition des textes écrits, alors que Socrate recommande lui le développement de l'esprit critique et de la réflexion.

Le second axe concerne le rapport de la pensée et du langage. La position de Platon quant à la question de l'existence ou non d'une antériorité entre pensée et langage est on ne peut plus nette: sa thèse est que la «pensée» est antérieure (logiquement, tout au moins) à sa mise en mots, thèse innéiste avant la lettre, que l'on trouve exposée notamment dans le *Théétète* (189e-190a), où il est fait mention d'un entretien de l'âme avec elle-même *précédant* toute parole :

«Cette image que je me fais de l'âme en train de penser, n'est rien que celle d'un entretien, dans lequel elle se pose des questions à elle-même et se fait à elle-même des réponses, soit qu'elle affirme, ou qu'au contraire elle nie. (...) Par suite, j'appelle cela «parler», l'opinion, le jugement, je l'appelle une «énonciation de paroles», qui à la vérité ne s'adresse pas à autrui, qui ne se fait pas non plus au moyen de la voix, mais silencieusement, et se parlant à soi-même.»

Cette thèse d'une antériorité de la pensée sur le langage sera encore celle des Classiques (Descartes, Racine aussi, qui dans la préface de *Bérénice*, s'exprime ainsi: «Ma pièce est prête, je n'ai plus qu'à l'écrire»), avant d'être soumise à une critique virulente par Hegel (dont le mot d'ordre se résume ainsi: il n'y a pas d'ineffable), ou encore par M. Merleau-Ponty au XXe siècle.

Le troisième axe enfin, touche à la relation des mots à la réalité. La question qui vient immédiatement à l'esprit ici est celle de

savoir de *quelle* réalité il s'agit: quel est ce réel avec lequel les mots entretiennent un rapport? S'agit-il de la réalité des *choses* (ce que la linguistique moderne depuis E. Benveniste a exhibé comme étant le «réfèrent», ce tiers - terme que F. de Saussure avait occulté dans son analyse du signe), ou bien de la réalité des «représentations» (ce que Platon nomme lui les *idées*, le terme de représentation supposant un sujet qui se représente, réflexivité qui n'émerge qu'avec Descartes)?

La question qui se pose alors d'emblée comme un critère possible de réponse à la première, est celle-ci: quelle réalité détient, dans l'économie de la philosophie platonicienne, le plus de valeur, autrement dit, est la plus «réelle», c'est-à-dire enfin, à *quelle* réalité confère-t-on le plus d'être? Est bien entendu sous-jacent ici le pré-supposé d'une équivalence entre le réel, la valeur et l'être.

C'est de la réponse à cette question que dépend le type de réalité avec laquelle les mots sont chez Platon en rapport. Or, on sait que la pensée platonicienne repose sur une séparation (*chorismós*) du sensible et de l'intelligible, séparation qui est aussi hiérarchie. Ainsi, le sensible est dégradé et ravalé au rang d'apparence (*phainómenon*), de «fantôme» (*phantasma*) englué dans le devenir, tandis que l'intelligible est relevé comme règne de la permanence et de l'être. Partant, il semble que la seule réalité avec laquelle les mots puissent entretenir un rapport dans ce contexte soit la réalité des *idées* (*eidé*), qui sont des formes auxquelles est conféré un maximum d'être. Ainsi, ce qui est interrogé, c'est le rapport de l'idée à sa dénomination, le pré-supposé étant que ce rapport est d'autant plus correct/droit/juste (*orthos*) que l'idée et le mot qui l'exprime (ou bien l'être et le discours relatif à l'être) sont de même nature. La question étant: qu'est-ce qui a le plus d'être, du mot ou de l'idée, il s'agit bien effectivement d'une question sur l'être. Le mot étant par ailleurs compris par Platon comme un assemblage de sons, c'est-à-dire de «lettres prononcées», participant donc inévitablement, au sensible, en tant qu'il est écrit ou prononcé (comme réalité physique), il n'aura d'être que s'il participe d'une manière ou d'une autre à l'idée qu'il exprime, c'est-à-dire, s'il conserve de l'idée une part de l'être qu'elle a en propre.

## II

C'est sur le fond de ce présupposé touchant à l'être que le dialogue *Cratyle*, ou «de la justesse des noms», se déploie, en se faisant l'écho de discussions opposant à propos du langage, Antisthène et le sophiste Gorgias, dans le dialogue qui porte le nom de ce dernier.

Le *Cratyle* se présente comme une confrontation entre deux thèses antagonistes: ou bien, et c'est la thèse de Cratyle (et d'Antisthène), l'être se dit naturellement (*phuséi*) dans le discours, par adhérence de celui-ci à l'être. De là résulte la «rectitude des dénominations», et l'impossibilité de dire faux. Ou bien, c'est la thèse d'Hermogène (et de Gorgias), il est impossible à l'être de se communiquer et de se dire. Il s'ensuit que le discours forme à lui seul un être qui ne renvoie d'abord qu'à lui-même. Le mot étant une réalité sensible parmi les autres réalités sensibles, on peut le lier par convention (*theséi*) à telle autre chose dont nous avons avec autrui la commune perception: tant qu'on garde la convention le mot garde sa justesse et, là encore, on ne saurait dire faux.

Ces deux thèses sont examinées par Socrate successivement, d'abord celle d'Hermogène (383b-427e), ensuite, celle de Cratyle (428a-440e). Le dialogue est, partant, structuré en deux moments de longueur très inégale (3/4-1/4), inégalité qu'il conviendra d'interroger quant à la position de Socrate par rapport à ces deux thèses.

## A

## «L'essentialisme n'est pas un conventionnalisme»

La thèse de Socrate est la suivante: le mot dit l'essence de la chose, c'est-à-dire qu'il dit l'idée, et c'est ce dire de l'idée qui fait être le mot, comme mot qui n'a d'être qu'en tant qu'il est ce dire de l'idée. Est donc requise une «communauté» d'être, ou, tout au moins, une participation originelle et commune à l'être, du mot et de l'idée, qu'Hermogène, avec sa thèse conventionnaliste, met en péril.

En effet, il affirme que «de nature et *originellement* aucun nom n'appartient à rien en particulier, mais bien vertu d'un décret ou d'une habitude...» (383a). Ainsi, selon lui, le mot n'a aucune communauté originaire avec l'idée qu'il exprime, il ne participe pas à l'être de l'idée, mais n'est que le résultat d'un accord, un décret, thèse conventionnaliste qui n'est pas sans rapport avec la problématique contractualiste d'un Hobbes, ou avec l'«artificialisme» nietzschéen qui tient bien en cette formule : ce sont les forts qui ont donné leurs noms aux choses.

Contre ceci, Socrate réplique par la thèse d'une communauté d'origine qui est une communauté d'essence, une participation ontologique du mot et de l'idée. Et c'est cette même thèse qu'il va opposer au naturalisme de Cratyle.

## B

### «L'essentialisme n'est pas un naturalisme»

En effet, sous l'apparence d'un accord entre Socrate et Cratyle, s'imisce à mon sens une confusion qui est source d'un désaccord peut-être plus grave que celui qui alimente le débat avec Hermogène. L'apparence d'accord repose sur l'utilisation commune du terme «nature». La confusion qui se glisse sous cet accord résulte de l'identification dans le même mot, de deux *sens* différents de «nature».

Cratyle, de fait, soutient la thèse de la ressemblance (*mimésis*) naturelle des mots et des choses, thèse que Socrate semble accrédi-ter dans son opposition à Hermogène :

«Cratyle dit vrai, quand il dit que c'est *de nature* que les noms appartiennent aux choses» (385) (nous soulignons).

Il semble ainsi entériner la thèse du cratylisme qui veut que les sons véhiculent naturellement un sens, en accumulant par exemple les étymologies signifiantes par elles-mêmes, ou instaurant un mimétisme du son et du sens : *réin* signifie «couler», et ce sens est mimé dans la consonne initiale «r», une liquide :

«La lettre «r» a été jugé par celui qui a établi les noms, comme étant un bon outil de mouvement, en vue de réaliser en eux une ressemblance avec la translation (...). Dans les mots mêmes de *Rein* et de *Reon*, «couler», «courant», c'est au moyen de cette lettre qu'il imite la translation» (422a-423b).

Socrate tourne en fait implicitement la thèse naturaliste de Cratyle en dérision, en prodiguant une profusion d'étymologies, dont certaines, les linguistes et grammairiens l'ont dépisté, sont fausses, mais que Cratyle accepte aveuglément.

La position de Socrate est donc explicitement polémique vis-à-vis d'Hermogène: dans la première partie, Socrate joue effectivement la thèse «naturaliste» contre la thèse «conventionnaliste». Mais tout en paraissant porter crédit à la thèse naturaliste de Cratyle, Socrate vise en fait une autre réalité que ce dernier sous le terme de «nature». Il ne s'agit en aucun cas des choses sensibles, ainsi que l'entendent Cratyle ou Antisthène, mais bien de l'essence de ces choses, essence intelligible dont le mot est porteur, et qui se communique à lui par participation. Ainsi, là où Cratyle entend par nature «mimésis», Socrate conçoit «participation d'essence».

### C

Par suite, la position de Socrate est une position critique vis-à-vis de ces deux thèses qui sont deux mécompréhensions quant au statut du langage, et, partant, deux malentendus touchant son articulation à la *réalité*, réalité qui ne saurait être autre que celle de l'idée.

Ainsi, Socrate fait front d'une part contre le conventionnalisme d'Hermogène, qui correspond à la position sophistique de Gorgias, position qui instaure un rapport arbitraire entre nature (*phusis*) et loi (*nomos*), en lui opposant la thèse de Cratyle, d'autre part, s'oppose au naturalisme de ce dernier, qui sur le plan politique, a son pendant dans la thèse du cynique Antisthène, thèse extrémiste qui défend l'idée d'une naturalité de la loi (la seule vraie et bonne loi est la loi du plus fort).

En conséquence, Socrate lutte ici sur deux fronts, dont l'un est explicite, le front sophistique, tout au long des Dialogues, l'autre plus implicite, le front cynique, représenté ici par Cratyle, et surtout, dans le *Gorgias*, par Antisthène, qui affiche un refus radical et nihiliste de l'idée au profit de la chose sensible apparente. Antisthène affirme par exemple: «Je vois bien le cheval, mais non la caballéité.» (l'essence du cheval).

Par conséquent, l'ennemi le plus sournois est bien le naturaliste, en tant que son penchant extrême au sensible menace à chaque instant de renverser le réalisme des idées platonicien, c'est-à-dire sa vérité. On pourrait dire que le naturalisme comme le conventionalisme courent sans cesse le risque de n'interroger que le rapport des mots aux choses comme objets sensibles; d'où leur difficulté, c'est-à-dire leur antinomie sans résolution, alors même que la visée de Socrate est de centrer la question sur le rapport entre le mot et l'idée qui l'exprime, c'est-à-dire entre la réalité physique expressive et la réalité essentielle qui est porteuse du sens. Pour Socrate, la chose sensible n'est qu'en tant que copie d'une essence intelligible, le mot ayant ce statut intermédiaire et ambigu d'être à la fois une réalité physique qui exprime concrètement l'idée, et qui est par là même porteur de l'être même de cette idée.

### III

*La problématique essentialiste de Platon réfléchit-elle véritablement le langage comme «ensemble de signes»?*

#### A

Cette question vise à mettre en évidence une limitation interne à la réflexion de Platon sur le langage, limitation qui a sa source dans le présupposé proprement ontologique de la philosophie platonicienne: le mot n'a d'être, donc de réalité qu'en tant qu'il participe à l'idée *en la disant*, qu'en tant qu'il est ce dire inédit de l'idée. Or, on peut objecter à Platon que, conférer un tel statut au mot revient à méconnaître son essence et sa fonction propres: le mot et le discours qu'il engendre ne sauraient être du même ordre que

l'idée qu'ils disent ou à laquelle on les rapporte. Cette critique permet de préciser ce que Platon entend par «participation» du mot à l'idée: il s'agit d'une idée «régulatrice», ou encore d'une «norme idéale» qui vise «téléologiquement» à conférer au mot l'être total de l'idée qu'il exprime. Cette téléologie de l'être a nécessairement pour contrepartie une inadéquation *de facto* entre le mot et l'idée qu'il dit, voire une hétérogénéité de nature, que cette téléologie ontologique est censée tendanciellement combler.

Ce qu'on peut imputer à Platon comme un point aveugle de la thèse essentialiste, c'est la non prise en compte, ou plutôt peut-être l'occultation de cette hétérogénéité de fait entre le mot et l'idée sous l'exigence téléologique de la communauté essentielle. Ainsi, c'est la thèse même de l'essentialisme qui conduirait Platon à dénier toute hétérogénéité, ce qui mène inéluctablement à une situation de porte-à-faux entre l'état de facto hétérogène et l'exigence téléologique, porte-à-faux qui fait bel et bien du dialogue *Cratyle* une aporie.

## B

Une fois cernée la difficulté aporétique du *Cratyle*, quel est le rapport de filiation pertinent entre ce texte initiateur de la réflexion sur le langage, et le fondateur de la linguistique moderne, F. de Saussure?

En première approximation, il semblerait bel et bien que la thèse conventionnaliste d'Hermogène soit la plus en accointance avec la thèse saussurienne de l'arbitraire du signe. En effet, «arbitraire» signifie chez Saussure absence de rapport intérieur ou intrinsèque, entre le signifiant, image acoustique, et le signifié, concept, tous deux formant par association cette totalité dénommée le signe. On a donc affaire à un rapport libre, ou encore «immotivé», entre les deux faces d'une *même* réalité: le signe. Par convention, Hermogène entend certes un rapport extrinsèque, libre, immotivé même, mais il s'agit selon lui, non d'un rapport entre les deux faces d'une réalité identique, mais d'un rapport entre *deux* réalités, le mot d'une part, qui correspond tout entier à ce que Saussure appelle

le signe, la chose sensible d'autre part, qui selon ce dernier ne rentre pas dans la définition du signe.

Ainsi, il y a bien *identité* du rapport (conventionnel ou arbitraire), mais les réalités qui constituent les termes du rapport sont hétérogènes les unes aux autres. Il y a donc une *analogie* stricte entre la thèse d'Hermogène et la conception de Saussure, analogie qui implique nécessairement «une relecture», c'est-à-dire un processus de «transformation» et de «déplacement» d'un texte à l'autre. Cette définition du rapport entre Hermogène et Saussure comme rapport analogique serait à référer à la définition kantienne de l'analogie dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* (1785), §58, qui «signifie non pas, comme on l'entend communément, une ressemblance imparfaite entre deux choses, mais une ressemblance parfaite des rapports entre des choses tout à fait dissemblables» (Pléaïde, t II, p 142), ainsi qu'à l'interprétation qu'en fournit F. Marty dans son livre *La naissance de la métaphysique chez Kant, une étude sur la notion kantienne d'analogie* (1980).

### C

Où chercher dès lors un rapport plus aigu entre la linguistique saussurienne et le texte du *Cratyle*?

Comment comprendre exactement la filiation entre la thèse de Socrate, en sa spécificité, et la position saussurienne?

Socrate comme Saussure parlent d'un rapport *interne* à une seule réalité: le signe chez Saussure, le nom pour Socrate. Tous deux s'intéressent donc, malgré quelques flottements dans le texte saussurien (notamment cette phrase issue du *Cours de linguistique générale*, p. 101, où il affirme que le rapport est arbitraire parce que le signe n'a avec le signifié «aucune attache dans la réalité»), non pas au référent comme à une chose extérieure, ce qui pour Hermogène représente bien un des *termes* du rapport, mais à l'articulation interne d'un *seul* objet: le mot (signe ou nom). Socrate articule le nom et l'idée qu'il exprime, Saussure le signifiant et le concept (ou signifié). Malgré les différences de terminologie, qui signifient bien entendu une différence de problématique, on peut

dire que tous deux partent d'une base commune (une articulation interne), pour aboutir à des résultats opposés, Socrate défendant l'idée d'une communauté d'essence entre le mot et l'idée, Saussure exposant un rapport arbitraire entre sa et sé dont la globalité constitue le signe. Pourquoi cette divergence? On peut formuler, en guise d'hypothèse de réponse, que, s'il y a différend, c'est parce que le premier vise téléologiquement une communauté d'essence entre une réalité strictement langagière (le nom), et une réalité idéale (l'idée), tandis que le second prend comme seul objet d'investigation la réalité purement langagière qu'est le signe. Ainsi la visée téléologique essentialiste de Socrate tend à occulter la réalité concrète du mot en tant que telle, réalité qui demeure irrémédiablement sensible, et ne saurait *de facto* recéler quelque communauté d'essence que ce soit avec l'«idée», qu'on nommerait aujourd'hui signifié, concept ou bien encore «sens» (en une terminologie proche de celle de J. Derrida).

Il y aurait en définitive sous-jacente à la thèse essentialiste corroborant bien le «réalisme des idées» la perception confuse d'une hétérogénéité radicale entre le mot comme suite de sons, comme «sa», rendu au sensible, et l'idée du mot, son sens, son «sé», perception trouble que Socrate obnubile sous l'essentialisme. C'est cette difficulté, cet abîme entre la facticité du mot et l'idéalité du sens qui rend instable la maîtrise de la question du langage, fait du *Cratyle* une aporie, et permet rétrospectivement de comprendre pourquoi il n'y a pas dans la philosophie platonicienne, si tributaire de la visée essentialiste et du réalisme des idées, qui en est le corrélat, de véritable réflexion sur le *signe* comme tel, ni d'attention au langage entendu stricto sensu comme «système de signes».

On pourrait aller jusqu'à dire, pour nous servir d'une distinction que Saussure lui-même a rendue opératoire, que Platon se meut ouvertement sur le terrain du symbole et non du signe, signe qui demeure d'autant plus confusément aperçu qu'il est obscurci sous l'essence. Pourquoi aurait-il chez Platon une authentique problématique du symbole? Saussure distingue précisément signe et symbole à partir du critère de l'arbitraire, le symbole ayant «pour caractère de n'être jamais tout à fait arbitraire; il n'est pas vide, il y a un rudiment de lien naturel entre le signifiant et le signifié.

Le symbole de la justice, la balance, ne pourrait pas être remplacée par n'importe quoi, un char par exemple. («*Cours de linguistique générale*, pp. 100-101). L'essentialisme platonicien répond point pour point à cette compréhension symbolique du rapport sa/sé; dans la mesure où Socrate pense exactement le mot «balance» qui dit l'idée de justice, comme étant en participation d'essence avec cette dernière, et elle seule. (*République*, Livre I de la justice). Platon traite la question du langage du point de vue de la symbolique, là où Saussure élabore une problématique du signe proprement dit.

#### IV

La réflexion aristotélicienne, qui se situe et se constitue dans un rapport critique par rapport à Platon, n'est-elle pas à même d'anticiper de manière plus pertinente sur la problématique saussurienne du signe linguistique?

Aristote part du constat simple qu'il y a entre le discours et l'être une sorte de dénivellation. Le mot n'adhère pas à l'être, mais il n'est pas non plus avec lui dans un rapport d'extériorité totale. Le mot a un statut unique parmi les autres réalités que sont objets sensibles ou significations, en ceci qu'il participe du sensible et tend néanmoins en même temps à dire une signification intelligible. Cette ambiguïté du mot, Platon l'avait bien reconnue, mais il n'en avait pas tiré toutes les conséquences. Ce qu'Aristote s'emploie à réaliser: le mot n'est pas une réalité en soi parmi d'autres et à côté d'autres réalités en soi, sa structure est bien plutôt *intentionnelle* et sa fonction réside dans l'acte même de signifier. Le mot est un signe qui se dépasse, -problématiquement-, vers l'être dont il articule le sens.

Dès lors, Aristote peut mettre en lumière la nature propre du mot comme signe et récuser les thèses adverses exposées dans le *Cratyle*, non en tentant de réaliser une synthèse «bancale» comme Socrate, mais en rejetant la présupposition *commune* aux interlocuteurs selon laquelle le mot serait un «être» plus ou moins proche de la plénitude ontologique de l'idée.

Aristo distingue en conséquence dans le *Peri Hermeneia*, I, 16a 3-7, à propos du langage, le rapport entre les choses et les «états de l'âme» (*pathémata*), expression qui recouvre aussi bien les concepts que les affections, les impressions sensibles ou les images, rapport, qui selon Aristote est *naturel* et qu'il nomme un rapport de «ressemblance», et par ailleurs, le rapport entre ces «états de l'âme» et les sons émis par la voix ou les mots écrits, qui est *conventionnel*, et qu'il qualifie de «symbolique»:

«Les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix. Et de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes; pourtant, ces états de l'âme dont ces expressions sont les signes immédiats sont identiques chez tous, comme sont identiques les choses dont ces états sont les ressemblances.»

Ce texte appelle plusieurs remarques: en premier lieu, ce qu'Aristote appelle «symbolique» ne saurait être confondu avec le symbole tel que l'entend Saussure et tel que nous l'appliquâmes à Platon. C'en est même l'exact contraire: «symbolique» signifie pour Aristote conventionnel. C'est pourquoi, bien qu'il anticipe effectivement sur l'arbitraire du signe saussurien en exhibant une conventionnalité des états de l'âme et du mot prononcé ou écrit, il use d'une terminologie qui serait pour Saussure tétatologique.

En second lieu, Aristote distingue ce qui est naturel et ce qui est conventionnel. Il considère comme naturel le lien des choses aux états de l'âme, alors que la linguistique d'E. Benvéniste exhibe au contraire l'idée d'un double arbitraire: arbitraire interne, qu'Aristote reconnaît, anticipant sur Saussure; arbitraire externe, dont Saussure ne s'était guère préoccupé, et qu'Aristote comprend au contraire comme un lien naturel. E. Benvéniste relève en effet une contradiction dans le texte saussurien, contradiction qui naît de la présupposition d'un troisième terme qui n'est pas inclus dans la définition du signe: ce terme est la chose même, le référent (*Problèmes de linguistique générale*, II, p 50). E. Benvéniste pourrait adresser une critique d'un autre ordre, mais similaire, à Aristote: n'y-a-t-il pas une contradiction à soutenir d'une part, l'idée d'un

arbitraire interne au signe, d'autre part l'idée d'un lien naturel entre la chose et les états de l'âme ?

En effet, l'idée d'une « ressemblance » entre la chose extérieure le référent, et l'impression sensible ou l'affection semble difficile à soutenir pour un linguiste. Mais c'est ici qu'il convient de rappeler à la mémoire un certain « empirisme » d'Aristote, qui considère en effet que les choses extérieures « s'impriment » en l'âme, comparée à une surface de cire, comme par un contact naturel, par ressemblance ou osmose sensible, et deviennent des idées après affaiblissement de l'impression sensible initiale.

A côté de cette problématique naturaliste reprise notamment par la tradition empiriste (Locke), Aristote constitue bien par sa conception conventionnaliste interne une anticipation plus juste de la linguistique saussurienne et postsaussurienne, fondée sur l'arbitraire du signe, que ne l'est Platon, avec sa problématique essentiellement symbolique.

Face à cette conception linguistique régie par l'arbitraire du signe, je voudrais évoquer pour conclure une résurgence de la thèse cratylienne de la « rectitude originelle des dénominations », de la mimésis des mots et des choses, dans le projet poétique du cratylisme, dont F. Ponge est l'un des représentants les plus éminents. Ce projet consiste, à l'opposé de S. Mallarmé qui donne « l'initiative aux mots », à prendre « parti pour les choses » (*Le parti pris des choses* date de 1942.), c'est-à-dire à faire des choses l'unique objet de l'activité poétique :

« Les objets, les paysages, les événements (...) emportent ma conviction. Leur présence, leur évidence concrètes, leur épaisseur, leurs trois dimensions, leur côté palpable, indubitable, leur existence dont je suis beaucoup plus certain que de la mienne propre, tout cela est ma seule raison d'être, à proprement parler mon seul prétexte. » (*Le Grand Recueil Méthodes*, 12).

Mais cette fascination objectale ne conduit pas à un mysticisme qui signifierait le mutisme. Au contraire, il s'agit d'*exprimer* cette réalité des choses elles-mêmes, telles qu'elles me sont données à voir. « La rage de l'expression » ne se sépare pas, chez Ponge, de

l'expérience objectale à laquelle elle apporte d'ailleurs sa plus heureuse solution.

Ainsi, le cratylisme pongien participe d'un double mouvement d'*expression* des choses elle-mêmes, des choses «données en personne» (*selbstgegeben*, selon le mot husserlien), et de donation du texte comme un *objet* à plusieurs dimensions autour on s'arrête et l'on tourne, comme autour d'un objet de la perception, une matière qui ne se donne que par esquisses (*Abschattungen*, Husserl toujours). Le texte pongien est un objet linguistique qui dit, répète les objets du monde. Il n'est cependant, pas question d'une «mimesis» stricte du langage et des choses. Au contraire, le dire des choses demeure essentiellement inadéquat, et toujours en retrait par rapport à ces dernières qui excèdent l'expression langagière. Cette idée d'une donation des choses elles-mêmes dans l'expression poétique est très proche du projet phénoménologique d'un Maurice Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*. D'ailleurs, Sartre n'a-t-il pas salué en F. Ponge le premier poète «phénoménologue»?

Face à une linguistique structurale et fonctionnaliste qui pose comme principe l'idée d'un arbitraire du signe hérité plus d'Aristote que de Platon, la poésie cratyliste, et notamment celle de F. Ponge, remettant à l'honneur la thèse cratylienne, rejoint la réflexion philosophique contemporaine la plus aigüe sur le langage, celle de la phénoménologie.

N. DEPRAZ

---