

Laval théologique et philosophique

L'inflation du langage et la dissociation du sens dans la philosophie contemporaine

Gilbert Hottois

Volume 42, numéro 1, février 1986

URI : id.erudit.org/iderudit/400217ar

<https://doi.org/10.7202/400217ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval et Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN 0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Hottois, G. (1986). L'inflation du langage et la dissociation du sens dans la philosophie contemporaine. *Laval théologique et philosophique*, 42(1), 61–69. <https://doi.org/10.7202/400217ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1986

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>]

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org

L'INFLATION DU LANGAGE ET LA DISSOCIATION DU SENS DANS LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE ¹

Gilbert HOTTOIS

L'INFLATION CONTEMPORAINE du langage est, écrit J. Ellul, « une expression mécanique de la réaction compensatoire du système technicien »².

Le surinvestissement du langage déborde de loin le seul domaine de la philosophie. Le nombre de disciplines ayant plus ou moins directement le langage (où le symbole ou le signe) comme objet a crû, ces dernières décennies, de manière spectaculaire, de telle sorte qu'il n'est pas excessif de parler d'une véritable inflation linguistique ou, plus généralement, sémiologique.

Pourtant, dans ce concert universel des signes, la philosophie occupe une place de choix. Et si je devais indiquer ce qui constitue le caractère le plus spécifique de la philosophie au XX^e siècle, je dirais sans hésiter que c'est son intérêt pour le langage, et non l'histoire ou le politique que les philosophes avaient déjà thématiques et promus en des siècles antérieurs.

L'intérêt philosophique pour le langage est mondial, quoique polymorphe. Dans le monde anglo-saxon, la philosophie est, chacun le sait, devenue philosophie du langage, depuis un certain « virage vers le langage » que les historiens situent dans la première moitié du XX^e siècle. Sur le continent européen, la philosophie ne s'est pas avouée aussi facilement ni aussi spontanément langagière. Mais la résistance ontologique (« le philosophe doit se soucier des choses elles-mêmes et non des mots », pour paraphraser Heidegger) de la philosophie française et allemande, l'espèce de

1. Cette problématique a été développée dans trois livres: *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine* (Préface par J. Ladrière), Éd. de l'Université de Bruxelles, 1979; *Pour une méta-philosophie du langage*, Paris, Vrin, 1981 et *Le Signe et la Technique* (Préface par J. Ellul), Paris, Aubier, 1984. Le texte est celui d'une conférence prononcée à la *Société philosophique du Québec* (octobre 1985).

2. *Le Système technicien*, Paris, Calmann-Lévy, 1977, p. 128.

refoulement de la question du langage qui insistait dès le début du siècle, n'ont fait que rendre plus profond et plus radical l'éclatement de cette question à partir des années 50 et 60.

C'est en Allemagne, avec Heidegger et Gadamer, que l'ontologie, et la philosophie en général, s'est faite *herméneutique*. C'est en France que le *structuralisme* — d'origine linguistique — s'est imposé. C'est encore en France que la philosophie est devenue « pratique textuelle, écriture, littérature, style... » Et ceci sous l'égide des noms qui jusqu'ici en tout cas sont ceux des philosophes novateurs les plus connus : le dernier Merleau-Ponty, Derrida, Deleuze, Serres, Foucault, Lacan, etc.

Dans le *Dictionnaire encyclopédique du langage*, Todorov tend à faire de ce qu'il appelle la « secondarité » l'essence du langage humain : « Le langage verbal est le seul à comporter certaines propriétés spécifiques, à savoir : a) on peut l'utiliser pour parler des mots mêmes qui le constituent et, à plus forte raison, d'autres systèmes de signes ; b) on peut produire des phrases qui refusent aussi bien la dénotation que la représentation : par ex. mensonges, périphrases, répétition de phrases antérieures ; c) on peut utiliser les mots dans un sens qui n'est pas connu au préalable de la communauté linguistique, tout en se faisant comprendre grâce au contexte (c'est, par exemple, l'emploi des métaphores originales).

Si l'on appelle *secondarité* ce qui permet au langage verbal d'assumer toutes ces fonctions, on dira que la secondarité en est un trait constitutif. La secondarité semble propre au langage verbal humain comme une différence qualitative qui le sépare de tous les autres systèmes analogues.

Cet extrait est remarquable parce qu'il met en évidence la possibilité propre au langage de proliférer indépendamment de toute référence au réel extralinguistique. C'est la capacité *métalinguistique* de construire des langages sur des langages objectivés en un édifice vertical théoriquement illimité et la capacité *adlinguistique* de proliférer latéralement, en marge de textes, de discours, en réponse à du langage, par écart stylistique ou encore de façon herméneutique ou dialogique, indéfiniment.

La secondarité adlinguistique correspond à une croissance multilatérale des discours et des textes ; elle est une exploitation illimitée de l'épaisseur même de la chair du langage qui marque en profondeur toute une partie de la philosophie franco-allemande et qui culmine dans des discours quasi entièrement coupés de toute référence extra-linguistique, des discours se perpétuant de façon aréférentielle et n'ayant plus d'autre sens que de prolonger le jeu de leur prolifération. Discours ressassant le langage de l'intérieur du langage et ne signifiant plus rien d'autre que cette capacité du langage de se perpétuer dans l'indifférence absolue à la dénotation ou à la description de ce qui est hors-langage. L'inflation linguistique triomphe dans cet enfermement dans le langage et cette forclusion de toute réalité extralinguistique. Ce triomphe est en même temps l'expression d'une crise profonde de l'ontologie, c'est-à-dire en somme de la capacité de l'homme d'être-au-monde-par-le-langage, d'habiter encore le réel par la voie de la symbolisation qui donne sens, car elle métamorphose l'espace en un monde et le temps en une histoire.

La logique, la philosophie du langage et la linguistique contemporaines distinguent volontiers deux pôles du langage, deux manières dont la signification vient

au signe, deux modes pour le signe d'être signe, pour le langage d'être langage. Ces deux pôles ne sont séparables de façon nette que très artificiellement. Et la question de la nature du langage s'identifie en grande partie à celle de cette inséparabilité. Les deux pôles sont *la référence et la signifiante*. Ils sont tout à la fois des tentations-limites et des ingrédients essentiels du discours.

Comme tentation-limite, la référence alimente le mythe d'un langage purement extensionnel dont les énoncés seraient des représentations vraies ou fausses des faits. Vérité ou fausseté seraient immédiatement perceptibles et décidables, comme on peut juger par simple inspection de la superposition de deux formes (en l'occurrence l'énoncé et le fait décrit). Un tel langage s'appuierait sur un lexique bi-univoquement rapporté aux éléments du réel : un seul nom par chose et une seule chose par nom. Toute homonymie et toute synonymie seraient exclues. Il n'y aurait pas deux descriptions possibles d'un état de choses. La planète Vénus s'appellerait « Vénus » et non tantôt « étoile du matin », tantôt « étoile du berger ». La signification du signe serait le référé unique dont le signe serait l'étiquette invariable. Le sens s'absorberait ainsi sans reste dans la référence. Tel est l'idéal utopique d'un langage exclusivement référentiel et fonctionnel. Idéal logique ou plutôt *techno-logique* au sens où un tel langage accorderait à l'homme une maîtrise symbolique sans faille de la réalité. Mais la tentation du discours référentiel pur implique en même temps une négation du langage, ou en tout cas l'oubli de ce que Merleau-Ponty a appelé la « chair » du langage. Purement extensionnelle, la parole ne serait là que pour s'effacer, se faire absolument transparente au profit exclusif de la réalité désignée ou décrite. Le discours référentiel adéquat (vrai) ne serait qu'une répétition transparente du réel extralinguistique. Et la vérité serait cette vue de ce qui est à travers la vitre du langage. Vitrifié, le langage séparerait, tout en étant absolument transparent. *Le rêve du langage purement référentiel est le rêve d'une mise à distance du monde qui ne serait pas en même temps une mise en perspective*. Voilà pourquoi une chose ou une réalité unique ne serait pas nommable ou descriptible de façon multiple.

Dès que l'on admet ou que l'on réclame cette multiplicité, on reconnaît des perspectives et des relations de synonymie qui ne sont pas de simples équivalences. La référence — ou l'être — d'éléatement univoque se fait plurivoque. Le *sens* alors travaille le discours et le multiplie. Le langage cesse d'être pure transparence. Il donne encore à voir, mais suivant des angles et des points de vue. La signifiante se mêle à la référence.

Une limite est aussi une impossibilité. Le rêve d'un langage purement référentiel est un rêve anti-linguistique : le rêve d'une parole inutile qui redoublerait tautologiquement le réel. Le cauchemar aussi de l'impossibilité du discours : à la rigueur, il interdit de mêler les termes en disant que « ceci est cela », puisque « ceci n'est jamais que ceci ». « L'être est », point final. Tout *est* dit, c'est-à-dire rien n'est *dit*. À le saisir dans sa radicalité, le mythe du langage référentiel est le rêve d'un langage qui se résorberait dans la parole unique et définitive : *il est*. Car multiplier les mots, c'est ouvrir la porte aux combinaisons multiples de mots, aux discours et à l'opposition des discours : à la discussion, au dialogue, à la dialectique, à l'herméneutique, à toute cette prolifération du langage à partir du langage, en réponse à du langage et en

prolongement du langage. C'est ouvrir la porte au règne de la signifiante ou du moins à l'insémination de la référence par la signifiante.

La signifiante est l'autre pôle du discours. Il est beaucoup plus difficile, et sans doute *impossible pour des raisons essentielles*, de la définir proprement. Le pôle référentiel se prêtait à la définition, appelant des noms propres, parce qu'il est le pôle de la stabilité, de la fixité, de l'identique et de l'unique : un signe — un objet ; un groupe de signes — un complexe d'objets. De la signifiante, il n'y a que des évocations métaphoriques, obliques, manquées. La signifiante, c'est l'import spécifiquement langagier dans la relation au réel. C'est la fatale et féconde impureté de la vitre qui fait qu'une saisie du réel n'est jamais neutre, objective, parce que la vitre du langage interpose une épaisseur informante-déformante qui accorde au réel sa couleur de monde. L'objectivité scientifique, la description logique n'est que l'une des couleurs du réel. En parlant le réel, en signifiant le regard qu'il porte sur les choses, l'homme les organise, donne à ce qui est une forme, une orientation : un sens. Cette donation n'est éprouvée comme une déformation malheureuse que par celui qui s'imagine qu'il existe une saisie tout à fait transparente du réel, un regard qui ne serait pas parlé.

Mais, de même qu'il y a une mythologie de la référence pure, il y a aussi la tentation de la signifiante pour la signifiante. Cette tentation revient à cultiver, pour le seul plaisir, les jeux mobiles des formes et des couleurs du discours devenu *kaléidoscopique*, c'est-à-dire *dépourvu cette fois de toute transparence référentielle*. Comme le rêve de la référence brute, la tentation de la signifiante pour la signifiante (comme on parle de « l'art pour l'art ») est également ancienne. La première évoquait le silence élatique ; la seconde le verbe héraclitéen. L'une et l'autre procèdent directement de *l'essence double du langage* : autant le langage est destiné à s'effacer — mais pas totalement — pour laisser apparaître le monde, autant il jouit de la propriété de pouvoir proliférer, se poursuivre dans l'ignorance (ou le souci très relatif) de la description de référés extralinguistiques. Le langage répond au langage, le discours commente, explicite, interprète le discours, l'écriture multiplie les textes en marge de textes. Cette faculté d'engendrement illimité de la signifiante à partir de la signifiante sans autre appui que le fil du discours, est le propre du langage humain. Elle est à la source de la souplesse et de la liberté du langage par rapport à la référence, la condition de son non-asservissement au réel extralinguistique. Cette libre croissance de l'ordre symbolique humain ne se rencontre dans aucun autre système de signes utilisé par des vivants (sinon à un degré tellement infime que toute émancipation effective des signes par rapport aux référés se trouve proscrite et reste donc inconcevable de l'intérieur même de ces systèmes asservis).

Le bon usage du langage humain *mêle de façon équilibrée la signifiante et la référence*. L'homme est au monde par le langage, mais ce pont de langage qui fait la spécificité humaine de notre relation à ce qui est, est un lien souple. L'homme est au monde par la liane du langage. Tel est le mode spécifiquement humain de rencontre de ce qui est et de ce qui advient. Ni les arbres, ni les oiseaux, ni les insectes, ni les étoiles ne sont dans l'univers de cette façon. L'homme habite l'univers par le langage, mais ce séjour demande que soit respectée et préservée l'alliance équilibrée de la

signifiante et de la référence. La liane rompue, les discours prennent leur envol comme une multitude colorée de ballons aériens oubliés de la Terre mais destinés à y redescendre sous la forme d'enveloppes crevées et vides. Tandis que le raidissement du rapport confère au discours la rigidité stérile et la froideur muette de la glace.

Ces deux excès également destructeurs et pourtant opposés sont coutumiers de la philosophie contemporaine. D'un côté, les philosophies se laissent séduire par l'utopie du logos référentiel pur entretenue par la logique et la science. De l'autre, les philosophies gravitent autour de la poésie, de la littérature, se faisant herméneutiques, textuelles, dialogiques ou rhétoriques, et ne reconnaissant plus que l'exploitation immanente de l'épaisseur du langage. Les premières sont à la remorque de la référence, les secondes à la poursuite de la signifiante.

La philosophie classique, fuyant ces excès opposés, déroulait un discours où il s'agissait du *Sens de l'Être*. Dire le sens de l'être, telle était la vocation authentiquement ontologique appuyée à la synthèse de la signifiante et de la référence et conforme à l'essence du langage humain.

Ce que l'on vit, ce avec quoi l'on coïncide, ce que l'on exerce naturellement *n'apparaît pas comme tel*. Toute apparition suppose un dédoublement, une mise à distance. Durant des millénaires, l'Humanité a coïncidé avec sa nature symbolique, produisant du sens et de l'être aussi spontanément que la nature engendre la vie. L'histoire, la diversité évolutive des cultures sont les produits nuancés et grouillants de la croissance naturelle du sens à travers l'Humanité, de la métamorphose inlassable du temps et de l'espace par la symbolisation.

Éprouvée du dedans, la relation langagière à ce qui est et à ce qui advient *n'apparaît pas* comme médiation linguistique : elle est immédiate et transparente disposition de l'être et du sens. Naturellement, l'homme est dans le sens et dans l'être comme le poisson est dans l'eau : l'histoire et la culture sont le milieu symbolique où son essence respire.

La question « Qu'est-ce que l'homme? » n'est devenue que récemment la question centrale de la philosophie. Que cette nouvelle centration soit contemporaine du développement de la science moderne n'est pas hasard ni rencontre contingente. C'est, en quelque sorte, sous la poussée de l'altérité qui travaille la science « moderne » et plus vigoureusement la techno-science, qu'il y a eu progressive émergence et insistance de cela qui jusque-là était resté latent. Le courant philosophique qui a été le plus sensible et qui a mené le plus loin ce processus d'émergence est la *phénoménologie* considérée, de Heidegger à Gadamer, dans son devenir *herméneutique*. Au lieu d'exercer son essence et d'alimenter son discours au vif de l'alliance du signe, de la valeur et du regard, le philosophe désormais *dit* cette essence et cette alliance. Au lieu d'écrire ou de réécrire l'Histoire, il dit l'Historicité ; au lieu d'imprimer à la culture et au monde de nouvelles couleurs, il dit la nature culturelle de l'homme et la mondanité ; au lieu d'inventer du sens nouveau et de nouvelles valeurs, il dit que l'homme est l'être du sens, le vivant voué au choix. Au lieu, enfin, de pratiquer l'ontologie, il dit l'onto-logie, la vocation réciproque et entrelacée de l'être et du langage. Cette alliance s'énonce dans le mot *phénoméno-logie* lui-même tel que Heidegger l'a défini au début de *Sein und Zeit*, c'est-à-dire au commencement

d'un cheminement qui, parti pour dire le Sens de l'Être, évolua, comme poussé par une nécessité interne, vers l'aveu et la répétition infinie de cette alliance en écho, de cette correspondance ou de ce chiasme de l'être et du langage qui fait l'homme. Telle est la portée du trajet qui va de l'ontologie à *la phénoméno-logie entendue comme émergence langagière de la nature langagière de l'homme*.

Déjà Heidegger désignait comme herméneutique cette phénoménologie qui aurait dû mais qui ne pouvait pas (si elle restait fidèle à elle-même) déboucher sur une authentique ontologie. L'identité herméneutique du philosophe contemporain s'achève dans la pensée gadamérienne. En une espèce de *métaphore philologique généralisée*, celle-ci répète l'universalité du rapport herméneutique qui à l'origine est une relation philologique au texte. Dans la mesure où le temps est histoire, l'histoire tradition et la tradition essentiellement langagière, la philosophie accomplira sa tâche en explicitant toujours à nouveaux frais la relation herméneutique ou dialogique à l'histoire, à la tradition. Mais cette explicitation, ce ressassement de la temporalité dialogique de l'homme *n'est pas* assumption de l'histoire : elle bloque le dialogue historique et l'herméneutique des cultures. Dire l'essence du dialogue n'est pas dialoguer.

Devenue herméneutique, l'ontologie phénoménologique connaît un blocage parallèle sur la répétition illimitée et explicitatrice de notre rapport herméneutique à ce qui est. *Au lieu d'interpréter le réel, l'herméneutique philosophique répète que nous sommes voués à l'interprétation du réel*.

Au bout de ce parcours d'émergence langagière de l'essence langagière de l'homme, *il n'y a plus que du langage* — sous l'une ou l'autre forme — *toujours et partout*. Dès lors, l'homme se trouve comme *expulsé de l'exercice de son essence*, car le langage a cessé d'être cet organe souple qui nous reliait à cela qui n'est pas langage : le temps et le réel. Dans l'achèvement herméneutique de la phénoménologie, le temps n'est plus qu'un discours, une narration ou un dialogue ; l'espace s'est fait texte et l'être des choses ne se livre plus que dans l'écoute du langage. En ce point extrême qui se donne à lire dans l'inflation du langage dans la philosophie contemporaine, la signifiante a tout envahi et la référence n'est plus nulle part. Dissociée, la synthèse de la signifiante et de la référence, libère la signifiante comme pur jeu du langage auquel le Temps et l'Espace sont identifiés. Cette dissociation du sens par libération de la pure signifiante ne peut que coïncider avec l'avènement du *non-sens* absolu puisqu'elle est la négation même de l'ancrage dans le Temps et dans l'Espace. Lorsque le temps se fait pure discursivité et l'espace pure textualité, l'homme ne rencontre plus que du langage. Dès lors, le langage ne représente plus ce pont essentiel par lequel nous étions au monde, mais une prison. L'enclos éblouissant d'une essence qui est encore la nôtre mais dont nous ne jouissons plus pleinement. Une partie très considérable de la philosophie contemporaine, anglo-saxonne et, plus encore, franco-allemande se complaît ainsi inconsciemment dans la prison dorée du langage.

Dans la seconde partie de cette réflexion sur la situation de la philosophie contemporaine, j'aimerais poser la question de ce qui a mis ce processus en mouvement et risquer l'hypothèse d'une réponse. Indirectement, la philosophie énonce aujourd'hui que l'homme est poussé hors de son essence de vivant parlant ou

d'animal symbolique, de *zoon logon echon* pour reprendre l'antique formulation de la philosophie grecque. « Pousser hors » ne signifie pas se situer en dehors, mais ébranler, empêcher une occupation pleine. *Qu'est-ce que cela* qui empêche l'homme de coïncider avec son essence et qui trouble son séjour symbolique dans l'univers ? Mon hypothèse sera qu'il s'agit de la *technique*, du règne de l'opérateur. Née dans la proximité immédiate de la philosophie, avec laquelle ou avec une partie de laquelle elle s'est confondue longtemps, la science se situe originellement dans le droit fil de l'essence de l'homme telle qu'elle a été définie par le philosophe, c'est-à-dire une essence de contemplation et de discours. La nature théorique de la science ancienne est bien connue et le mépris des savants-philosophes de l'Antiquité pour les tâches techniques et pratiques (le travail manuel n'a guère de place dans les cités idéales de Platon et d'Aristote) a été assez souligné. Cette nature théorique est à comprendre comme le privilège absolu du regard, de la vision. Qu'il s'agisse de l'épistémologie idéaliste de Platon, de la doctrine de l'Illumination augustinienne ou de l'empirisme atomiste, toujours la théorie de la connaissance accorde au regard (sensible ou spirituel) le rôle principal dans l'acquisition et la disposition du savoir.

La nature discursive ou langagière — logique (logos) — de la science est diversement attestable. D'abord, dans le fait que sa question directrice est en forme d'une *demande de définition* : qu'est-ce que ? La quête scientifique des essences est une quête de significations. Par bien des aspects (recherche des catégories, donc des significations, les plus générales ; repérage de la classification des concepts sous ces catégories ; détermination de la hiérarchie universelle des idées-significations), le projet de la science ancienne semble avoir été celui de ce que nous nommerions aujourd'hui une *sémantique générale*. La philosophie anglo-saxonne contemporaine du langage confirme ce rapprochement lorsqu'elle estime que la grande illusion de la métaphysique a été de se croire au sujet des choses alors qu'elle était à propos des mots, de sorte que la philosophie aurait toujours été un projet métalinguistique dissimulé sous le masque métaphysique. Toutefois, ce jugement qui procède d'une sorte de linguisticisme typique du XX^e siècle accentue exagérément le pôle linguistique du savoir philosophique et néglige l'intime alliance du mot et de la chose qui caractérise la langue naturelle dans les ressources de laquelle le philosophe a toujours abondamment puisé, s'alimentant ainsi à *l'être-langagier-au-monde* et pas à quelque langage séparé du réel. Si le langage est naturellement ontologique, il était nécessaire que l'entreprise philosophique d'une ontologie explicite et générale, fondatrice de toute science, y puisât.

La science dite « moderne » s'est imposée progressivement contre le savoir théorique et discursif par la *mathématisation et l'expérimentation* (qui s'identifie à la médiation technique de la relation de l'homme au réel) qui sont *deux formes de l'opérateur*.

Cette intrusion centrale de l'opérateur — calcul et médiation technique — a été l'origine d'une mutation radicale de l'essence du projet scientifique. L'opérateur est l'autre du regard et du langage. Le génie de Leibniz avait noté cette altérité lorsque, en une anticipation qui le place dans la proximité immédiate de notre contemporanéité technologique, il appela « aveugle » la pensée technique et calculante qui progresse,

manipule et construit sans s'attarder aux intuitions de sens et de référence qui sont le séjour onto-logique de la pensée ou du langage « voyants » et « naturels ». C'est pour marquer cette insistance constitutive de l'opérateur technicien dans les sciences moderne et contemporaine, que je préfère désigner celle-ci comme *techno-science*. Or entre le signe, le langage ou le symbole d'une part et le technique-opérateur d'autre part, il y a une différence irréductible.

La technique n'est pas de l'ordre du symbole. L'être-au-monde symbolique laisse être le monde tel qu'il est, il ne bouscule pas les choses ; le symbole ne rompt pas le paysage, ne consomme pas la forêt, ne manipule pas le vivant ; il donne sens, organise, finalise. La relation symbolique à la nature n'altère pas celle-ci. La relation technique est manipulation, intervention physique, refonte. À l'ordre naturel, elle substitue physiquement un autre ordre et un autre dynamisme qui, au mieux, encercle l'ordre naturel, le canalise ou l'englobe.

La différence de nature entre l'ordre technique et l'ordre symbolique devient particulièrement sensible lorsqu'il s'agit de se rapporter non à la nature mais à *l'homme*. Le cas de la psychanalyse illustre exemplairement cette différence. L'analyse tient en un traitement exclusivement symbolique (et d'ailleurs essentiellement langagier) de troubles dont la nature présumée est également symbolique. C'est une intervention de l'homme parlant et écoutant auprès de l'homme souffrant du langage. Tout est, ici, manipulation de signes, redressement de discours faussés, dissociation de symboles paralysants et douloureux. Tout se déroule dans le droit fil de l'essence symbolique de l'homme avec des moyens proprement « humains ». L'affirmation de la nature symbolique de l'homme et de la psychanalyse culmine dans l'œuvre de Lacan. Et il n'est pas surprenant que ce soit précisément celle-ci qui ait le plus vivement retenu l'attention du philosophe.

D'un tout autre genre sont les interventions, traitements et manipulations neurotechniques : chimiques, électriques ou chirurgicaux. On sait aujourd'hui que des impulsions électriques sélectives de zones déterminées du cerveau stimulent ou atténuent la douleur, le plaisir, l'agressivité, la docilité. Des expériences d'apprentissage ou de modification du comportement par action directe sur le cerveau (sans passer par les organes sensoriels) ont été réalisées sur des animaux et sont transférables à l'homme. Ces dernières années, la connaissance des neuro-transmetteurs, ces molécules spécialisées qui règlent l'influx nerveux, a montré à quel point notre humeur, notre appréhension affective — existentielle — des êtres et des choses, notre promptitude à agir et à réagir, notre sensibilité, mais aussi notre mémoire et l'intensité des opérations symboliques qui se déroulent en nous sont conditionnées par la chimie fine du cerveau vers la maîtrise de laquelle s'oriente la techno-science de pointe. Il ne s'agit plus ici d'assistance ou de manipulations symboliques : ces interventions et manipulations sont proprement *techniques* et ressenties comme infiniment plus « violentes », « anti-naturelles » voire « in-humaines ».

La technophobie philosophique s'enracine dans cette différence du signe et de la technique que la philosophie contemporaine fait d'ailleurs tout pour ignorer par des stratégies qui continuent d'assimiler la techno-science à la science et celle-ci à une forme du discours, c'est-à-dire du *logos* dont le philosophe s'est toujours donné pour le Grand Maître.

La technophobie philosophique nie l'altérité du signe et de la technique, c'est-à-dire nie la spécificité de la technique et ignore l'univers technicien. Or ne pas vouloir affronter cet univers technicien revient aujourd'hui à se détourner purement et simplement de la réalité où il nous faut — philosophe ou non — vivre.

L'envers de ce rejet de la réalité est l'inflation du langage. En effet, si le réel aujourd'hui est technique, et si l'on ne veut rien savoir de celle-ci, il ne reste plus que le langage, un langage dépourvu de racines référentielles tournant à vide.

Le philosophe appartient à un monde et à une époque où la culture, l'ordre symbolique inscrivait la technique. Celle-ci n'était qu'un ensemble d'instruments, d'outils au service de l'homme et prolongeant, comme on dit, ses organes naturels.

C'est une illusion que de croire que la technique contemporaine relève encore de cette époque-là. Devenue milieu universel, capable de plus en plus de manipuler l'homme sous toutes ses dimensions, la technique englobe la nature au lieu de s'insérer en elle.

Elle inscrit aussi la culture. Tel serait le sens de cette espèce de renversement d'inscription qui est peut-être en train de s'opérer sous nos yeux sous le nom d'informatisation de la société. De quoi s'agit-il, si ce n'est d'une progressive traduction-inscription dans les mémoires d'ordinateurs interconnectés de l'ensemble de l'ordre symbolique-culturel ? Certes, on est encore loin du compte et de larges pans de symboles risquent de résister indéfiniment. Risquent aussi peut-être de tomber en désuétude, et parmi eux la philosophie.

Dans *Le Système technicien*, J. Ellul, après avoir reconnu la nécessité de l'informatisation afin de répondre à l'espèce d'engorgement sémiologique auquel nous sommes confrontés, écrit « Il y a tendance à un véritable enfermement dans ce milieu (technicien). Et ceci me paraît tout particulièrement important avec le langage (...) Ce que l'on fait en réalité, avec la linguistique moderne, c'est l'opération de réduction selon laquelle le langage pourra enfin entrer exactement dans cet univers technicien ». Or « la vraie agression se situe justement dans la technicisation du langage : car à ce moment *tout* est enfermé dans ce milieu technique : quand la parole est serve, tout est serf » (pp. 60-61).

Dans ce qu'on appelle parfois son « testament philosophique » paru au lendemain de sa mort, Heidegger pose la question : « Qu'est-ce qui prend aujourd'hui la place de l'ontologie ? » et il répond : « La cybernétique ». Par là, il accorde à la technique une importance maximale (un poids métaphysique) et cesse de n'y voir qu'un ensemble bénin d'instruments à la disposition de l'homme.

Pour conclure, j'aimerais prévenir un éventuel malentendu. L'analyse que j'ai esquissée ne doit pas être assimilée à quelque discours anti-techniciste. Elle ne veut être rien de plus qu'une invitation aux philosophes à s'occuper du milieu où ils vivent, pensent et meurent. Une invitation à interrompre le ressassement du langage de l'intérieur du langage, à interrompre la comédie dérisoire d'une maîtrise symbolique qu'on leur reconnaît d'ailleurs volontiers, parce qu'elle ne maîtrise plus rien.

Que peut encore Socrate en milieu technicien ?