Quelle culture générale pour l'homme de bien aujourd'hui ? (I)

Christian TREMBLAY*

Keywords: *language, plurilingualism, diversity, concept, thinking, European repository, interpretation, curriculum*

La question que nous posons dans cet article est très paradoxale. Comme on le trouve déjà chez Leibniz, nous n'utilisons pas la langue, nous sommes dans la langue qui est un milieu de vie. Plus exactement,

> en 1697, dans sa brochure sur l'amélioration et la correction de l'allemand, Leibniz avançait une idée d'importance : la langue n'est pas le véhicule de la pensée mais le milieu qui la conditionne. La pensée est la langue intériorisée et l'on pense et réagit comme sa propre langue l'impose et le permet (Steiner 1998: 122).

Du fait de son environnement social et familial, l'enfant et l'adulte sont immergés dans un bain linguistique. Chacun pense, agit et interagit, communique, rayonne par la langue. Dans l'enseignement, l'apprentissage de la langue, souvent nommé à tort « maternelle », en tout cas langue d'enseignement, est la base de toute l'éducation, dans la mesure où elle est une discipline en elle-même, mais surtout du fait que son apprentissage détermine la totalité des autres apprentissages.

Je prends tout à fait par hasard un petit livre intitulé *Petites leçons de culture générale par Eric Cobast* (Cobast 1994: 1). Ce livre se compose d'une cinquantaine de fiches autour de notions telles que « autorité », « banlieue », « bonheur », « châtiment », « contrat », « culture », etc. Et chaque fiche est structurée en quatre parties : définir, composer, approfondir, actualiser. « Définir » est « une approche étymologique et historique du concept étudié. Il s'agit simplement de montrer qu'une analyse précise de la substance sémantique d'un mot ouvre à l'exercice de problématisation ». La suite de la fiche contribue à la constitution d'un corpus autour de la notion ainsi définie. On en déduira que cet ouvrage au même titre qu'un ouvrage d'apprentissage de français, est en réalité un ouvrage sur la langue. Et d'ailleurs, il y a dans l'ouvrage une rubrique qui porte sur la langue. Toutefois, outre que la langue est placée au même niveau que toutes les autres notions, elle est traitée d'une manière qui en marginalise la portée. Citons les premières lignes :

> la langue s'oppose à la parole comme la société à l'individu. L'une ne peut donc aller sans l'autre… Barthes dans *Éléments de sémiologie* rappelle que la langue

* Président de l'Observatoire Européen du Plurilinguisme, Paris, France.

BDD-A26411 © 2017 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:09:58 UTC)

> se définit comme la partie sociale du langage. Elle n'est rien d'autre qu'un système de valeurs contractuelles grâce auquel la communication est rendue possible.

Sans entrer dans une querelle de définition, il saute aux yeux que nous sommes à des années-lumière de la question soulevée trois siècles plus tôt par Leibnitz, et que Noam Chomsky remet à l'ordre du jour dans son récent livre *Quelle sorte de créatures sommes-nous ?* (Chomsky 2016).

Selon Chomsky,

> l'idée voulant que le langage ait pour fonction la communication est effectivement acceptée comme un dogme. On la formule généralement ainsi : « il importe que les mots employés au sein d'une communauté linguistique aient la même signification pour tous. La satisfaction de cette condition répond à la finalité première de la langue qu'est la communication » (Uzgalis 2012) (Chomsky 2016: 27).

Or, toujours selon Chomsky,

> ce dogme ne repose sur aucun fondement et des données assez probantes permettent de penser qu'il est carrément faux. Le langage est certes parfois employé pour la communication, tout comme le sont les styles de vêtement, l'expression du visage, la posture et bien d'autres choses. Cependant, les propriétés fondamentales de l'architecture linguistique confirment les enseignements d'une riche tradition philosophique pour laquelle le langage est essentiellement un instrument de pensée (bien que je n'aille pas aussi loin que Humboldt qui identifie l'une à l'autre) (Chomsky 2016: 29).

Il s'agit donc dans cette étude de nous interroger sur la portée de cette révolution conceptuelle par rapport à nos habitudes de pensée, et par rapport au regard que portent nos contemporains sur les faits de langues. Ce premier parcours nous conduira à examiner comment non seulement les langues mais les faits de langue sont envisagés dans les programmes scolaires.

Évidemment, la révolution conceptuelle dont nous voulons parler ne doit quasiment rien à Noam Chomsky. D'ailleurs, si l'on compare *Le langage et la pensée*, publié en 1969, et *Quelle sorte de créatures sommes-nous ?* on mesure très vite l'ampleur de la révolution opérée par lui-même par rapport à de grands mouvements de la pensée linguistique. À noter d'ailleurs qu'il ne dit pas qu'il renoue avec « les classiques » mais qu'il rejoint « les enseignements d'une riche tradition philosophie », sans trop rentrer dans les détails, mais dont le point commun reste toutefois que le langage y est envisagé essentiellement comme « un instrument de la pensée » et non comme le support de la communication.

C'est cette opposition qu'il nous faut rapidement parcourir en considérant dès l'abord que le statut de la langue n'est pas du tout le même dans les deux cas. Dire que la fonction essentielle de la langue est la communication, c'est lui attribuer un rôle de surface, les langues particulières étant des phénomènes quasiment accidentels, alors que dire que le langage est un « instrument[1] de la pensée », c'est lui donner une épaisseur toute particulière, intimement liée à la connaissance et à la culture, ce qui amène à considérer la diversité des langues, non comme un accident dont il faut se prémunir, mais comme un fait inséparable de l'histoire humaine. Voir

[1] Le mot « instrument » n'est pas très heureux et nous préférons de loin la formulation de Leibnitz.

BDD-A26411 © 2017 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:09:58 UTC)

dans la langue particulière un phénomène de surface, dont on peut facilement s'affranchir, comme s'il s'agissait de changer la couleur de l'enveloppe de son téléphone portable, très facile à surmonter grâce à la traduction automatique à défaut de langue unique que chacun devrait néanmoins s'approprier, c'est prendre une attitude purement instrumentale, comme d'apprendre à conduire, ou apprendre les bases de la programmation informatique. En revanche, dire que diversité linguistique et diversité culturelle sont les deux faces d'un même paradigme, c'est donner à la langue une épaisseur qui ne peut pas ne pas avoir de conséquences sur le regard sur le monde, sur les sociétés, sur l'histoire et donc sur l'éducation.

Ce questionnement interpelle, et nous voudrions essayer d'en remonter aux racines. Il n'est nullement question de retracer même à grands traits l'histoire de la linguistique et de la réflexion sur le langage depuis l'Antiquité, mais plus modestement, poser quelques jalons, quelques moments clés qui nous permettent d'éclairer le sujet. À toutes les époques, les grandes problématiques qui nous amènent à notre analyse ont été posées, mais il y a toujours eu des mouvements dominants, sur la base desquels, on marque les grandes césures, mais les contradictions ont toujours existé, parfois au sein des mêmes auteurs.

1. Le rapport au réel

Cela commence avec Platon. Pour Platon, donner un nom à un objet, c'est lui donner une existence. Donc, c'est bien quelque chose de réel que désigne le nom, mais le nom n'est pas la chose elle-même, mais l'idée de la chose, et l'idée de la chose peut s'appliquer à une multiplicité d'objets de même nature. Il s'agit donc bien d'un concept. Le mot est certes une convention, mais il ne peut être totalement arbitraire, car il doit être partagé afin que le dialogue puisse se nouer à propos de la chose. À partir du moment où le mot n'est pas la chose elle-même, il y a quelque part la possibilité d'un biais, la possibilité que plusieurs manières de voir la même chose coexistent. Dans la parabole de la caverne, Platon émet l'hypothèse qu'il y a le monde tel qu'on le voit qui peut ne pas être ce qu'il est en réalité, mais cette réalité on ne peut l'atteindre que par le travail et l'effort. Elle n'est pas le fruit de l'évidence. On n'imagine pas qu'il ne soit pas possible de parvenir à la connaissance. On n'imagine pas non plus la pluralité des points de vue, que la même chose puisse être vue de manières différentes entre lesquelles il soit impossible de choisir. Le concept est universel bien qu'il s'applique à des objets singuliers.

Toute la tradition occidentale reste imprégnée de cette idée d'une relation directe, même pondérée par la théorie platonicienne de la connaissance, avec le monde réel. Et cette idée est d'autant plus fortement installée que quand on parle du monde réel, il s'agit toujours du monde physique.

Pourtant, cet ancrage dans le réel a vacillé à plusieurs reprises, mais il n'a que vacillé, et même si l'on peut le considérer comme philosophiquement mort, il reste de nos jours parfaitement vivant.

Notons à ce niveau, que le concept, comme représentation du monde réel, est unique, c'est-à-dire universel, et que la question de la langue n'a pas lieu d'être posée, que la question de la diversité des mots pour nommer les choses, car l'on dit diversement les mêmes choses au moyen de mots dont la signification est en

BDD-A26411 © 2017 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:09:58 UTC)

adéquation avec la chose qui existerait « en soi », c'est-à-dire hors de ma représentation, selon l'expression de Descartes. C'est ainsi que Descartes définit l'objectivité, qui n'est qu'une reformulation de la théorie platonicienne de la connaissance. La question de la diversité n'est pas un sujet pertinent.

Pourtant, cette relation à l'objet sera inversée avec Kant pour qui l'objet « en soi » n'existe pas et est inatteignable. Nous citons ici un extrait de l'ouvrage de Luc Ferry *Kant et les lumières*, tant son explication est ramassée :

> Kant va bouleverser de fond en comble cette théorie de l'objectivité. Il a lu les empiristes anglais, connaît très bien Berkeley et Hume, il sait que si l'on pose la question de l'objectivité en termes de rapport à la chose en soi, cela ne tient pas debout : je ne pourrai jamais vérifier que l'objet pour moi – ce que Kant nomme le « phénomène », la chose telle qu'elle m'apparaît – correspond bien à l'objet en soi, et ce pour une raison de fond : je ne peux jamais sortir de ma représentation pour voir l'objet en soi. Par définition, c'est toujours un objet « pour moi », je ne peux pas faire abstraction de mon regard sur le monde, de ma connaissance du monde, et si je définis l'objectivité par rapport à l'en-soi, alors il n'y a plus d'objectivité. Descartes s'en tire par la garantie divine : Dieu étant bon, il me garantit que l'image que je me fais de la table correspond bien à la table en soi, mais cette fameuse garantie n'a rien elle-même d'objectif, elle n'a rien de scientifique… Kant va donc définir l'objectivité non plus comme une relation entre l'objet pour moi (le phénomène) et l'objet en soi (la chose en soi), mais comme un dépassement de la subjectivité (Ferry 2012: 38).

Et comment va s'opérer ce dépassement ? Il s'opère au moyen de l'application de la méthode scientifique et par l'intervention de la communauté scientifique. Ainsi « l'objectivité n'est plus un rapport à une chose en soi, mais elle est ce qui vaut universellement », c'est-à-dire ce qui vaut pour les pairs, c'est-à-dire la communauté scientifique. Très clairement, l'universalité devient relative, elle est partielle, car elle ne porte que sur les sujets étudiés, et se limite à ce qui a été découvert et ignore par construction ce qui n'a pas encore été découvert. Il est important de préciser que la méthode scientifique, dans la suite de cette nouvelle théorie de l'objectivité scientifique, s'est puissamment développée et s'est étendue à la quasi-totalité des domaines scientifiques, y compris les sciences humaines, et notamment la linguistique.

Le lien entre le mot et la chose devient dès lors ténu et, même dans la pensée scientifique contemporaine, il semble que l'on ait abandonné, au moins au niveau de la théorie, l'idée, que la chose en soi puisse être atteinte de manière directe et indépendamment de sa propre perception. Quand par exemple Jean Ullmo, dès les premières pages de son livre *La pensée scientifique moderne,* indique que

> la science recherche ses objets, elle les construit, elle les élabore ; elle ne les trouve pas « tout faits », tout donnés dans la perception ou l'expérience immédiate. Le monde de la science est une construction ; les méthodes de cette construction constituent la première étape de la science ; ce n'en est pas la moins difficile (Ullmo 1969: 23).

Nous voyons là décrit des processus d'élaboration de la connaissance qui sont extrêmement proches en fait des processus par lesquels se créent et se développent les langues, nous y reviendrons.

BDD-A26411 © 2017 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:09:58 UTC)

Prolongeant la « déconstruction » que Kant a commencé d'opérer, Nietzsche sera conduit à affirmer qu'« il n'y a pas de faits. Il n'y a que les interprétations », principe qui s'étend à l'ensemble des pratiques humaines. Les « déconstructivistes » qui lui succéderont porteront ce principe à l'extrême au risque de déboucher sur un relativisme absolu. Cette dérive, appelons-la ainsi, sera évidemment combattue, et donnera naissance dans la période récente à un mouvement « nouveau réaliste » (Ferraris 2012, Gabriel 2014), sur lequel nous reviendrons, qui ne conteste pas le fait qu'il n'y ait que des interprétations, mais qui souligne que ce constat n'élimine pas le réel. Donc par rapport au réel, toutes les interprétations ne se valent pas. Que le réel ne soit connu que par interprétation (nous verrons plus loin que l'interprétation se concrétise, s'accomplit dans la langue) ne l'empêche pas d'exister. Mais la connaissance en est indirecte, et c'est d'ailleurs ce que la physique quantique nous confirme. L'observation de l'infiniment petit est impossible, mais cela n'empêche pas la physique quantique d'exister et d'être à l'origine de nombreux produits de notre vie quotidienne.

La relation au réel n'a donc pas la simplicité que lui attribuaient les philosophes grecs, et cela malgré l'avertissement de Platon. Elle relève de la fausse évidence, idée qui échappe encore au sens commun et c'est sans doute un premier facteur qui explique la non-émergence dans notre culture occidentale de la langue comme facteur premier des sociétés humaines. Mais ce facteur ne peut pas être analysé seul. Notons quand même qu'à ce stade, on ne pense pas la diversité, on ne pense que l'unité, alors que le constat de la complexité du rapport au réel, dont on n'a pas encore discuté des contours, est en fait une introduction au « penser la diversité ».

2. La séparation du concept et du mot

Nous venons de voir que le mot est considéré, par tradition philosophique depuis l'Antiquité, comme séparé mais sous la dépendance du réel, qui se ramène à « la chose », unique et immuable. La diversité des langues, n'est vue que comme la démonstration de leur caractère conventionnel, voire arbitraire.

Il y a une autre séparation qui a autant d'importance, c'est la séparation entre le mot et le concept, entre la langue et la pensée.

Par suite d'un raccourci un peu exagéré, la question est généralement rattachée à la tradition aristotélicienne.

En effet « le premier, Héraclite d'Éphèse distingue la pensée (γòδος), l'énoncé (ἒπος) et la réalité (ἒργον) » (Malmberg 1991: 55)[2, 3], la liaison entre ces trois éléments étant réalisée par le *logos*, principe divin, unique (Wikipedia).

Par ailleurs, on trouve chez Aristote que l'être se dit de multiples manières, *τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς* (Aristote, *Métaphysique*, 7, 1028a). De même – c'est l'anti-platonisme d'Aristote – qu'il n'y a pas de Bien en général, il n'y a pas d'Être en général, l'être n'est

[2] « Trois niveaux y sont distingués : 1/ ἒργον ou la réalité comme telle ; 2/ ἒπος ou l'événement linguistique (énoncé), et 3/ γòδος qui est la synthèse des deux dans la mesure où un tel événement peut être perçu ou énoncé » (Malmberg 1991: 55).

[3] « Selon Héraclite, on pense ce qui est et l'on dit ce qu'on pense. L'énoncé retourne aux réalités auxquelles il se réfère. Ceci se réalise grâce au logos, lequel réunit les trois selon le schéma : (…) » (*ibidem*).

BDD-A26411 © 2017 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:09:58 UTC)

pas un genre, il y a des catégories de l'être et des genres de l'être, mais « être » ne renvoie pas à une signification unique, à un concept ni une réalité univoque.

Quoi qu'il en soit, dans *De l'interprétation*, Aristote commence par cette phrase :

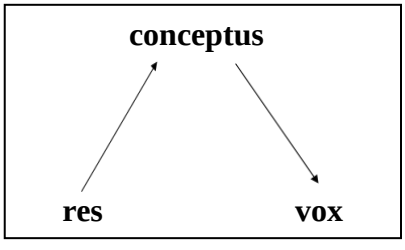
> Il faut d'abord établir la nature du nom et celle du verbe : ensuite celle de la négation et de l'affirmation, de la proposition et du discours. – Les sont émis par la voix sont les symboles des états de l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix. Et de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les états de l'âme dont ces expressions sont les signes immédiats soient identiques chez tous, comme sont identiques aussi les choses dont ces états sont les images.

François Rastier souligne que cet énoncé est « le fondement de l'universalisme traditionnel en sémantique ».

Reformulé par Thomas d'Aquin, après Boèce, cela donne la triade scolastique :

> Les paroles sont les signes des pensées et les pensées des similitudes des choses. D'où il suit que les paroles se réfèrent aux choses désignées moyennant les concepts (*Somme théologique*, I-ap, 2-13, al, resp) (…). La triade scolastique, des grammaires générales à Ogden et Richards (1921) et Lyons (1978), s'est perpétuée jusqu'à nos jours (Rastier 1991: 75).

Soit donc le schéma suivant :



Il est tout à fait clair que ce modèle ne permet pas de penser la diversité des langues et des cultures. Il ne permet même pas de penser le fait linguistique ou, selon le terme de Michel Foucault, « l'être du langage » (Foucault 1966: 57). Les langues sont définitivement des phénomènes de surface, leur rôle se réduit à la représentation du réel, et le langage ne fait que représenter le réel, sans fonction particulière dans la construction de la pensée. Leur diversité ne remplit aucune fonction particulière. Elle est donc une sorte de luxe superflu et rien ne s'oppose intellectuellement à l'unification des langues sous un seul porte-drapeau. Si toutes les langues disent la même chose, à quoi bon en avoir plusieurs. C'est plus pratique et plus économique.

Pourtant, cet édifice aristotélicien, malgré sa robustesse, bien actuelle, se fissure de toutes parts et depuis longtemps.

3. L'ébranlement du modèle aristotélicien

3.1. Du XVIIe au XIXe siècle

3.1.1. Vico (1668–1744)

Le grand philosophe italien Giambattista Vico est certainement le premier a l'avoir ébranlé, donnant à la langue une place centrale dans sa philosophie, qui est

BDD-A26411 © 2017 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:09:58 UTC)

une philosophie politique, une philosophie de l'histoire et une philologie, et qu'il a développées dans *La Science nouvelle*, plus connue sous son titre abrégé que sous son titre complet *La Science Nouvelle relative à la Nature commune des nations* (1721 et 1744).

Vico n'est pas linguiste et on pourrait commencer par s'étonner qu'il s'inscrive lui-même dans la ligne de Cratyle en regard avec le dialogue éponyme de Platon où Platon expose l'allégorie de la caverne. Ce qui veut dire que Vico ne croit pas au concept comme médiation entre la chose et le mot et que selon lui le mot est l'expression directe de la chose. En termes de schématisation, il détruit le triangle aristotélicien qui devient une ligne entre la parole et la chose.

Si l'on relit le Cratyle, on constate que la position de Platon est en réalité médiane entre celle de Cratyle et la thèse d'Hermogène, c'est-à-dire que le mot n'est ni copie pure de la chose ni pure convention[4].

Reprenons,

> Cratyle que voici, prétend, Socrate, qu'il y a pour chaque chose un nom qui lui est naturellement approprié et que ce n'est pas un nom que certains hommes lui ont attribué par convention, en lui appliquant tel ou tel son de leur voix, mais que la nature a attribué un sens propre, qui est le même chez les Grecs et chez les barbares (Platon 2016: 391).

Laissons pour l'instant la fin de la phrase « la même pour tous, Grecs et Barbares ». Quant à Hermogène, il défend la position exactement inverse :

> Pour moi, Socrate, après avoir souvent raisonné avec lui et avec beaucoup d'autres je ne saurais me persuader que la justesse du nom soit autre chose qu'une convention et un accord. Il me semble que quel que soit le nom que l'on donne à une chose, c'est le nom juste, et que, si par la suite, on en met un autre à la place et qu'on renonce à celui-là, le second n'est pas moins juste que le premier. (…) Car aucun objet ne tient jamais son nom de la nature, mais de l'usage et de la coutume de ceux qui l'emploie et qui en ont créé l'habitude (Platon 2016: 392).

Et Platon ne donne raison ni à Cratyle, ni à Hermogène. Si les mots n'étaient que conventions, décidées par les hommes, il serait impossible de s'entendre. Et inversement, si les mots n'étaient que l'imitation de la chose, on n'aurait que des cris, des interjections ou des onomatopées. Le mot n'est donc pas l'imitation de la chose dans ce qu'elle a de sensible mais dans ce qu'elle a d'intelligible. « Le vrai langage commence quand cesse l'imitation grossière des objets et là où commence la pensée » (Boudon 2017: 23). Le langage est comme un habillage de la pensée, même si Platon est obligé d'admettre que la convention joue un rôle dans la formation des noms, et qu'il est souvent plus judicieux de connaître les choses en partant d'elles-mêmes plutôt que des noms qui leur sont donnés. « „La rectitude est ce qui, quoi que ce soit, indique la chose telle qu'elle est" (Platon 1998) » (Boudon 2017: 23). Notons à ce niveau qu'il n'y a qu'une manière de traiter la multiplicité des langues, c'est d'admettre qu'il existe de multiples manières de parler des mêmes choses, lesquelles sont les mêmes pour tous, point de vue qui est à la base du monolinguisme, dont la seule limite évoquée nulle part est de savoir quelle langue

[4] Ce commentaire de Platon est dérivé de Boudon (2017: 23).

BDD-A26411 © 2017 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:09:58 UTC)

unique dominera toutes les autres et au nom de quoi. Et de ce point de vue, il n'y a pas de réelle différence entre Platon et Aristote.

Or, c'est précisément à cet endroit du raisonnement que Vico quitte le schéma platonicien en donnant à la thèse de Cratyle une interprétation inattendue et totalement nouvelle. Platon a totalement raison quand il dit : « Le vrai langage commence quand cesse l'imitation grossière des objets et là où commence la pensée » (Boudon 2017: 23). Mais en réalité il n'en tire aucun parti si ce n'est de dire que le chemin de la connaissance est un chemin difficile. Et c'est ce chemin qu'emprunte Vico.

> Vico motive les mots par les choses, mais il donne un sens particulier à la métaphore traditionnelle et transforme le message cratylien : L'idée que « chaque chose est comme peinte sur le mot », d'après la formule tout aussi célèbre : *ut pictura poesis* ('la poésie est comme une peinture') est fausse. En d'autres termes, cela équivaut à dire que la motivation des signes, dans l'invention des mots, puis de la langue poétique, est une *imitation*. Or, qu'il s'agisse de la création des mots ou des poèmes, Vico ne se réfère nullement à l'idée d'imitation comme *copie* (ou reflet), allégorie fausse s'il en est ! Car à prendre la métaphore de la peinture au pied de la lettre, la peinture ne copie pas (sauf je ne sais quel « réalisme » obtus), car elle interprète. Qu'il s'agisse, en effet, de l'invention d'un mot ou d'un mythe, Vico l'attribue au pouvoir métaphorique de l'esprit humain (Chabot 2005: 131).

Pour qu'il y ait interprétation, il faut qu'il y ait l'interprète et quelque chose à interpréter, c'est-à-dire un référent. L'interprétation, c'est-à-dire l'action de donner une signification, n'est pas détermination.

Ainsi,

> Vico est le premier à établir clairement que la dénotation des signes verbaux passe d'abord par le stade de la signification, ou fabrication des mots en guise de faire-signe, et qu'à ce stade-là du développement (ou histoire) des langues, le langage exerce une fonction créatrice de réalité (Chabot 2005: 137).

Vico franchit le seuil que Platon n'avait fait qu'approcher. En effet, l'affirmation de la fonction créatrice de réalité du langage est d'une portée considérable. Notons au passage que l'idée « traditionnel » (en référence au triangle aristotélicien), et encore très largement répandue que nous rappelions au début de cet article en citant Chomsky, selon laquelle la fonction de la langue est de permettre aux hommes de communiquer entre eux est renversée ou au moins relativisée. Pour Vico, la fonction première de la langue, le rappelle Jürgen Trabant, « est avant tout d'explorer le monde, de cultiver le monde sauvage, plus que de résoudre un problème social, pragmatique, comme celui de l'entraide (Condillac), ou de la relation amoureuse (Rousseau) » (Trabant 2003: 55). Et ceci n'est pas sans rappeler le propos de Jean Ullmo à propos de la pensée scientifique moderne que nous évoquions précédemment.

Vico ouvre ainsi une perspective sur la diversité des langues qui semble-t-il n'avait jamais été ouverte avant lui. À partir du moment où la fonction de la langue est d'explorer le monde, la diversité des langues est le produit de la diversité du monde, des situations et des actions, et non de l'arbitraire. Dans la perspective de Vico, la diversité des langues est le produit de l'infinie diversité de l'expérience historique. On sort avec Vico d'une connaissance qui privilégie la connaissance du

BDD-A26411 © 2017 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:09:58 UTC)

monde physique. Le champ de *la Nouvelle science* est la vie sociale et le gouvernement des hommes. Il quitte le domaine de la représentation pour entrer dans celui de l'homme agissant dans le monde. Au « je pense donc je suis », Vico substitue « nous pensons et agissons ensemble » pour vivre (Chabot 2005: 138). Et nous pouvons compléter en disant que « nous parlons parce que nous pensons et agissons ensemble ».

Clairement, Vico anticipe sur les étymologistes et les linguistes romantiques, comme le remarque Jacques Charcot, et bien au-delà.

3.1.2. Humboldt (1767–1835)

En ayant commencé par Vico, ce qui répond à une nécessité chronologique, il devient plus facile d'expliquer l'apport de Guillaume Humboldt, bien qu'il soit établi que Humboldt n'avait pas connaissance de *La Nouvelle science* avant ses nombreux travaux sur la diversité des langues. Il est clair que nous ne retenons ici que quelques idées clés importantes pour notre propos.

Nous renvoyons à Jürgen Trabant (1999) pour la généalogie des idées développées par Guillaume de Humboldt et aussi à la très abondante littérature qui s'est développée à son sujet dans la période récente et dont on peut prendre la mesure.

Nous commencerons par une brève citation mise en exergue dans l'introduction de Barbara Cassin au *Vocabulaire européen des philosophies* (Cassin 2004: XX) :

> Comme le souligne Wilhelm von Humboldt, « le langage se manifeste dans la réalité uniquement comme multiplicité ». (…). Babel est une chance, à condition de comprendre que la pluralité des langues est loin de se réduire à une pluralité de désignations d'une chose : elles sont différentes perspectives de cette même chose et quand la chose n'est pas l'objet des sens externes, on a affaire à autant de choses façonnées par chacun (Caussat 1996: 433).

Bien sûr, il y a dans ce constat de Humboldt une contestation supplémentaire de la triade aristotélicienne *res-conceptus-vox*, mais il ajoute un élément nouveau à celle de Vico, c'est la multiplicité des perspectives sur une même chose. C'est un élément important de différenciation entre les cultures et c'est cette différenciation des points de vue qui fait toute la richesse des approches. Pour le reste et sous une formulation très différente, l'analyse est fondamentalement la même. Dans « quand la chose n'est pas l'objet des sens externes », il faut comprendre que ce qui résulte de la création de la réalité par le langage (les règles de vie en société par exemple), donne à une diversification de points de vue, qui peuvent être d'ailleurs interne à chaque langue, que l'on ne peut que constater et que l'on peut placer, si l'on est optimiste, sous le chapeau de l'immense diversité de l'expérience humaine.

Une autre citation qui va dans le même sens et qui montre qu'il ne s'agit pas d'un aspect mineur du perspectivisme de Humboldt :

> Étant donné que l'esprit qui se révèle dans le monde ne peut être connu exhaustivement par aucune quantité donnée de points de vue, mais qu'au contraire chaque nouvelle langue découvre toujours quelque chose de nouveau, il vaudrait mieux multiplier les diverses langues autant que le permet le nombre des hommes habitant la terre (Humboldt 1903-1936 : III, p. 167 sq., *apud* Trabant 1999 : 44).

BDD-A26411 © 2017 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:09:58 UTC)

Un autre aspect qui mérite ici d'être souligné, complémentaire du précédent, et qui relève de la fonction créatrice de réalité du langage, c'est le rôle central du langage dans la théorie de la connaissance et la définition donnée par Humboldt de ce qu'il appelle le « concept interne » de la linguistique :

> la véritable importance de l'étude du langage réside dans la part que prend le langage dans la formation des représentations. Tout est contenu là-dedans, car c'est la somme des représentations qui fait l'homme (Humboldt 1903-1936 : VI, p. 119),

et Jürgen Trabant d'ajouter :

> Au concept interne de la linguistique correspond donc l'exploration des langues comme « visions du monde », dans lesquelles se réalise la formation des représentations (Trabant 1999: 70).

Cette remarque de Jürgen Trabant nous mène à évoquer très rapidement les controverses toujours vives qui se sont développées autour de ce que l'on appelle l'hypothèse Sapir-Whorf, laquelle prend racine dans l'hypothèse Humboldt qui concerne la détermination des manières de pensée par les langues. En plus de l'abondante littérature disponible sur ce sujet, disons que cette question est exposée de manière très approfondie par George Steiner dans *Après Babel* (Steiner 1998: 121–165) qui montre la quasi-circularité du raisonnement dans lequel les langues structurent les cultures et dans lequel les cultures façonnent les langues. Si en effet, comme nous l'avons admis ici la pensée en action ne peut s'accomplir que dans la langue, on ne voit pas comment sortir de cette circularité qui voudrait que la pensée se forme de la langue et que la pensée soit elle-même influencée par la langue une fois celle-ci constituée. Cette circularité est constitutive et la seule manière d'en sortir est de se représenter les cultures non comme des structures closes et stables, mais au contraire comme des ensembles ouverts, dynamiques et en interaction les uns avec les autres.

(*fin de la 1re partie*)

What Kind of Knowledge for Today's Man of Culture ?

We wonder why the general culture has disappeared from all educational repositories and from all school curricula, and why the linguistic fact occupies only a peripheral place in the representations. In the course of a philosophical inquiry, we are in search of an explanation for the marginalization of language in the imaginary of our contemporaries, although language is at the heart of human intelligence and is making a big comeback in man's capacity for thought.

It is therefore a journey, abridged of course, around somme key points of the problematics of what is language and the place it occupies in our conception of the world. In our opinion, everything revolves around the cardinal points of what we call, by reduction, the Aristotelian triangle, whose three vertices are "the thing", "the concept" and "the word". All western culture has been and remains deeply dependent on this triple separation, which has always been challenged and is becoming more and more untenable, scientifically and philosophically. Yet it is what imposes our dominant conception of universalism, as if universality were reduced to the lowest common denominator of all our representations.

This journey is made through some great thinkers or movements of thought that seem to us unavoidable for our subject. It is the philosophical outline of a more pragmatic reflection on the implications of this unfinished millennial debate on the conception of curricula outline and on education and training in general.

BDD-A26411 © 2017 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:09:58 UTC)