Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 55 (1996)

Artikel: La véritable linguistique cartésienne

Autor: Chiesa, Curzio

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882978

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.02.2026

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

Studia Philosophica 55/96

CURZIO CHIESA

La véritable linguistique cartésienne

L'anniversaire de la naissance de Descartes coïncide avec celui de la naissance de ce qui a été considéré d'emblée comme un mythe: le mythe de la «linguistique cartésienne». C'est en effet en 1966 que Chomsky publie *La Linguistique cartésienne: un chapitre de l'histoire de la pensée rationaliste*. Ce petit livre a reçu «un accueil presque hystérique», surtout de la part des historiens de la linguistique et de la philosophie du langage. Jugée fondamentalement fausse du début à la fin, la reconstruction de Chomsky a été réduite à des «variations enthousiastes et ignorantes sur des thèmes erronés», suivant la formule méchante de H. Aarsleff qu'évoque Bouveresse (1979); à peine a-t-on charitablement reconnu à Chomsky le courage intellectuel de divulguer des hypothèses historiques à peu près complètement fantaisistes.

Trente ans après, on peut essayer de réexaminer la *Linguistique cartésienne* de manière plus paisible. Il ne s'agit pas d'escamoter la critique ou d'éviter la polémique; il ne faut pas sur ce point suivre l'exemple de Descartes et le conseil de prudence qu'il nous donne dans cette remarque du *Discours*: «Il serait maintenant besoin que je parlasse de plusieurs questions qui sont en controverse entre les doctes, avec lesquels je ne désire point me brouiller».

Il faut étudier la *Linguistique cartésienne* parce qu'on ne peut pas s'empêcher de penser qu'un texte qui a été attaqué de manière si virulente ne peut pas être complètement mauvais.

La *Linguistique cartésienne* est un aspect important de l'après-Descartes et il est un constituant crucial de ce que les critiques continuent d'appeler, à la suite de Ryle, le mythe de Descartes, c'est-à-dire le mythe du fantôme dans la machine, du dualisme de l'âme comme substance pensante et du corps comme substance étendue. Mais paradoxalement, aux yeux de Chomsky, la perspective dans laquelle il faut envisager le mythe cartésien n'est pas celle que suggère la formule de Ryle. Comme le dit Chomsky lui-même dans son dernier livre, ce qu'il fallait exorciser ce n'était curieusement pas le fantôme, mais bien la machine. Si le programme cartésien a échoué, c'est parce que sa théorie du corps s'est effondrée sous les coups de la

critique newtonienne ; mais la philosophie cartésienne de l'esprit, qui appelle une théorie de type computationnel, demeure encore et toujours hors d'atteinte[1].

Notre examen schématique de la *Linguistique cartésienne*, de Chomsky et de Descartes s'articule autour des questions suivantes : en quoi et pourquoi la *Linguistique cartésienne* est-elle cartésienne ? Qu'est-ce qu'il y a de cartésien dans la *Linguistique cartésienne*, et qu'est-ce qu'il y a de proprement cartésien ? Quelle est en substance la véritable linguistique cartésienne ? Ajoutons aussi des questions croisées : qu'est-ce qu'il y a de cartésien dans la théorie de Chomsky et qu'est-ce qu'il y a de chomskyen dans les quelques textes de Descartes sur la philosophie du langage ?

Faute de pouvoir répondre de manière exhaustive à l'ensemble de ces questions, les remarques suivantes porteront sur les quatre points que voici : tout d'abord, le problème du langage comme vraie différence entre l'homme et l'animal ; ensuite, la question de l'innéisme et, enfin, de manière plus succincte, la question de la représentation linguistique et le rapport entre le langage et la mémoire.

Ces quatre points se trouvent chez Descartes et constituent les quatre aspects de la véritable linguistique cartésienne ; les deux premiers se retrouvent également dans le Descartes de Chomsky, ce qui n'est pas le cas des deux derniers.

I

Nous pouvons nous demander pour commencer pourquoi Chomsky découvre ou invente la tradition supposée de la « linguistique cartésienne », dans le cadre d'une histoire de la pensée « rationaliste » : question double, portant d'abord sur les raisons mais aussi sur les causes ou les motifs de cette entreprise généalogique.

Il n'est sans doute pas très intéressant de spéculer encore une fois sur les motivations profondes éventuelles qui ont pu pousser Chomsky sur la voie de cette recherche en paternité philosophique et l'amener à imaginer un « roman familial » susceptible de révéler des liens généalogiques tout à la fois cartésiens et rationalistes. L'idée était sans doute de fixer un pedigree philosophique illustre, et de retrouver, par le

1 CHOMSKY 1993, p. 36-38.

biais d'une sorte d'archéologie, une révolution philosophique, celle de Descartes, annonciatrice de la révolution linguistique et cognitiviste, celle que représente la grammaire générative-transformationnelle. En dramatisant le conflit entre le rationalisme et l'empirisme, avec Descartes dans le rôle du héros et Locke dans celui du scélérat, il s'agissait en somme de reconstituer, à défaut d'une tradition rationaliste effective, l'esquisse d'une tradition anti-empiriste, car c'est bien l'empirisme, une espèce de maladie infantile du béhaviorisme, qui est la cible véritable de la révolution chomskyenne.

En ce qui concerne les raisons qui justifient l'entreprise de la *Linguistique cartésienne*, remarquons d'emblée que Chomsky prend toutes les précautions d'usage : comme il le dit explicitement au début de son ouvrage, il ne vise pas une description complète et exhaustive du thème qu'il aborde ; ses propos sont modestes et limités, circonspects et circonstanciés. Dans un souci d'extrême prudence, Chomsky nous dit que la *Linguistique cartésienne* n'est pas une reconstitution historique systématique de la philosophie du langage de Descartes et des Cartésiens. Même si l'histoire de la linguistique se trouve à ses yeux dans un état qu'il n'hésite pas à qualifier de pitoyable, la tâche de Chomsky se limite à proposer « une esquisse préliminaire et fragmentaire des idées maîtresses de la linguistique cartésienne ». Chomsky ne veut pas retracer une filiation mais retrouver dans le passé, au gré d'une espèce de « rétro-projection », des théories dont il veut évaluer le contenu et la signification actuelles.

La « linguistique cartésienne » est une construction qui concerne une « constellation d'idées et d'intérêts, apparue d'abord dans la tradition de la grammaire universelle ou philosophique inaugurée par la *Grammaire* de Port-Royal (1660) ; puis reprise dans la linguistique générale contemporaine de la période romantique ou immédiatement postérieure ; ainsi que dans la philosophie rationaliste de l'esprit qui, dans une certaine mesure, a constitué l'arrière-plan commun à ces deux orientations » (*LC*, p. 16-17 n. 3).

Or ce « capital d'idées » qu'il s'agit de réinvestir et de faire fructifier est constitué de trois éléments :

1. La tradition de la grammaire générale de Port-Royal, que Chomsky considère, à la suite d'une allusion de Sainte-Beuve, « comme une branche du Cartésianisme que Descartes n'avait pas lui-même poussée » : la *Grammaire générale et raisonnée* d'Arnauld et Lancelot serait à la fois un produit du cartésianisme et une anticipation de la grammaire générative.

2. La linguistique romantique de Humboldt, qui, remarquons-le tout de suite, n'est en rien cartésienne mais d'origine condillacienne.

3. La philosophie rationaliste de l'esprit, qui n'est d'ailleurs pas plus cartésienne que leibnizienne, voire même kantienne et finalement platonicienne.

Ce qui est pertinent aux yeux de Chomsky, c'est que la « linguistique cartésienne » doit être envisagée par opposition à une « linguistique empiriste », qui est un ensemble de théories dans lequel se retrouvent en vrac « la linguistique moderne, structuraliste et taxinomique, aussi bien que les développements parallèles de la psychologie et de la philosophie contemporaines » (*ibid.*), à condition qu'ils soient tant soit peu orientés vers l'empirisme.

Chomsky évoque trois bonnes raisons de renoncer à l'appellation de « Linguistique cartésienne » qu'il finit pourtant par adopter. Premièrement, les origines pré-cartésiennes de la linguistique et de la philosophie du langage soi-disant « cartésiennes », notamment l'influence de Sanctius sur le projet de grammaire générale. Deuxièmement, les développements expressément anti-cartésiens de plusieurs représentants de la tradition rationaliste, à commencer par Leibniz. Enfin, l'absence quasi totale dans le corpus cartésien d'une réflexion intéressante sur le langage, autrement dit le peu d'attention qu'accorde Descartes au langage.

Cependant, et c'est la raison pour maintenir l'étiquette choisie, Chomsky observe un « développement cohérent et fructueux de tout un corps d'idées et de conclusions ayant trait à la nature du langage ; ce développement est associé à une certaine théorie de l'esprit, et peut être considérée comme un fruit de la révolution cartésienne » (*LC*, p. 18). Peu importe d'ailleurs que le terme soit bien choisi, reconnaît Chomsky, car l'important, c'est d'exploiter le capital d'idées accumulé afin de faire progresser l'étude du langage.

II

Pourquoi Descartes ? La « linguistique cartésienne » est cartésienne, proprement cartésienne – et chomskyenne –, parce que Descartes a reconnu l'aspect créatif ou créateur de l'utilisation du langage. La thèse cruciale de Descartes, d'après Chomsky, c'est que le langage est le lieu où s'exprime la différence essentielle entre l'homme et l'animal. En réalité, il s'agit d'une double thèse : d'une part, le langage

constitue la spécificité anthropologique; de l'autre, le langage a pour propriété remarquable la créativité, qui consiste dans la capacité de former de nouveau énoncés, qui sont adaptés aux situations et qui expriment des pensées.

Le corpus cartésien de Chomsky est sans surprise : il s'agit essentiellement de la Ve partie du *Discours de la méthode*, à laquelle s'ajoutent quelques lettres, en particulier celle au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646 et celle à Morus du 5 février 1649.

La thèse que Descartes développe dans ces textes est toujours la même : le langage est le seul indice certain (*unicum signum certum*) de la spécificité de l'homme par rapport à l'animal, c'est-à-dire de la différence qui est entre les hommes et les bêtes.

Reprenons un instant le passage du *Discours*. Au sujet de la différence anthropologique, Descartes clôt son développement dans les termes suivants :

> « Car c'est une chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capable d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées ; et qu'au contraire il n'y a point d'autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable »[2].

A la différence des autres animaux, les hommes ont la capacité de parler, c'est-à-dire d'user de paroles ou d'autres signes « en les composant comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées ». Descartes pense qu'aucun autre animal n'est capable de le faire. Les hommes seuls utilisent les mots du langage en les composant dans des discours et « en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent ».

Relevons les deux traits suivants : premièrement, le langage a pour but d'exprimer et de communiquer la pensée aux autres ; deuxièmement, le langage s'articule en propositions.

Curieusement, le commentaire de Chomsky ne relève pas l'aspect proprement syntaxique de la thèse cartésienne relative à l'arrangement et à la composition des signes et des paroles.

Comme le remarque Pariente, « user de signes est encore à la portée de l'animal », mais « le propre de l'homme réside dans la façon dont il se sert des paroles », en les composant dans des structures discursives. Ce qui veut dire, selon Pariente, que « Descartes n'associe donc pas simplement raison et langage, au sens d'usage des signes. Il

2 DESCARTES, *Discours de la Méthode*, Cinquième partie, AT VI p. 57 ; cité d'après GILSON, p. 57, lignes 18-25.

repère dans le langage humain une caractéristique singulière, son organisation en phrases, et c'est cette caractéristique qu'il associe à la raison, en constatant qu'elles sont toutes les deux présentes même chez l'insensé ou l'enfant stupide, et toutes les deux absentes même chez un animal qui serait le plus parfait de son espèce». Comme le dit le *Discours*, il ne faut que fort peu de raison pour savoir parler; mais, conclut Pariente, «ce peu marque la limite entre l'usage infra-humain et l'usage humain des signes»[3]. En d'autres termes, le langage est le signe sûr de la présence d'une pensée rationnelle développée et complète même si la maîtrise de l'expression linguistique ne requiert qu'un minimum de rationalité. Or le fait que les bêtes ne disposent pas d'un véritable langage fournit à Descartes la preuve qu'elles ne sont même pas pourvues d'une forme minimale de pensée et de raison.

Chomsky pour sa part interprète le passage du *Discours* en termes de créativité: le propre de la faculté linguistique est, premièrement, d'ouvrir des possibilités sans limite et, deuxièmement, de ne dépendre d'aucun stimulus. «Liberté par rapport aux stimuli, capacité illimitée d'innovation adaptée», comme le dit Pariente, tel est le double aspect créatif du langage.

La formule est légèrement trompeuse, car, chez Descartes, la «créativité» de l'usage linguistique est manifestement une créativité seconde de créature, en ce sens que le véritable principe réside dans la pensée, c'est-à-dire dans la *res cogitans*. Chomsky reconnaît aussitôt après que c'est la substance pensante qui joue le rôle de «principe créateur», ce qui n'est pas tout à fait juste, s'il est vrai que le seul principe digne de ce nom dans le système cartésien ne peut être que Dieu.

III

S'agit-il d'une thèse originale? Chomsky pense que c'est le cas. Mais laissons-nous tirailler un instant par les deux tendances opposées que Bouveresse appelle «le plaisir un peu pervers de découvrir que tout a déjà été dit et par le devoir de constater qu'en fin de compte rien ne l'a été tout à fait».

Il n'est évidemment pas nécessaire d'être un historien de la philosophie et encore moins un spécialiste de la pensée antique pour

3 PARIENTE, 1985, p. 54-55.

retrouver dans les remarques cartésienne un air bien connu. Les passages de Descartes sur le langage visent explicitement Montaigne et Charron, qui récapitule la position de l'auteur des *Essais*. Or Montaigne reprend les thèses et les arguments qu'il trouve notamment chez Plutarque et chez Sextus Empiricus en faveur de la rationalité des bêtes et du langage animal. Il est donc à parier que Descartes retrouve contre Montaigne la doctrine philosophique des adversaires contre lesquels polémiquent Sextus et Plutarque, à savoir les Stoïciens.

Maintenant, à l'époque hellénistique, comme chez Descartes, le problème du langage humain est l'un des aspects fondamentaux du problème de la rationalité et le problème du langage animal est l'un des éléments décisifs de la querelle relative à la rationalité éventuelle des animaux. En effet, le problème général de la rationalité est le problème du «*logos*» et le *logos* est double : à la fois le langage et la pensée, la parole et l'intelligence, c'est-à-dire l'*oratio* et la *ratio*.

Sextus et Plutarque, mais aussi Porphyre dans le *De Abstinentia*, défendent la thèse d'après laquelle les animaux sont doués de deux formes de rationalité : la pensée, en tant que discours intérieur, et la parole, en tant que discours proféré. Ils attaquent ainsi les Stoïciens qui considéraient que l'homme seul – avec les dieux – est rationnel, alors que les animaux sont par définition «*a-loga*», dépourvus de «*logos*» au double sens du terme, à la fois irrationnels et muets.

On peut essayer de reconstruire et de présenter de manière synthétique la polémique entre les Stoïciens, d'une part, et les Sceptiques ou les Académiciens, de l'autre, dans les termes suivants.

Le point de départ se situe dans la thèse stoïcienne suivant laquelle les animaux sont bêtes car, dépourvus des deux formes du *logos*, à la fois de discours et d'intelligence, ils n'ont pas part à la rationalité, laquelle consiste à la fois dans la parole qui manifeste la pensée et dans la pensée qui s'exprime dans la parole. Leurs adversaires leur objectent le fait bien connu qu'il existe des animaux qui parlent, par exemple les perroquets, les pies et les corneilles ; or, s'ils parlent, alors ils pensent, car le langage implique la pensée, comme le disent les Stoïciens eux-mêmes.

La première réponse stoïcienne revient à dire que les animaux n'ont que le «*logos prophorikos*», c'est-à-dire le discours extérieur ou proféré, sans la pensée. Mais cette réponse n'est pas satisfaisante aux yeux des Sceptiques et des Académiciens, qui utilisent régulièrement des thèses stoïciennes pour essayer de mettre leurs adversaires dans

une position incohérente. Il se trouve en effet que le « *logos prophorikos* » repose sur le « *logos endiathetos* », à savoir le langage intérieur en quoi consiste la pensée ; sans pensée, la parole est sans fondement, puisque, d'après les Stoïciens eux-mêmes, le langage provient de la pensée : donc la parole dépend d'une pensée qui la soutienne, parce qu'elle est l'expression d'un contenu intérieur, et c'est pourquoi les animaux qui parlent doivent également posséder la raison intérieure.

S'ils ne veulent pas renoncer à leur thèse de la solidarité entre le langage et la pensée, les Stoïciens ne peuvent que nier que le langage des animaux soit un véritable « *logos* » : à leurs yeux, les animaux n'ont en réalité qu'un « quasi-langage », qui est provoqué par une impulsion instinctive et qui résulte d'une certaine capacité mimétique ; mais ce proto-langage ne provient pas de la pensée proprement dite, qui n'appartient qu'aux êtres rationnels. L'homme seul est un animal « logique », doué de discours et de raison ; l'animal est irrationnel, sans pensée ni parole et avec quelquefois un simulacre de langage. Ce qui le prouve, c'est que les perroquets et les corneilles, ainsi que les enfants, ne savent pas placer les mots. Ne parle en effet que celui qui place sciemment les mots dans une phrase. C'est la réponse qu'on peut tirer d'un passage controversé de Varron qui se réfère à Chrysippe – sans qu'on sache exactement quelles sont les thèses qui appartiennent au maître du Portique – :

> « *Loqui* (parler) a tiré son nom de *locus* (lieu), parce que celui dont on dit qu'il commence à parler articule (*fari*) les noms et les autres mots avant de pouvoir les dire chacun à sa place (*suo quidque loco*). Chrysippe dit que cet homme ne parle pas, mais fait comme s'il parlait (*Hunc Chrysippus negat loqui, sed ut loqui*). Et effectivement, comme l'image de l'homme n'est pas l'homme, de même chez les corbeaux, les corneilles, les enfants qui commencent tout juste à parler, les mots ne sont pas des mots, parce qu'ils ne sont pas placés (*locentur*). Donc celui-là parle qui, en connaissance de cause, range chaque mot à sa place et il a énoncé une proposition quand il a exprimé en parlant ce qu'il avait dans l'esprit (*is loquitur qui suo loco quodque verbum sciens ponit et is tum prolucutus, cum in animo quod habuit extulit loquendo*), »[4]

L'enfant qui commence à proférer son quasi-langage ne parle pas, car sa parole, à l'instar de celle des animaux parleurs, n'est pas issue d'une disposition rationnelle. L'enfant est capable de répéter des phrases, mais il est incapable de construire de nouvelles propositions en plaçant les mots comme il faut, car il ne sait pas non plus décomposer

4 VARRON, *De Lingua Latina* VI. 56 Flobert.

les phrases qu'il imite et en reconnaître les parties constitutives. Il ne maîtrise pas, à ce stade, l'analyse et la synthèse des parties du discours et se trouve dans l'incapacité d'inventer de nouvellles phrases dans lesquelles les mots seraient « placés » à leur place syntaxique pertinente. L'arrangement syntaxique devient ainsi, pour les Stoïciens comme pour Descartes, le critère et la preuve de l'acquisition d'une capacité linguistique effective qui repose sur une disposition rationnelle parvenue à la maturité.

On voit ainsi que l'idée cartésienne que le langage est le signe sûr de la pensée, que le langage implique la pensée et que le propre de la *vera loquela* humaine est l'arrangement syntaxique, n'est ni originale ni proprement cartésienne. Chomsky pense que c'est le cas, et c'est pourquoi, à première vue, il a tort.

En réalité Chomsky a subtilement raison en vertu du contexte problématique qu'il se donne et qu'il retrouve tout à fait correctement chez Descartes : il s'agit de la théorie de l'animal-machine.

IV

Dans la Ve partie du *Discours*, Descartes résume sa théorie du corps matériel suivant laquelle l'organisme vital est réduit à un automate hydraulique, le physiologique au mécanique indépendant de l'âme. Or la réduction de la vie animale à un mécanisme de la matière a pour conséquence que le corps des animaux n'est qu'une machine. C'est pourquoi « s'il y avait de telles machines, qui eussent les organes et la figure d'un singe, ou de quelque autre animal sans raison, nous n'aurions aucun moyen pour reconnaître qu'elles ne seraient pas en tout de même nature que ces animaux »[5].

L'animal et l'automate sont indiscernables. Mais, du même coup, l'âme machinale des bêtes devient le « grand Paradoxe de Monsr. Des Cartes », comme le dit Bayle dans son *Dictionnaire* (art. « Rorarius ») : on peut en effet tirer de ce paradoxe des conséquences fâcheuses, « car il montre que les Arguments des Cartésiens nous conduisent à juger que les autres hommes sont des machines » (note G) : tel est « le côté le plus faible » du cartésianisme et un « fâcheux rabat-joie ».

« Je n'ai connu certainement que mon existence et celle de Dieu », dira Descartes dans la *Quatrième Méditation* (AT IX, 44), mais pas

5 *Ibid.* p. 56, 11-15.

celle des autres. Certes, en raison de son infinie puissance, Dieu a produit beaucoup d'autres choses, « de sorte que j'existe et je suis placé dans le monde comme faisant partie de l'université de tous les êtres » (*ibid.*) ; mais la question se pose tout de même de savoir à quoi je puis reconnaître, parmi les corps matériels, les autres êtres humains.

Descartes invente ici le premier test de Turing, en ce sens qu'il dégage les critères permettant de savoir quelles sont les machines pensantes, dans quels mécanismes corporels se cache une substance spirituelle. Imaginons la situation suivante : d'un côté Descartes, une chose qui pense et qui est, grâce à Dieu, conjointe à un mécanisme corporel ; en face, un corps, c'est-à-dire une machine, un automate, un tas de matière qui lui ressemble en apparence mais qui pourrait être soit un robot, même si par hypothèse il imite nos actions, soit un animal rationnel et pensant.

Il y a deux moyens pour reconnaître et discerner le vrai homme : premièrement, l'usage de signes et de paroles qui sont composés et arrangés pour déclarer aux autres les pensées :

> « Car on peut bien concevoir qu'une machine soit tellement faite qu'elle profère des paroles, et même qu'elle en profère quelques-unes à propos des actions corporelles qui causeront quelques changement en ses organes ; [...] mais non pas qu'elle les arrange diversement, pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire »[6].

Deuxièmement, ce qu'on pourrait appeler des ratés du comportement, qui montrent que l'automate n'agit pas par connaissance :

> « Et le second est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien, ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueront infailliblement en quelques autres, par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes. »[7]

Or, dans les deux cas, la faculté qui est à l'origine de ces deux capacités propres à l'homme est la raison, qui est considérée comme un « instrument universel, qui peut servir en toutes sortes de rencontres »[8]. La créativité linguistique est donc le reflet de la créativité de la pensée ou de la raison.

C'est dans cette perspective que Descartes, à l'instar de ses prédécesseurs hellénistiques, envisage le problème du langage animal. Si

6 *Ibid.* p. 56, 23-57, 2.
7 *Ibid.* p. 57, 3-8.
8 *Ibid.* p. 57, 9-10.

le langage est indice de la pensée, le langage animal nous oblige, semble-t-il, à conclure à la pensée animale. Afin d'éviter l'implication, la position cartésienne s'articule autour de trois thèses :

1. Les bêtes sont des machines, par définition irrationnelles ;
2. Le langage animal n'est pas un langage véritable ;
3. Les bêtes ne savent pas ce qu'elles disent : leurs sons expriment ce qu'elles ressentent, tandis que nos paroles signifient ce que nous pensons et dont nous sommes conscients.

> « On voit que les pies et les perroquets peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent ; au lieu que les hommes qui, étant nés sourds et muets, sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes, par lesquels ils se font entendre à ceux qui, étant ordinairement avec eux, ont loisir d'apprendre leur langue. »[9]

Dans la lettre à Morus du 5 février 1649, Descartes dira qu'il regarde comme une chose démontrée qu'on ne saurait prouver qu'il y ait des pensées dans les bêtes, en même temps qu'il reconnaît qu'il ne croit pas qu'on puisse prouver que le contraire ne soit pas, parce que l'esprit humain ne peut pénétrer dans le cœur des bêtes pour savoir ce qui s'y passe. Puisque Descartes ne voit aucune raison qui prouve que les bêtes pensent, il estime qu'on peut raisonnablement conclure à leur irrationalité, et que cette conclusion est confirmée par l'examen des exemples linguistiques que les partisans de la raison animale invoquent en faveur de leur thèses. Or, qu'en est-il du perroquet qui dit, par exemple, que « le chat est sur le paillasson », qui exprime une phrase vocale, articulée, grammaticalement correcte et douée de sens, dans laquelle les mots sont apparemment placés là où il faut ? On sait que les perroquets, les corneilles et les pies, mais aussi les enfants et les insensés, ont toujours été exploités pour embarrasser les partisans de la rationalité comme propriété exclusive de l'homme. Comment répondre à ce genre d'exemples ?

La réponse de Descartes revient à dire que le fait que certains animaux puissent proférer des phrases n'est pas un signe sûr de rationalité et ce pour deux raisons : d'une part, il n'y a aucun lien constitutif entre la pensée et le langage en ce sens que le langage n'est pas l'expression d'une pensée véritable, c'est-à-dire de la raison en tant qu'instrument qui puisse servir en toutes sortes de rencontres ; de l'autre, l'incapacité d'arranger les mots et d'adapter les phrases

9 *Ibid.* p. 57, 26-58, 4.

nouvelles aux situations nouvelles, bref l'absence de créativité signale l'absence de la disposition rationnelle correspondante. En fait, seul le langage humain est le signe sûr de la pensée en raison de son lien constitutif avec la disposition rationnelle sous-jacente, capacité illimitée d'innovations adaptées.

L'argument n'est peut-être pas tout à fait convaincant, à l'instar de celui que les stoïciens avaient opposé à leurs adversaires sceptiques. Descartes le sait bien, qui dira dans une de ces dernières lettres que l'idée que les bêtes pensent est un préjugé enfantin et une croyance fausse. Mais même s'il ne dispose pas d'une preuve irréfutable de l'absence de pensée chez les animaux, Descartes maintient que le langage est l'unique signe et la marque assurée de la pensée renfermée dans le corps, qui seul révèle la pensée latente.

Vers la fin de la lettre à Morus de 1649, Descartes exprime ainsi sa position définitive sur le sujet :

> « Mais la principale raison selon moi, qui peut nous persuader que les bêtes sont privées de raison, est que bien que parmi celles d'une même espèce les unes soient plus parfaites que les autres, comme dans les hommes, ce qui se remarque particulièrement dans les chevaux et dans les chiens, dont les uns ont plus de dispositions que les autres à retenir ce qu'on leur apprend, et bien qu'elles nous fassent toues connaître clairement leurs mouvements naturels de colère, de crainte, de faim et d'autres semblables, ou par la voix ou par d'autres mouvements du corps, on n'a point cependant encore observé qu'aucun animal fût parvenu à ce degré de perfection d'user d'un véritable langage, c'est-à-dire qui nous marquât par la voix, ou par d'autres signes, quelque chose qui pût se rapporter plutôt à la seule pensée qu'à un mouvement naturel. Car la parole est l'unique signe et la seule marque assurée de la pensée cachée et renfermée dans le corps ».

La linguistique de Descartes, ainsi que la « Linguistique cartésienne », résulte ainsi de la greffe de l'idée ancienne du langage comme indice et signe de la pensée sur une psychologie cognitive dont la nouveauté consiste dans la théorie de l'animal machine. La nouvelle configuration est l'assemblage d'éléments anciens : il n'y a aucune thèse proprement linguistique dont on puisse attribuer l'invention à Descartes. Son originalité consiste en ceci qu'il les a ressuscitées et greffées sur sa nouvelle théorie robotique de la machine animale.

Il est vrai qu'on trouve dans l'article « Pereira » du *Dictionnaire* de Bayle une longue discussion d'une série de témoignages anciens dans lesquels on a voulu trouver des anticipations de la thèse cartésienne de l'animal-machine, qui se trouvait d'ailleurs déjà, semble-t-

il, chez Pereira lui-même, un auteur espagnol du XVIe siècle. En réalité, ce que montre l'ensemble de ces textes, c'est seulement qu'il peut y avoir des aspects du comportement animal, tels la marche ou le « langage », qu'on peut expliquer en termes purement « mécaniques » : l'animal se meut comme un automate, dit par exemple Aristote dans *La marche des animaux*; la voix animale correspond au son d'une trompette, comme le dit Philon d'Alexandrie à la fin du *De Animalibus*. Il n'en reste pas moins que les philosophes anciens et médiévaux ne pouvaient pas ne pas reconnaître que l'animal, en tant qu'être vivant doué d'une âme, ne peut pas être, par définition, un dispositif artificiel, un automate ou une machine.

Bref, Descartes c'est la linguistique hellénistique qui se greffe sur le mécanisme.

V

L'autre composante de la linguistique cartésienne dégagée par Chomsky concerne la psychologie cognitive de Descartes et le rationalisme cartésien. Descartes opère la première révolution cognitiviste, même si Chomsky considère que que la théorie cartésienne de la connaissance n'est en substance que la théorie platonicienne de la réminiscence : dans le *Ménon* on trouve en effet le premier test de psychologie scientifique dans le cadre d'une doctrine qui représentte une hypothèse tout à fait raisonnable et vraisemblable, plus prometteuse en tout cas que celles de la psychologie empiriste. Plus précisément, Chomsky considère, en reprenant la formule de Leibniz, que Descartes c'est « la réminiscence purgée de la préexistence »[10].

Passons sur le fait que cette purge vide le platonisme de toute substance, dans la mesure où la réminiscence est systématiquement liée à la thèse de la préexistence et de l'immortalité de l'âme, laquelle constitue, avec la théorie des Idées, la condition de possibilité de la réminiscence. Passons également sur les questions complexes que pose cette espèce d'alchimie qui consiste à se réclamer d'un philosophe diminué, comme le fait Chomsky lui-même lorsqu'il se réclame de la tradition cartésienne, mais d'un Descartes sans introspection, sans conscience ni dualisme, bref sans âme.

10 Cf. *Linguistique cartésienne*, p. 99, CHOMSKY 1990, p. 631-633.

Cela dit, il est tout à fait plausible que, si on enlève la préexistence à la réminiscence, on se retrouve à peu près inévitablement avec l'innéisme cartésien.

Le débat au sujet de l'innéisme en général ne concerne pas la question de savoir s'il existe en l'être humain quelque chose d'inné : à peu près tout le monde admet qu'il doit y avoir des capacités, des facultés ou des potentialités qui sont naturelles et donc innées. La question est celle de savoir si la capacité doit être considérée comme une « pure puissance » sans contenu ou bien comme une disposition déterminée. L'alternative pertinente est celle qui oppose une « faculté nue », c'est-à-dire la simple capacité de recevoir des informations ou des connaissances, à une sorte de prédisposition programmée à l'avance vers un contenu spécifique.

Comme le dit Leibniz :

> « Il s'agit de savoir si l'âme en elle-même est vide entièrement comme des tablettes, où l'on n'a encore rien écrit (*tabla rasa*) suivant Aristote et l'auteur de l'*Essai*, et si tout ce qui y est tracé vient uniquement des sens et de l'expérience, ou si l'âme contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines que les objets externes réveillent seulement dans les occasions, comme je le crois avec Platon et même avec l'École. »[11]

L'alternative classique est celle qu'illustrent les images de la table rase ou de la tablette vierge d'une part et, de l'autre, la comparaison d'une pierre de marbre qui a des veines qui marquent déjà la figure qu'on va lui donner. En effet, « s'il y avait des veines dans la pierre qui marquassent la figure d'Hercule préférablement à d'autres figures, cette pierre y serait plus déterminée, et Hercule y serait comme inné en quelque façon, quoiqu'il faudrait du travail pour découvrir ces veines, et pour les nettoyer par la politure, en retranchant ce qui les empêche de paraître » (*ibid.*). D'après Leibniz, c'est précisément ainsi que les vérités et les idées nous sont innées, à savoir comme « des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles » qui viennent de notre propre fonds et qui ne sont que réveillées par l'expérience. Platon, Descartes, Leibniz et Chomsky : telle est la filiation rationaliste qui s'oppose à une généalogie empiriste qui va d'Aristote à Piaget et à Quine en passant par Locke. Le point commun consiste en ceci qu'aussi bien pour les empiristes que pour les rationalistes, la constitution des structures cognitives dépend du fonctionne-

11 LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, préface.

ment de capacités intellectuelles qui ne sont pas d'origine empirique. Tout le monde accepte en effet la clause que Leibniz ajoute à la formule d'origine médiévale qui est supposée résumer la position aristotélicienne « *Rien n'est dans l'âme qui ne vienne des sens* ». Mais, comme le signale Leibniz, il faut excepter l'âme même et ses affections :

> « "*Nihil est in intellectu , quod non fuerit prius in sensu*, excipe : *nisi ipse intellectus*". Or l'âme renferme l'être, la substance, l'un, le même, la cause, la perception, le raisonnement, et quantité d'autres notions, que les sens ne sauraient donner. Cela s'accorde assez avec votre auteur de l'*Essai*, qui cherche la source d'une bonne partie des idées dans la réflexion de l'esprit sur sa propre nature. »[12]

En tant qu'animal rationnel, l'homme a la capacité d'acquérir des concepts, de former des connaissances et de connaître des vérités : il est pourvu naturellement d'une capacité cognitive. Mais comment cette capacité s'exerce-t-elle ? Quel est le processus effectif de formation, de constitution ou de construction des connaissances ?

C'est lorsqu'on envisage la constitution effective des connaissances que l'empirisme et le rationalisme apparaissent effectivement comme deux théories génétiques contradictoires.

La querelle de l'innéisme ne concerne donc pas la forme des connaissances, qui dépend essentiellement de la capacité naturelle et innée du sujet connaissant, mais plutôt le contenu effectif des structures cognitives ; elle concerne le processus d'acquisition et de construction du savoir ainsi que la nature de ce qui est construit par la capacité cognitive en acte : s'agit-il d'un objet mental, d'un événement, d'un état, ou d'une disposition ? S'agit-il véritablement d'un contenu de l'esprit ou bien, de quelque chose qui est encore une fois de l'ordre d'une capacité dont le critère se trouve dans les manifestations du comportement ?

L'opposition traditionnelle peut être résumée dans les termes suivants : d'une part, l'empirisme postule une capacité d'acquérir des connaissances dont le contenu est déterminé par l'expérience ; d'autre part, le rationalisme reconnaît une prédisposition à acquérir telles connaissances prédéterminées, à l'occasion de certaines expériences.

Dans les termes de Leibniz, la question est celle de savoir « s'il y a des idées et des vérités nées avec nous » : Locke et les empiristes répondent par la négative, car c'est l'expérience, c'est-à-dire les

12 *Nouveaux essais*, liv. II, ch. 1, § 2.

occasions extérieures qui les déterminent et les font naître ; pour Leibniz et les rationalistes au contraires la réponse est positive, car les occasions ne font que permettre de développer et d'envisager des idées préformées.

VI

Qu'en est-il maintenant de l'innéisme de Descartes et de Chomsky ?

En ce qui concerne Descartes, il faut examiner pour le moins le passage célèbre des *Notae in programma*, dans lequel on trouve vraisemblablement sa position définitive.

Descartes y défend la thèse de l'innéité du pouvoir. Les idées ne sont rien d'autre que la faculté de penser. « Je n'ai jamais écrit ni jugé que l'esprit ait besoin d'idées naturelles (i.e. *innatae*, innées) qui soient quelque chose de différent de la faculté qu'il a de penser »[13].

Or il y a des idées naturelles et innées qui procèdent de la faculté de penser, à la différences des « adventices », c'est-à-dire étrangères et venant du dehors, et des « factices », inventées par le sujet. Descartes compare étrangement les idées innées, c'est-à-dire la faculté de penser, à la générosité ou à la goutte qui sont naturelles à certaines familles. Mais que signifie le fait d'avoir des idées comme des vertus ou comme des tares ? Descartes précise, au sujet de la goutte ou de la gravelle, d'une part, que les enfants ne sont pas malades dans le sein de leur mères ; de l'autre, que les enfants naissent avec la disposition ou la faculté de les contracter. Ce qui ne résout malheureusement pas le problème tant qu'on n'a pas dit comment ces enfants prédisposés à la goutte ou fatalement graveleux acquièrent ou contractent en fait les maladies en question. Faut-il qu'ils mangent ou qu'ils boivent régulièrement quelque chose de particulier, mettons des huîtres ou du Champagne en quantités excessives, ou bien deviennent-ils graveleux quoi qu'ils mangent et qu'ils boivent ? Est-ce que la prédisposition implique qu'aucune expérience spécifique n'est nécessaire pour attraper la maladie ? Quel est exactement le rôle et la fonction des circonstances et des occasions, c'est-à-dire de l'expérience au sens large ?

Descartes n'aborde pas le problème, mais argumente en faveur de la thèse forte d'après laquelle toutes les idées sont innées ; l'expérien-

13 « Notae in programma », AT VIII-2, p. 357, *Œuvres philosophiques* t. III, p. 807 Alquié.

ce sensible, loin d'en spécifier le contenu, ne détermine que le moment, c'est-à-dire l'occasion, auquel elles sont « formées ». Et la raison en est qu'il n'y a pas de transmission ou de communication formelle des sens à l'esprit. Dans la mesure où « aucunes idées des choses ne nous sont représentées par eux telles que nous les formons par la pensée », Descartes tire la conclusion d'après laquelle « il n'y a rien dans nos idées qui ne soit naturel (*innatum*) à l'esprit ou à la faculté qu'il a de penser »[14]. Or le fait d'être naturel ou inné à la faculté de penser « ne veut pas dire y être en acte, mais en puissance seulement »[15].

En somme, Descartes défend l'origine endogène de nos idées, qui ne viennent pas du dehors mais de notre propre faculté naturelle de penser, en même temps qu'il considère que les idées innées ne se trouvent qu'en puissance dans notre esprit.

Sur ce point, la position de Descartes est reprise par Arnauld et Nicole dans la *Logique de Port-Royal*, ce qui constitue, comme le veux Chomsky d'ailleurs, un aspect important de l'influence cartésienne sur les Messieurs.

> « Il est donc faux que toutes nos idées viennent de nos sens; mais on peut dire au contraire, que nulle idée qui est dans notre esprit ne tire son origine des sens, sinon par occasion, en ce que les mouvements qui se font dans notre cerveau, qui est tout ce que peuvent faire nos sens, donnent occasion à l'âme de se former diverses idées qu'elle ne se formerait pas sans cela, quoique presque toujours ces idées n'ayant rien de semblable à ce qui se fait dans les sens et dans le cerveau. »[16]

Et Chomsky ? Si Chomsky était cartésien, il devrait conclure, à l'instar de Fodor, que tous les concepts sont innés. Position radicale, étrange sans doute, mais qui n'est ni absurde ni incompréhensible. Le problème cependant, pour aller tout de suite à l'essentiel, est le suivant : si tous les concepts sont innés, alors nous devons avoir en nous dès la naissance un stock de notions comprenant également celles de « carburateur » et de « bureaucrate », pour reprendre les exemples de Putnam discutés par Chomsky.

Mais si, à l'instar de Chomsky, on renonce à un Dieu providentiel et prévoyant qui nous en fait cadeau, par infusion directe ou par l'intermédiaire de la semence d'Adam, il faudrait admettre une évolution génétique de l'espèce humaine qui soit capable de prévoir

14 *Ibid.* p. 808.
15 *Ibid.* p. 809.
16 ARNAULD et NICOLE, *La logique ou l'art de penser*, partie I, ch. 1.

les contingences futures et ce dès le départ. Si tous les concepts sont innés, alors par exemple Platon devait déjà avoir en lui le concept de voiture, d'avion et de sous-marin à propulsion nucléaire.

Mais alors nous n'avons, du point de vue philosophique, que deux possibilités qui sont celles du *modus ponens* et du *modus tollens*. L'implication est en somme la suivante : si l'innéisme, alors le concept de carburateur est inné : les cartésiens détachent et acceptent la conséquence, aussi étrange qu'elle puisse paraître, alors que les empiristes contraposent : il est absurde que ce concept nous soit inné et donc l'innéisme doit être rejeté. De même, s'il existe des vérités innées, alors il y a des connaissances inconscientes : Leibniz détache, alors que Locke contrapose car « dire qu'il y a des vérités imprimées dans l'âme que l'âme n'aperçoit ou n'entend point, c'est, ce me semble, une espèce de contradiction »[17]. Descartes peut éviter la « contradiction » dans la mesure où à ses yeux les idées ne sont en nous qu'à l'état potentiel, ce qui n'est apparemment pas le cas de Leibniz qui admet que les idées sont des objets qui peuvent « subsister en nous lorsqu'on ne s'en aperçoit point »[18].

Pour sa part, Chomsky considère que la spéculation à ce sujet est très hasardeuse, mais, en même temps, il pense que, sur la base des faits empiriques, la possibilité à première vue surprenante, et cependant plus vraisemblable que les hypothèses rivales, c'est que la nature nous a doués d'un stock de concepts innés de sorte que le rôle de l'enfant qui apprend le langage ne consiste en définitive qu'à repérer leur étiquettes linguistiques. Chomsky semble négliger l'échappatoire que Descartes s'était réservé et qui lui aurait permis sans doute de considérer « voiture, carburateurs et bureaucrates » comme des idées adventices ou factices, en évitant ainsi le fâcheux *modus ponens*. Il décide de rechercher la caution scientifique de son hypothèse spéculative. Cette caution lui est fournie par un prix Nobel d'immunologie qui aurait démontré que l'organisme fabrique déjà des anticorps avant même d'être agressé par des antigènes et que le rôle de ces derniers consisterait dans le fait de « sélectionner » les anticorps pertinents à partir du stock accumulé à l'avance[19].

17 LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, liv. I, ch. I, § 5, p. 9 Coste.
18 *Phil. Schriften* V, p. 21 Gerhardt.
19 CHOMSKY 1992, p. 116 sq.

Mais, à part ces spéculations, il y a un point sur lequel Chomsky se considère comme en complet accord avec Descartes : il s'agit de la théorie cartésienne de la perception des figures régulières. Le passage canonique, auquel Chomsky se réfère à plusieurs reprises, se trouve dans les Ve *Réponses* :

> « Lorsque nous avons la première fois aperçu en notre enfance une figure triangulaire tracée sur le papier, cette figure n'a pu nous apprendre comme il fallait concevoir le triangle géométrique, parce qu'elle ne le représentait pas mieux qu'un mauvais crayons une image parfaite. Mais d'autant que l'idée du véritable triangle était déjà en nous, et que notre esprit la pouvait plus aisément concevoir que la figure moins simple ou plus composée d'un triangle peint, de là vient qu'ayant vu cette figure composée nous ne l'avons pas conçue elle-même, mais plutôt le véritable triangle. [...] Ainsi, certes, nous ne pourrions jamais connaître le triangle géométrique par celui que nous voyons tracé sur le papier, si notre esprit n'en avait eu l'idée d'ailleurs. »[20]

Autrement dit, quand je vois un triangle dessiné, je ne vois pas ce triangle-là, mais je reconnais l'idée véritable du triangle ; je me souviens, comme le dit le texte latin, de « l'idée du véritable triangle ». La figure tracée déclenche la réminiscence du triangle en soi, qui vient d'ailleurs, à savoir de l'âme. Ce qui est intéressant, c'est que l'argumentation que Descartes développe par ailleurs est liée à une réflexion sur le langage et constitue ainsi un aspect important de la linguistique cartésienne négligé par Chomsky.

VII

L'argument de Descartes est en substance le suivant : le dualisme de l'âme et du corps est lié au rejet de la causalité formelle de l'objet : rien ne peut venir des objets extérieurs jusqu'à notre âme par l'entremise des sens, à l'exception d'un mouvement corporel. Mais ce mouvement n'est pas semblable à l'idée qu'il suscite, qu'il réveille ou qu'il actualise. Ce qui veut dire qu'il ne peut pas y avoir de transmission d'une forme ou d'un contenu des objets à l'âme par l'entremise des sens. Ce qui veut dire aussi que la connaissance ne peut pas être expliquée en termes de réception ou d'assimilation des formes et qu'il n'y a plus, comme c'était le cas dans l'aristotélisme médiéval, une véritable information du sujet de par l'objet.

20 AT VII, p. 381-382.

Il s'agit alors de poser et de résoudre d'une autre manière un problème qui est en définitive celui de la représentation, mais aussi celui de l'intentionalité. Et c'est ici qu'intervient le langage dans un rôle qu'on pourrait considérer comme celui d'une sorte de garantie intentionnelle : la signification linguistique montre la possibilité d'une représentation sans ressemblance, d'une référence ou d'un renvoi qui n'est pas fondé sur une similitude formelle.

> « Vous savez bien, dit Descartes au tout début du *Monde*, que les paroles, n'ayant aucune ressemblance avec les choses qu'elles signifient, ne laissent pas de nous les faire concevoir »[21].

Or, de même que les mots renvoient aux choses en dépit du lien arbitraire qui les met en rapport conventionnel avec celles-ci, de même les idées représentent-elles les choses sans être formellement causées par ces dernières. Et si les idées ne sont pas constituées par les objets de l'expérience, c'est qu'elles sont en quelque sorte tirées de la faculté de penser. La chose extérieure ne détermine pas le contenu de l'idée : elle n'est que l'occasion de sa formation. Il n'empêche que l'idée représente la chose. Les mots du langage fournissent l'analogie pertinente.

Il ne faudrait toutefois pas en inférer une quelconque primauté du langage, comme si l'intentionalité linguistique était première par rapport à celle de la pensée. Au contraire, Descartes accorde régulièrement la priorité aux choses signifiées à l'égard des noms. Comme il le dit dans ses réponses aux objections de Hobbes : « L'assemblage qui se fait dans le raisonnement n'est pas celui des noms, mais bien celui des choses signifiées par les noms ». Descartes s'étonne que le contraire puisse venir à l'esprit de personne : « Qui doute, se demande-t-il, qu'un Français et qu'un Allemand ne puissent avoir les mêmes pensées ou raisonnements touchant les mêmes choses, quoique néanmoins ils conçoivent des mots entièrement différents ? » (AT IX, p. 139-140). Si quelque chose est signifié par les paroles, le raisonnement est plutôt de la chose signifiée que de la parole seule. Autrement dit, Descartes croit fermement, avec toute la tradition, que si le langage signifie les choses, c'est parce que le langage exprime la pensée et que la pensée représente les choses, même si la relation de représentation n'est pas une relation de ressemblance.

21 AT XI, p. 4.

VIII

L'autre aspect important de la véritable Linguistique cartésienne, négligé par Chomsky, concerne le rapport entre le langage et la mémoire, en particulier ce qui s'appelle à l'époque la mémoire intellectuelle.

Plusieurs philosophes admettent en effet, à côté de la mémoire corporelle, une mémoire intellectuelle qui est supposée préserver les connaissances abstraites et les idées pour lesquelles il n'y a pas d'image sensible correspondante. C'est le cas de Descartes.

En ce qui concerne le rapport entre la parole et la mémoire, Descartes admet que le souvenir des mots est plus fort que celui des choses : « Parce que nous attachons nos conceptions à certaines paroles afin de les exprimer de bouche », « nous nous souvenons plutôt des paroles que des choses » (*Principes* I, 74). Certes, les mots, fixés par l'écriture, remplacent la mémoire afin que l'imagination puisse s'abandonner aux idées présentes. L'écriture permet en effet, dit Descartes, de tracer sur le papier, au moyen de signes très courts, tout ce qu'il faut retenir, afin que, « après avoir examiné chaque chose distinctement, nous puissions les parcourir toutes d'un mouvement très rapide de pensée et avoir l'intuition du plus grand nombre possible d'entre elles en même temps » (*Regulae,* XVI). Mais alors que chez Hobbes la mémoire, qui se fixe dans les marques et les signes, constitue la condition de possibilité du raisonnement, chez Descartes, c'est la pensée qui doit secourir la mémoire. Comme il le dit dans la *Règle XI*, « la mémoire, dont nous avons dit que dépend la certitude des conclusions qui comprennent plus de choses que nous n'en pouvons saisir en une seule intuition, étant fugitive et faible, il faut la rafraîchir et l'affermir par ce mouvement continu et répété de la pensée ».

Le but de ce va-et-vient incessant de l'attention et de la pensée qui réfléchit, c'est précisément de ne laisser aucun rôle à la mémoire pour que l'esprit puisse embrasser du regard simultanément le tout. A l'opposé de Hobbes, qui fait l'hypothèse d'une mémoire linguistique permettant de pallier les faiblesses d'une pensée instable et fugitive, Descartes estime que c'est justement l'intuition qui doit pallier les défauts de la mémoire.

Regardons l'argument de Descartes.

A côté de la mémoire corporelle, « dont les impressions peuvent être expliquées par des plis du cerveau », Descartes « juge qu'il y a encore dans notre entendement une autre sorte de mémoire, qui ne

dépend point des organes du corps et qui est tout à fait spirituelle, et ne se trouve point dans les bêtes », comme il le dit dans la lettre à Mersenne 6 août 1640, c'est-à-dire « une mémoire intellectuelle, qui est assurément indépendante du corps » (à Huygens, 13 octobre 1642). Mais Descartes ne peut la caractériser que négativement, par opposition à la mémoire corporelle : celle-ci porte sur des choses matérielles et dépend des vestiges qui demeurent dans le cerveau après qu'une image y a été imprimée ; en revanche, la mémoire des choses intellectuelles « dépend de quelques autres vestiges, qui demeurent en la pensée même. Mais ceux-ci sont tout d'un autre genre que ceux-là, et je ne les saurais expliquer par aucun exemple tiré des choses corporelles, qui n'en soit fort différent » (à Mesland, 2 mai 1644).

En 1648, dans une lettre à Arnauld, Descartes répète encore qu'il existe en nous deux sortes de mémoire et que la mémoire intellectuelle, qu'Arnauld avait qualifiée de « spirituelle », ne dépend d'aucun organe corporel. Cette lettre confirme la position constante de Descartes au sujet de la mémoire qu'on peut également considérer comme définitive.

Toutefois, il y a un texte dans lequel Descartes se montre plus réservé que d'habitude quant à l'idée d'une mémoire purement intellectuelle, ce qui lui permet d'esquisser une hypothèse qui le rapproche de la perspective hobbésienne. Il s'agit de la lettre à l'Hyperaspistes du mois d'août 1641. Descartes y rappelle d'abord son explication habituelle de la mémoire corporelle, suivant laquelle la trace ou le vestige dont dépend le souvenir des choses corporelles résulte du mouvement de certaines particules du cerveau. Quant à l'autre forme de mémoire, Descartes se montre plutôt sceptique :

> « Mais pour ce qui est des choses purement intellectuelles, à proprement parler on n'en a aucun ressouvenir (*nulla proprie recordatio est*) ; et la première fois qu'elles se présentent à l'esprit, on les pense aussi bien que la seconde, si ce n'est peut-être qu'elles ont coutume d'être jointes et comme attachées (*alligari*) à certains noms qui, étant corporels, font que nous nous ressouvenons aussi d'elles. »

Ce qui est crucial dans cette conjecture, c'est que les mots, auxquels les pensées sont jointes et associées, peuvent imprimer en nous la trace mnémonique de celles-ci dans la mesure où ils sont sensibles et corporels et donc susceptibles de laisser un vestige dans le cerveau. Autrement dit, la mémoire des choses intellectuelles s'effectue, dans cette perspective, par l'intermédiaire de signes sensibles. Comme dans le cas de la communication à autrui, le passage par le sensible semble

inévitable : à proprement parler, il n'y a pas de mémoire intellectuelle, sauf, peut-être, grâce aux noms. Mais si tel était effectivement le cas, alors l'alternative serait la suivante : ou bien il n'y a pas de mémoire spirituelle véritable, ou bien celle-ci dépend du langage.

Il faut remarquer que, dans l'optique cartésiene suivant laquelle les mots et les idées sont considérés comme des contenus de conscience, il est au fond superflu de postuler une mémoire linguistique pour rendre compte de la mémoire intellectuelle, en effectuant ainsi une sorte de « montée sémantique » inutile : si j'ai la capacité de me souvenir des mots, je peux en principe l'exercer directement sur les idées. Mais les mots laissent des traces cérébrales, ce qui n'est pas le cas des idées. Mais Descartes dispose d'une théorie physiologique de la mémoire corporelle en termes de traces cérébrales, alors qu'il ne sait pas expliquer la mémoire spirituelle.

IX

La raison pour laquelle Descartes renonce finalement à l'idée d'une mémoire linguistique est difficile à conjecturer. Dans l'*Entretien avec Burman,* il s'exprime dans les termes suivants :

> « Je ne nie pas la mémoire intellectuelle ; elle existe. Par exemple, entendant que le mot R-O-I signifie la suprême puissance, je confie cela à ma mémoire, et, par la suite, grâce à ma mémoire, je me rappelle cette signification ; ce qui se fait assurément grâce à la mémoire intellectuelle, car il n'y a entre ces trois lettres et leur signification aucune affinité (*affinitas*) dont je puisse tirer cette signification ; mais c'est grâce à la mémoire intellectuelle que je me rappelle ce que désignent ces lettres. »[22]

Il semble donc que le mot soit confié à la mémoire corporelle, mais que le rappel des lettres suscite le souvenir de ce qu'elles désignent par la mémoire intellectuelle. Le rappel du signifiant déclenche le souvenir intellectuel du signifié, comme c'est le cas de la figure matérielle qui suscite l'évocation de l'idée naturelle et innée. Or Descartes précise que la mémoire intellectuelle doit intervenir en raison de l'absence d'affinité ou de ressemblance entre les lettres et ce qu'elles signifient de manière conventionnelle et arbitraire.

Sur ce point, encore une fois, Arnauld et Nicole complètent la pensée cartésienne :

22 AT V, p. 150.

« Que si l'on objecte qu'en même-temps que nous avons l'idée des choses spirituelles comme de la penséée, nous ne laissons pas de former quelque image corporelle, au moins du son qui la signifie, on ne dira rien de contraire à ce que nous avons prouvé. Car cette image du son de pensée que nous nous imaginons n'est point l'image de la pensée même, mais seulement d'un son, et elle ne peut servir à nous la faire concevoir qu'en tant que l'âme s'étant accoutumée quand elle conçoit ce son, de concevoir aussi la pensée, se forme en même temps une idée toute spirituelle de la pensée, qui n'a aucun rapport avec celle du son, mais qui y est seulement liée par l'accoutumance. »[23]

La mémoire linguistique ne peut donc que fournir le stimulus qui déclenche l'intervention du souvenir spirituel de la chose signifiée. Même si, comme on l'a vu, les mots renvoient à ce qu'ils signifient au gré d'une représentation sans similitude, la saisie effective de l'idée signifiée nécessite l'intervention de la pensée dont elle provient : le signifiant renvoie certes au signifié, mais il n'en constitue que l'indice ou le stimulus, car l'idée signifiée ne peut être connue et réveillée que par l'intermédiaire de l'âme elle-même.

Il n'en reste pas moins que, si les mots étaient réellement nécessaires pour la mémoire intellectuelle, autrement dit s'il n'y avait pas de mémoire des idées sans signes, il n'y aurait pas non plus de réminiscence proprement dite, car celle-ci ne peut pas dépendre des signes arbitraires d'institution, en tout cas dans la perspective de Descartes.

Il est dommage que Descartes n'ait pas poursuivi sa réflexion sur ce point, ce qui lui aurait permis de découvrir une connexion plus étroite entre les signes et la pensée et de révoquer en doute son hypothèse innéiste.

Car enfin, pour parodier le premier exemple de phrase grammaticale de son épigone du MIT, les idées innées, qui sont incolores et vertes et qui dorment furieusement, il ne faut surtout pas les réveiller.

Bibliographie

J. BOUVERESSE, 1979, « La linguistique cartésienne : grandeur et décadence d'un mythe », *Critique* 384, 420-428.

N. CHOMSKY, 1969, *La Linguistique cartésienne. Un chapitre de l'histoire de la pensée rationaliste*, traduit de l'anglais par N. DELANOË et D. SPERBER, Paris, Seuil.

23 *Logique*, I, 1.

N. CHOMSKY, 1990, « On the Nature, Use and Acquisition of Language », in : W. G. LYCAN (ed.), *Mind and Cognition : A Reader*, Blackwell, Oxford.

N. CHOMSKY, 1992, « Language and Interpretation. Philosophical Reflections and Empirical Inquiry », in : J. EARMAN (ed.), *Inference, Explanation, and other Frustrations. Essays in the Philosophy of Science*, University of California Press, Berkeley.

N. CHOMSKY, 1993, *Language and Thought*, Moyer Bell, Wakefield, Rhode Island & London.

J.-Cl. PARIENTE, 1985, *L'analyse du langage à Port-Royal*, Paris, Minuit.

VARRON, 1985, *La langue latine*. Livre VI, Texte établi, traduit et commenté par P. FLOBERT, C.U.F., Paris, Les Belles-Lettres.