

Le langage comme « passeur » du savoir ?

Nicolas Flourey

Lors de notre dernière intervention, ici même, sur le thème de l'encyclopédie et du transfert du savoir, nous avons conclu sur une aporie, en quelque sorte. Nous disions en effet que seule l'encyclopédie pouvait répondre à l'impératif de véhiculer du savoir. C'est-à-dire que le savoir, s'il s'avérait avoir atteint la forme de la science moderne, s'écrivait alors sous forme littérale et pouvait ainsi venir se ranger au sein de l'encyclopédie – encyclopédie alors définie comme le lieu où venait se ranger ultimement le savoir, dans une perspective nominaliste et constructiviste¹. Ce qui était une façon de dire que la vérité était disjointe du savoir – qu'elle y faisait inexorablement trou.

L'encyclopédie, avons-nous encore conclu, devait se présenter sous une forme *axiomatique*, cela afin d'échapper au piège de l'équivocité propre à la forme purement définitionnelle et *lexicale* – celle du dictionnaire. Et nous nous interrogeons ainsi sur une hypothétique forme possible, encore à inventer, et qui serait alors propre à véhiculer un type bien particulier de savoir, une « forme qui ne serait ni relationnelle et embrayée, ni inscriptible sous forme de petites lettres ramassées », disions-nous.

Nous avons ainsi tenté d'articuler, dans ce précédant travail, les deux principales voies qui se proposent lorsqu'il s'agit de transférer ou de diffuser du savoir : du côté du dictionnaire il s'agissait de la voie *lexicale*, et du côté de l'encyclopédie de la voie *axiomatique*. Nous avons eu tendance à privilégier, lorsqu'il s'agissait de transférer réellement du savoir, la voie *axiomatique*, plus économique et permettant un transfert *intégral* (sans reste et de manière univoque), mais nous voudrions ici revenir quelque peu sur les *raisons* de ce choix.

C'est, qu'au fond, notre titre, qui se présente sous forme interrogative, « le langage comme 'passeur' du savoir ? », nous a semblé bien vite aporétique comme tel. Ou bien nous identifions le langage au savoir, ce qui voulait dire que tout savoir s'exprime, ou mieux, s'écrit *dans une langue*, ou dans un système symbolique, ce qui aurait fait que le questionnement que nous voulions initier s'arrêtait d'emblée. Ou bien nous étions acculés à nous tourner vers le seul « élément mystique », pour reprendre une expression chère à Wittgenstein, c'est-à-dire à redire ce que tout le monde sait déjà, qu'il y a de l'indicible, et un savoir qui ne s'enseigne pas – du moins pas par la voie d'un langage, sous forme de science, un savoir qui n'est donc pas intégralement transmissible mais qui passe par les obscures chicanes d'une relation maître/disciple, ou *gourou*/disciple pour reprendre un terme de la tradition indienne.

¹ . Ainsi : « Le savoir est l'articulation de la langue de la situation sur l'être-multiple. C'est la production propre, toujours nominaliste, de l'orientation de pensée constructiviste. Ses opérations sont le discernement (ce multiple a telle propriété) et le classement (ces multiples ont la même propriété). Elles aboutissent à une encyclopédie. ». Et « on dit d'un jugement classé dans l'encyclopédie qu'il est véridique. ». Voir Badiou, Alain, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988, p.556.

Cicéron ne disait-il pas « je vous enseignerai, ô mes disciples, ce que je n'ai jamais appris »², et Lacan n'a-t-il pas passé sa vie à chercher à enseigner ce qui précisément ne s'enseigne pas – la psychanalyse, mais sans en passer par l'expérience d'une psychanalyse, donc par le truchement d'un psychanalyste toujours *singulier*, ce qui renvoyait pour lui à une forme de transmission antique du savoir, maître/disciple. Nous reviendrons ainsi, dans la dernière partie de ce présent travail, sur cette tortueuse question, en montrant qu'il s'agit là davantage de la question de la transmission d'un savoir-faire – d'un art en somme – et non plus d'un savoir tel que nous l'entendons ici. C'est-à-dire du savoir entendu comme « la production propre, toujours nominaliste, de l'orientation de pensée constructiviste », pour reprendre la définition d'Alain Badiou – du moins celle de *L'être et l'événement*. Ses opérations sont, dit-il alors, « le *discernement* (ce multiple a telle propriété) et le *classement* (ces multiples ont la même propriété). Elles aboutissent à une encyclopédie. ». Et « on dit d'un jugement classé dans l'encyclopédie qu'il est véridique. ». C'est-à-dire, comme nous l'avions vu, qu'une vérité, une fois passée son surgissement événementiel – n'étant plus dans son *statut naissant* – et ayant remanié le savoir en place comme tel, ne peut que venir se loger dans l'encyclopédie, qui est alors son lieu destinal ultime.

La question s'est donc transformée à mesure de notre réflexion, et nous nous sommes dit que celle-ci devait plutôt se formuler ainsi : étant admis qu'il y a du savoir – principalement du *savoir-faire* – qui échappe à toute capture par un langage, par le symbolique, qui échappe à toute *Aufhebung*, à toute relève signifiante comme telle, ne peut-on néanmoins considérer qu'il existe une possible *science du langage*, un savoir sur le langage lui-même ? Autrement dit, quel est, s'il existe, *l'objet* de la linguistique comme science ? Cette question, si nous parvenons à la circonscrire, nous permettra peut-être d'envisager en quoi l'encyclopédie, entendu comme lieu ultime où vient se ranger le savoir, une fois constitué, peut à son tour être un objet pour une science. Ou encore cela nous permettra de voir s'il y a une possibilité de penser une méta-encyclopédie, entendue comme une structure donnant raison de tout savoir constitué ou à venir, donnant la matrice la plus abstraite qui soit – c'est-à-dire tissée du seul vide –, et où viendrait se loger des données, des éléments empiriques déjà discernés ou encore indiscernables. Nous aurons ainsi à traverser la question du *métalangage*, dont nous pouvons déjà dire qu'il « n'existe pas », ce qui revient à dire que l'on ne peut en aucun cas dire « le vrai sur le vrai », et qu'il n'y a pas « d'Autre de l'Autre », pour prendre les termes lacaniens.

C'est que le langage a au moins deux versants, un versant où il renvoie à *quelque chose* (c'est là l'aspect *intentionnel*, le langage en tant qu'il est *adressé à*, c'est-à-dire qu'il est porteur de *sens*), et un versant syntaxique (grammatical ou calculatoire). Et si, comme le dit par exemple Vincent Descombes quelque part, ne faisant d'ailleurs que reprendre une conception de *l'éthologie cognitive* : « l'esprit est un dehors, qu'il est public, dans les institutions, dans la culture », on ne peut alors pas même envisager une expérience de la pensée sans culture ; *a fortiori*, cela nous conduit même à penser qu'il ne peut de toute façon pas être question de savoir sans langage – puisque nous entendons ici « langage » comme le champ du symbolique, au sens de Lacan. A l'extrême, cela sous-entend que le langage n'est pas un *moyen* – véhicule du savoir – mais un *milieu*. C'est-à-dire pas tant quelque chose que l'on a à disposition, dont on se sert, mais quelque chose dans lequel on *vit*. On parle ainsi de « bain de langage », on « baigne dans les langues » – et un *infans* devient parlant, sans qu'on

². Voir Cicéron, *De Oratore*, Paris, Belles-lettres, livre II, VII, 30, p.19.

sache encore bien comment (les théories s'opposent là encore, entre innéisme et apprentissage, voir entre ceux qui pensent qu'il y a un peu des deux, on se souviendra par exemple du célèbre débat où Piaget fut opposé à Chomsky, et qui resta aporétique), en étant simplement plongé, *immergé* dans un monde langagier. C'est en discutant, en filigrane, et par d'autres moyens, cette thèse, que nous voudrions ici repenser la question du rapport entre le langage et le savoir.

Nous procéderons donc ainsi. Premièrement, nous définirons ce que nous entendrons ici sous les termes de savoir, de science et de langage, et ce non sans avoir, en préambule, donné quelques considérations sur « l'élément mystique » tel que le conçoit Wittgenstein. Deuxièmement, nous verrons quel peut être l'objet de la linguistique, s'il existe et est unitaire, c'est-à-dire au fond si la linguistique peut ou non prendre la forme d'une science. Il s'agira alors de voir, troisièmement, en quoi une « vérité événementielle », au sens de Badiou, faisant *forçage* dans les langues des savoirs constitués, est ce qui peut venir *déplacer, remodeler, reconfigurer* les savoirs en place, permettant, par une nomination nouvelle, que reste absolument ouverte ce que nous avons appelé ici l'encyclopédie.

Commençons donc par un petit préambule, sur ce que Wittgenstein appela « l'élément mystique », afin de nous en dépendre rapidement.

*

Préambule : l'élément mystique

Éviter « l'élément mystique » (ce qui ne peut se dire, l'indicible et l'innommable comme tels) est pour nous une façon de ne pas prendre en considération les conceptions de l'*antiphilosophie*³ Wittgenstein. C'est-à-dire une façon de ne pas considérer que les propositions philosophiques ne sont que de « faux problèmes », absurdes comme telles, à la fois dénuées de sens et sur lesquels on ne peut donc se prononcer quant à leur véracité ou leur fausseté. C'est ainsi éviter ce sur quoi nous avons conclu notre exposé du premier atelier : dire simplement que ce dont nous ne pouvions parler, il fallait le taire, et le montrer. Il s'agit donc d'éviter cette voie de la *monstration* (et des *jeux de langages*) comme seule issue possible à la question de la transmission du savoir, et donc à la question de la forme que doit prendre une encyclopédie véritable, question qui en l'occurrence n'aurait pour Wittgenstein pas même de raison d'être.

C'est, qu'en effet, comme le dit François Wahl dans sa préface⁴ au livre *Conditions* d'Alain Badiou :

Le sophiste (aujourd'hui, Wittgenstein) réduit la pensée à des effets de discours régis par des conventions plurielles : le divers irréductible des jeux de langage ; à partir de quoi le concept de vérité ne peut être qu'illusoire, le langage seul réglant ce qui, dans chaque occurrence de sa « grammaire », se laisse énoncer. Le philosophe – dont s'éclaire ici une première fois la défiance envers le « langagier » – prend acte, au contraire, de ce que l'amour, la science, le poème ou la politique produisent, chacun dans son ordre, des vérités surnuméraires au regard de ce qui, de chacun, s'énonce dans la langue du savoir ; et entreprend – c'est sa tâche propre – de construire dans leur intervalle ce qu'il en *est* de la Vérité.

Il ne s'agit donc pas, on l'aura compris, de réduire la philosophie (ou ici le savoir) au langage, entendu comme *grammaire*, ni de céder à la tentation de la *monstration*, comme

³. « L'antiphilosophie », dont le terme a été forgé par Lacan, peut se définir, comme le suggère Badiou dans son *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, par trois opérations conjointes « 1. Une critique langagière, logique, généalogique, des énoncés de la philosophie. Une destitution de la catégorie de vérité. Un démontage des prétentions de la philosophie à se constituer en théorie. Pour ce faire, l'antiphilosophie puise souvent dans les ressources que, par ailleurs, exploite la sophistique. Chez Nietzsche, l'opération a pour nom « retournement des toutes les valeurs », lutte contre la maladie-Platon, grammaire combattante des signes et des types. 2. Reconnaissance de ce que la philosophie n'est pas, en dernière instance, réductible à son apparence discursive, à ses propositions, à son fallacieux dehors théorique. La philosophie est un acte, dont les fabulations autour de la « vérité » dont la vêtue, la propagande, le mensonge. Chez Nietzsche, il s'agit de discerner derrière ces ornements la puissante figure du prêtre, organisateur actif des forces réactives, profiteuse du nihilisme, capitaine jouisseur du ressentiment. 3. L'appel fait, contre l'acte philosophique, à un autre acte, d'une radicale nouveauté, qui sera dit, doit, dans l'équivoque, philosophique aussi bien (ce dont le « petit philosophe » nourrit son consentement ravi aux crachats qui le couvrent), soit, plus honnêtement, supra-philosophique, voir a-philosophique. Cet acte inouï détruit l'acte philosophique tout en clarifiant ses nuisances. Il le surmonte affirmativement. Chez Nietzsche, cet acte est de nature archi-politique, et son mot d'ordre se dit : « Casser en deux l'histoire du monde ». Voir Badiou, Alain, *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, Caen, Nous, 2009, p17.

⁴. Voir Badiou, Alain, *Conditions*, Paris, Le seuil, 1999, pp. 30-31.

seule voie possible lorsqu'il s'agit de résoudre les nécessaires apories de la philosophie. Ceci étant posé, nous allons succinctement, pour pouvoir continuer notre cheminement, définir ce que nous entendrons ici par les termes de savoir, de science et de langage.

Savoir, science et langage

Ces trois termes, savoir, science et langage, pourraient à première vue être pensés comme équivalents. Le langage serait pensé comme le symbolique, donc en un sens comme la forme du savoir. Et si l'on ne songe là qu'au savoir moderne – mathématisé, *littérialisé* du moins – celui-ci ne serait autre que *la science*. L'encyclopédie serait alors la forme la plus abstraite qui existe, une matrice, toujours ouverte, où viendrait se loger ce qui peut – ou pourra un jour – s'écrire du réel, ou du moins s'en « ramasser » sous forme de petites lettres.

Disons que nous ne distinguerons pas ici le savoir, de la science, puisque nous ne parlerons là que du savoir moderne – le galiléen. Tout l'enjeu sera par contre de voir en quoi, s'il existe une science – ou un savoir – du langage, ce dernier est fortement distinct de la science. Il y aurait ainsi une *science du langage*, et c'est ce que nous aurons à discuter. Pour cela il nous faudra tenter de cerner ce que peut être *l'objet* de la linguistique. Une fois encore, Jean-Claude Milner sera ici notre guide, et en particulier avec ce qu'il articule à ce sujet dans son livre *Introduction à une science du langage*⁵.

Milner y définit, en effet, la science, par un raccourci condensé et bien utile : « une configuration discursive qui a pris forme avec Galilée et n'a pas cessé de fonctionner depuis. Depuis Alexandre Koyré, on la caractérise par la combinaison de deux traits : (I) la mathématisation de l'empirique (la physique mathématique devant bien plutôt être dite physique mathématisée) ; (II) la constitution d'une relation avec la technique, telle que la technique se définisse comme l'application pratique de la science (d'où le thème de la science appliquée) et que la science se définisse comme la théorie de la technique (d'où le thème de la science fondamentale). »⁶.

Le savoir sera donc pour nous ici le savoir moderne ainsi défini comme science, et nous garderons le terme de langage comme synonyme du symbolique – comme l'entendait Lacan, c'est-à-dire s'opposant tant à l'imaginaire qu'au réel. Ainsi si le savoir (entendu ici, une fois encore, comme galiléen) s'écrit toujours dans un langage (par le biais du Symbolique), et bien cela voudrait dire, nous semble-t-il, que s'il existe une science *du langage*, et bien c'est que nous disposerons d'une science de la science (galiléenne) en quelque sorte. Une méta-science, dont nous ne pouvons donner encore la forme (post-galiléenne nécessairement), une forme ultimement abstraite qui en tout cas viendrait donner une matrice pour que vienne se loger les savoirs (déjà constitués ou à venir). Cette forme particulière serait l'encyclopédie de toutes les encyclopédies possibles en somme. C'est pourquoi il nous faut donc nous tourner vers cette question, désormais à nos yeux fondamentale : existe-t-il une science *du langage* ?

⁵ . Voir Milner, Jean-Claude, *Introduction à une science du langage*, Paris, Seuil, 1989.

⁶ . *Ibidem.*, p.21.

Considérations linguistiques

Choisir ici de travailler à partir d'une approche théorique du langage n'a d'autre dessein que de pouvoir établir – si nous y parvenons – ce que celle-ci peut nous apprendre sur la pensée, ou plus modestement sur le ou les savoirs, et donc de manière indirecte sur l'encyclopédie comme telle.

S'il y a une science possible du langage, cela revient à dire qu'il y a une science qui, *a priori*, pourrait nous donner la forme ultime de toute encyclopédie – celle-ci étant toujours en dernière instance un agrégat de termes, et n'échappant jamais totalement à la forme lexicale, ce qui était là l'aporie où nous étions restés lors de notre dernier exposé, même si nous avons précisé que celle-ci prenait une forme *axiomatique*, et qu'elle évitait ainsi les pièges de l'équivoque propres à la langue.

Alors, bien sûr, il faut garder à l'esprit que l'encyclopédie est pensée ici comme à la fois le lieu ultime où viennent se loger les savoirs une fois constitués, mais aussi bien comme un ensemble potentiellement, mais aussi réellement, ouvert – ou infini –, et où viendront se subsumer de nouveaux termes, qui jusqu'alors n'étaient pas dans la langue *du* ou *des* savoirs.

Voyons désormais en quoi nous pouvons ou non parler d'une *science* du langage. Pour Aristote, on s'en souvient, une théorie, une *science*, sera exclusivement validée par ses propriétés intrinsèques : spécificité de l'objet, évidence des axiomes (qui sont indémontrables), intelligibilité immédiate des termes primitifs (qui sont indéfinissables), rigueur formelle de la déduction.

La science est ainsi à entendre rigoureusement comme consistant dans la combinaison de deux caractères : la littéralisation d'une part, l'empiricité d'autre part. La science du langage ne peut ainsi être dite science galiléenne que si elle a comme objet les langues et non le langage lui-même. Si la linguistique, en effet, n'a pas pour objet le langage, du moins pour un certain courant (que seul nous suivrons ici, c'est-à-dire le courant qui tend à vouloir unifier la linguistique, par-delà la dichotomie science dure/science humaine), c'est tout simplement qu'elle le prend comme *axiome* (*il y a* du langage simplement parce qu'il y a des êtres parlants). Aussi, quoi que puisse être la science linguistique, elle ne saurait néanmoins être dites une « science *du* langage ». Pour conclure que le langage existe, il suffit en effet que l'on constate que des êtres parlent, mais la question du linguiste commencera à partir du moment où il se dira que des « êtres parlant » parlent... des *langues*.

D'autre part, toute science *galiléenne* est science de la nature, et cela implique donc que pour que la linguistique soit l'une de ces sciences, elle doit considérer que le langage appartienne à la nature. C'est ce que nous évoquions en citant Vincent Descombes en introduction, qui considère lui que le langage est un *milieu* – du moins pour l'être parlant.

Aussi, conséquence directe, si l'on ne considère pas le langage comme appartenant à la nature, alors la linguistique n'est pas une science (*galiléenne*, *littérialisée*), et la question est tranchée.

Une science du langage véritable n'aurait ainsi d'autre voie que de « littéraliser » les langues naturelles, si elle entend du moins exister comme science galiléenne. Elle ne peut alors, si elle se pose comme telle, éviter la question de sa relation aux autres sciences galiléennes. De façon générale, celles-ci relèvent d'un même geste : celui qui détermine la science en général comme possible, et qui définit le moderne comme tel ; de ce point, toutes les sciences apparaissent donc articulables les unes aux autres. En bref, tout ce qui se présente comme science pose explicitement ou implicitement la question de la science articulée en encyclopédie. Comme le dit Jean-Claude Milner, « que l'encyclopédie soit un point idéal ou qu'elle doive être constituée positivement, cela importe au fond assez peu. ».

On le voit, il existe donc bien des controverses quant à la linguistique, et celle-ci est encore loin d'être unifiée comme telle. On constate aussi en parcourant rapidement les diverses théories des linguistes, que le terme de « langage » est loin d'être univoque, ce qui veut dire que l'on court le risque de « ne pas savoir ce que l'on dit » quand on se réfère à lui.

Mais restituons désormais, comme annoncé, la dichotomie qui s'est installée entre les linguistes entre la conception générative (ensemble de règles) et la vision du langage comme agrégats de termes. Nous montrerons ainsi les impasses de la conception du langage comme ensembles de règles, ce qui nous permettra non pas d'infirmer à proprement parler ce que nous avons dit sur la voie *axiomatique* comme seule apte à être réceptacle du savoir (lorsque du moins il s'agit de pouvoir transmettre intégralement celui-ci), mais au moins de nuancer nos propos de l'an passé.

La voie du *constructivisme* implique de poser des axiomes et d'en déduire un système englobant le savoir sous sa forme moderne (scientifique, depuis Galilée), et elle peut être mise en perspective, en parallèle, avec la conception *générative* du langage (conception *innéiste*), qu'a initiée Chomsky⁷. Disons qu'il s'agit là d'une vision du langage qui fait que celui-ci pourrait s'engendrer à l'aide de règles, de modules, et qui donc recouvre la notion de *constructivisme* en philosophie ou en mathématique (courant de pensée sur lequel nous reviendrons longuement dans notre dernière partie). Pour Chomsky, et l'école de Cambridge, l'objet de la linguistique est en effet la *grammaire* (alors que pour Saussure, comme on sait, l'objet de la science linguistique est non pas le langage mais bien la *langue*).

Néanmoins, les apories, lorsqu'on suit cette conception chomskyenne, sont grandes, et les linguistes tendent à abandonner celle-ci. Nous ne sommes plus à l'air du *cosmos* et du monde

⁷ . Depuis la publication en 1957 de *Structures syntaxiques*, Chomsky exerce sur la linguistique une influence considérable. *Structures syntaxiques* introduisait en effet la *grammaire générative*. Cette théorie considère que les expressions (séquences de mots) ont une syntaxe qui peut être caractérisée (globalement) par une *grammaire formelle* ; en particulier, une grammaire hors-contexte étendue par des règles de transformation. Les enfants sont supposés avoir une connaissance *innée* de la grammaire élémentaire commune à tous les langages humains (ce qui présume que tout langage existant en est une sorte de « restriction »). Cette connaissance innée est appelée « grammaire universelle ». Il est soutenu que la modélisation de la connaissance de la langue par une grammaire formelle explique la « productivité » de la langue : avec un jeu réduit de règles de grammaire et un ensemble fini de termes, les humains peuvent produire un nombre infini de phrases. Il existe et il existera donc toujours des phrases qui n'ont jamais été dites.

clos, mais bien à celle de *l'univers infini* pour reprendre l'expression de Koyré. Et, de plus, « l'Autre étant barré », le savoir étant toujours susceptible d'être troué par une nouvelle vérité événementielle, il semble qu'une voie plus *lexicale* soit la seule acceptable. C'est là dire que plutôt que de voir le savoir ou le langage comme *ensemble de règles* il s'agit au contraire de les penser comme *agrégats de termes*, et c'est là une nouvelle manière qu'ont de penser le langage les linguistes, à défaut de pouvoir en donner les structures ou la théorie (manière que nous ne pourrions néanmoins pas développer en détail ici, déjà du fait que nous ne sommes pas spécialiste, mais aussi du fait du temps limité imparti à cet exposé).

Apories de la linguistique

Disons simplement, pour conclure sur ces considérations linguistiques quant à son rapport au savoir, que la question est moins que cette dernière soit ou non une science, que le mystère qui persiste à l'entourer de son aura. C'est, qu'en effet, il semble que l'on ne puisse pas être purement *empiriste* quand on prend comme objet *le langage*. Cela, car on ne parvient pas à découper les phonèmes dans le flux d'un discours, de manière objective (mais seulement subjectivement, sans savoir précisément comment) – et elle échappe alors à la science selon les critères d'Aristote que nous avons énoncés précédemment. Le langage n'est donc ni ce qui permet de calculer, au sens où « penser serait calculer », ni un véhicule qui sous un aspect purement *sémantique* permettrait de communiquer. Le langage est bien plutôt, pour nous, êtres parlants, un *milieu*, et il nous traverse de part en part bien plus que nous en sommes maître.

Disons alors qu'une issue pour la linguistique contemporaine, dite cognitive, est de penser celui-ci – et à l'aide de celui-ci, et tout le paradoxe est là – comme *moyen de perception*. Ce que nous ne pouvons développer ici par manque de temps.

Mais retenons simplement, pour ce qui nous intéresse ici, qu'un savoir *moderne* du langage semble être impossible, même si, une fois encore, ce sont les langues du savoir qui constituent nos sciences et nos théories. Nous retrouvons là si l'on veut la critique de Canguilhem de la psychologie comme science, un sujet ne peut se prendre lui-même comme objet, tout comme un ensemble ne peut s'appartenir à lui-même en théorie des ensembles – sauf à faire *événement*, au sens de Badiou, nous y reviendrons.

Retenons surtout que tout cela veut dire qu'une encyclopédie – lieu où ultimement vient à se ranger le savoir – restera toujours un « bâti » provisoire, toujours ouvert, et que nous sommes condamnés à penser le savoir dans une visée *nominaliste*, comme disjoint de la vérité, comme tel toujours en devenir, échappant ainsi à tout système ou à toute structure irrémédiablement close. Autrement dit, cela revient à dire que « rien n'est Tout » comme le disait Lacan, ou qu'il n'y a que de l'infini et même une infinité d'infinis comme l'a montré Cantor.

Nous reste alors à voir que si le langage est incontestablement le passeur des savoirs, même s'il n'y a pas de savoir ou de science du langage, il reste que la langue, par les nominations nouvelles qu'elle permet d'opérer, permet toujours un *déplacement* possible dans le champ des savoirs, et donc *a fortiori* une mutation toujours à venir de l'encyclopédie.

Forçage et déplacement au sein du savoir

La question qui s'ouvre à nous est alors de savoir comment transformer la langue et opérer des *déplacements* dans le champ du savoir. Comme le dit dans l'un de ses séminaires⁸ Alain Badiou :

Dire « il y a des langues » peut désormais avoir deux sens. Le premier sens consiste à dire qu'il y a des protocoles de règles de communication, de transmission, et ainsi de suite. Le second sens, quant à lui, conserve le premier mais lui ajoute quelque chose – à savoir qu'il y a aussi un langage-sujet lié à l'émergence subjective comme telle : quelque chose surgit dans le langage communicationnel qui est en coupure (et non pas en continuité) avec lui. Mallarmé, déjà, opposait le langage qu'il nommait « commercial » – puisque destiné au « commerce » entre les hommes – qu'il comparait avec la monnaie que l'on se passe de main en main, au langage de fondation qui, lui, se lève sur fond d'absence.

C'est à ce langage de *fondation* que nous voudrions désormais nous intéresser, puisqu'il nous semble qu'au fond, plutôt que de voir comment *transmettre* le savoir (ce que nous avons essayé d'esquisser lors de notre dernier exposé), il pourrait être utile de voir quelles sont les conditions de possibilité d'un bouleversement de celui-ci – les conditions d'un changement d'*épistémè*⁹ pour reprendre le fameux concept de Foucault, sur lequel nous allons tout d'abord dire quelques mots.

⁸ . Voir son Cours de l'année 2008-2009, « Comment s'orienter dans la pensée ? ».

⁹ . Notre hypothèse étant qu'un changement d'*épistémè*, ou même de paradigme épistémologique peut seul ouvrir à un changement politique. Nous développerons néanmoins cela dans un prochain travail.

Les mots et les choses

Il semble, en effet, que nous ne pouvons pas ne pas évoquer ici le grand livre « structuraliste » de Michel Foucault, *Les mots et les choses*¹⁰. Son concept majeur, l'*épistémè*, n'est, en effet, paradoxalement pas un objet pour l'épistémologie, c'est avant tout, et dans son développement même, ce pour quoi un statut du discours est recherché tout au long des *Mots et les choses*. L'objet y est en effet ce qu'en dit celui qui en parle. Il s'agit ainsi chez Foucault d'essayer de faire « un pas de côté », de risquer sa pensée en introduisant de la signification à l'intérieur même de *l'écart* que l'on peut apercevoir avec notre propre pensée. Foucault définissait d'ailleurs le « travail » comme « ce qui est susceptible d'introduire une différence significative dans le champ du savoir, au prix d'une certaine peine pour l'auteur et le lecteur, et avec *l'éventuelle* récompense d'un certain plaisir, c'est-à-dire d'un accès à une autre figure de la vérité »¹¹.

Il apparaît d'autre part clairement que Foucault considère l'*épistémè* comme une *structure*, structure dont les éléments sont les différents discours. Néanmoins, la méthodologie descriptive employée fait plutôt penser à une systématique que l'on pourrait qualifier de structuralisme statique. Cette posture permet d'éviter la question épineuse de l'origine de la structure (c'est-à-dire que la problématique s'est déplacée des conditions d'émergence du discours vers les conditions d'émergence de la structure). Mais il manque à l'*épistémè* de Foucault un concept fondamental pour le structuralisme : la *transformation* ou *l'opération*, et ce qui est son corollaire, à savoir un *invariant*. Les différentes *épistémès*, en effet, qu'il identifie, se juxtaposent selon des « discontinuités énigmatiques ». Comme il le dit lui-même des « discontinuités aussi énigmatiques dans son principe, dans son primitif déchirement que celle qui sépare les cercles de Paracelse de l'ordre cartésien »¹². Ou encore « à quel événement ou quelle loi obéissent ces mutations qui font que soudain les choses ne sont plus perçues, décrites, énoncées, caractérisées, classées et sues de la même façon, et que dans l'interstice des mots ou sous leur transparence, ce ne sont plus les richesses, les êtres vivants, le discours, qui s'offrent au savoir, mais des être radicalement différents ? »¹³.

Les *épistémès* de Foucault ne sont ainsi ni *prédéterminées* ni *construites*, ce qui peut-être explique leur « discontinuité énigmatique ». Mais c'est la notion d'*événement*, chez Badiou, qui probablement répond le mieux à cette notion foucauldienne de « discontinuité énigmatique ». Badiou la considérant, dans ses propres termes certes, mais dans son surgissement même. Badiou critique ainsi ce qu'il appelle « l'empirisme logique » de Foucault, l'articulant au courant de pensée constructiviste. C'est du moins ce que nous voudrions à présent montrer.

¹⁰ . Voir Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

¹¹ . Voir Foucault, Michel, *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard Quarto, 2001, p.1186.

¹² . Voir Foucault, Michel, *Les mots et les choses, op. cit.*, p.229.

¹³ . *ibidem*, p.229.

L'orientation de pensée constructiviste

Avant de prendre le texte même de Badiou il nous faut redire ici les pluralités de conceptions que vient subsumer ce que l'on appelle « l'orientation de pensée constructiviste », ou du moins d'en restituer rapidement l'origine dans l'histoire de la pensée.

D'un point de vue philosophique, le constructivisme se présente en effet aujourd'hui comme une théorie de la connaissance qui s'est développée dans un cadre cognitiviste et, par certains aspects, en opposition à d'autres théories comme, par exemple, les théories d'origine *behavioriste*. Il est étayé par des contributions de pensée provenant de divers champs (des études sur la perception aux neurosciences, en passant par l'intelligence artificielle, la psychologie cognitive, etc.) et a trouvé auprès d'un certain nombre d'auteurs des formulations différentes, plus ou moins partielles et parfois critiques les unes à l'égard des autres.

D'un point de vue historique nous pouvons retrouver les origines de la pensée constructiviste dans l'empirisme du XVII^e siècle : en particulier dans la pensée philosophique de Vico, que ce dernier synthétise dans sa fameuse formule, chère à Baldine Saint Girons : « *verum ipso factum* » (le vrai est le *fait même*). Du point de vue de Vico, en effet, l'homme ne peut reconnaître que ce que lui-même a fait, les produits de ses opérations : la connaissance et l'expérience rationnelle ne sont donc que le produit de constructions cognitives, et il n'y a pas de moyens pour savoir si elles correspondent à une réalité véreuse. « La science humaine ne consiste en rien d'autre que dans la proportion et la correspondance qu'elle introduit dans les choses » nous dit encore Vico. Ainsi, seul Dieu peut savoir comment est fait le monde réel, puisqu'il l'a construit et qu'il en connaît tant les éléments que les modalités de construction. Le monde de l'expérience vécue n'a donc aucunement la prétention de coïncider avec une réalité ontologique, mais il est ainsi, et il doit être ainsi, parce que chacun le construit de cette façon. Et, pour Vico, le *processus constructif* est déterminé par l'histoire même de ce qui est construit, parce que chaque opération effectuée conditionne et limite ce qui pourra être virtuellement connu par la suite.

Berkeley, contemporain de Vico, affirme de même qu'il est impossible de connaître la réalité objective des choses qui n'ont aucune « subsistance » en dehors de l'esprit et dont l'être est déterminé uniquement par le fait qu'elles sont perçues.

Nous pouvons aussi soutenir que Kant a contribué, lui aussi, à la définition du constructivisme moderne. Pour lui, en effet, tout contenu mental, tout produit, tant intermédiaire que final, des processus cognitifs, est toujours une construction rendue possible par le fonctionnement automatique de catégories et d'intuitions *a priori*.

La connaissance construite et la réalité

Si telles sont les origines lointaines de la pensée constructiviste, ses élaborations les plus modernes sont liées aux réflexions épistémologiques de Piaget ou encore de Bateson, pour ne mentionner qu'eux. Piaget, par exemple, parle ainsi « d'un sujet constructeur de sa connaissance » comme d'un sujet épistémique, et dont les produits cognitifs sont des structures générales de la pensée.

Malgré certaines différences, les constructivistes partagent néanmoins l'idée que la connaissance et le savoir humain sont le *résultat* d'opérations cognitives d'un sujet actif. Autrement dit, dans la globalité de l'organisme, la connaissance se construit, et organise ensuite son monde d'expérience, guidée par des critères de fonctionnalité. En ce sens, le constructivisme déplace l'attention des facultés *réceptives* de l'esprit aux facultés *productives* qui doivent nécessairement les accompagner. Le modèle sous-jacent est de type biologique : la connaissance est interprétée comme activité de l'organisme vivant et elle est déterminée par les caractéristiques du système organique lui-même, qui, à son tour, fait partie d'un système d'interactions sociales structurées. En gros, et pour le dire vite, le rapport entre la *connaissance construite* et la *réalité* est semblable au rapport entre les *organismes* et leur *milieu*¹⁴.

Retenons simplement, pour ce qui nous intéresse ici, qu'à partir de ces hypothèses, la connaissance n'est plus vue par le constructivisme comme « la recherche d'une vérité ontologique », à même de correspondre à la vraie nature des faits, mais comme « la recherche d'attitudes et de modes de pensée adéquats », qui s'accordent avec les éléments d'une situation donnée.

¹⁴ . Par exemple, pour survivre biologiquement et cognitivement, chaque organisme doit être à même d'évaluer ses expériences, pour pouvoir en répéter certaines et en éviter d'autres ; et il prend graduellement conscience de ses propres constructions cognitives selon le résultat que celles-ci produisent d'une fois à l'autre. Expérience et cognition qui se sont montrées aptes à atteindre les objectifs fixés sont établies et aussi continuellement réorganisées selon de nouveaux critères fonctionnels. Ainsi, l'organisme cognitif trouve dans son monde (ou construit) répétitions, constances et régularités, et peut donc structurer les concepts fondamentaux de diversité, d'équivalence (synchronique) et d'identité individuelle (diachronique), grâce à des stratégies de confrontation et d'hypothèses (non démontrables) de continuité. Par exemple, l'identité et la continuité d'un vivant, considéré de points de vue divers ou en des moments différents de son développement et de ses transformations, ne peuvent être que postulées en l'absence des perceptions intermédiaires.

Les points critiques du constructivisme

La vision constructiviste est ainsi très attrayante au niveau intuitif et trouve des confirmations dans la pratique, mais, sur le plan théorique, elle pose de sérieux problèmes. Elle ne peut être définie comme modèle, car, pour avoir la valeur heuristique de modèle, elle devrait non seulement schématiser la façon dont se déroule le processus cognitif mais encore définir ses limites de validité et les conditions dans lesquelles celui-ci peut être appliqué. Aucun modèle n'est valide en absolu et il n'y a pas aujourd'hui de modèles efficaces capables de décrire comment se déroulent les processus de la connaissance, de la compréhension et de l'apprentissage. Et, pour l'instant, le constructivisme non plus ne nous permet pas de faire des prévisions et d'inférer des règles de déroulement des processus cognitifs. Tout au plus peut-on, pour reprendre l'expression de Lakatos, « envisager le constructivisme comme un programme de recherche » et essayer de discerner et spécifier les caractéristiques qui le définissent.

L'axiome fondamental est que l'individu est le protagoniste actif du processus de connaissance et que les différentes constructions mentales sont le produit de son activité. La théorie, cependant, n'offre pas d'arguments qui permettent d'éviter les implications menant à un subjectivisme absolu, à la confusion entre objet réel et expérience subjective de l'objet, à l'incommunicabilité. Pour ces détracteurs, le constructivisme radical, du point de vue philosophique, est une théorie confuse, dénuée d'arguments en faveur de ses positions. Elle n'affronte pas le problème de l'intersubjectivité de façon satisfaisante et, en définitive, elle n'est pour ceux-ci qu'une version primitive de l'empirisme subjectiviste traditionnel.

En outre, l'axiome fondamental du constructivisme est diamétralement opposé aux positions innéistes dans le domaine cognitif et en reçoit des critiques importantes. Il est difficile, en effet, d'expliquer comment l'individu peut tirer de niveaux simples, voire d'une *tabula rasa*, de nouvelles organisations conceptuelles et des procédures cognitives complexes.

Un second axiome du constructivisme (implicite dans la définition même) concerne la structure des représentations mentales. En opposition à Piaget, qui s'était intéressé à la construction de structures de pensée comme structures logiques, les recherches sur les représentations se sont tournées vers des domaines spécifiques de connaissance. Se basant sur la position structuraliste, la psycholinguistique et les études sur le traitement de l'information sont devenues les sources principales de référence, du moins dans l'aire anglophone. Le constructivisme a ainsi mis l'accent sur la nature associative et relationnelle des connaissances organisées en mémoire et a mis en évidence comment chaque nouvelle information est « reconnue » par le sujet dès lors qu'elle trouve des points d'ancrage dans une structure préexistante à laquelle elle ne doit pas simplement s'ajouter mais dans laquelle elle doit s'intégrer. L'analogie entre « structure des représentations mentales » et « réseaux sémantiques » est devenue cependant une analogie de plus en plus forte, jusqu'au risque de la *réification* (c'est-à-dire de la chosification du sujet).

Nous le voyons, la voie de pensée constructiviste, et donc la conception du langage générative, est loin d'être sans aporie, et ne nous permettra pas de dire en quoi le langage est ou non *passer* du savoir (si lui seul peut générer comme structure le savoir sur la langue ou le savoir tout court), ni même si l'on peut réellement parler d'un savoir du langage. Le constructivisme, en linguistique, nous l'avons déjà mentionné tend donc à être abandonné.

Mais voyons désormais, maintenant que nous avons restitué ce qu'était la pensée constructiviste – ses axiomes principaux – comment Alain Badiou tente à partir de là de repenser le problème. C'est dans la méditation vingt-huit de *L'être et l'événement* que Badiou pense l'articulation de la pensée constructiviste et ce qui peut s'en dire quant au savoir (au savoir de l'être certes, mais tout de même au savoir, comme nous allons le voir). C'est de celle-ci dont nous voudrions désormais nous inspirer avant de conclure. Badiou nous dit en effet dans cette « méditation » que « dans son essence, la pensée constructiviste est une grammaire logique ». C'est-à-dire que celle-ci est « un nominalisme radical ». Il précise en effet « qu'il est [...] de l'essence du constructivisme – c'est son immanence *totale* à la situation – de ne concevoir ni l'auto-appartenance, ni le surnuméraire, et donc de tenir hors de la pensée toute la dialectique de l'événement et de l'intervention. ».

Comme le dit encore Badiou à propos du nominalisme : « c'est ce qui, des sophistes grecs aux empiristes logiques anglo-saxons, voire à Foucault, en a fait de façon invariante la philosophie critique – ou antiphilosophique – par excellence. Pour réfuter qu'une partie de la situation n'existe que si elle est construite à partir de propriétés et de termes discernables dans la langue, ne faudrait-il pas indiquer une partie absolument indifférenciable, anonyme, quelconque ? Mais comment l'indiquer, sinon en construisant justement cette indication ? Le nominaliste est toujours fondé à dire que ce contre-exemple, d'avoir pu être isolé et décrit, est en réalité un exemple. Toute eau va à son moulin, si elle se laisse montrer dans la procédure qui en prélève l'inclusion à partir des appartenances et de la langue. L'indiscernable n'est pas. Voilà la thèse dont le nominalisme fait sa fortification, et où il peut à loisir restreindre toute prétention à déployer l'excès dans le monde des in-différences. »

Comme nous le dit en effet Fabien Tarby, « il est clair que le constructible est une possibilité. Certains multiples sont constructibles, d'autres ne le sont pas. Mais la pensée constructiviste montre en même temps quelle ambition son empire déploie dès lors qu'on s'installe en lui. Si, en effet, il apparaît à partir de la théorie des ensembles en général que les ensembles constructibles ne sont que des espèces de multiples, une fois placé dans la hiérarchie constructible il sera impossible de démontrer qu'il existe du non-constructible. Il faudrait pour cela l'exhiber, c'est-à-dire, précisément, le construire, ce qui serait immédiatement affirmer sa constructibilité. C'est là du reste, la perversité de tout nominalisme : si vous voulez montrer qu'il existe autre chose que le nommable, il vous faudra nommer cet étant d'exception, qui donc est nommable. L'hypothèse que tout ensemble est constructible est certes un théorème, mais un théorème immanent à l'univers déjà constructible. »¹⁵.

Cela constitue donc une critique pour Badiou de la voie nominaliste du constructivisme. Badiou, avec sa pensée inouïe de l'événement (dans *L'être et l'événement* du moins), comme étant justement un *forçage*, par une nomination surnuméraire, du savoir en place, vient proposer une autre voie pour sortir des apories qu'il relève dans la voie de pensée constructiviste. Pour Badiou, en effet, la vérité est toujours une *construction* et un *processus*. Cette approche est *dialectique*. Badiou appelle *vérité* un certain type de *processus* et le

¹⁵. Tarby, Fabien, *La philosophie d'Alain Badiou*, Paris, L'Harmattan, 2005, pp.94-95.

résultat de celui-ci – et c’est davantage le processus qui lui importe. Alors évidemment, si la vérité, ou plutôt si *les* vérités – car le pluriel est tout à fait fondamental – sont des *processus*, il va falloir se poser la question de l’*origine* de ceux-ci, de ce qui les rend possibles et deuxièmement de leur originalité, de leur *singularité* dans le monde. La première question, la question de l’origine, c’est la théorie de l’événement de Badiou : l’idée que tout processus de vérité s’enracine dans une exception et pas dans les lois générales du monde. Quant à la deuxième question, c’est la question de la construction de la vérité dans un monde et donc tout de même de la compatibilité d’une vérité avec le monde réel. Il y a donc une dimension d’exception qui est du côté de l’*origine* et une dimension de compatibilité qui est du côté de la *construction*, tout ceci permettant de dire que les vérités *existent*, que l’on peut, en un certain sens, leur attribuer une *éternité*, et ce sans avoir besoin d’une quelconque *transcendance*. Elles sont, en somme, des constructions *particulières*, et cependant elles sont *universelles*, pour des raisons qui tiennent à la fois à leur origine et à leur construction.

Plus précisément, comme le dit encore Fabien Tarby en restituant la pensée de Badiou, « dans l’ontologie constructible, il est impossible, dans les faits, que l’événement paraisse. Tout est ordonné à une construction qui, pas à pas, présente des multiples dont il est incohérent qu’ils sont extraordinaires, c’est-à-dire qu’ils possèdent le schème élémentaire de l’événement ($\alpha \varepsilon \alpha$)¹⁶. Il en résulterait, en gros, une défaillance inadmissible de la hiérarchie où on en viendrait à la contradiction selon laquelle cet ensemble apparaît pour la première fois à plusieurs niveaux » (p.95). Tout ceci, on le voit, va alors permettre à Badiou de déplacer le problème de *la voie de pensée constructiviste*, de faire un pas de côté décisif. Il ne s’agira plus de penser en étant prisonnier d’une grammaire logique, dans un « nominalisme radical », mais de pouvoir penser le surgissement d’un événement en dialectique avec un choix toujours assumé comme tel. Cela remet en cause ce qu’il en est de la voie de pensée constructiviste en philosophie, et ouvre la voie à une pensée de « l’être en tant qu’être » inédite jusqu’alors. Cela permet surtout de rendre compte, en pensant un concept *d’événement* à nouveaux frais, comment il est possible que de nouvelles nominations aient lieu, et reconfigurent, dans un après-coup, les savoirs en place¹⁷.

Néanmoins, et comme Alain Badiou conclut, et de manière très poétique, sa méditation : « le savoir calme la passion de l’être. Mesure prise de l’excès, il apprivoise l’état, et dispose l’infini de la situation à l’horizon d’une procédure constructive étayée sur le déjà-connu. Nul ne veut en permanence l’aventure où du vide surgissent des noms improbables. Au demeurant, c’est de l’exercice des savoirs que se tirent la surprise et la motivation subjective de leur improbabilité. Même à celui qui erre aux abords des sites événementiels, jouant sa vie

¹⁶ . Voir pour une explicitation de la notion d’événement chez Badiou, *L’être et l’événement*, en particulier la partie V « L’événement : intervention et fidélité. Pascal/Choix ; Hölderlin/Déduction », pp.221 et suivantes. Ou encore la partie « L’ontologie des ensembles » p.82 et suivantes du livre de Fabien Tarby, *La philosophie d’Alain Badiou, op. cit.*

¹⁷. Nous ne pouvons ici que renvoyer le lecteur désireux d’en savoir plus au livre de Badiou *L’être et l’événement* (puis aussi à *Logiques des mondes*), la philosophie majeure de ce dernier dépassant de beaucoup la question qui nous concerne ici. Mais aussi aux deux livres majeurs pour une compréhension détaillée du premier livre de Badiou ici nommé de Fabien Tarby. Voir Tarby, Fabien, *La philosophie d’Alain Badiou*, Paris, L’harmattan, 2005, et *Matérialismes d’aujourd’hui, de Deleuze à Badiou*, Paris, L’harmattan, 2005.

sur l'occurrence et sur la promptitude de l'intervention, il convient, somme toute, d'être savant. »

Il est désormais, nous semble-t-il, temps de conclure à notre tour.

Pour conclure

A la question « le langage est-il le ‘passeur’ du savoir ? » nous pouvons désormais répondre que s’il l’est inexorablement, le savoir est tout autant ce qui permet de *forcer* le langage – par la grâce événementielle du surgissement des vérités –, en y introduisant de nouveaux signifiants, en ajoutant de nouveaux termes dans la langue. Une vérité surgit, en effet, toujours en « un corps et une âme », et bouscule ainsi le savoir en place, toujours par une *nomination* (ou du moins une *trace*), jusqu’alors inouïe (ou inaperçue, non encore discriminée dans la situation comme telle).

Au fond, il faudrait désormais pouvoir rendre compte, à partir de ce résultat, de ce que disait Cicéron quant à l’art de la rhétorique : « je vous enseignerai ce que je n’ai jamais appris ». Ce qui nous laisse entrevoir que le savoir, s’il n’est pas sous la forme d’un savoir moderne, reste alors sous condition d’un savoir-faire, ou d’un savoir-y-faire. La question de l’art ou de l’archi-esthétique de Wittgenstein, par exemple, pourrait ainsi nous permettre d’« architecturer » un pont avec la question de l’acte et de l’éthique. Il y aurait, nous semble-t-il, tout un travail à faire à partir de là.

Si le langage est toujours le *passer* du savoir lorsque celui-ci est constitué sous une forme galiléenne – et non plus en tant que savoir-faire, qui lui se transmet *sous transfert* et par des voies obscures –, nous ne pouvons pas dire qu’il y ait un *savoir, une science du langage*. La linguistique n’étant pas encore parvenue à se constituer totalement en science moderne, et restant un terme englobant une pluralité de sens (mais peut-être même la linguistique ne sera jamais une science, et on se souvient que Lacan aimait à parler de « linguisterie » pour s’en démarquer). C’est tout simplement qu’il n’y a pas de *métalangage* qui tienne, et qu’ainsi l’encyclopédie restera pour toujours un ensemble ouvert, où viendront au cours de l’histoire se ranger des savoirs inédits jusqu’alors. Ces nouveaux savoirs étant toujours le fruit d’un bouleversement induit par le surgissement de vérités événementielles, et dont on ne peut encore rien dire. C’est ce qui fait qu’un « immortel » pourrait passer son « éternité » à construire pas à pas l’encyclopédie, mais que jamais il n’en possédera l’abstraite matrice – fut-ce sous la forme de la mathématique la plus pure.

Nous sommes donc bien loin, encore une fois, d’être parvenu à répondre à notre questionnement initial. Mais au fond, le propre des problèmes philosophiques n’est-il pas de devoir rester ouverts, telle l’encyclopédie, toujours à reconstruire, et parfois même aporétiques ?