

b. Ethique et politique de la technique.

C'est la perspective qui est défendue par le philosophe allemand Hans Jonas dans son ouvrage *Le principe responsabilité*, « Une éthique pour la civilisation technologique » qui est paru en 1979 et qui est rapidement devenu la bible des écologistes, un peu à la manière où le *Capital* de Marx était celle des communistes.

Il faut partir de l'idée que **l'éthique est relative à l'agir**. C'est parce que l'homme agit qu'il y a une éthique qui lui dit ce qu'il doit faire et ce qu'il ne doit pas faire. Simplement, **en fonction de ce qu'on peut faire, l'éthique doit être différente.**

Par exemple, pourquoi y a-t-il l'impératif éthique « tu ne tueras point ? ». Parce que l'homme peut tuer. Si l'homme ne pouvait pas tuer, ça n'aurait pas de sens de lui commander de ne pas tuer.

Mais si nos possibilités d'actions changent, alors il faut que l'éthique pose de nouveaux commandements. Or, remarque Jonas, **c'est ce qui se passe avec la technique moderne : elle transforme l'essence de l'agir humain.**

Jamais, dans l'antiquité, on n'avait pensé que l'homme était capable de mettre en danger la nature. L'homme était foncièrement voué à la nature : la technique lui permettait de s'en libérer quelque peu, mais les hommes ne pouvaient pas détruire la nature en tant que telle. L'idée même de pollution, par exemple, n'existait pas. L'idée que des espèces végétales ou animales pourraient disparaître par notre faute n'existait pas.

Dans l'antiquité, on n'avait jamais pensé non plus que l'homme serait capable d'anéantir l'humanité. La possibilité que l'humanité disparaisse était bien vue : il y avait souvent des famines, ou bien des épidémies qui faisaient que l'homme avait peur de disparaître une fois pour toute de la surface de la planète. **Simplement, la menace venait de la nature, jamais de l'homme lui-même.**

La technique moderne a transformé l'essence de l'agir humain, car a ouvert pour lui des nouvelles possibilités :

- 1. La possibilité de détruire la nature.**
- 2. La possibilité de détruire l'humanité.**

Du coup, une nouvelle éthique est nécessaire pour ce nouvel agir.

Les anciennes éthiques ne pouvaient pas penser le danger. Et si on prend le principe de l'éthique utilitariste, le bonheur du plus grand nombre, on va à la catastrophe, puisque c'est précisément au nom du bonheur du plus grand nombre que l'homme est devenu maître et possesseur de la nature et l'exploite de manière inconsidérée. C'est au nom du bonheur de l'humanité qu'on a fait diminuer la mortalité infantile, avec pour résultat aujourd'hui une explosion démographique catastrophique.

Comment faire pour **trouver le principe de cette éthique** ? Jonas dit **qu'il faut avoir peur. Il y a une sagesse morale de la peur.** Si on n'a pas peur de l'avenir, on ne changera rien, on court à la catastrophe. **Il faut avoir peur de la catastrophe pour pouvoir l'identifier et l'éviter.**

Il faut comprendre de quoi on a peur pour comprendre ce qui a de la valeur pour nous, ce qu'on veut préserver : on a peur que l'existence de l'humanité ne soit plus possible sur la terre, ou que la manière dont l'homme existe ne soit plus humaine. Et on a peur de cela parce qu'on détruit la nature : donc on a peur que la nature soit détruite.

Ce que nous révèle la peur, c'est que **nous ne voulons à aucun prix que l'humanité disparaisse de la terre. Du coup, il faut affirmer que l'existence de l'humanité sur la terre, c'est la valeur absolue, la valeur inconditionnée.** Pourquoi ? Parce que les valeurs, c'est l'homme qui les pose. **L'homme est le fondement de toutes les valeurs.** Sans l'homme, il n'y aurait pas de valeur. Donc, **la condition d'existence des valeurs, c'est l'existence de l'homme. Du coup, l'existence de l'homme est la valeur suprême, plus haute que toutes les autres, car elle en est la condition.**

Du coup, **on peut sacrifier beaucoup de choses pour préserver l'existence de l'homme, mais on ne peut pas sacrifier l'existence de l'homme en vue d'autre chose.**

Jonas peut donc **en déduire l'impératif catégorique de la nouvelle morale** : cf. texte. Cette éthique, c'est **une éthique de l'avenir. Une éthique de la responsabilité envers les générations futures.**

C'est une éthique **conséquentialiste** : ce qui détermine le caractère bon ou mauvais de l'action, ce sont ses conséquences. Mais **contrairement à l'utilitarisme, l'important, ce n'est plus les conséquences sur le bonheur du plus grand nombre, mais les conséquences sur la vie des générations futures.**

Pourquoi la technique bouleverse l'éthique ?

D'abord, parce que **l'éthique a toujours été un rapport au présent.** On a des devoirs et des droits envers nos contemporains, ceux qui vivent en ce moment même avec nous dans la cité, parce que c'est sur eux que nous pouvons agir. **L'homme n'a pas de devoir envers l'humanité future parce qu'elle n'existe pas encore,** et ce qui n'existe pas ne peut pas avoir des droits.

Le danger que la technique fait peser sur l'homme nous oblige à modifier cela : **comme la technique a élargi considérablement les conséquences de nos actes dans l'avenir, on doit élargir les rapports éthiques jusqu'à l'avenir.**

Ensuite, **l'éthique a toujours été un rapport d'homme à homme.** Ce sont les hommes qui ont des droits et des devoirs, pas la nature, pas les minéraux, les plantes ou les animaux. Avant, il n'était jamais venu à l'idée que l'homme, par la technique pourrait porter atteinte aux droits de la nature : on peut couper un arbre, manger une salade ou un poulet en toute bonne conscience. Simplement, la technique fait que nous pouvons détruire la nature, et même que nous la détruisons petit à petit. Du coup, **l'éthique doit s'élargir jusqu'à la nature : il faut reconnaître que le rapport éthique peut être celui de l'homme à la nature, que la nature doit être respectée, qu'elle a des droits,** que l'on ne peut pas moralement lui faire n'importe quoi. Par exemple, en faisant disparaître des espèces de la planète, nous portons atteinte aux droits de la nature.

Le principe majeur de cette nouvelle éthique, c'est le principe responsabilité. La nature de la responsabilité humaine a changé. Auparavant, on était avant tout responsable des actes que l'on commettait. C'était ça **la responsabilité morale.**

La nouvelle éthique, elle doit prendre en compte un autre sens de la responsabilité : **être responsable, par exemple au sens où des parents sont responsables de leur enfant.** Ça veut dire, non pas seulement répondre de nos actes, mais **assumer une charge, une responsabilité.** Dans le cas des enfants, les parents sont responsables, ça veut dire que l'enfant est vulnérable, il est fragile, parce qu'il peut mourir si on ne s'occupe pas de lui. Avec la technique moderne, on est dans une situation semblable : aujourd'hui, **la nature est vulnérable, fragile, et de même la vie des générations futures est précaire. Donc la nature et la vie des générations futures sont nos nouveaux objets de responsabilité, on est responsable d'eux, on doit veiller sur eux, les soigner, les protéger.**

Du coup, on appelle **agir de manière responsable l'action qui préserve ces deux objets et agir de manière irresponsable l'action qui les menace**. Le principe responsabilité, c'est donc qu'on doit agir de manière responsable.

Cette éthique permet ensuite de déduire un autre principe. Pour agir de manière responsable en vue des générations à venir, il faut qu'on puisse prévoir les effets de la technique à long terme. Simplement, il n'est jamais certain : on fait plusieurs pronostics, certains sont optimistes, et d'autres sont pessimistes, mais en vérité on ne sait jamais ce qui va se passer. Là aussi, c'est **la peur qui est au service de la sagesse**. Comme on a peur, alors on doit ne pas prendre de risque. Ça veut dire **qu'entre la prévision de malheur et la prévision de bonheur, on doit toujours accorder la priorité à la prévision de malheur**. La prévision de malheur est **douteuse**, et pourtant, l'éthique nous commande de la considérer comme **certaine** parce que quand il y va de la vie future, on n'a pas le droit, moralement, de prendre des risques. **Cette idée de Jonas a eu un succès considérable : le principe éthique qu'il établit, c'est le principe de précaution.**

On en parle beaucoup dans les médias : **ce principe de précaution il a été établi par l'ONU, repris par l'UE dans ses règlements, et ensuite traduit dans plusieurs constitutions, notamment dans la constitution française**. C'est ce principe qui a été évoqué concernant les OGM : on ne peut pas prédire avec certitude que manger des OGM serait mauvais pour la santé. Mais on ne peut pas non plus prédire avec certitude que ça n'est pas mauvais pour la santé : donc **on accorde la préférence à la prédiction pessimiste** et on interdit les OGM. Même chose pour le clonage : on ne sait pas vraiment quels pourraient être les conséquences, mais par le clonage, on agit sur l'essence de l'homme, donc on peut menacer son humanité. Agir de manière responsable, c'est refuser ces expérimentations.

Maintenant, cette éthique a **des conséquences politiques**.

Hans Jonas fait remarquer que **la technique passe par trois degrés de pouvoir**.

Le **premier** degré du pouvoir, c'est **la technique en tant que pouvoir de l'homme sur la nature**.

Le **deuxième** degré du pouvoir, c'est **la technique devenue autonome, qui s'exerce sur l'homme et sur la nature**.

Contre cette situation dangereuse, il faut que l'homme reprenne le contrôle, qu'il acquière **un pouvoir sur le pouvoir technique**. **Ce pouvoir sur le pouvoir, c'est un pouvoir au troisième degré**. C'est là que s'impose le principe responsabilité.

Simplement, celui qui a le pouvoir sur le pouvoir, ce n'est pas un individu, ce n'est pas vous et moi. **Celui qui a le pouvoir sur le pouvoir technique, c'est le pouvoir politique : l'éthique de l'avenir, c'est avant tout une éthique politique, et pas tellement une éthique individuelle**.

Simplement, des conceptions du pouvoir politique, il y en a beaucoup, donc il faut se demander laquelle est la mieux à même de suivre l'éthique de l'avenir.

Il s'agit pour l'homme d'**assumer sa responsabilité à l'égard de la nature et à l'égard des générations futures**. Ces deux objets ont un intérêt à défendre, et c'est le même en réalité. **La nature et les générations futures ont le même intérêt qu'elles nous demandent de préserver**.

D'abord, pour pouvoir vivre, les générations futures ont besoin que l'homme d'aujourd'hui ne détruise pas la nature, puisque c'est en détruisant la nature qu'on menace les générations à venir.

Ensuite, du côté de la nature, son intérêt est qu'on ne la détruise pas, ça veut dire qu'on ne détruise pas les espèces qu'elle crée. Mais l'homme, c'est une espèce créée par la nature.

L'intérêt de la nature, c'est donc de préserver l'homme sur cette terre, et de rendre possible les générations futures.

Simplement, Jonas fait remarquer que **cet intérêt commun de la nature et des générations futures, on ne peut pas le défendre correctement de nos jours.**

D'abord, **le capitalisme n'est pas un système économique adéquat** : il pousse à produire toujours plus en vue d'un profit toujours augmenté, **donc il pousse à exploiter toujours plus la nature et à favoriser un profit économique à court terme** en sacrifiant l'avenir. Le capitalisme est une course à l'abîme, il est incompatible avec la permanence de la vie humaine sur la terre. C'est gênant, parce que le capitalisme c'est notre système, et qu'on n'en connaît pas d'autre étant donné l'échec du communisme.

Ensuite, Jonas fait remarquer **qu'en démocratie, les intérêts qui sont défendus, ce sont les intérêts de ceux qui votent et sont représentés au parlement.** Or, par définition, ni la nature ni les générations futures ne peuvent voter, personne ne représente leurs intérêts au parlement pour les défendre. Donc, leur intérêt sera toujours lésé.

La démocratie est un régime qui défend toujours l'homme contre la nature, les générations présentes contre les générations futures. On le voit par le fait que les mesures nécessaires pour sauver la nature et les générations futures sont très impopulaires : il faudrait par exemple interdire l'usage de la voiture, ou alors multiplier par dix les taxes sur l'essence, pour diminuer la pollution. Simplement, le gouvernement qui ferait ça mettrait les gens dans la rue pour manifester, et il ne serait jamais réélu.

Le principe responsabilité dit qu'il faut accorder la préférence à la prévision pessimiste sur la prévision optimiste. Simplement, vous savez bien que les prophètes de malheur ne sont jamais élus : **le peuple vote pour celui qui lui promet monts et merveilles, pas pour celui qui lui dit qu'il va falloir faire des sacrifices.**

La conclusion de Jonas, c'est que **la démocratie n'est pas un régime qui peut mettre en œuvre l'éthique de l'avenir. La démocratie n'est pas compatible avec la permanence de la vie humaine sur la terre.** Là aussi, c'est ennuyeux, car ce régime politique, c'est le notre, et c'est celui qui nous a toujours semblé le plus légitime.

On peut donc conclure en disant que **les dangers de la technique constituent un enjeu éthique, économique et politique majeur pour l'humanité à venir : celui d'inventer un nouveau système économique et un nouveau régime politique qui permette d'assurer la permanence indéfinie de la vie humaine sur la terre.**

Le langage et l'esprit

Le langage est d'abord un **moyen pour l'homme d'exprimer des pensées**. Le langage est donc une **expression** de l'esprit, il n'y a pas de langage sans esprit.

Le fait que les animaux ne parlent pas est le premier argument qui vient à l'esprit pour dire qu'ils ne pensent pas, qu'ils ne sont pas doués d'esprit.

Quand les grecs définissent l'homme comme *zoôn logon echon*, le vivant qui a le *Logos*, ils l'entendent en ce double sens : le *Logos* désigne à la fois l'esprit et la parole.

Nous savons que l'homme pense, parce qu'il exprime sa pensée, et le langage est le moyen de cette expression. Sans cette expression, cette extériorisation de l'esprit, je n'aurais qu'un corps en face de moi, je ne pourrais savoir que je fais face à un esprit. De ce point de vue, **le langage doit être rapporté d'emblée à la question de la pensée, et du même coup, à la question de la définition de l'homme, puisqu'on le définit comme un animal doué de pensée, doué d'esprit.**

I. Homme et animal, la différence par le langage comme expression de la pensée.

Descartes, extrait d'une lettre écrite en 1645 qu'il a envoyé au Marquis de Newcastle.

1. Le langage, signe de la pensée.

La question qu'il pose est la suivante : comment sait-on, dès que nous sommes en rapport avec quelque chose, que ce quelque chose est un homme ? **Comment se manifeste l'humanité d'un homme ? Comment par exemple, pourrait-on distinguer un homme d'un automate ?**

Evidemment, pour reconnaître que ce qu'on a en face de nous est un homme, il faut avoir une certaine idée de ce que c'est qu'un homme.

Descartes donne ici une définition classique : **l'homme c'est une âme qui a des pensées.**

Âme, c'est un *esprit*.

Autrement dit **on définit l'homme par la pensée**. L'homme a un corps, mais ça ne suffit pas à faire un homme, une pierre c'est un corps, mais l'homme est plus que cela. L'homme est même un corps vivant, c'est-à-dire un organisme, mais ça ne suffit pas à définir l'homme, car la plantes et les animaux sont des organismes sans pour autant être hommes.

L'homme n'est donc pas que corps : il a aussi une âme qui a des pensées. Âme, pour nous, est un terme très chargé de religion, il renvoie à la problématique du salut de l'âme. On peut donc dire **esprit, l'homme est esprit**. De nos jours, on parle plus volontiers de **conscience, ou de psychisme**, mais c'est cela que vise ici Descartes.

L'homme, c'est une conscience qui est pleine de représentations, aussi bien de lui-même que de tout ce qui l'entoure.

Donc, pour percevoir un homme comme homme, il faut percevoir qu'il pense. Il faut que l'âme et ses pensées réussissent à se rendre manifestes. Comment l'homme fait-il pour manifester sa pensée à autrui ? Réponse : par des signes.

Il faut *signifier* que nous pensons, il faut user des signes qui renvoient à nos pensées.

2. Le signe pensif propre à l'homme : les animaux n'ont ni langage ni pensée.

Texte de Descartes : **la question est de savoir comment on peut percevoir que ce qui est face à nous est un homme. L'homme est une âme qui a des pensées.** Pour percevoir que c'est un homme, il faut donc **traquer les signes qu'il donne de ses pensées.**
On cherche les signes de la pensée, c'est-à-dire les signes pensifs.

La question qui se pose dans le texte de Descartes, c'est « **comment sait-on qu'un signe est pensif ?** »

Descartes prend au sérieux le fait que *les animaux aussi utilisent des signes*, qui ne sont pourtant pas des signes pensifs (des cris, remuer la queue, etc.).

Il établit deux conditions :

1. **Le signe doit être à propos des sujets qui se présentent, en rapport avec ce qui arrive. C'est pour éviter l'argument du perroquet.**
2. **Le signe ne doit se rapporter à aucune passion.** Le signe doit être signe de la pensée, non le signe d'une passion, car les animaux éprouvent des passions et sont capables de les signifier. Passion ici, c'est pas le fait d'être passionné par la Scrabble ou par la philosophie. **Passion, ici, c'est au sens étymologique, celui du pathos, le fait de pâtir. La passion c'est ce qui est subi, comme la joie, la crainte, la faim, la soif, la douleur, le désir... C'est quelque chose de très large qui comprend aussi bien nos sensations que nos émotions, nos sentiments et nos désirs.** > cad tout ce qui est *subi*, ce qui survient en nous sans que ce soit l'effet de notre libre arbitre, là où la pensée et la parole sont *un acte libre*, une *action*, pas une *passion*.

L'animal peut exprimer sa passion par un signe > si un animal éprouve de la douleur, il crie. Si le chat éprouve de la satisfaction, il ronronne.

L'homme aussi peut donner ce type de signes. L'homme a des passions, donc il peut les signifier, soit comme le fait l'animal, par un cri, ou par une exclamation, soit en utilisant le langage. Si je dis « j'ai faim », ma parole n'exprime pas une pensée, mais une passion. On exclut ce type de signe pour trouver un signe pensif.

La pensée, ce n'est pas la passion. On a dit la passion, c'est pâtir. Et bien la pensée, c'est tout ce qui, dans notre âme, relève de l'actif. La pensée, c'est l'activité de l'âme.

Deux caractéristiques de la pensée : 1. > elle est une activité.

2. > elle est capable de se mettre en relation avec ce qui arrive.

Il faut qu'on retrouve ces deux caractéristiques dans le signe pour qu'on puisse dire que ce signe est un signe pensif, un signe de la pensée elle-même.

Ex : la classe bavarde et le professeur s'énerve, il hurle et dit « vous m'énervez », c'est du registre de la passion. Ici, la parole n'est pas un signe pensif. Elle est justement le signe d'une passion, la colère.

Mais si dans la même situation le prof se tait, et que dix minutes plus tard, alors qu'il n'est pas colère, il se plaint, alors c'est le signe de la pensée, la parole n'exprime pas une colère, elle exprime une pensée, à savoir que le professeur pense que les élèves bavardent trop.

La passion, c'est passif, c'est une réponse à des stimuli. Tout le comportement animal en relève : l'animal reçoit des stimuli auxquels il répond par des comportements. C'est pour ça que l'animal ne pense pas, et aussi que l'animal n'est pas libre. L'animal agit toujours en obéissant à ses passions. On dirait aussi pulsions : c'est une réaction automatique, un réflexe.

L'homme est libre, cela veut dire qu'il a une capacité d'indépendance à l'égard de ses passions. L'homme peut parfois agir sous le coup de la colère, du désir, etc., mais il peut

aussi agir librement, de lui-même, indépendamment de toute passion. > c'est le libre arbitre. Je peux maîtriser ma colère ou ma faim et je peux me forcer à manger sans avoir faim.

On voit que **la question de la pensée est liée à la liberté. L'homme est libre parce qu'il pense.**

Notre âme n'est pas faite que de passions, elle n'est pas le jouet des événements, elle est capable d'activité, la pensée. **Les paroles qui apparaissent en dehors de toute passion, elles sont les signes pensifs, elles indiquent la présence de pensées en nous.**

L'exemple du fou : un contre exemple > c'est un homme, et pourtant ses paroles ne signifient pas la pensée puisqu'il ne pense plus.

La réponse, c'est que **même pour le fou, les paroles sont des signes de sa pensée.** Ce qui arrive au fou, c'est n'est pas de ne plus penser. **L'homme est celui qui pense. Le fou est encore un homme, il pense, mais il ne pense plus de manière raisonnable.** Être fou, c'est avoir perdu la raison, penser d'une manière incohérente. **Le fou a des paroles qui ne suivent pas la raison, mais il pense quand même.**

Bien sur que le fou a perdu la raison, mais précisément parce qu'il est un homme. Seul l'homme est doué de raison, donc seul l'homme peut perdre la raison. Les animaux ne peuvent pas perdre la raison. **Un animal ne peut jamais être fou.** (maladie de la vache folle > une façon journalistique de parler).

On peut voir ici ce qui distingue l'homme de l'animal. C'est **un signe qui exprime la pensée, qui n'exprime aucune passion et qui doit être à propos, ce que ne sont pas les soi-disant paroles du perroquet.**

Une fois encore, ce qu'il faut comprendre c'est que le signe n'est pas le propre de l'homme, il ne suffit pas de produire des signes pour être un homme.

Le chien remue la queue et c'est le signe d'un contentement, donc d'une passion.

L'homme est le seul à donner des signes pensifs, les paroles, le langage.

L'objection du perroquet. Elle vient spontanément à l'esprit. Quand on écoute le perroquet, on a vraiment l'impression qu'il parle et qu'il n'exprime pas une passion. Du coup, ça semble être un contre-exemple probant.

C'est uniquement pour réfuter ce contre-exemple qu'il parle de ce critère d'à propos. Le perroquet parle, mais il se contente de répéter « coco », ou « bonjour », mais **il ne parle pas à propos des objets qui sont là présents. On n'a jamais vu un perroquet décrire un à un des objets qui sont dans une pièce.** Une telle parole, ce serait justement un signe pensif, mais le perroquet n'en donne pas, seul l'homme peut le faire.

L'argument du perroquet, ca consiste à dire que même les animaux peuvent user du langage pour exprimer les pensées, donc ce ne serait pas un signe pour reconnaître un homme.

L'autre argument, celui du fou, est inverse : il dit qu'il y a des hommes, les fous, qui ne pourraient pas user du langage pour exprimer leur pensée. Ce critère de l'à propos, il permet aussi de réfuter ce contre-exemple. Bien sûr, le fou dit des choses complètement délirantes, incohérentes, dénuées de raison mais contrairement au perroquet, son langage exprime néanmoins sa pensée, même si ce n'est pas une pensée rationnelle.

Le langage du fou fait preuve d'à propos. Contrairement au perroquet, le fou peut parfaitement parler de ce qui l'entoure, parler à propos de ce qui se présente, même s'il va

dire des choses délirantes, comme par exemple voir des être vivants là où il n'y a que des choses inanimées, les fous ont parfois l'impression que les choses les regardent. S'il dit, la table là est en train de me regarder, le sens, **sa parole est déraisonnable mais elle exprime bien une pensée. Il parle avec des choses : donc il exprime sa pensée, c'est un signe pensif.**

Seul l'homme pense > sa pensée est une action, et sa parole, pour autant qu'elle peut être un signe pensif, est elle aussi une action.

L'animal, lui, ne pense pas, la parole, ou les signes qu'ils donnent en général, ce ne sont pas des actions, ce ne sont que des réactions à des stimuli, à des passions.

Même le perroquet ou la pie, leur parole n'a pas de signification, elle est l'expression d'une passion > ils ont été dressé pour cela par **reflexe conditionné**. C'est un travail de **conditionnement** de l'animal. A force de dire bonjour au perroquet et de le récompenser par de la nourriture lorsqu'il arrive à le dire, et bien lorsqu'il aura faim, il répétera la parole associée à la récompense. C'est purement **un reflexe conditionné**.

Chez l'homme, il y a bien sûr une part de reflexe conditionné, notamment dans les paroles qui relèvent de la politesse : on s'excuse automatiquement quand on bouscule quelqu'un. Mais il y a aussi, et c'est la plus large partie de nos paroles, des paroles qui sont d'authentiques signes pensifs, qui sont produits librement, et qui expriment donc l'activité de notre pensée.

Chez l'animal, le signe est toujours l'expression d'une passion et seulement chez l'homme le signe peut être pensif.

Même dans les cas où les animaux nous semblent intelligents, et où ils nous semblent qu'ils pensent, c'est en vérité un conditionnement qui s'est fait, même sans qu'on l'ait voulu. Cf. l'exemple du chien de Colette.

A chaque fois qu'elle ferme son stylo à plume, le chien se réveille et veut faire une promenade. Ce n'est pas le signe d'une activité de pensée, le chien ne pense pas l'activité d'écrire et le fait que lorsqu'elle a fini d'écrire sa maîtresse est disponible pour lui faire faire une promenade. C'est un reflexe conditionné : progressivement, le désir de sortir s'est associé au bruit du stylo qu'on referme, et ce bruit déclenche chez l'animal ce désir.

Seul l'homme pense, c'est là le propre de l'homme, son humanité d'homme. Et c'est parce qu'il parle que sa parole fonctionne comme l'instrument par lequel il signifie sa pensée, donc il nous *signifie* qu'il est un homme.

Evidemment, **il y a encore un contre-exemple qui surgit : le cas des sourds-muets. Ce sont des hommes, mais ils ne parlent pas.** Mais Descartes renverse l'objection facilement. Précisément, ne pouvant parler, **les sourds-muets ont inventé un autre langage**, fait de gestes, pour donner des signes pensifs, qui expriment leurs pensées, et pas seulement, comme pour les animaux, leurs passions. Les gestes du langage des signes ne sont pas des réflexes conditionnés.

Le fait que les animaux ne parlent pas devient un argument décisif du fait qu'ils ne pensent pas. Le problème n'est pas un défaut d'organe : pour parler, il faut expirer de l'air, qu'on articule grâce à notre bouche et à la position de la langue. Mais la plupart des animaux ont des poumons, une langue et une bouche, donc le problème n'est pas là. D'ailleurs, ils savent expirer de l'air pour exprimer leurs passions : c'est le cri du singe, le miaulement du chat, l'aboïement du chien.

Ou alors, on peut répondre que les animaux parleraient entre eux, et qu'on n'aurait pas accès à ce langage. Un peu comme dans certains dessins-animés où les animaux poussent des cris

quand les hommes sont là, et dès qu'ils sont partis, ils commencent à parler dans un langage d'homme.

Mais en fait il n'y a pas vraiment de raison, **ils n'hésitent pas à nous exprimer leurs passions alors on ne voit pas pourquoi ils hésiteraient à nous exprimer leurs pensées, s'ils en avaient.**

Du coup, **la seule raison qui permet d'expliquer que les animaux ne parlent pas, c'est qu'ils n'ont pas de pensées. S'ils avaient des pensées, ils les exprimeraient. Si les animaux pensaient, ça se saurait, car lorsqu'on pense, la pensée se manifeste à travers des signes, qui constituent un langage.**

Conclusion sur le rapport de l'esprit au langage :

Il semble alors y avoir une antériorité logique et chronologique de l'idée mentale sur son expression dans le langage. L'idée est antérieure à son expression et la pensée est la condition de possibilité de la parole. D'abord je pense, et ensuite, après coup, je cherche à exprimer par des mots ma pensée.

La pensée est donc la condition de possibilité, c'est-à-dire ce que rend possible, le langage. Pas de langage sans pensée. L'esprit pense sans langage, et n'a besoin du langage que dans un second temps pour s'exprimer, pour communiquer sa pensée à autrui.

De son côté, la pensée est indépendante du langage et je n'ai pas besoin des mots pour penser. Je ne vais pas me parler à moi-même, je ne le fais qu'à autrui.

De ce point de vue, les mots seraient comme des vêtements que met ma pensée pour sortir dehors, pour se montrer à autrui, mais dans mon esprit, la pensée serait toute nue, sans les mots.

Le langage, c'est donc le moyen d'expression de la pensée pour l'homme.

Autrement dit, **le langage est un outil, un instrument d'expression pour la pensée.**

Un outil de communication, ce qui signifie une mise en commun.

Cette approche du langage, c'est ce qu'on appelle la **théorie instrumentaliste du langage.**

De la même façon qu'on utilise un instrument pour communiquer avec ceux qui sont loin de nous, à savoir un téléphone, nous utiliserions cet outil qu'est le langage, plus fondamentalement.

Comme il n'y a pas de télépathie, nous aurions besoin de cet intermédiaire pour entrer dans un rapport médiat avec la pensée d'autrui : un rapport médiatisé par le langage.

Mais le rapport à notre propre pensée serait immédiat, pas besoin de cet intermédiaire quand il n'y va que de moi-même : je sais immédiatement ce que je pense du fait même que je le pense, je n'ai pas besoin de me communiquer à moi-même ma pensée.

Elle a pour conséquence une thèse forte : c'est que **la pensée pré-existe au langage. La pensée existe dans l'âme indépendamment du langage et utilise le langage comme un instrument pour s'exprimer.** C'est une thèse sur la pensée : **on dit qu'il y a une pensée sans langage.**

Le langage entretient un rapport essentiel à la pensée. Parler, c'est exprimer des pensées. Le langage apparaît donc comme un moyen en vue d'une fin qu'est l'expression ou la communication. Si je parle, c'est parce que je souhaite exprimer ou communiquer à autrui mes représentations intérieures. Le langage, c'est l'instrument, le véhicule de la pensée.

Le langage joue donc un rôle purement instrumental : il est le moyen de l'expression de notre vie intérieure. Cette entreprise de traduction de la pensée dans le langage est difficile et peut échouer. Il

n'est pas aisé de faire correspondre à notre idée les mots appropriés, c'est-à-dire ceux qui sont dans un rapport de convenance et d'accord à notre pensée, comme le montrent les deux exemples ci-dessous.

On peut faire l'expérience de chercher nos mots. Quand je cherche mes mots, cela veut dire que je cherche à exprimer mon idée, par une série de tentatives avortées, par des termes impropres que je rejette tour à tour car ils ne correspondent pas à ce que je veux dire. Et quand enfin j'ai trouvé mes mots, alors j'ai le sentiment d'atteindre mon but, qui est d'exprimer mon idée par les mots adéquats, ceux qui sonnent juste. « Je ne sais pas comment m'exprimer », « je ne trouve pas les mots pour le dire » dit-on.

« Avoir un mot sur le bout de la langue », dit-on. La pensée est là mais on cherche encore le mot pour pouvoir l'exprimer, donc elle est antérieure aux mots.

L'expression « ce n'est pas ce que j'ai voulu dire » montre que le langage peut échouer dans son rôle d'expression de la pensée. Je n'ai pas trouvé les mots correspondant à ma pensée, « mes mots ont trahi ma pensée », « les mots ont dépassés ma pensée », « je ne le pensais pas ». Il n'y a pas eu l'adéquation attendue entre l'idée mentale et le mot. Un gouffre, une brèche a séparé, contre mon gré, ma pensée de ma parole.

Parler, c'est donc exprimer notre pensée et la parole est l'indice, le signe de la pensée. Si je rencontre un être qui parle, je peux en déduire qu'il pense car il n'y a pas de parole sans pensée. La parole, c'est le discours qui fait entendre la pensée.

C'est là une thèse problématique sur laquelle il faudra revenir. **Il n'est pas certain que la pensée puisse exister sans le langage.** Une pensée sans langage, on ne voit pas bien en quoi elle consisterait. Comment penser « il fait beau » sans ces trois mots ? Si on enlève les mots, est-ce qu'on trouve vraiment la pensée toute nue ?

Maintenant, pour approfondir la question du langage, il faut aborder l'étude de la science du langage, c'est-à-dire la linguistique.

II. Eléments de linguistique.

On a étudié les bases de la sémiologie car on avait vu que le langage est un signe, même si tout signe n'est pas un langage. On parle de signe linguistique.

La linguistique, c'est la science des signes linguistiques, dont le grand fondateur est Ferdinand de Saussure qui a écrit un livre devenu classique : les *Cours de linguistique générale*.

1) Nature du langage.

C'est un *signe*, donc une **matérialité qui vaut pour autre chose qu'elle-même**. On l'avait vu, c'est un *symbole*, à savoir un signe dont le rapport entre indiquant et indiqué est **arbitraire**.

La linguistique définit **le langage comme l'ensemble de la langue et de la parole**.

La langue, c'est un ensemble de signes et de règles, c'est-à-dire un lexique et une syntaxe.
Le lexique, c'est l'ensemble des mots qui appartiennent à la langue.

La syntaxe, c'est l'ensemble des règles d'association de ces mots entre eux.

Saussure dit de la langue qu'elle est « **un trésor commun** » > commun parce que personne n'est propriétaire de la langue, elle est à tout le monde.

Ce caractère commun, cela signifie aussi que **la langue n'est jamais individuelle**, elle est toujours commune et elle est **héritée**. On ne crée pas une langue comme ça, on hérite d'un lexique et d'une syntaxe qu'**on doit apprendre**.

La parole : c'est l'utilisation individuelle, personnelle, de la langue.

La parole est individuelle, alors que la langue est commune. Le langage, c'est l'unité des deux, c'est l'inscription de l'individu dans la langue commune.

La parole, c'est l'usage de la langue, donc c'est sa vie. Une langue vivante, c'est une langue parlée. Une langue morte, c'est une langue qui n'est plus parlée, elle est figée et n'évolue plus. Le latin, par exemple n'évolue plus, le lexique et les règles de syntaxe restent les mêmes une fois pour toute.

Langue et parole s'opposent comme le commun à l'individuel, mais aussi comme le passif à l'actif. La langue est passivité, car on la reçoit en héritage, on ne la crée pas, et on n'a pas le pouvoir de la modifier à loisir. **La parole est activité** : parler, c'est un acte délibéré, pas quelque chose de subi.

Maintenant, si le langage, c'est l'ensemble formé par la langue et par la parole, quels rapports entretiennent-elles l'une avec l'autre ? **Est-ce que c'est la langue qui détermine la parole ou bien la parole qui détermine la langue ?**

En fait, c'est les deux. **Langue et parole se déterminent mutuellement.**

D'abord, **la langue précède toujours le locuteur : pour parler, le locuteur apprend une langue qui existait avant lui** et qui lui est transmise par la société humaine à laquelle il appartient. **Parler, c'est parler une langue qui la détermine.** On parle d'après le lexique et d'après les règles de syntaxe qui sont propres à une langue.

Mais **en retour, la parole aussi détermine la langue.** D'abord, j'apprends la langue parce que j'entends les autres parler, donc **la parole aussi précède la langue.** Ensuite, puisque **parler une langue, c'est aussi la faire vivre, c'est-à-dire la faire évoluer**, de sorte que par la pratique de la parole, le lexique de la langue s'appauvrit et s'enrichit, des mots apparaissent et d'autres disparaissent, et les règles de syntaxe se modifient.

Le langage, c'est donc une structure dynamique, une articulation entre le collectif et l'individuel, entre le passif et l'actif, entre le traditionnel déjà donné et le changement en cours, par ce rapport réciproque de la langue et de la parole.

2) Nature du signe linguistique.

On avait vu que **le signe est une matérialité qui vaut pour autre chose qu'elle-même.** Cela veut dire que comprendre un signe, c'est voir sa matérialité et voir à quoi elle renvoie, c'est-à-dire ce qu'elle *signifie*. Le nuage noir a deux faces : sa matérialité noire que je vois, et ce qu'il signifie, à savoir qu'il va pleuvoir.

C'est la même chose pour **un signe linguistique : c'est une unité à deux faces.**

Le signe linguistique est l'unité formée par un signifiant et un signifié, le rapport entre le signifiant et le signifié étant la signification.

Signe linguistique :

Le signifiant		S
	signification	↓
Le signifié		s

S→s décodé
s→S codé

Ce rapport de signifiant à signifié, l'erreur serait de croire que c'est le rapport entre un mot et une chose.

Voici ce qu'écrit Saussure dans ses *Cours de linguistique générale* : « Le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique ».

Cela veut dire que S, le signifiant, n'est pas le mot. Le mot, c'est le signe linguistique, c'est l'unité du signifiant et du signifié.

Le signifiant, c'est une image acoustique, c'est-à-dire un son.

On a dit qu'un signe c'est une matière qui vaut pour autre chose qu'elle-même. Eh bien dans le cas du signe linguistique, **cette matière, c'est le son, c'est lui qui est signifiant.**

Alors, **le son signifiant, ce n'est pas n'importe quel son. C'est une séquence sonore.**

La séquence sonore s'oppose au bruit. Le bruit n'est pas organisé, alors que la séquence sonore, c'est du **son organisé.**

Bien sûr, un bruit peut aussi être un signe. Si on crie, ça peut être un signe de colère ou de douleur, mais alors ce n'est pas un signe linguistique.

Par contre, « **table** », c'est **une séquence articulée de divers sons.**

Le signifiant, c'est le son qu'on entend : « table », et qu'on peut transcrire phonétiquement, alors qu'un bruit, on ne peut pas le transcrire.

Le signifié, ce n'est pas la chose, ce n'est pas la table sur laquelle j'ai posé mes affaires. Le signifié, c'est le concept de table, le sens « table », c'est l'idée abstraite de table, qui vaut pour toute table. C'est cela le signifié. Si le signifié c'était la chose devant moi, alors quand je dirais table, cela renverrait à cette chose-ci, et pour parler des autres tables qui sont dans cette salle, je ne pourrais pas utiliser le mot « table ». Avec le mot « table », je peux parler de différentes choses, voir même de choses qui ne seraient pas là devant nous, donc le signifié « table », ce n'est aucune chose en particulier, c'est le sens idéal, universel, qui vaut pour toutes les choses dont on dit qu'elles sont des tables. C'est la pensée « table ».