

Laval théologique et philosophique



## Philosophie du discours chez Ricœur et le fondement du langage

Bertrand Rioux

---

Volume 42, Number 1, février 1986

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400213ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400213ar>

[See table of contents](#)

---

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

---

Cite this article

Rioux, B. (1986). Philosophie du discours chez Ricœur et le fondement du langage. *Laval théologique et philosophique*, 42(1), 15–21.  
<https://doi.org/10.7202/400213ar>

---

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

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

---

**érudit**

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

# PHILOSOPHIE DU DISCOURS CHEZ RICŒUR ET LE FONDEMENT DU LANGAGE

Bertrand RIOUX

*RÉSUMÉ.* — La philosophie du discours de P. Ricœur a le mérite d'arbitrer avec succès les diverses approches contemporaines du langage. Pourtant, l'indépendance du sens langagier et logique n'est pas entamé par la référence du discours au réel et son enracinement dans un sens antéprédicatif et non linguistique. C'est une saisie actuelle et hors langage de l'étant qui est au point de départ de la connaissance et l'affirmation de l'être comme l'âme du discours transcende elle aussi le langage.

---

LA QUESTION du fondement du langage est une question métaphysique. Selon Heidegger, elle se meut à l'intérieur de la représentation de l'étant comme étant dans l'oubli de l'être et ne saurait être adéquate à une pensée qui interroge l'être comme tel dans son rapport au temps et comprend la vérité comme dévoilement. Il s'ensuit alors que l'être doit être dissocié de la notion de fondement. Je suis conscient de l'importance de ces thèses sur la déconstruction de la métaphysique. Si donc je persiste à poser la question du fondement, c'est que je crois que le dépassement de la métaphysique comme philosophie première est illusoire et que la question de l'être comme tel par distinction de la question de l'étant appartient de plein droit à une métaphysique de l'affirmation de l'être dans le jugement. Au surplus, c'est la position de la compréhension herméneutique de l'être qui souffre d'une époque préliminaire en phénoménalisant l'Être comme Ereignis et comme apparition. Les positions métaphysiques que je défendrai m'amènent à problématiser le rapport du langage au sens en dissociant langage et sens en regard d'un sens extralinguistique. Cela n'est possible que si le couple originaire de la conscience n'est pas celui d'une visée signifiante et d'un remplissement sensible, d'un dire et d'un voir, mais celui d'une saisie intellectuelle et sensible d'une part et d'une pensée-discours d'autre part. Enfin, nous verrons qu'une philosophie du discours comme celle qu'articule avec succès P. Ricœur doit être creusée dans une métaphysique de l'affirmation de la signification supra-prédicative de l'être. La pensée donc, aussi bien dans le moment hors langage de l'appréhension de l'intelligible dans le sensible de même que dans l'affirmation

comme ce qui spécifie le jugement, transcende le langage en tant même qu'elle est compréhension de l'être.

Pour défendre ces thèses, je prendrai pour point de départ la position de P. Ricoeur sur les rapports du langage à l'être<sup>1</sup>. Cette position nuancée ne réduit pas l'être à l'être dit. Elle affirme, en effet, que le langage n'est pas premier, ni même autonome parce qu'il s'enracine dans un sens antéprédicatif qui n'est pas linguistique. L'intentionnalité du discours dans sa référence au réel est portée par une intentionnalité de la conscience qui le déborde. Il y a ainsi des modes d'appréhension du réel qui précèdent le langage et sont situés plus bas que lui. Pour que cette impulsion à avancer du sens à la référence comme le dit Frege ne soit pas un pur postulat pour une philosophie du langage à la manière où Kant écrit dans la CRP que « si rien n'existait, il n'y aurait rien non plus qui apparaisse », ce qui signifie ici que « si rien n'existait, il n'y aurait rien non plus qui serait dit », il faut bien que nous soyons déjà tournés vers la réalité et reliés au monde par divers liens que le discours porte au langage. Le langage est alors le véhicule de cette foi ontologique qui anime le discours sans en être l'origine. Toutefois, s'il y a du sens qui n'est pas linguistique, c'est toujours dans le langage que se dit la dépendance du langage à l'égard de ce qui n'est pas langage. De sorte que la perception humaine est une perception parlée et que « nous ne savons même plus ce qui pourrait être un monde muet de la perception ». Il en est ainsi de notre praxis et de la réflexion sur nous-mêmes. Le langage est « comme le milieu de circulation de toutes les opérations humaines ». C'est pourquoi, la démarche méthodologique pour fonder le langage dans un sens antérieur au langage est un procès à rebours qui part du langage et qui consiste à s'interroger dans le langage et sur le langage.

Il faut observer que cette démarche de Ricoeur est idéaliste en tant qu'elle part du langage pour affirmer une visée ontologique de la conscience. Elle part du discours en tant qu'il comporte d'abord un sens idéal et ensuite une référence au réel. L'affirmation ontologique est désimpliquée de l'événement du langage dans le discours de sorte que le recours au vécu antéprédicatif ne remet pas en question le point de départ dans le langage et dans la conscience de soi. L'enracinement de la conscience dans le monde au niveau perceptif ne saurait lester le discours comme tel d'une visée ontologique. Le hiatus entre la signification logique de l'énoncé et la référence à l'être n'est pas comblé. La pensée-discours reste enfermée dans des significations de mots et ne saurait se transformer en conscience ontologique par le simple fait d'invoquer son enracinement dans un sens extra-linguistique. Pour que la référence au réel définisse le discours lui-même, il faudrait que le sens de l'énoncé présupposé à sa vérité soit autre chose qu'une signification langagière et qu'il comporte une couche de sens ontologique qui enveloppe le sens logique. Or, il n'en est rien puisque les rapports de la pensée et de la perception sont ceux d'une visée de signification et d'un remplissement de la signification dans la présence sensible. Le couple originaire qui définit le procès de la connaissance est celui du dire et du voir, d'un signifié à vide et d'un percevoir. La pensée est présente à elle-même dans le mode originaire d'une

1. *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969; *Encyclopaedia universalis*, art. Ontologie, vol. 12 et art. Langage, vol. 9, France, 1971.

intention de signifier : elle est intention de ceci comme sens idéal de mots qui demande à être remplie par l'intuition de ceci. L'intuition sensible actualise la visée potentielle de signification. Il y a ainsi un primat et une priorité du sens logique par rapport à l'intuition. L'indépendance du sens logique n'est pas entamée par ailleurs par le remplissement. C'est pourquoi, Ricœur peut dire que le comble de la signification « c'est celle qui ne peut être remplie par principe, c'est la signification absurde ; je suis puissance de significations absurdes ; ce seul pouvoir atteste que je ne m'épuise pas dans une intentionnalité de présence remplie mais que je suis double intentionnalité »<sup>1</sup>. Le sensible n'est pas un fondement de la signification idéale déjà donnée dans les mots, mais l'illustration seulement et un soubassement. C'est pourquoi, l'essence est une norme exemplaire et extrinsèque au sensible et non pas un sens constitutif du réel. Si la perception intervient, ce n'est pas comme un commencement de la connaissance qui appelle une certaine conception de la pensée, mais comme remplissement de la signification logique, donc à partir et pour le langage et dans la présupposition d'une signification de mots. Le sens est déjà constitué comme sens du langage quand il devient signification remplie.

Une telle interprétation de la connaissance rend incompréhensible ce qu'elle veut expliquer : comment la présence du sensible peut-elle remplir une signification vide, à moins que le sensible ne soit prégnant d'un sens d'être et que ce sens soit aperçu par la pensée comme le même sens exprimé au niveau des mots. Mais alors, s'il en est bien ainsi, il ne s'agit pas d'un remplissement, ni d'une intuition eidétique où le sensible sert d'exemple, mais bien d'une saisie intellectuelle de l'intelligible dans le sensible comme le pensait Aristote. Si nos oreilles ne nous démangent pas trop, nous pouvons parler d'une intuition abstractive qui est, en effet, au fondement de l'intuition eidétique, de la conscience d'exemple ou de l'idéation dont parle Husserl. Voilà l'ancrage ontologique de la pensée : la pensée saisit dans un moment hors langage mais qui fonde le discours humain, l'intelligible dans le sensible. Dans la saisie ontologique du sensible par la pensée, le sensible perçu est vu comme ce qui est à dire, ce qui est dicible dans une signification. Il s'agit d'une rencontre de tel ou tel étant sensible avant qu'il ne soit dit. Le dire suppose l'accueil de la saisie de l'intelligible comme la révélation du sensible dans sa profondeur ontologique. Il ne peut y avoir un dire qui porte sur le réel que si c'est le même sensible qui est perçu au niveau sensible et compris au niveau de la pensée. L'abstraction au plan de la pensée et non pas l'abstraction schématisante de la connaissance sensible consiste à comprendre le donné sensible comme l'incarnation d'un type d'être. Le sensible n'est plus une illustration d'une signification déjà formée dans le langage, il est plutôt le signe de l'être compris dans la saisie intellectuelle. Il fonde à neuf la signification et la visée d'un sens n'est pas primitive, elle s'enracine dans une saisie actuelle du réel. La connaissance commence par une saisie grâce à laquelle je forme un concept qui se fonde ainsi dans l'expérience et qui rend possible que le sens de la proposition simplement énonciative soit vérifié dans l'énoncé judiciaire. Le sens des termes suppose l'abstraction de l'expérience<sup>2</sup>. Le concept se fonde ainsi sur l'expérience au

1. *Finitude et culpabilité, L'homme faillible*, Aubier-Montaigne, 1960, p. 46.

2. Jean LADRIÈRE, « L'articulation du sens », ch. III, *La tentative néo-positiviste*, Aubier-Montaigne, 1970.

lieu que la visée ne la précède et que l'expérience ne vérifie le concept selon ce que pense Husserl. Quand on refuse de poser le problème du langage dans un procès à rebours, il n'y a aucune difficulté à admettre la portée ontologique de l'intentionnalité. Pour connaître une réalité, il faut bien qu'elle existe en moi selon un mode d'existence qui la fait être pour-moi, mais il ne s'ensuit pas que l'être intentionnel produit par moi comme moyen de connaître ne me fasse connaître le réel lui-même. C'est bien le *réel lui-même* que je connais par le moyen de l'*être connu entendu comme l'être intentionnel*. C'est tout le mystère de la connaissance que du sein de l'être connu à titre de pur moyen de connaître, c'est le réel que je connais à partir de lui-même : bien que le réel soit atteint par notre conscience, il se révèle cependant dans sa signification même, comme non dépendant de l'acte qui le saisit. C'est pourquoi, penser n'est pas se penser, mais saisir ce qui est de sorte que l'être norme la conscience et n'est pas l'autre-que-la conscience. De même qu'on mange du pain et non du mangé, on connaît et on parle de l'être au sein de l'être connu et au sein du langage.

Dans la *saisie actuelle* du réel, le langage n'est plus un point de départ de la connaissance. Au contraire, le sens du langage est mis en question, le sens est dissocié du langage et trouve son fondement dans ce moment silencieux d'appréhension de l'intelligible abstrait du sensible qui norme le dire en le constituant à l'intérieur de ce qui est à dire. La source du sens du langage est donc dans la conscience percevante comme présence et compréhension d'être. Le passage du sens perceptif au sens langagier ne s'effectue que si la pensée est d'abord un entendre et un voir. La foi perceptive enracine le discours sur le réel parce qu'elle est conscience ontologique comme rencontre de l'étant avant de le dire. La pensée n'est plus définie comme savoir de soi, mais comme ouverture à l'être. Cette ouverture n'a pas la forme d'une anticipation et d'un projet, mais d'une saisie du réel déjà donné dans la perception. Il ne faut pas comprendre par ailleurs cette saisie comme un regard extérieur sur une réalité immobile, comme la constatation d'un donné et le fait de refléter le réel dans un concept. Cette saisie est une présence active et un accueil actif de l'être du sensible comme sens qui m'est dévoilé et qui est à saisir par la pensée. À vrai dire, pour rendre compte de cette saisie par l'intelligence d'un sensible existant perçu par le sujet corporel, il faudrait expliquer, comme Aristote le fait, que la saisie est une saisie de l'autre à partir de son altérité même et non pas une constitution de l'objet « à partir de mon être à moi », parce que l'intelligence sous l'effet de l'action de l'intellect agent est déjà devenue dans un moment inconscient d'elle-même l'objet à connaître. C'est cette passivité initiale au niveau même de l'intelligence qui rend compte que son activité prend la forme d'un accueil, d'une écoute et d'un laisser-être, d'une activité qui soit pleinement celle d'un sujet pensant dans le rapport intérieur à un même sujet percevant mais dont le sens le plus intime consiste non pas à me dire moi, mais à penser l'être lui-même.

Mais qu'en est-il des rapports du langage et de l'être comme tel ? À la rigueur, nous pouvons accorder que nous rencontrons le réel sans la médiation du langage, mais y a-t-il une rencontre de l'être comme tel ? Si la recherche sur l'être est une recherche des significations de l'être, écrivait Pierre Aubenque, « il est donc vain de vouloir séparer l'être du discours que nous tenons sur lui : une telle séparation est, à

la rigueur, possible pour tel ou tel étant, en particulier, qui peut être rencontré avant d'être dit ; mais de l'être en tant qu'être ne se rencontre pas, il n'est l'objet d'aucune intuition, ni sensible, ni intellectuelle, il n'a d'autre support que le discours que nous tenons sur lui »<sup>3</sup>. Je ne discuterai pas de la signification précise de cette affirmation en rapport avec Aristote, mais il nous faut bien reconnaître que le concept d'être comme tel demeure vide chez lui. Il n'en est pas cependant ainsi pour Thomas d'Aquin dont la découverte géniale de l'actus essendi met en question les thèses de Heidegger sur l'oubli de l'être et le dépassement de la métaphysique de même que sur les rapports de l'être et du langage comme dire.

Comment rencontrer un étant, dirons-nous en réponse aux affirmations de P. Aubenque, sans rencontrer l'être en tant qu'être ? Peut-il y avoir une appréhension d'un étant quelconque sans qu'elle ne soit à la fois une compréhension de l'être ? Ce qu'il y a de plus connu et d'immédiatement évident, c'est la saisie de quelque chose comme existant, d'un certain contenu, un quod (Was) et un acte ou fait existentiel (Dass). Nous pensons l'être sans le connaître explicitement dans la distinction de l'être comme nom et comme verbe. Qu'est-ce, en effet, qu'un étant, sinon quelque chose qui est, à savoir ce dont l'acte est d'exister, non pas simplement ce qui existe comme un fait à constater, mais ce qui existe en exerçant et en participant un acte qui fonde la distinction d'essence et d'existence dans un être. Cette compréhension de l'être au cœur de l'étant n'est pas le fruit d'une distinction de la raison qui serait ajoutée à la connaissance de l'étant, c'est dans « la poussée de l'être » lui-même que nous comprenons l'être et l'étant d'une manière inséparable. « Supposons un moment, écrit Heidegger, que la différence soit une adjonction de notre entendement. La question se pose aussitôt : une adjonction à quoi ? On répond à l'étant. Bien. Mais que veut dire « l'étant » ? Quoi d'autre que : « ce qui est » ? Mais « l'être », de son côté, veut dire : l'être, que l'*étant* est. Ici ou là, partout où nous croyons arriver les premiers et apporter la différence comme prétendue adjonction, nous rencontrons déjà l'étant et l'être dans leur différence. Tout se passe comme dans le conte de Grim Le Lièvre et le hérisson : « Je suis là<sup>4</sup> ». En effet, les données ontologiques sont intrinsèques aux données ontiques, elles les pénètrent directement et immédiatement. Il n'y a pas de place pour une construction quelconque et pour un procès dialectique qui accorderait l'initiative à la pensée absolue. L'être est compris à même l'étant et l'étant à partir de l'être.

Ainsi la saisie abstractive de l'intelligible dans le sensible qui est le premier moment de la connaissance est aussi une saisie ontologique. Les données ontiques sont pénétrées d'entrée de jeu de données ontologiques qui situent l'étant dans une compréhension de l'être. Ces données sont celles de l'unité, de l'intelligibilité, de l'essence et de l'exister. Elles sont la profondeur de tous nos concepts quidditatifs. Elles sont « la visée ontologique qui anime le travail rationnel, le mesure et le juge »<sup>5</sup>. Ces données ne sont pas des éléments du discours rationnel, mais elles sont la visée de tous nos autres concepts. Elles appartiennent à une vue de l'*intellectus* distinct de la

3. *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, p. 235.

4. *Questions I*, Paris, 1968, p. 297.

5. L.-B. GEIGER, *Philosophie et spiritualité*, Paris, Cerf, 1963, t. I, p. 45.

*ratio* dans l'intelligence humaine comme raison intuitive. Dans cette mesure, leur sens est supra-rationnel de même que supra-linguistique. La notion d'essence comme détermination et limitation de l'exister appartient à l'intellectus alors que la notion de quiddité n'est que le signe de l'essence et appartient au discours qui situe les êtres les uns en regard des autres selon ce qui les rend semblables et différents. La définition d'un être est fondée sur la saisie implicite, imparfaite et confuse de son essence comme participation à l'être. S'il n'y avait cette saisie première, inévitable et irréductible des données ontologiques de l'intérieur de la connaissance des données ontiques, il n'y aurait aucun discours. Elles signifient la même réalité que les données ontiques, mais sur un plan différent et selon des raisons formelles différentes. C'est pourquoi, elles sont souvent occultées et masquées au profit d'une connaissance quidditative des étants. Si nos définitions restent ouvertes sur le réel, si en général le discours a prise sur le réel dans une référence à ce qui est à dire, c'est parce que notre connaissance du monde est lestée de ce savoir ontologique recouvert et oublié pour ne pas dire méprisé par nous. D'entrée de jeu, la compréhension de l'être échappe à la trame du langage et du discours comme à leur condition de possibilité ultime. Le progrès dans la connaissance des données ontologiques n'est pas de l'ordre de la médiation et de l'inférence, mais du passage de l'implicite à l'explicite, de ce qui est connu comme opéré vitalement à ce qui est reconnu dans une immédiateté supérieure.

Enfin, ce qui est décisif pour les rapports de l'être et du langage, en particulier, dans un dialogue pensant avec Heidegger, c'est la conception que l'on se fait du jugement en regard du dévoilement de l'être comme tel. Heidegger lie le sort de l'intentionnalité de la conscience à celle de la représentation de l'étant de sorte que le jugement ne dépasse pas l'étant jusqu'à l'être. La pensée de l'être demeure tributaire d'une phénoménologie de l'*apparition de l'être* recueilli dans le langage. Heidegger croit à tort, selon nous, que les phases du dévoilement de l'étant sont aussi des phases de vérité et que le primat revient à la manifestation non prédicative de la vérité et de l'être. L'approche heideggérienne phénoménalise le jugement d'existence parce qu'elle ne reconnaît pas l'élément formel du jugement dans l'*affirmation de l'être* comme l'acte dernier et le plus intime au fondement de l'étant, de ce qui est. Pour nous, le jugement n'est pas seulement un des modes de dévoilement de l'étant qui s'enracine dans des phases préalables, mais il joue un rôle essentiel dans notre compréhension de l'être en rapportant l'étant à l'être comme tel. Il y a ici une différence de nature entre le jugement et les phases antéprédicatives du dévoilement de l'étant. S'il y a une certaine genèse de la connaissance qui explique la dépendance du jugement à l'égard d'un dévoilement antérieur de l'étant, soit au niveau de la saisie abstraite comme de la perception sensible, du point de vue de la vérité de l'être, il achève seul le procès du dévoilement en tant qu'il affirme l'étant dans l'horizon absolu de l'être. L'étant est dévoilé dans le jugement du point de vue de l'être qui le fonde. C'est dire que l'affirmation qui est l'âme du jugement a une valeur spéculative éminente qui repose sur la saisie de la *vérité suprapredicative de l'être* qui donne sens à la vérité prédicative elle-même. Cette vérité suprapredicative n'a rien de mystique ni de mythico-poétique. Elle signifie que le verbe *est* offre à notre pensée un sens précis qui ne se réduit pas à signifier le lien que l'esprit effectue entre le sujet et le prédicat,

c'est la signification de copule, ni non plus la synthèse qu'est le composé réel qui fonde la synthèse prédicative — l'énoncé le mur est blanc repose sur la synthèse réelle du mur blanc comme objet d'expérience. En plus de ces sens qu'on retrouve chez Aristote, il faut ajouter que est a un sens par lui-même qui ne se dissout pas dans le composé réel, mais qui, au contraire, fonde tout autre sens comme l'acte des actes qui pose un étant en lui-même comme réel et hors du néant. Un pareil acte transessentiel échappe à la représentation et n'est saisi que dans l'acte tout spirituel de l'affirmation. Il s'agit d'une saisie spéculative de l'être comme tel où l'être est objet d'une intuition intellectuelle. Ce qui veut dire que la connaissance conceptuelle n'est pas seulement de l'ordre d'une saisie abstractive, mais aussi d'une *saisie assertive* au cœur même du jugement dont le sens déborde de beaucoup celui d'une synthèse prédicative ou même d'une synthèse véritative au plan ontique. Cette saisie est une fonction de l'âme et non pas une fonction du discours, de la pensée qui transcende le discours et le langage. C'est pourquoi une philosophie du discours comme celle de P. Ricœur, doit à notre avis se creuser dans une métaphysique de l'affirmation de l'être qui restitue aux êtres leur pleine verticalité en évitant par ailleurs un pluralisme absolu qui serait la mort de toute pensée distincte. Ce réalisme métaphysique n'est possible que si nous admettons que l'être n'est pas relatif à l'homme dans sa signification même. Il est bien saisi et compris par nous, mais il se révèle dans sa signification même comme indépendant de l'acte qui l'affirme et le saisit.