

**UNIVERSITE GALATASARAY  
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES  
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LA CRITIQUE FAITE PAR LEIBNIZ  
A L'APPROCHE LOCKEENNE  
DU PROBLEME DE L'ORIGINE DES MOTS**

**THESE DE DOCTORAT**

**Selâmi Atakan ALTINÖRS**

**Directrice de Recherche: Maître de Conf. Ass. Dr. Aliye KOVANLIKAYA**

**NOVEMBRE, 2008**

## PREFACE

La présente thèse est le fruit d'une longue période de recherches, ayant commencée par une lecture des *Nouveaux Essais* de Leibniz, tentée sur le conseil de Prof. Dr. Medar Atıcı et terminée sous la direction de Maître de conf. ass. Dr. Aliye Kovanlıkaya. Je voudrais dire combien je suis heureux d'avoir eu le privilège de travailler sous la direction de M<sup>me</sup> Kovanlıkaya, et de bénéficier de ses immenses connaissances et expériences. Je tiens à exprimer toute ma gratitude à Prof. Dr. Kenan Gürsoy d'avoir sans hésitation accepté d'être membre du jury et d'avoir été, depuis mon entrée à l'Université Galatasaray, un soutien constant dans mes recherches. Je voudrais remercier Maître de conf. Dr. Ferda Keskin, d'avoir accepté d'être présent lors de mes présentations, et d'avoir apporté des suggestions considérables sur ma thèse. Je voudrais remercier également mes collègues, İhsan Batur et Maître de conf. Dr. Türker Armaner, d'avoir méticuleusement corrigé l'abstract en anglais; Maître de conf. ass. Dr. T. Necati Ilgicioğlu d'avoir sans hésitation accepté d'être membre du jury, et de ses remarques au sujet du chapitre consacré à Platon; et Alber Nahum, de ses remarques sur le chapitre concernant la Sainte Ecriture. Je remercie particulièrement mon amie Caroline Riera-Darsalia, d'avoir soigneusement assuré la correction du texte final en français. Je remercie bien tous mes amis, Nahide, Fırat Hilmi, Emrah, Özgür, Ogün, de leur présence à mes côtés et de leur soutien. Et je remercie bien-sûr également ma famille et tous mes professeurs, à qui je dois tout ce que j'ai obtenu dans la vie...

## TABLE DES MATIERES

<b>PREFACE</b> .....	ii
<b>TABLE DES MATIERES</b> .....	iii
<b>RESUME</b> .....	v
<b>ABSTRACT</b> .....	x
<b>ÖZET</b> .....	xv
<b>INTRODUCTION</b> .....	1
<b>PREMIERE PARTIE- L'ARRIERE PLAN HISTORIQUE DU PROBLEME DE L'ORIGINE DES MOTS</b> .....	6
CHAPITRE I-LE LANGAGE DANS LA SAINTE ECRITURE.....	7
CHAPITRE II-LA DISCUSSION SUR LA JUSTESSE DES NOMS DANS LE DIALOGUE "CRATYLE".....	11
CHAPITRE III-TRAITS CARACTERISTIQUES DE LA CONCEPTION AUGUSTINIENNE DE LANGAGE.....	20
CHAPITRE IV-LA VERSION HOBBSIEN DU NOMINALISME.....	25
CHAPITRE V-TRAITS CARACTERISTIQUES DE LA CONCEPTION LANGAGIERE DE L'ECOLE DE PORT-ROYAL.....	31
<b>DEUXIEME PARTIE- L'APPROCHE LOCKEENNE DU PROBLEME DE L'ORIGINE DES MOTS</b> .....	35
CHAPITRE I-LES OBJECTIONS DE LOCKE A LA PENSEE DE L'INNEITE DES IDEES.....	36
CHAPITRE II-L'ORIGINE DES IDEES SELON LOCKE.....	45
CHAPITRE III-LA DENOMINATION DES IDEES CHEZ LOCKE.....	51
CHAPITRE IV-LA THEORIE LOCKEENNE DE SIGNIFICATION.....	56
CHAPITRE V-LA POSITION DE LOCKE VIS-A-VIS DU DILEMME DE "NATURALISME/ CONVENTIONNALISME".....	61
<b>TROISIEME PARTIE- LA CRITIQUE FAITE PAR LEIBNIZ A L'APPROCHE LOCKEENNE DU PROBLEME DE L'ORIGINE DES MOTS</b> .....	67
CHAPITRE I-LA REPONSE DE LEIBNIZ AUX OBJECTIONS DE LOCKE A LA PENSEE DE L'INNEITE DES IDEES.....	68
CHAPITRE II-LA CONCEPTION LEIBNIZIENNE DE L'IDEE.....	73
CHAPITRE III-LES MOTS ET LA SIGNIFICATION SELON LEIBNIZ.....	84
CHAPITRE IV-LA POSITION DE LEIBNIZ VIS-A-VIS DU DILEMME DE "NATURALISME/ CONVENTIONNALISME".....	92

<b>CONCLUSION</b> .....	96
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	104
<b>BIOGRAPHIE</b> .....	107

## RESUME

La présente thèse expose nos recherches sur la critique faite par Leibniz à l'approche lockéenne du problème de l'origine des mots. Le problème de l'origine des mots constitue un sujet traité par plusieurs philosophes dans l'histoire de la philosophie. De diverses conceptions philosophiques abordant ce sujet, sont généralement examinées dans l'optique de l'opposition "naturalisme/conventionnalisme". On examine sous le nom générique de "naturalisme", les conceptions selon lesquelles il existe une connexion naturelle entre les mots composés des sons articulés et les choses qu'ils désignent. Contrairement à cette première, on examine sous le nom générique de "conventionnalisme", les conceptions qui soutiennent qu'il existe une connexion arbitraire qui résulte d'une convention établie.

Le texte philosophique le plus ancien dans lequel le naturalisme et le conventionnalisme sont traités d'une manière comparée, dans le contexte du problème de l'origine des mots, c'est le "Cratyle" de Platon. Dans ce dialogue, Socrate, en participant à la discussion sur la justesse des noms entre Cratyle et Hermogène, éprouve leurs thèses. Bien que Hermogène commence par soutenir sa thèse conventionnaliste, après avoir été interrogé par Socrate, il ne voit pas d'inconvénient à avouer qu'il ne peut pas être certain, au vu de ces deux thèses antagonistes. Au cours du dialogue, Cratyle s'oppose à la thèse conventionnaliste d'Hermogène, dans une perspective naturaliste. Aux yeux de Cratyle, la justesse des mots dépend de la convenance entre ceux-ci et les choses qu'ils dénomment. Selon lui, tel nom donné à telle chose n'est juste qu'à conditions que celui-là soit dérivé de la nature de cette chose-là (ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἐκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν). En s'opposant à cette thèse, Hermogène soutient que la tâche de la dénomination des choses consiste dans une convention et quel que soit un nom donné à une chose, ce nom est juste.

Le problème de l'origine des mots, discuté méticuleusement dans le dialogue de Cratyle, apparaît de nouveau au sein d'une polémique entre Locke et Leibniz, presque deux mille ans après l'époque de Platon. Leibniz, en s'opposant à la conception conventionnaliste de Locke, en raison des axiomes de son propre système philosophique, prend une position près du naturalisme cratyléen. Afin de résumer les résultats de notre comparaison entre les conceptions de Locke et de Leibniz, commençons par expliquer en bref les pensées de Locke sur ce sujet.

Il faudrait remarquer tout d'abord que la théorie lockéenne de signification se base sur la pensée selon laquelle les idées et les mots possèdent communément la caractéristique d'être signe. Selon Locke, étant donné que les idées qui constituent les pensées d'un homme, ne peuvent pas se manifester immédiatement à l'autrui, nous avons besoin de mots comme signes de nos idées afin d'échanger nos pensées aussi bien que pour les enregistrer pour notre propre usage. Ainsi, pour Locke, les mots sont des signes de nos idées, et ces dernières sont des signes des choses. C'est-à-dire, les mots sont des représentations externes des idées qui sont des représentations internes. Selon Locke, ce qui rend significatif les deux types de signe, est un fait de "substitution" [*to stand for*].

Ainsi, pour Locke, le fait que la dénomination d'une idée, par tel mot composé de sons articulés au lieu d'un autre, dépend d'une convention. A cet égard, selon lui, l'origine des mots composés de sons articulés, n'est absolument pas naturelle. Donc, Il n'existe aucune connexion imitative entre certains sons composants d'un mot et l'idée dénommée par celui-là. Chez Locke, il n'existe pas de connexion naturelle entre les sons et nos idées, et ils tirent tous leur signification de l'imposition arbitraire des hommes. Selon Locke, aucun son n'est ni plus ni moins parfait par rapport à quelque d'autre, pour signifier une idée. A cet égard, ils sont tous également parfaits.

La principale raison du fait que la pensée lockéenne citée ci-dessus est erronée aux yeux de Leibniz, c'est qu'une implication de ses analyses à propos du "choix". Leibniz dit que les philosophes scolastiques ajoutent une troisième condition aux deux conditions, à savoir, la "spontanéité" et la "rationalité", considérées par Aristote comme deux conditions pour qu'une action soit réalisée librement: "l'indifférence". Leibniz trouve la condition d'"indifférence" convenable au sens de "contingence" ou "non nécessité". En revanche, si cela signifie une indifférence d'équilibre en face des deux choix en cas de préférence, il dit que ce n'est pas possible. Car, si c'était possible -comme dans le cas d'un cheval qui ne peut pas faire un choix entre deux sacs de nourriture et meurt de faim- il s'agirait d'une situation dans laquelle on ne peut pas choisir. Leibniz soutient que ce sera un pur hasard de faire un choix dans une indifférence absolue, sans aucune raison déterminante. Autrement dit, un résultat fortuit n'est possible que lorsqu'il n'y a aucune raison déterminante. Leibniz pense qu'un tel hasard n'existe pas dans la nature. Selon lui, les événements que nous appelons "fortuit" ne le sont qu'en apparence. Pour Leibniz, "l'indétermination" signifie seulement ne pas connaître les raisons dont une chose résulte. Selon Leibniz, par le principe de la raison suffisante, un concept fortuit, c'est à dire sans raison, est seulement une illusion; car un tel concept est contradictoire, c'est-à-dire impossible. Puisque nous pouvons toujours faire plusieurs choix, il est nécessaire d'avoir des raisons déterminant nos choix, même dans les situations où nous ne sommes pas forcément conscients. Alors, selon Leibniz, la nécessité ne réside pas dans le choix de telle ou telle chose, mais dans l'existence des raisons déterminant chacun de nos choix. Par conséquent, Leibniz pense que chacun de nos choix a toujours une raison, que nous en soyons conscients ou non. Maintenant, étudions les résultats que la conception de choix de Leibniz engendre, à l'égard de l'origine des mots.

Leibniz, dans son article intitulé "De connexion inter res et verba, seu potius de linguarum origine", soutient que la connexion entre les sons qui composent les mots des langues vernaculaires et les choses appelées par ces mots n'est ni nécessaire ni "arbitraire" au sens de "fortuit". Aucune dénomination ne peut se faire par un consentement au-dessus d'un choix fortuit absolu, car d'après Leibniz, il existe certainement une raison pour dénommer une telle chose par un tel son. L'explication de la dénomination par "un arbitraire", au sens de "hasard", est due au fait que nous ne pouvons pas apprendre sa raison en retournant jusqu'à l'origine primaire du mot. Nous observons que Leibniz explique les raisons dans lesquelles les connexions entre les mots et les choses s'enracinent, à partir de la pensée que les langues vernaculaires émanent d'une origine commune. Selon Leibniz, comme la parenté entre des langues le confirme, toutes les langues sont dérivées d'une langue originelle. Il sera juste de chercher le fondement de sa pensée dans son opinion selon laquelle la notion «chaque faculté est au début en action», c'est-à-dire «la

faculté sans acte quelconque», traitée ici dans le premier chapitre, est contradictoire. Le fait qu'Adam, le premier homme, produit les premiers sons par l'onomatopée, c'est-à-dire par l'imitation des sons naturels, grâce à la faculté qui lui a été attribuée par Dieu, semble comme une explication raisonnable à Leibniz. Leibniz met l'accent sur l'éventualité du fait qu'Adam effectue la tâche de la dénomination des créatures par le moyen de l'onomatopée. Selon Leibniz, les langues n'ont pas été sacrifiées en vertu d'un décret, ni créées par une quelconque loi; elles sont nées d'une sorte d'impulsion naturelle des hommes qui adaptent les sons à leurs sentiments et à leurs émotions.

Leibniz soutient que tous les mots dans les langues vernaculaires conservent encore certains éléments provenant de la langue originelle d'Adam. C'est pourquoi il s'oppose à la thèse selon laquelle les langues vernaculaires se développeraient à partir de mots choisis de manière arbitraire (au sens de "sans raison"). D'après lui, il existe dans toutes les langues une sorte d'analogie entre le mot et ce qui est indiqué par celui-ci dans toutes les langues. En se servant des exemples appuyant l'hypothèse de mimésis dans le dialogue de Cratyle de Platon, Leibniz s'oppose à Locke, partisan du conventionnalisme d'Hermogène, avec un naturalisme cratyléen à l'égard du problème de l'origine des mots. Contrairement à Locke, Leibniz soutient qu'il existe une connexion imitative entre certains sons et ce qui est signifié par des mots contenant ces sons.

En considérant la pensée de Leibniz, on peut dire que ce ne sont pas les mots, consistant un à un en des marques, qui rendent significatif les expressions linguistiques, mais que c'est une relation entre deux choses correspondant au sujet et au prédicat qui rend les mots significatifs. D'après Leibniz, tout comme les relations exprimées dans les langues vernaculaires ne sont pas arbitraires, les relations exprimées dans les langues artificielles établies par des signes arbitraires ne sont pas arbitraires non plus. Selon lui, l'analogie entre les relations des choses elles-mêmes et les relations des caractères eux-mêmes qui signifient les choses assure l'expression partielle d'une même vérité dans les différents systèmes de caractères ou de signes. Chez Leibniz -de même que, bien que l'idée du cercle ne soit pas circulaire, il est possible, grâce à la similarité entre leurs caractères, d'en tirer des vérités à confirmer sur un cercle particulier - les relations entre les signes dans les différents systèmes de signe et les relations entre les choses qui sont exprimées par ces signes, sont analogiques. En considérant la conception leibnizienne de la relation du point de vue des langues vernaculaires, nous en tirons la conclusion suivante: la dénomination d'un même concept dans les différentes langues vernaculaires par des mots différents - par exemple, le fait que ce qui est dénommé *mensa* au latin soit dénommé *la table* en français- ne cause, pour Leibniz, aucune différence quant à la vérité des propositions qui expriment partiellement dans ces langues les relations entre les idées. Autrement dit, il ne s'agit pas d'effectuer une distinction entre les langues actuellement parlées sur la terre, comme étant plus ou moins parfaite au regard de la vérité. Quels que soient les sons articulés par lesquels nous dénommons nos concepts, ce qui est essentiel, ce sont les relations entre les idées.

La thèse de Locke selon laquelle les mots se substituent aux idées, est invalide chez Leibniz. Selon Leibniz, il est faux de penser que les idées sont dénommées après avoir subi une opération d'abstraction, vu qu'elles ne sont pas des choses produites par l'abstraction de l'entendement, comme Locke le suppose. A proprement parler, d'après le point de vue de Leibniz, ce ne sont pas des idées que nous dénommons par la langue, mais nos conceptions actuelles. L'explication

correcte pour Leibniz, est que les relations exprimées par la langue présentent une analogie avec les relations des idées. Si nous nous rappelons l'approche de Locke que nous avons examinée dans la deuxième partie, nous nous apercevons que l'unité la plus petite dans la langue est le mot, chez Locke. Dans sa théorie de la signification que nous avons étudiée en détail, Locke soutient que la signification d'un mot est l'idée (simple ou complexe) à laquelle il se substitue. Pour Leibniz en revanche, lorsqu'on pense un à un les mots, ils ne remplissent qu'une fonction de marque. Les mots sont des instruments qui remplissent la fonction de dénommer, de mémoriser et de rappeler nos aperceptions dans le courant de la conscience, qui est un processus ininterrompu. D'après la conclusion qui émane des constatations que nous avons exposées jusqu'ici, les unités significatives de la langue doivent être les phrases, dans le cadre de la théorie de signification qui peut être attribuée à Leibniz. Ainsi, la conception de Leibniz, contrairement à la théorie de signification de Locke, est basée sur le fait que la signification linguistique ne se manifeste pas au niveau des mots indépendants les uns des autres, mais au niveau des phrases comme les expressions relationnelles.

De la conception de la relation et de la définition de l'expression de Leibniz, que nous avons expliquées en leurs traits caractéristiques, nous tirons au regard de la langue la conclusion suivante: si nous considérons l'approche de Leibniz, nous pouvons dire que, pour lui, sur un plan phénoménal, les énoncés indiquant des jugements vrais dans les différentes langues vernaculaires ou les expressions des relations symboliques dans les différentes langues artificielles sont en fait des expressions diverses de nos conceptions partielles touchant à la même vérité. De choisir tel ou tel système de signes ou de choisir arbitrairement tels ou tels sons ne cause pas l'arbitraire des jugements obtenus par des raisonnements effectués au moyen de ceux-ci. A cet égard Leibniz, à chaque fois qu'il utilise le mot "arbitraire", indique expressément -surtout, afin d'accentuer qu'il pense tout à fait différemment de Hobbes qui soutient que toutes les vérités sont arbitraires- qu'il s'en sert pour spécifier un caractère appartenant à nos énonciations actuelles.

Nous terminerons ce résumé en exposant la différence entre les points de vue de Locke et de Leibniz au sujet de l'origine des mots, problématique centrale de notre thèse. Nous avons vu que, selon Locke, l'origine des mots composés de sons articulés n'est pas naturelle. C'est-à-dire, il n'existe aucune connexion imitative entre les sons composants d'un mot et l'idée à laquelle il se substitue. A cet égard, l'approche de Locke ressemble au conventionnalisme, qui nie tout entièrement le naturalisme, à l'instar de l'affirmation d'Hermogène que nous avons étudiée dans la première partie de notre thèse. Locke soutient la dénomination de telle idée par un mot composé de tels sons articulés, dépend des conventions qui varient selon les sociétés.

L'explication formulée par Locke au sujet du problème de l'origine des mots ne résout pas le problème aux yeux de Leibniz. Selon ce dernier, la connexion entre les sons qui constituent les mots et nos concepts dénommés par ces mots n'est pas arbitraire au sens de "fortuit". Aucune dénomination ne peut se faire par une convention sur un choix purement fortuit, car d'après Leibniz, il doit absolument exister une raison pour dénommer telle chose par tel son. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, selon Leibniz, la langue adamique est l'origine de toutes les langues vernaculaires. Le fait qu'Adam, le premier homme, produise les premiers sons par l'onomatopée, c'est-à-dire par l'imitation des sons naturels, grâce à la faculté que Dieu lui a attribuée, semble constituer une explication raisonnable pour Leibniz. Selon lui, toutes les langues dérivées de la langue adamique



conservent encore plus ou moins l'analogie entre le mot et la chose qu'il indique dans la langue originelle.

Nous observons que Leibniz n'est pas tombé dans le paradoxe du conventionnalisme absolu. Essayons d'expliquer ce qu'est, selon nous, le paradoxe inhérent au conventionnalisme absolu: comme chaque type de convention, une convention sur les mots lors de leur invention n'est possible qu'entre des individus pouvant communiquer par tel ou tel moyen. C'est-à-dire, arriver à une convention sur la dénomination de telle chose par tel mot n'est possible que dans une société communiquant par une langue au sens le plus large du terme, à savoir un système de signes. Ainsi, selon Leibniz, on ne peut expliquer les significations des signes dans les langues artificielles à inventer que dans un système de signes dont les individus ont convenu préalablement. A cet égard, en réalité, il n'est pas possible d'inventer une langue artificielle tout à fait arbitraire. En effet, les signes à inventer selon des choix dépourvus de raisons ne pourront pas être compris par d'autres individus. Le paradoxe du conventionnalisme absolu apparaît ici: pour expliquer une convention, il faut s'en référer à une autre convention précédente, dans laquelle la première se réalise, et cela cause une régression à l'infini. Empêcher cette régression n'est possible qu'à condition de supposer une langue naturelle, composée de signes qui ne nécessitent pas de conventions pour comprendre leur signification.

Ainsi, pour parvenir à expliquer le facteur conventionnel dans l'origine des mots, il est nécessaire de considérer une langue naturelle, soit la langue adamique, soit une langue de gestes et de mimiques appuyée par des exclamations et des cris. En effet, il apparaît que le seul moyen permettant aux individus qui se réunissent pour convenir des mots de s'entendre consiste en des signes naturels et propres à notre espèce. Nous observons que Leibniz, en se référant à l'hypothèse de la langue adamique, n'est pas tombé dans le paradoxe du conventionnalisme absolu.

En conclusion, tout conventionnalisme absolu qui n'introduit pas dans son propos la notion de signes naturels ne sera pas en mesure d'expliquer "la convention précédente" sur laquelle il se fonde. Tout comme le naturalisme absolu, qui soutient que les mots composés de sons articulés imitent la nature des choses, le conventionnalisme absolu, qui ne considère aucun facteur naturel, est également erroné.

## ABSTRACT

This thesis covers the research conducted with regard to Leibniz's criticism against Locke's approach to the problem of the origin of words. The issue of the origin of words has been discussed by many philosophers in the history of philosophy. Various approaches suggested on this subject are examined on the basis of the contradiction of "naturalism/ conventionalism" in general. Approaches suggesting that there is a natural connection between the words consisting of articulated voices and what they signify are examined within the scope of "naturalism" whereas approaches suggesting an arbitrary connection which is the result of a social and mutual understanding are examined within the scope of "conventionalism".

The oldest philosophical text in which naturalism and conventionalism are compared and evaluated as regards to the issue of the origin of words is Plato's "Cratylus" dialogue. Being involved in the discussion between Hermogenes and Cratylus on the matter, Socrates discusses and tests both theses in the dialogue. Although Hermogenes starts with defending the conventionalist thesis, he sees no harm in admitting he can not be sure on the basis of two opposite claims after cross-examined by Socrates. Cratylus opposes to Hermogenes' conventionalist thesis with a naturalistic point of view throughout the dialogue. The accuracy of words depends on the consistency between words and what they designate according to Cratylus. A word denominated for some thing is accurate provided that it originates from the nature of that thing according to Cratylus (ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἐκάστω τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν). Hermogenes argues that denomination of things is all about a mutual understanding, and a word denominated for some thing is accurate against the naturalistic attitude in Cratylus.

The issue of the origin of words which is discussed in Cratylus in depth comes up again in a polemic between Locke and Leibniz almost two thousand years after Plato. Objecting to Locke's conventionalist approach as required by the axioms of his own philosophical system, Leibniz demonstrates an attitude close to the naturalism of Cratylus. To summarize the conclusions of our comparison between two philosophers' approaches, we will start with a brief explanation of Locke's opinions on the subject matter.

It must be indicated that Locke's theory of meaning is based upon the opinion that both ideas and words have the quality of a sign. According to Locke we need words both to communicate the ideas in our minds to the others and to record them for self-utilization because they can not be directly seen by other people. Therefore words are the signs of our ideas and our ideas are the signs of things according to Locke. Namely words are external representations of ideas which are inherent/mental representation of things. According to Locke a phenomenon of "to stand for" makes both types of signs meaningful.

Indicating an idea with a word consisting of particular articulated voices completely depends upon mutual understanding according to Locke. Therefore the origin of the words consisting of articulated voices is not natural at all according to

Locke. Namely there is no mimetic relation between the voices involved in the composition of a word and the idea denominated with that word. According to Locke voices have no natural relation with our ideas, and the meanings of words stem from people's arbitrary impositions. Any voice is as adequate as another voice to signify an idea according to Locke. Therefore all the voices have the same level of perfection.

The main reason why Locke's aforementioned opinion is inaccurate according to Leibniz is a logical conclusion arising from his analyses on "choice". Leibniz indicates that Scholastic philosophers have added a third requirement to "spontaneity" and "rationality" both concluded to be a requirement for an action being performed freely by Aristotle, and that is "indifference". Leibniz considers the requirement of "indifference" as reasonable within the meaning of "contingency" and "non-necessity". Leibniz indicates that if it means a "balanced indifference" [*une indifférence d'équilibre*] before two options when making a choice, this choice happens to be impossible. If it were possible -similar to a horse dying of hunger as it could not make a choice between two bags of feed- there would have been a case of failure to make the choice. Leibniz argues that to choose without a determinant reason would be "pure randomness" in case of such a visionary "absolute indifference". In other words a result might be "random" if there is no respective determinant reason. Leibniz believes that there exists no such "randomness" in nature. According to Leibniz, events we consider as "random" just seem to be random. Leibniz believes "randomness" has no meaning other than not knowing the reasons giving rise to some thing. According to Leibniz the concept of "random choice", namely "a choice with no reason" is completely visionary in line with the principle of sufficient reason because such a concept is contradictory, in other words it is impossible. As we can always make some choices, the existence of the reasons determining them are imperative even if we can not clearly be aware of them. Therefore according to Leibniz "compulsion" is not related to choosing this or that but to the existence of reasons determining each particular choice. Consequently, Leibniz believes that each one of our choices has always a reason regardless of awareness. We will now examine the results arising from Leibniz's conception of choice in terms of the issue of the origin of words.

Leibniz argues that the relation between the voices forming the words in local languages [*langues vernaculaires*] and the things we denominate with these words is neither compulsory nor "arbitrary" in the sense of "being random". No denomination can be made with a mutual understanding upon a sincere random choice because denominating a thing with some voice in a language, according to Leibniz, certainly has a reason. Explanation of the comparison of words with "arbitrariness" in the meaning of "randomness" is only due to the failure to learn its reason by tracking the initial origin of a word that it is derived retrospectively. We observe that Leibniz explains the connection between words and things upon the opinion that local languages were derived from a common origin. According to Leibniz all natural languages were derived from a common origin-language –as also confirmed by the connection between languages. It would be appropriate to look for the reason for this opinion in the judgment that the notion of "each skill being active in the very beginning", namely the notion of "non-actual skill" is contradictory. That Adam, the first human being created, produced the first voices by "onomatopoeia", imitating the sounds in the nature thanks to the skill of talking bestowed to him by God, is a reasonable explanation according to Leibniz. Therefore Leibniz emphasizes the possibility that Adam may have denominated the

living creatures by onomatopoeia. He believes that languages were neither blessed by a power of appreciation nor created by any law, but emerged from a kind of natural stimulation which humans apply voices to their feelings and emotions.

Leibniz argues that words in all the local languages still maintain some elements coming from Adam's language which is the origin-language. This is why he opposes to the idea that local languages consist of words chosen arbitrarily, that is "without any reason". He believes that, in all languages, there is a kind of analogy between a word and the thing signified with it. As for the issue of the origin of words, Leibniz objects to Locke, a supporter of conventionalism similar to Hermogenes, with naturalism similar to Cratylus giving examples defending the "mimesis thesis" suggested by Socrates in Plato's "Cratylus" dialogue. Leibniz argues that, unlike Locke, there is a mimetic connection between certain voices and the things signified by words including those voices.

Taking Leibniz's opinion into account, it may be concluded that what makes linguistic expressions meaningful is not the words each composed of one indicator but what makes words meaningful is the relation between two things corresponding to the subject and predicate in a sentence. According to Leibniz neither any relation expressed in local languages nor any relation expressed in certain artificial languages constituted by arbitrarily chosen signs is arbitrary. The analogy between the interrelation between things and the characters signifying them safeguards the partial expression of the same reality within different character systems according to Leibniz. Leibniz believes the relations between signs in various character systems and the interrelation between things expressed through them are also similar -just as he can find out realities confirmed on a partial circle thanks to the similarity between their natures from the "idea of circle" even if this idea is not in the form of a circle itself. We reach the following conclusion when this explanation is evaluated in terms of local languages: According to Leibniz, denomination of the same concept with words consisting of different articulated voices in different local languages -for instance the thing named *mensa* in Latin is named *la table* in French- does not make any difference in terms of the accuracy of judgments partially expressing the relations between ideas in different languages. In other words, there is no distinction between languages actually spoken throughout the world. To put it more explicitly, there is no hierarchy of competence between languages in expressing the reality. The relations between ideas are essentially regardless of the articulated voices we use to denominate the concepts.

Leibniz believes that Locke's thesis which defends that words directly replace ideas is not acceptable. According to Leibniz, the abstraction of ideas is not prior to their denomination because they are not produced through the act of abstracting by cognition, as explained by Locke. Indeed the things we denominate through language are not the ideas themselves but our actual perceptions according to Leibniz's point of view. Leibniz asserts that relations expressed through language are analogical with relations between ideas. Taking Locke's approach into account, it is observed that words are the basic meaning-units in a language. When examined in details, Locke argues in the theory of meaning that the meaning of a word is an (simple or complex) idea it stands for. As for Leibniz, each word fulfills the function of an indicator when handled one by one. Words are the tools fulfilling the function of denominating our perceptions, storing them in our memories and remembering them in the course of consciousness, which is an uninterrupted process. The conclusion emerging in the light of the data indicated so far is that the meaningful units in a language should be sentences or judgments in the theory of

meaning attributable to Leibniz. Therefore that linguistic meaning appears on the level of sentences or judgments as relation-specific expressions not on the level of words one by one, is what makes Leibniz's approach different from Locke's theory of meaning.

We reach the following conclusion from Leibniz's conception of relation and definition of "expression" explained in essence above in terms of language: Taking Leibniz's approach into account it may be concluded that statements indicating an accurate judgment in different local languages or symbolic expressions of relation in different artificial languages are different expressions of our partial perceptions on a single and the same reality on the phenomenal domain according to him. The arbitrary choice of any system of signs or any voice in denominating a thing does not imply the arbitrariness of the judgments that we arrive through those systems and voices. To this effect Leibniz clearly expresses that he uses the word "arbitrariness" in order to indicate a characteristic of our "actual statements" - especially to emphasize that he completely thinks in a different way in this subject from Hobbes who argues that realities are arbitrary- each time he uses that word.

We would like to conclude evaluating the difference between the approaches of Locke and Leibniz on the issue of the origin of words, the main subject of our thesis. We have seen that, according to Locke, the origin of the words consisting of articulated voices is by no means natural. Namely there is no mimetic connection between voices involved in the composition of a word and the idea denominated with that word according to him. Locke's approach resembles to conventionalism similar to that of Hermogenes, which, in this respect, excludes naturalism completely. Locke argues that, signifying some idea with a word consisting of some articulated voices is related to mutual understandings varying from one society to another.

According to Leibniz, Locke's explanation about the origin of words solely by using the notion of "mutual understanding" does not solve the issue. Leibniz believes the relation between voices constituting the words and the concepts we denominate with these words is not "arbitrary" within the meaning of "randomness". No denomination can be made with a mutual understanding upon a sincere random choice because denominating some thing with some voice in a language certainly has a reason according to Leibniz. He believes the common origin of all the local languages is Adam's language. In Leibniz's account, That Adam produced the first voices by "onomatopoeia", imitating the sounds in the nature thanks to the skill of talking bestowed to him by God seems like a reasonable explanation. He believes all languages derived from Adam's language still maintain the analogy between the word and the thing it signifies in the origin language to some extent.

We see that Leibniz has not been trapped in the paradox of absolute conventionalism to this effect. The paradox we argue that absolute conventionalism is involved can be explained as follows: A mutual understanding on words when they are first made is only possible between individuals who can communicate with one another in some way just as any kind of mutual understanding. Namely reaching a mutual understanding on denomination of a particular thing with a particular word is only possible in a community consisting of individuals who can communicate with one another through a "language", a system of signs in its widest meaning. Therefore according to Leibniz what the signs in artificial languages to be invented mean can be explained within a system of signs, a language agreed upon at

present. In fact it is not possible to invent a completely arbitrary artificial language to this effect because any sign to be invented basing upon choices with no reason will never be understood by others. The paradox of absolute conventionalism appears at this point: In order to explain a mutual understanding it would be necessary to return previous mutual understanding where it has been realized -a circular argument which leads to infinite regress. It is possible to avoid this infinite regress only by involving a natural language, that is to say, a language which consists of signs not necessitating a mutual understanding for comprehension of the signs' meanings in the subject matter.

Therefore it is essential to take into account a natural language, whether Adam's language or a language of gestures and mimics supported by shouting and screams, in order to explain the element basing upon the mutual understanding in the origin of words. Because it seems the only thing which will enable people who have come together to reach a mutual understanding to communicate with one another consists of natural signs unique to our kind. We see that Leibniz is not trapped in an unsolvable situation which absolute conventionalism logically includes applying to the hypothesis of Adam's language in this way.

Consequently any absolute conventionalism not involving the natural signs in the subject matter will be deprived of the ability to explain the situation of "initial mutual understanding" that it will be based upon. Absolute conventionalism which does not take into account any natural element is incorrect as well as absolute naturalism which argues words consisting of articulated voices imitate the nature of an object.

## ÖZET

Locke'un kelimelerin menşei meselesine yaklaşımına Leibniz'in yönelttiği eleştiri konusunda yapmış olduğumuz araştırma, bu tezin içeriğini oluşturuyor. Kelimelerin menşei meselesi, felsefe tarihinde birçok filozof tarafından ele alınmış bir konudur. Bu konu hakkında ortaya konmuş çeşitli yaklaşımlar, genel olarak "tabiîcilik/ mutabakatçılık" karşıtlığı içinde incelenir. Eklemlerle seslerden müteşekkil kelimeler ile, işaret ettikleri şeyler arasında tabiî bir bağlantı olduğunu savunan yaklaşımlar "tabiîcilik" ortak adı altında incelenmektedir. Bunun aksine, varılmış bir sosyal mutabakatın ürünü olan itibarî bir bağlantı bulunduğunu savunan yaklaşımlar ise "mutabakatçılık" ortak adı altında incelenmektedir.

Kelimelerin menşei meselesi hususunda tabiîcilik ile mutabakatçılığın karşılaştırılarak değerlendirildiği en eski felsefi metin, Platon'un "Kratylos" diyalogudur. Sokrates bu diyalogda, adların doğruluğu konusunda Hermogenes ile Kratylos arasındaki tartışmaya katılarak, ikisinin tezlerini sınar. Hermogenes her ne kadar mutabakatçı tezini savunarak başlasa da, Sokrates tarafından sorgulanmasının ardından, iki zıt iddia karşısında emin olamadığını itiraf etmekte sakınca görmez. Kratylos diyalog boyunca Hermogenes'in mutabakatçı tezine tabiîci bir bakış açısıyla karşı çıkar. Kratylos'un nazarında kelimelerin doğruluğu, adlandırdıkları şeyler ile aralarındaki bir uyuşmaya bağlıdır. Ona göre falan şeye verilmiş filan ad, ancak o şeyin tabiatından neşet eden bir kelime olması koşuluyla doğrudur (ὀνόματος ὁρθότητα εἶναι ἐκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκίαν). Kratylos'un tabiîci tutumu karşısında Hermogenes, şeylerin adlandırılması işinin bir mutabakattan ibaret olduğunu ve bir şey hangi kelimeyle adlandırılmışsa, onun doğru olduğunu savunur.

Kratylos'ta enine boyuna tartışılmış olan kelimelerin menşei meselesi, Platon'dan neredeyse iki bin yıl sonra, Locke ile Leibniz arasındaki bir polemikte yeniden gündeme gelir. Leibniz, Locke'un mutabakatçı yaklaşımına, kendi felsefi sisteminin aksiyomları icabı itiraz ederek Kratylos'un tabiîciliğine yakın bir tavır sergiler. İki filozofun yaklaşımları arasındaki karşılaştırmamızdan çıkan sonuçları özetlemek üzere, Locke'un konu hakkındaki düşüncelerini kısaca açıklamakla başlayalım.

Hemen belirtmek gerekir ki Locke'un anlam teorisinin temelinde, hem idelerin hem de kelimelerin işaret [*signe*] vasfını taşıdığı düşüncesi bulunur. Locke'a göre zihnimizdeki ideler, başka kimselerce doğrudan doğruya görülemediklerinden, hem başkalarına iletebilmek, hem de kendi kendimize yararlanmak üzere idelerimizi kaydetmek için kelimelere ihtiyacımız vardır. Böylece Locke'un nezdinde kelimeler idelerimizin, idelerimiz de şeylerin işaretleridir. Yani kelimeler, şeylerin içsel/ zihinsel temsilleri olan idelerin dışsal temsilleridir. Locke'a göre her iki işaret türünü anlamlı kılan şey, bir "yerini tutma" [*to stand for*] olgusudur.

Locke için, bir idenin falan değil filan eklemlerle seslerden müteşekkil bir kelimeyle belirtilmesi, bütünüyle mutabakata bağlıdır. Bu bakımdan Locke'a göre eklemlerle seslerden müteşekkil olan kelimelerin menşei hiçbir surette tabiî değildir.

Yani, bir kelimenin bileşimine katılan sesler ile o kelimeyle adlandırılan ide arasında hiçbir taklidî bağlantı yoktur. Locke'un nezdinde seslerin idelerimizle tabîî bir bağlantısı yoktur ve kelimeler anlamlarını insanların keyfî yüklemelerinden [*imposition*] alır. Locke'a göre herhangi bir ses, bir ideye işaret etmede yek diğerinden daha kifayetsiz değildir. Bu bakımdan seslerin hepsi aynı oranda kusursuzdur.

Locke'un yukarıdaki düşüncesinin, Leibniz'in nazarında hatalı olmasının başlıca sebebi, onun "tercih" konusundaki tahlillerinden çıkan bir mantıksal sonuçtur. Leibniz Aristoteles'in bir eylemin özgürce yapılmış olmasının iki koşulu olarak değerlendirdiği "kendiliğindenlik" ve "aklılık" koşullarına, Skolastik filozofların bir üçüncüsünü eklediğini belirtir: "lâkaytlık" [*indifférence*]. Leibniz, bu "lâkaytlık" koşulunu, "ihtimaliyet" [*contingence*] ya da "gayrı-mecburiyet" [*non-nécessité*] anlamıyla makul bulur. Yoksa bununla kastedilen şey, eğer bir tercih yapma durumunda ikisi seçenek karşısındaki "dengeli bir lâkaytlık" [*une indifférence d'équilibre*] ise, böyle bir şeyin mümkün olmadığını belirtir. Çünkü, eğer bu mümkün olsaydı –bir atın iki torba yem karşısında, tercih yapamayıp açlıktan ölmesine benzer- bir seçememe hali söz konusu olurdu. Leibniz böylesi kuruntulu bir "mutlak lâkaytlık" durumunda, tayin edici bir sebep olmadan tercih yapmanın bir "pür tesadüf" olacağını savunur. Bir başka deyişle, bir sonucun "tesadüfî" olması, ancak onu tayin eden hiçbir sebebin olmadığı durumda mümkündür. Leibniz bu tür bir tesadüfe tabiatta rastlanmadığını düşünür. Leibniz'e göre "tesadüfî" dediğimiz olaylar, ancak görünüşte öyledir. Leibniz için "tesadüfîlik", bir şeyin kaynaklandığı sebepleri bilmemekten başka bir anlam taşımaz. Leibniz'in nezdinde, yeter-sebep ilkesi gereği, tesadüfî, yani "sebepsiz bir tercih" kavramı bir kuruntudan ibarettir; zira böyle bir kavram çelişkili, yani imkânsızdır. Biz her zaman birtakım tercihler yapabildiğimize göre, açıkça farkına varamadığımız durumlarda bile tercihlerimizi tayin eden sebeplerin olması mecburîdir. O halde Leibniz'e göre "mecburiyet" şunu değil de bunu tercih etmemizde değil, her tek tercihimizi tayin eden sebeplerin var olmasındadır. Sonuç olarak, Leibniz her tercihimizin, farkına varıp varmamızdan bağımsız olarak daima bir sebebi olduğunu düşünür. Leibniz'in tercih anlayışının, kelimelerin menşei meselesi bakımından doğurduğu sonuçları incelemeye geçelim.

Leibniz yerel dillerdeki [*langues vernaculaires*] kelimeleri meydana getiren sesler ile bu kelimelerle adlandırdığımız şeyler arasındaki ilişkinin mecburî olmadığı gibi "tesadüfî" anlamında "keyfî" de olmadığını savunur. Hiçbir adlandırma halisane tesadüfî bir tercih üzerindeki bir mutabakatla yapılmış olamaz, çünkü Leibniz'e göre, bir dilde falan şeyin filan ses ile adlandırılmış olmasının muhakkak bir sebebi vardır. Kelimelerin kararlaştırılması işinin "tesadüf" anlamında bir "keyfîlik" ile açıklanması, sadece sebebini, kelimenin türediği ilk kökene kadar geriye doğru giderek öğrenemeyişimizden ileri gelir. Leibniz'in kelimeler ile şeyler arasındaki bağlantıyı, yerel dillerin ortak bir menşeden türemiş olduğu düşüncesinden hareketle açıkladığını gözlemliyoruz. Leibniz'e göre -diller arasındaki akrabalıkların da teyit ettiği gibi- tüm tabîî diller ortak bir köken dilden türemiştir. Onun bu düşüncesinin gerekçesini, "her melekenin daha başlangıçta faaliyet halinde olduğu", yani "fiilî olmayan meleke" mefhumunun çelişkili olduğu hükmünde aramak doğru olur. Leibniz'e göre, yaratılmış ilk insan olan Âdem, kendisine Tanrı tarafından bahşedilmiş olan konuşma melekesiyle, ilk sesleri, "onomatope", yani tabiattaki seslerin taklidi yoluyla çıkarmış olduğu, akla uygun bir açıklamadır. Böylece Leibniz, Âdem'in mahlûkata ad verme işini onomatope ile yapmış olması ihtimalini vurgular. Ona göre, diller ne bir takdir kudretiyle



kutsanmış, ne de herhangi bir yasayla yaratılmıştır; insanların, sesleri, duygularına ve heyecanlarına tatbik ettiği bir tür tabî dürtüden doğmuştur.

Leibniz bütün yerel dillerdeki kelimelerin köken dil olan Âdem lisanından gelen birtakım öğeleri hâlâ muhafaza ettiklerini savunur. İşte bu nedenle yerel dillerin “nedensiz” anlamındaki bir keyfilikle seçilmiş kelimelerden oluştuğu tezine karşı çıkar. Ona göre, bütün dillerde kelime ile onunla işaret edilen şey arasında bir tür analogi vardır. Leibniz, Platon’un “Kratylos” diyalogunda Sokrates tarafından teklif edilmiş olan “mimesis hipotezini” destekleyen örnekler kullanarak kelimelerin menşei meselesinde, Hermogenes’vari bir mutabakatçılık taraftarı olan Locke’a, Kratylos’vari bir tabîcilikle karşı çıkar. Leibniz, Locke’un tersine, birtakım sesler ile, içinde yer aldıkları kelimelerle işaret edilen şeyler arasında taklidî bir bağlantının olduğunu savunur.

Leibniz’in düşüncesi göz önünde bulundurulduğunda, dilsel ifadeleri anlamlı kılan şeyin, tek tek birer müşirden ibaret kalan kelimeler değil, kelimeleri anlamlı kılan şeyin, cümlede özneye ve yükleme karşılık gelen iki şey arasındaki bir bağıntı olduğu söylenebilir. Leibniz’e göre yerel dillerde ifade edilen bağıntılar keyfi olmadığı gibi, keyfi olarak seçilmiş işaretlerden kurulmuş birtakım yapay dillerde ifade edilen bağıntılar da keyfi değildir. Leibniz’e göre, şeylerin ve onlara işaret eden karakterlerin kendi aralarındaki bağıntılar arasındaki analogi, farklı karakter sistemlerinde, aynı hakikatin kısmen ifade edilmesini güvence altına alır. Leibniz’in nezdinde -nasıl ki kendisi çember şeklinde olmadığı halde, “çember idesi”nden mizaçları arasındaki benzerlik sayesinde tikel bir çember üzerinde teyit edilen hakikatler çıkarılabiliyorsa- değişik karakter sistemlerindeki karakterlerin aralarındaki bağıntılar ile onlar vasıtasıyla ifade edilen şeylerin kendi aralarındaki bağıntılar da birbirine benzer. Yerel diller bakımından değerlendirildiğinde bu açıklamasından şu sonucu çıkarıyoruz: Aynı kavramın, farklı yerel dillerde farklı artiküle seslerden oluşan kelimelerle -örneğin, Latince’de *mensa* olarak adlandırılan şeyin Fransızca’da *la table* olarak- adlandırılması, Leibniz’in nezdinde, farklı dillerde idealar arasındaki bağıntıları kısmen ifade eden hükümlerin doğruluğu açısından herhangi bir fark yaratmamaktadır. Bir başka deyişle, dünya üzerinde fiilen konuşulan diller arasında, hakikati ifade etmede daha yetkin ve daha az yetkin olanlar biçiminde bir ayırım söz konusu değildir. Kavramlarımızı hangi eklemli seslerle adlandırırsak adlandıralım, asıl olan ideler arasındaki bağıntılardır.

Locke’un kelimelerin dolaysız bir şekilde idelerin yerini tuttuğu tezi, Leibniz’in nazarında geçersizdir. Leibniz’e göre ideler Locke’un açıkladığı gibi müdrikenin soyutlama ile imal ettiği şeyler olmadığından, ideler önce soyutlanıp sonra adlandırılmaz. Daha doğrusu, Leibniz’in bakış açısına göre, dil vasıtasıyla adlandırdığımız şeyler, bizzat ideler değil, fiilî kavrayışlarımızdır. Leibniz’in nezdinde doğru olan açıklama, dil yoluyla açığa vurulan/ifade edilen bağıntıların, idelerin bağıntıları ile analogik olduğudur. Locke’un yaklaşımı göz önünde bulundurulduğunda, onun nezdinde dildeki temel anlam birimlerinin kelimeler olduğu görülür. Detaylı olarak incelediğimiz anlam teorisinde Locke, bir kelimenin anlamının, yerini tuttuğu (yalın veya karmaşık) bir ide olduğunu savunur. Leibniz’e gelince, kelimeler, tek tek ele alındığında, sadece birer müşir işlevini yerine getirir. Kelimeler, kesintisiz bir süreç olan bilincin akışında, farkındalıklarımızı adlandırma, hafızaya alma ve hatırlama işlevini yerine getiren aletlerdir. Buraya kadar yaptığımız tespitler ışığında çıkan sonuç, Leibniz’e atfedilebilecek anlam teorisinde, dildeki anlamlı birimlerin cümleler veya hükümler olması gerektiridir. Böylece Locke’un anlam teorisinden farklı olarak Leibniz’in yaklaşımı, dilsel anlamın tek tek kelimeler düzeyinde değil, bağıntısal ifadeler olarak cümleler veya

hükümler düzeyinde tezahür ettiğini esas alır.

Leibniz'in yukarıda özü itibariyle açıkladığımız bağıntı anlayışından ve "ifade" tanımından, dil açısından şu sonucu çıkarıyoruz: Leibniz'in yaklaşımını göz önünde bulundurduğumuzda, onun nezdinde fenomenal planda farklı yerel dillerdeki doğru hüküm bildiren beyanların ya da farklı yapay dillerdeki sembolik bağıntı ifadelerinin, aslında bir ve aynı hakikate ilişkin kısmî kavrayışlarımızın değişik ifadeleri olduğunu söyleyebiliriz. Şu veya bu işaretler sisteminin; bir şeyi adlandırmada şu veya bu seslerin keyfi olarak seçilmesi, onlar vasıtasıyla icra ettiğimiz muhakemelerle vardığımız hükümlerin keyfiliği sonucunu doğurmaz. Leibniz bu itibarla "keyfilik" kelimesini kullandığı her defasında, bunu "fiilî beyanlarımıza" [*énonciations actuelles*] dair bir özelliği belirtmek üzere kullandığını -bilhassa hakikatlerin keyfi olduğunu savunan Hobbes'tan bu hususta bütünüyle farklı düşündüğünü vurgulamak amacıyla- açık açık ifade eder.

Tezimizin merkezî meselesi olarak kelimelerin menşei konusunda Locke'un ve Leibniz'in yaklaşımları arasındaki farklılığı değerlendirerek bitirelim. Locke'a göre eklemli seslerden müteşekkil olan kelimelerin menşeinin hiçbir surette tabii olmadığını gördük. Yani, ona göre bir kelimenin bileşimine katılan sesler ile o kelimeyle adlandırılan ide arasında hiçbir taklidî bağlantı yoktur. Locke'un yaklaşımı bu bakımdan tabiiçiliği bütünüyle dışlayan Hermogenes'vari bir mutabakatçılığa benzer. Locke falan ideye filan artiküle seslerden müteşekkil bir kelimeyle işaret edilmesinin, cemiyetten cemiyete değişiklik gösteren mutabakatlara bağlı olduğunu savunur.

Leibniz'in nazarında, Locke'un kelimelerin menşei sadece mutabakat ile açıklaması meseleyi çözmez. Leibniz'e göre, kelimeleri meydana getiren sesler ile bu kelimelerle adlandırdığımız kavramlarımız arasındaki ilişki, "tesadüfî" anlamında "keyfi" değildir. Hiçbir adlandırma halisane tesadüfî bir tercih üzerindeki bir mutabakatla yapılmış olamaz; çünkü Leibniz için, bir dilde falan şeyin filan ses ile adlandırılmış olmasının muhakkak bir sebebi olsa gerekir. Leibniz'e göre tüm yerel dillerin ortak kökeni Âdem'in lisanıdır. Âdem'in, Tanrı'nın bahşettiği konuşma melekesiyle ilk sesleri "onomatope", yani tabiattaki seslerin taklidi yoluyla çıkarmış olduğu, Leibniz'e makul bir açıklama olarak görünür. Leibniz'e göre Âdem lisanından türemiş olan bütün diller, köken dilde kelime ile işaret ettiği şey arasındaki analogiyi ama az ama çok hâlâ muhafaza eder.

Leibniz'in bu surette, mutlak mutabakatçılığın paradoksuna düşmediğini gözlemliyoruz. Mutlak mutabakatçılığın içerdiğini iddia ettiğimiz paradoksu açıklamaya çalışalım: Her tür mutabakat gibi, ilk yapıldıkları sırada kelimeler üzerindeki bir mutabakat da, ancak aralarında şu ya da bu yolla anlaşabilen bireyler arasında mümkün olur. Yani, falan kelimeyle filan şeyin adlandırılmasında bir mutabakata varmak, ancak, geniş anlamıyla bir "dil", bir işaretler sistemi ile aralarında anlaşabilen bireylerden oluşan bir toplulukta mümkün olur. Böylece Leibniz'e göre, icat edilecek yapay dillerdeki işaretlerin hangi anlama geldiği, hâlihazırda üzerinde mutabık olunan bir işaretler sisteminin, bir dilin içinde açıklanabilir. Bu bakımdan da aslında bütünüyle keyfi bir yapay dil icat etmek mümkün değildir. Çünkü sebepsiz seçimlerle icat edilecek işaretler başkaları tarafından asla anlaşılmayacaktır. Mutlak mutabakatçılığın paradoksu bu noktada karşımıza çıkar: Bir mutabakatı açıklayabilmek için, onun, içinde gerçekleştirildiği bir önceki mutabakata müracaat etmek gerekecek ve bu da sonsuza kadar geriye gidişe neden olacaktır. Bunu durdurmak ancak, tabii, yani anlamlarını kavramak için mutabakata gerek bırakmayan işaretlerden oluşan bir dili konuya dahil etmekle

mümkündür.

Demek ki, kelimelerin menşesindeki mutabakata dayanan unsuru açıklayabilmek için, ister Âdem lisanı, ister haykırış ve çığlıklarla desteklenen bir jest ve mimik dili olsun, tabîî bir dili hesaba katmak şarttır. Çünkü mutabakata varmak üzere bir araya gelmiş insanların aralarında anlaşmalarını mümkün kılacak tek şey, tabîî ve türümüze has işaretlerden ibaret olsa gerekir. Leibniz'in bu surette, Âdem lisanı hipotezine müracaat ederek, mutlak mutabakatçılığın mantıksal olarak içerdiği çözümsüzlüğe düşmediğini gözlemliyoruz.

Sonuç olarak, tabîî işaretleri konuya dahil etmeyen her mutlak mutabakatçılık, kendisini temellendireceği "ön mutabakat" durumunu açıklama yeteneğinden yoksun kalacaktır. Artiküle seslerden müteşekkil kelimelerin eşyanın tabiatını taklit ettiğini savunan mutlak tabîîcilik gibi, tabîî hiçbir unsuru hesaba katmayan mutlak mutabakatçılık da hatalıdır.

## INTRODUCTION

Au début de notre thèse, il conviendra d'expliquer ce qu'on entend en générale par le problème de "l'origine des mots" dans l'histoire de la philosophie. Il faudrait d'abord remarquer que les considérations sur le problème de l'origine des mots se trouvent dans une large mesure, sont incluses dans les études concernant l'origine du langage. Ce problème éminent touchant l'origine du langage est tellement vieux qu'il a même été sujet à des mythes, premiers moyens de transfert de la culture humaine. Selon Cassirer *«le problème philosophique de l'origine du langage et de son essence est au fond aussi vieux que le problème de l'essence et de l'origine de l'être»*<sup>1</sup>. Comme le dit Merian, à côté de son charme, le problème est également énigmatique: *«L'origine du langage est le plus grand problème que l'esprit humaine se puisse proposer, la question la plus digne d'être traitée, et d'être jugé par des philosophes, mais en même temps la plus difficile à résoudre»*<sup>2</sup>.

Il est possible de séparer ce problème, dont Merian signale l'amplitude, selon ces deux parties: le problème de l'origine de la faculté de parler humain en général et le problème de l'origine des mots. La réponse à la question "quelle est l'origine du langage" comme chaque question relative à l'origine des facultés humaines est directement liée à la réponse de la question "quelle est l'origine de l'homme". Dans ce cas, il est inévitable que chaque réponse à la question relative à l'origine du langage prenne comme point de départ quelques croyances ou postulats. Le problème sur lequel nous nous focaliserons dans notre présent travail, ne sera pas l'origine du langage, mais celle des mots.

Comme nous le mentionnons plus haut, le sujet de "l'origine du langage" des deux problèmes dans leur état emboîté était un problème considérable et traité par les philosophes à presque toutes les périodes jusqu'à la fin du dix-neuvième siècle. Les réponses amenées à cette question par les philosophes portent les traces de la tradition des croyances et des pensées de la communauté à laquelle faisaient partie

---

<sup>1</sup>E. Cassirer, **La Philosophie des Formes Symboliques: 1.Le Langage**, traduit en français par Ole Hansen-Love et Jean Lacoste, Paris, Minuit, 1972, p. 61

<sup>2</sup>J.B.Merian, "Analyse de la Dissertation sur l'Origine du Langage", cf. [http://bibliothek.bbaw.de/bibliothek-digital/digitalequellen/schriften/anzeige/index\\_html?band=03-nouv/1781&seite:int=0440](http://bibliothek.bbaw.de/bibliothek-digital/digitalequellen/schriften/anzeige/index_html?band=03-nouv/1781&seite:int=0440)

les auteurs, des propriétés historiques de leur époque et de l'ensemble de la philosophie de chaque philosophe. Nous pouvons donner en exemple à cela le contraste qui existe entre les explications fidèles à divers degrés d'interprétation théologique des philosophes faisant partie de la culture occidentale et les explications faites après la publication de *The Expressions of the Emotions in Man and Animals* où Darwin explique les grandes similarités qu'elles existent entre le langage du corps des animaux et de l'homme, et le développement de sa théorie sur l'évolution. Ainsi, en gros, on peut regrouper en deux les réponses des philosophes qui pensent que la faculté du langage est un don divin, et d'un autre côté, les réponses des philosophes qui partent du fait que la faculté du langage est une capacité acquise. Comme nous allons de nouveau l'expliquer en détail dans les parties concernées de notre thèse, les réponses de Locke et de Leibniz à ce sujet font partie du premier groupe.

Depuis l'année 1866, où l'on a interdit aux membres de la Société Linguistique de Paris de présenter des communiqués et d'organiser des colloques au sujet du problème de "l'origine du langage", on peut dire que ce sujet, qui a préoccupé durant des siècles les philosophes, a perdu de l'importance aux yeux de ces derniers. Presque tous les jours, alors qu'une nouvelle spéculation n'étant pas apte à être contrôlée par des moyens empiriques concernant l'origine du langage était soulevée et que la linguistique était devenue une branche scientifique indépendante et qu'elle avait commencé à gagner de l'autonomie face à la philosophie, la Société a certainement été contrainte de prendre cette décision. Ferdinand de Saussure, considéré comme le fondateur de la linguistique, a expliqué son opinion en montrant qu'il est inutile d'évoquer le problème de l'origine du langage dans ses *Cours de Linguistique Générale* (1916) de cette façon: «*En fait, aucune société ne connaît et n'a jamais connu la langue autrement que comme un produit hérité des générations précédentes et à prendre tel quel. C'est pourquoi la question de l'origine du langage n'a pas l'importance qu'on lui attribue généralement. Ce n'est pas même une question à poser*»<sup>3</sup>. Ainsi, au moment où la linguistique moderne a été construite comme une science autonome, elle a décidé d'éloigner ce problème de sa constitution.

---

<sup>3</sup>F. de Saussure, **Cours de Linguistique Générale**, publ. par Charles Bailly [i.e. Bally] et Albert Séchehaye; avec la collab. de Albert Riedlinger; éd. critique préparée par Tullio De Mauro, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 105

Quant à la raison qui a poussé le problème à perdre son prestige aux yeux des philosophes, nous pensons qu'il s'agit en grande partie de la fondation de l'anthropologie comme une science. Suite aux recherches anthropologiques du début du vingtième siècle, on a réalisé que, même dans les cultures les plus "primitives", le langage était une institution essentielle et que, en conséquence, il était impossible de faire état de l'humanité avant le langage. Ainsi, Lévi-Strauss, par exemple, est convaincu qu'il faut définir l'homme en tant qu'être qui parle. Le philosophe allemand Cassirer définit l'homme comme *animale symbolicum*, c'est-à-dire comme un animal qui produit des symboles.

D'autre part, le fait que la culture soit dépendante du langage rend impossible l'imagination d'une communauté dépourvue du langage. En d'autres termes, on observe sans exception la présence du langage partout où il y a une communauté. De ce point de vue, que l'origine soit un don divin ou qu'elle soit des mutations naturelles, pour pouvoir considérer les phénomènes humains, il est nécessaire d'accepter le langage comme étant un élément fondamental.

En raison de ce que nous avons expliqué plus haut, nous tenons à préciser que le sujet sur lequel nous nous concentrerons dans notre thèse est la comparaison des réflexions de Locke et de Leibniz relatives au problème de "l'origine des mots". En effet les deux philosophes partagent le même point de vue à propos de l'origine de la faculté de parler, la première des deux questions que comporte le problème de l'origine du langage tel que nous essayons d'expliquer plus haut. Ce que Leibniz cite tel quel à propos des mots dans le premier paragraphe de son troisième livre de ses *Nouveaux Essais* et l'opinion de Locke dans son *Essai* est la preuve de cette fraternité d'esprit: «*Dieu, ayant fait l'homme pour être une créature sociable, lui a non seulement inspiré le désir et l'a mis dans la nécessité de vivre avec ceux de son espèce, mais lui a donné aussi la faculté de parler, qui devait être le grand instrument et le lien commun de cette société*»<sup>4</sup>.

Ainsi, les deux philosophes ont déclaré leur fidélité à l'explication théologique traditionnelle qui dit que la faculté du parler est un don de Dieu. Ils

---

<sup>4</sup> J. Locke, **Essai Philosophique concernant l'Entendement Humain**, traduction française par Pierre Coste, Paris, J. Vrin, 1998, (III, I, §1); G. W. Leibniz, **Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain**, Paris, G. Flammarion, 1990, (III, I, §1)

utiliseront de manière conforme à leur système philosophique les possibilités d'interprétation qui proviennent de l'ambiguïté des versets relative à la dénomination des créatures par Adam dans l'Ancien Testament. Dans ce contexte, il faut préciser que Leibniz se concentre spécialement sur le problème de "l'origine des mots" dans sa critique envers l'approche de Locke.

Comme le dit Cassirer, le problème de l'origine des mots qui est un des thèmes principaux de la réflexion philosophique à partir d'Héraclite, contient les questions suivantes: *«Existe-t-il, entre la forme du langage et celle de l'être, entre l'essence des mots et celles des choses, une corrélation naturelle, ou bien cette dernière n'est-elle que médiatisée et conventionnelle? Est-ce que les mots expriment la texture interne de l'être, ou bien la loi qui se manifeste en eux n'est-elle que celle qui leur fut imposée par celui qui le premier a formé la langue? Et si cette dernière thèse est la bonne, dans la mesure où généralement on admet un certain rapport entre le mot et le sens, entre la parole et la pensée, le moment d'arbitraire qui s'attache inévitablement au mot ne doit-il pas remettre en question également la certitude et la nécessité objectives de la pensée et de son contenu?»*<sup>5</sup>.

Les réflexions faites par les philosophes en réponse à ces questions, sont examinées en générale, sous la division -issue de la distinction "*physis/ nomos* (i.e.*thesis*)" dans la philosophie grecque antique- de "naturalisme/ conventionnalisme". Dans ce contexte, on se sert du terme "naturalisme" pour caractériser toute conception selon laquelle il existe une connexion naturel entre les mots composés des sons articulés et les choses qu'ils désignent. Parmi celles-là, nous pouvons citer l'acceptation suivante de Diogène Laërce: *«Par conséquent les noms aussi ne sont pas nés dès le début par convention (thései), mais c'est la nature même des hommes, affectée selon chaque peuple par des sentiments (pathê) et des représentations (phantasmata) qui lui sont propres, qui fait sortir le souffle de manière particulière, modelé en fonction de chacun de ces sentiments et de ces représentations et en vertu, en outre, de la situation géographique différente des peuples»*<sup>6</sup>.

Contrairement à cette première, on regroupe sous le nom de

---

<sup>5</sup> Ernst Cassirer, **op. cit.**, p. 67

<sup>6</sup> Phrase citée et traduite par Ernst Cassirer, **op. cit.**, p. 95

“conventionnalisme”, les conceptions qui considèrent la connexion de mots aux choses qu’ils désignent comme une institution conventionnelle issue des décisions purement arbitraires des différentes sociétés. Ainsi Aristote nous présente un exemple du conventionnalisme, par cette définition-ci: «*Le nom est donc un son de voix significatif par convention, sans le temps, dont aucune partie prise séparément n’a de signification*»<sup>7</sup> (16a, 19-20).

Dans ce cadre, il conviendra de nous mettre à décrire l’arrière plan historique du sujet de notre thèse, à partir de la Sainte Ecriture de la tradition occidentale dont Locke et Leibniz font partie.

---

<sup>7</sup> Aristote, **De l’Interprétation**, in *Organon: Catégories*, traduction et notes par J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1997, (16a, ligne: 20) “ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μὴδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον”



**PREMIERE PARTIE:**  
**L'ARRIERE PLAN HISTORIQUE DU PROBLEME DE L'ORIGINE**  
**DES MOTS**

## CHAPITRE PREMIER- LE LANGAGE DANS LA SAINTE ECRITURE

Les premiers versets de la *Genèse* portent sur la création du monde par l'ordre divin. Quand il n'existait rien hormis Dieu, la parole créatrice divine se montre. Dans la *Genèse*, la création est décrite comme une série d'ordres dénominatifs de Dieu: *«Dieu dit: “Que la lumière soit” et la lumière fut. Dieu appela la lumière “jour”, et il appela les ténèbres “nuit”. Il y eut un soir, et il y eut un matin [...] Dieu dit: “Qu’il y ait un firmament au milieu des eaux et qu’il sépare les eaux d’avec les eaux” et il en fut ainsi. Dieu fit le firmament, qui sépara les eaux qui sont sous le firmament d’avec les eaux qui sont au-dessus de firmament, et Dieu appela le firmament “ciel” [...] Dieu dit: “Que les eaux qui sont sous le ciel s’amassent en un seul masse et qu’apparaisse le continent et il en fut ainsi. Dieu appela le continent “terre” et la masse des eaux “mers”»*<sup>1</sup>. Après avoir créé le monde entier et Adam, Dieu amène toutes les créatures devant Adam, afin de voir comment les appellerait: *«chacun devait porter le nom que l’homme lui aurait donné. L’homme donna des noms à tout le bestiaux, aux oiseaux du ciel et à toutes les bêtes sauvages»*<sup>2</sup>.

Les versets cités ci-dessus impliquent que les choses qu'Adam dénomme sont les créatures elles-mêmes. Cependant, le sujet de selon quel principe Adam avait dénommé les créatures n'est par clair. Comme désignait Eco, le sens des versets cités ci-dessus présente certaines ambiguïtés susceptibles de plusieurs interprétations: *«C’est certainement ici, en effet, que le thème du Nomothète, partagé par d’autres religions et mythologies, c’est-à-dire celui du premier créateur du langage, est proposé, mais les bases sur lesquelles Adam a nommé les animaux ne sont pas claires [...] cela signifie-t-il qu’Adam les a nommés par les noms qui leur appartenaient en fonction de quelque droit extralinguistique, ou bien par les noms que nous leur attribuons à présent (sur la base de la convention adamique)? Chaque nom donné par Adam est-il le nom que devait avoir l’animal à cause de sa nature ou bien celui que le Nomothète avait décidé arbitrairement de*

<sup>1</sup> **La Sainte Bible**, (La Genèse: I, 1-10) trad. en fr. sous la dir. de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Paris, Le Club Français du Livre, 1955, vol. I

<sup>2</sup> **Ibid.**, (La Genèse: II, 19-20)

*lui assigner, selon son bon plaisir, en instaurent ainsi une convention?»<sup>3</sup>.*

Il est possible d'interpréter le verset qui concerne la dénomination des créatures par Adam, «*chacun devait porter le nom que l'homme lui aurait donné*», comme si Adam avait exécuté arbitrairement la tâche de dénomination. Par contre, le verset qui concerne la dénomination d'Eve par Adam fait allusion au fait qu'il existe une connexion mimétique entre le nom et la chose qu'il dénomme: «*Puis de la côte qu'il avait tirée de l'homme, Yahvé Dieu façonna une femme et l'amena à l'homme. [...] Celle-ci sera appelée "femme", car elle fut tirée de l'homme*»<sup>4</sup> (En hébreu le mot *ishshah* signifie "femme" et *ish* signifie "homme"). Au sujet du choix du mot *Havva* par Adam pour appeler sa femme, nous retrouvons l'explication suivante: «*L'homme appela sa femme "Eve", parce qu'elle fut la mère de tous les vivants*»<sup>5</sup> (Le nom d'Eve, *Havva*, est expliqué par la racine *hâyah*, "vivre"). Ensuite, il y a d'un autre verset qui fait allusion encore l'existence de la connexion mimétique entre le mot et ce qu'il dénomme, à savoir le verset qui concerne la dénomination de Seth par Adam: «*Adam connut sa femme; elle enfanta un fils, et lui donna le nom de Seth "car, dit-elle, Dieu m'a accordé une autre descendance à la place d'Abel, puisque Caïn l'a tué"*»<sup>6</sup> (Le nom de Seth, *Shêt* est expliqué par *shât*, "il a accordé").

Les versets cités ci-dessus sont donc susceptibles d'être interprétés de telle manière qu'Adam avait dénommé les créatures par les mots qui imitent leurs natures. Ainsi, l'Ancien Testament fait allusion qu'il existe une connexion mimétique entre le nom et ce qu'il désigne. Quoiqu'on n'y retrouve pas d'expression certaine concernant la présence d'une loi naturelle dirigeant la dénomination des créatures par Adam, les allusions faites au sujet de la qualité mimétique, sont significatives.

Il paraît que les possibilités de l'interprétation remarquées par Eco, ouvrent la voie aux diverses considérations des philosophes dans tradition culturelle judéo-chrétienne, au sujet du problème de l'origine des mots. D'autre part, dans la

---

<sup>3</sup>Umberto Eco, **La Recherche de la Langue Parfaite dans la Culture Européenne**, traduction française par J.-P. Manganaro, Paris, Seuil, 1994, p. 22

<sup>4</sup>**La Sainte Bible**, (La Genèse: II, 22-23)

<sup>5</sup>**Ibid.**

<sup>6</sup>**Ibid.**, (La Genèse: IV, 25)

tradition philosophique occidentale qui s'enracine dans la philosophie grecque antique, nous observons que le problème en question est examiné dans deux perspectives opposées, à savoir naturaliste et conventionnaliste. Au moment où nous traiterons le dialogue intitulé "Cratyle" dans le chapitre suivant, nous verrons que des questions semblables aux celles qui proviennent de l'ambiguïté des versets cités ci-dessus se manifestent. Cependant, nous préférons reporter l'étude de ces rapports au chapitre suivant, pour aborder maintenant l'avertissement sur double fonction du langage, à savoir "bénédiction" et "malédiction", dans le Nouveau Testament.

Tandis que le premier verset de l'Évangile de Saint Jean est «*au commencement, était le Verbe*»<sup>7</sup>, dans diverses parties du Nouveau Testament, la multitude des versets qui suggèrent utiliser précautionneusement le langage, est remarquable. Par exemple, saint Jacques déclare que: «*la langue est un membre minuscule et elle peut se glorifier de grandes choses! Voyez quel petit feu embrase une immense forêt: la langue aussi est un feu. C'est le monde du mal, cette langue placée parmi nos membres: elle souille tout le corps [...] La langue, au contraire, personne ne peut la dompter: c'est un fléau sans repos. Elle est pleine d'un venin mortel. Par elle nous bénissons le Seigneur et Père, et par elle nous maudissons les hommes faits à l'image de Dieu. De la même bouche sortent la bénédiction et la malédiction*»<sup>8</sup>.

St. Paul met l'accent sur la nullité de la sagesse humaine qui s'exprime par la langue, vis-à-vis du Logos divin, dans sa lettre première aux Corinthiens: «*Le langage de la croix est en effet folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui se sauvent, pour nous, il est puissance de Dieu. Car il écrit: Je détruirai la sagesse des sages, j'anéantirai l'intelligence des intelligents. Où est-il, le sage? Où est-il, l'homme cultivé? Où est-il, le raisonneur d'ici-bas? Dieu n'a-t-il pas frappé de la folie la sagesse du monde? Puisque en effet le monde, par le moyen de la sagesse, n'a point reconnu Dieu dans la sagesse de Dieu, c'est par la folie du message qu'il a plu à Dieu de sauver les croyants. [...] Car ce qui est folie de Dieu est plus sage*

---

<sup>7</sup>**Ibid.**, (Saint Jean: I, 1)

<sup>8</sup>**Ibid.**, (Épître de Saint Jacques: III, 5-10)

*que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes»<sup>9</sup>.*

St. Paul remarque la supériorité d'un "langage enseigné par l'Esprit", dans les phrases suivantes de sa lettre: *«Car c'est à nous que Dieu l'a révélé par l'Esprit; l'Esprit en effet scrute tout, jusqu'aux profondeurs divines. Qui donc chez les hommes connaît les secrets de l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui? De même, nul ne connaît les secrets de Dieu, sinon l'Esprit de Dieu. Or nous n'avons pas reçu, nous, l'esprit du monde, mais l'Esprit de Dieu, afin de connaître les dons que Dieu nous a fait. Et nous en parlons non pas en un langage enseigné par l'humaine sagesse, mais en un langage enseigné par l'Esprit, exprimant en termes d'esprit des réalités d'esprit»<sup>10</sup>.*

Des passages cités ci-dessus du Nouveau Testament, nous pouvons conclure que les langues par lesquelles les humains s'entre expriment ne suffisent pas à exprimer les vérités suprêmes. Dans le troisième chapitre de cette partie de notre thèse, nous verrons que St. Augustin, sur la base des versets concernant le langage dans le Nouveau Testament, en considérant la communication "horizontale" parmi les individus comme illusoire, remplace cela par une conception d'après laquelle la véritable communication est "verticale". Mais, avant de traiter cette conception propre à St. Augustin lui-même, il faudrait présenter les fruits de nos études concernant la conception langagière de Platon, dont il s'est inspiré philosophiquement.

---

<sup>9</sup>**Ibid.**, (Épître première aux Corinthiens de Saint Paul: I, 18-25)

<sup>10</sup>**Ibid.**, (Épître première aux Corinthiens de Saint Paul: II, 10-15)

## CHAPITRE SECOND- LA DISCUSSION SUR LA JUSTESSE DES NOMS DANS LE DIALOGUE “CRATYLE”

Dans ce chapitre, nous nous concentrerons sur la discussion faite concernant la justesse des noms/mots<sup>1</sup> dans le dialogue platonicien intitulé “le Cratyle”, et considérerons les implications issues de cette discussion, à l’égard du problème capital de notre thèse. Il paraît que la divergence de pensée qui se trouve entre Hermogène et Cratyle sur la justesse des noms dans ce texte, correspond historiquement à l’émergence d’une nouvelle orientation dans la pensée grecque antique. Les sophistes qui apparaissent sur la scène historique à la suite des premiers penseurs de la nature, contrairement à ces derniers, se focalisent sur les traditions, les lois, les mœurs, les régimes politiques, c’est-à-dire toute sorte d’institution sociale. Parallèlement à cette orientation, le dilemme de “naturalisme/conventionnalisme” qui désigne la différence entre les phénomènes naturels et les institutions sociales, se montre fréquemment dans les dialogues platoniciens attestant les discussions philosophiques à l’époque de Platon. Nous rencontrons le dilemme en question dans le dialogue “Cratyle”.

Ce dialogue commence par la présentation des assertions opposantes de Cratyle et d’Hermogène, correspondant au dilemme cité ci-dessus<sup>2</sup>. Cependant, il sera sans doute plus facile de caractériser précisément la position de Cratyle que celle d’Hermogène, du point de vue du dilemme en question; parce que le premier soutient décidément une thèse naturaliste dès le début jusqu’à la fin du dialogue, tandis que le second n’y arrive pas. Bien que Hermogène commence par soutenir sa thèse conventionnaliste, après avoir été interrogé par Socrate, il ne voit pas d’inconvénient à avouer qu’il ne peut pas être certain, au vu de ces deux thèses antagonistes. En ce qui concerne la position de Socrate, celle-ci paraît plutôt destinée à mettre en lumière les implications raisonnables de toutes les deux.

---

<sup>1</sup> Le mot ὀνόμα signifié en grec à la fois “mot” et “nom”.

<sup>2</sup> En effet, il y avait à l’époque de Platon, comme le dit Chambry, deux écoles opposées sur la justesse des noms: «Dans l’une, on soutenait, comme Hermogène, que la création du langage est une affaire de convention; dans l’autre, on prétendait, comme Cratyle, que les noms sont l’exacte représentation des choses.» Cf. E. Chambry, “Notice sur le Cratyle”, in Platon, **Œuvres Complètes**, vol. II, Paris, Librairie Garnier Frères, (la date inconnue), p. 434

Au cours du dialogue, Cratyle s'oppose à la thèse conventionnaliste d'Hermogène, dans une perspective naturaliste. Aux yeux de Cratyle, la justesse des mots dépend de la convenance entre ceux-ci et les choses qu'ils dénomment. Selon lui, tel nom donné à telle chose n'est juste qu'à conditions que celui-là soit dérivé de la nature de cette chose-là (ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἐκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν)<sup>3</sup>. En s'opposant à cette thèse, Hermogène soutient que la tâche de la dénomination des choses consiste dans une convention et quel que soit un nom donné à une chose, ce nom est juste: «*Pour moi, Socrate, après en avoir souvent raisonné et avec lui et avec beaucoup d'autres, je ne saurais me persuader que la justesse du nom soit autre chose qu'une convention et un accord*»<sup>4</sup>.

Quant à Socrate, il interroge les deux, tout au long de leur discussion et éprouve la consistance de leurs arguments en développant une série de contre-arguments. D'abord, alors qu'il éprouve la thèse de Cratyle, Socrate formule, conformément à celle-là, une hypothèse selon laquelle les noms sont les imitations [*mimesis*] -faites par les sons- des choses qu'ils désignent<sup>5</sup>. Et afin d'éprouver sa propre hypothèse, Socrate examine minutieusement s'il y a une liaison mimétique entre certains mots en tant que compositions des sons articulés et les choses ou les actions qu'ils désignent, en se servant de multiples exemples. Par exemple, le son ρ (r) paraît-il très susceptible d'exprimer le mouvement: «*Pour en revenir à la lettre r, je répète que l'auteur des noms a cru y trouver un bel instrument pour exprimer le mouvement et les conformer à la mobilité [...] D'abord dans les mots mêmes de rhēin (couler) et de rhoè (courant), il se sert de cette lettre pour imiter la mobilité, et de même dans tromos (tremblement), puis dans trachus (raboteux), en outre dans les verbes comme krouēin (heurter), thrauein (briser), éreikēin (déchirer)...*»<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> [383a] “Κρατύλος φησὶν ὅδε, ὦ Σώκρατες, ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἐκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν, καὶ οὐ τοῦτο εἶναι ὄνομα ὃ ἂν τινες συνθέμενοι καλεῖν καλῶσι, τῆς αὐτῶν φωνῆς μόριον ἐπιφθεγγόμενοι, ἀλλὰ ὀρθότητά τινα τῶν [383b] ὀνομάτων πεφυκέναι καὶ Ἑλλησι καὶ βαρβάροις τὴν αὐτὴν ἄπασιν.”

<sup>4</sup> [384c] “καὶ μὴν ἔγωγε, ὦ Σώκρατες, πολλάκις δὴ καὶ τούτῳ διαλεχθεὶς καὶ ἄλλοις πολλοῖς, οὐ δύναμαι πεισθῆναι [384d] ὡς ἄλλη τις ὀρθότης ὀνόματος ἢ συνθήκη καὶ ὁμολογία.”

<sup>5</sup> [423b] “ὄνομ’ ἄρ’ ἐστίν, ὡς ἔοικε, μίμημα φωνῆ ἐκείνου ὃ μιμεῖται, καὶ ὀνομάζει ὁ μιμούμενος τῆ φωνῆ ὃ ἂν μιμηταί.”

<sup>6</sup> [426d] “τὸ δὲ οὖν ῥῶ τὸ στοιχεῖον, ὥσπερ λέγω, καλὸν ἔδοξεν ὄργανον εἶναι τῆς κινήσεως τῷ τὰ ὀνόματα τιθεμένῳ πρὸς τὸ ἀφομοιοῦν τῆ φορᾶ, πολλαχοῦ γοῦν χρῆται αὐτῷ εἰς αὐτήν: πρῶτον μὲν ἐν αὐτῷ τῷ “ῥεῖν” καὶ “ῥοῆ” διὰ τούτου τοῦ

Socrate utilise aussi d'autres exemples parmi les différents sons significatifs au cours de son examen. Contrairement au son  $\omicron$ , pense-t-il que le  $\lambda$  ( $l$ ) est un son susceptible d'exprimer les actions douces, grâce à son capacité de faire l'effet de glissement chez nous. Ainsi, l'hypothèse de mimésis exposé par Socrate à partir de la thèse naturaliste de Cratyle, implique que les mots sont des signes imitant des choses qu'ils désignent et que la justesse d'un mot dépend du fait qu'il soit dérivé de la nature de la chose qu'il dénomme. C'est là l'essentiel du langage au regard du naturalisme, à savoir l'imitation.

Les considérations de Socrate semblent fort raisonnables à Cratyle. Il les trouve tellement convaincantes qu'il les accepte sans la moindre hésitation. Par contre, quant à Socrate, étant donné qu'il ne trouve pas si convaincantes ses propres considérations, se met à examiner une implication problématique de l'hypothèse de mimésis. Nous constatons qu'il se garde de confirmer la réception cratylite de l'hypothèse de mimésis ou ce qui revient au même, la version rigide de cette hypothèse que Cratyle l'apprécie immédiatement. Car cette version qu'on peut qualifier "naturalisme absolu" suppose que "les mots doivent être mimétique". Si l'on accepte qu'il existe une ressemblance parfaite entre les sons comme composants des mots et les choses qu'ils dénomment, il en résulte qu'il n'y aura aucune différence entre les deux. Dans ce cas-là, nous aurions été complètement dépossédés de la possibilité de discerner le dénommé de sa dénomination, tels qu'ils sont. Socrate remarque que cette version cratylite de l'hypothèse de mimésis engendre le problème de distinguer ce qui est original de son imitation: *«En tout cas, Cratyle, l'effet des noms sur les objets qu'ils désignent serait plaisant, si on les faisait de tout point semblables à leurs objets; car tout deviendrait double, n'est-ce pas? Et l'on ne pourrait plus distinguer entre les deux quel est l'objet et quel est le nom. [...] Admets donc hardiment, mon brave, que le nom aussi est tantôt bien, tantôt mal établi, et n'exige pas qu'il renferme toutes les lettres nécessaires pour le rendre de tout point conforme à ce qu'il désigne; laisses-y même ajouter la lettre qui ne convient pas. [...] et admets néanmoins que l'objet n'en est pas moins nommé et décrit, tant qu'on y trouve le caractère distinctif de l'objet dont on parle, comme*

---

γράμματος τὴν φορὰν μιμεῖται, εἶτα ἐν τῷ [426e] "τρέμω," εἶτα ἐν τῷ "τρέχειν," ἔτι δὲ ἐν τοῖς τοιοῖσδε ῥήμασιν οἷον "κρούειν," "θραύειν," "ἐρείκειν," "θρούπτειν," "κερματίζειν," "ῥυμβεῖν," πάντα ταῦτα τὸ πολὺ ἀπεικάζει διὰ τοῦ ῥῶ."



on le trouvait dans les noms des lettres...»<sup>7</sup>.

Ainsi Socrate exprime sa propre position vis-à-vis de la version cratylite de l'hypothèse de mimésis selon laquelle les mots doivent ressembler aux choses qu'ils dénomment comme deux gouttes d'eau. En un sens, il apparaît que le problème engendré par la première version rigide, est éliminé dans la deuxième version plus "souple" de l'hypothèse de mimésis. Après avoir proposé cette version plus souple de l'hypothèse de mimésis par Socrate, les participants s'accordent sur la non-nécessité d'une ressemblance parfaite entre tous les sons dont les mots se composent et les choses qu'ils dénomment. A partir de ce point, Socrate se met à éprouver la thèse conventionnaliste soutenue par Hermogène. D'abord, il rappelle aux participants certains mots qu'ils viennent de traiter et d'être d'accord sur la commodité du son ρ pour imiter la rudesse, et aussi du son λ pour imiter le glissement et la douceur. Mais pourtant, selon lui, le mot *sklêros* (rude) se manifeste comme un contre-exemple, étant donné qu'il contient le son λ imitant la douceur contrairement à la signification de ce mot [434c]. Dans ce cas, Socrate demande à Cratyle comment il peut comprendre ce qu'il entend par le mot *sklêros* lorsque quelqu'un le prononce, malgré le son λ [434d-e]. Cratyle lui répond que "c'est par l'habitude [ἤθος] qu'il peut le comprendre" et à la suite d'une série de question posée par Socrate, il lui reste à confirmer qu'on entend la "convention" [συνθήκης] par le mot "habitude" [ἤθος] (434e-435a). De cette interrogation, Socrate conclut que si les sons ont été adoptés une fois par l'usage et la convention, qu'ils ressemblent (par exemple, les sons rudes comme ρ et σ) ou non (par exemple, les sons doux comme λ) à ce qu'ils expriment, ils expriment désormais quelque chose et que la convention et l'usage contribuent à la représentation de ce que nous avons dans l'esprit en parlant<sup>8</sup>. Il lui semble qu'il est impossible d'attribuer un nom tout à

<sup>7</sup> [432d] "γελοῖα γοῦν, ὧ Κρατύλε, ὑπὸ τῶν ὀνομάτων πάθοι ἂν ἐκεῖνα ὧν ὀνόματα ἐστὶν τὰ ὀνόματα, εἰ πάντα πανταχῆ αὐτοῖς ὁμοιωθεῖη. διττὰ γὰρ ἂν πού πάντα γένοιτο, καὶ οὐκ ἂν ἔχοι αὐτῶν εἰπεῖν οὐδέτερον ὁπότερόν ἐστι τὸ μὲν αὐτό, τὸ δὲ ὄνομα."; "θαρρῶν τοίνυν, ὧ γενναῖε, ἔα καὶ ὄνομα τὸ μὲν εὖ [432e] κεῖσθαι, τὸ δὲ μὴ, καὶ μὴ ἀνάγκαζε πάντ' ἔχειν τὰ γράμματα, ἵνα κομιδῆ ἢ τοιοῦτον οἶόνπερ οὗ ὄνομα ἐστὶν, ἀλλ' ἔα καὶ τὸ μὴ προσῆκον γράμμα ἐπιφέρειν. εἰ δὲ γράμμα, καὶ ὄνομα ἐν λόγῳ: εἰ δὲ ὄνομα, καὶ λόγον ἐν λόγῳ μὴ προσῆκοντα τοῖς πράγμασιν ἐπιφέρεσθαι, καὶ μηδὲν ἦττον ὀνομάζεσθαι τὸ πρᾶγμα καὶ λέγεσθαι, ἕως ἂν ὁ τύπος ἐνῆ τοῦ πράγματος περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος ἦ, ὥσπερ ἐν τοῖς [433a] τῶν στοιχείων ὀνόμασιν, εἰ μέμνησαι ἃ νυνδὴ ἐγὼ καὶ Ἑρμογένης ἐλέγομεν."

<sup>8</sup> [435b] "[...] ἀναγκαῖόν πού καὶ συνθήκην τι καὶ ἔθος συμβάλλεσθαι πρὸς δῆλωσιν ὧν

fait semblable à chacune des choses à l’instar des nombres: «*Comment crois-tu pouvoir appliquer à chacun des nombres des noms qui leur ressemblent?*»<sup>9</sup>. En conclusion, selon Socrate, il est vain d’insister sur la nécessité d’une ressemblance parfaite entre les mots et les choses qu’ils dénomment<sup>10</sup>.

Ensuite, Socrate propose aux interlocuteurs de discuter sur le problème de la quiddité des choses qu’on dénomme par les mots. Il s’agit de décider si les choses dénommées par les mots sont dépendantes du changement, ou si elles restent indépendantes de tout changement et toujours identiques à elles-mêmes<sup>11</sup>. Socrate traite tour à tour deux alternatives. Premièrement, il éprouve l’hypothèse selon laquelle les mots sont des imitations des choses dépendantes au changement: «*Tu n’as peut-être pas fait attention que c’est absolument sur l’idée qu’elles se meuvent, s’écoulent et évoluent qu’on a forgé leurs noms*»<sup>12</sup>. D’abord, il se met à renforcer cette hypothèse en se servant de multiples mots dérivés étymologiquement des racines qui indiquent le changement ou l’écoulement [411d-437b]. Et deuxièmement, contrairement à cette classe de mots, il remarque une deuxième classe de mots dérivés des racines qui désignent le repos<sup>13</sup> [437b] et formule une deuxième hypothèse ainsi: «*Et je suis persuadé que, si l’on s’en donnait la peine, ou en trouverait beaucoup d’autres dont on pourrait conclure qu’au rebours de ce que nous pensions, l’auteur des noms désignait les choses comme étant, non pas en marche et en mouvement, mais en repos*»<sup>14</sup>. Ainsi Socrate oppose ces deux

---

διανοούμενοι λέγομεν”

<sup>9</sup> [435b] “πόθεν οἶει ἔξειν ὀνόματα ὅμοια ἐνὶ ἐκάστῳ τῶν ἀριθμῶν ἐπενεγκεῖν”

<sup>10</sup> [435c] “τὴν σὴν ὁμολογίαν καὶ συνθήκην κῦρος ἔχειν τῶν ὀνομάτων ὀρθότητος πέρι; ἐμοὶ μὲν οὖν καὶ αὐτῷ ἀρέσκει μὲν κατὰ τὸ δυνατόν ὅμοια εἶναι τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασιν”

<sup>11</sup> D’après Héraclite, initiateur de Cratyle, “πάντα ῥεῖ” [Fragment: 136 in **Fragments**, texte établi, traduit et commenté par Marcel Conche, Paris, Presses Universitaires de France, 1991] est le principe dont les choses sensibles dépendent. Selon ce principe, la dénomination des choses sensibles qui changent toujours et donc ne sont pas immuables, par les noms immuables pose une problématique.

<sup>12</sup> [411c] “οὐ κατενόησας ἴσως τὰ ἄρτι λεγόμενα ὅτι παντάπασιν ὡς φερομένοις τε καὶ ῥέουσι καὶ γιγνομένοις τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα ἐπίκειται.”

<sup>13</sup> Il est évident que Socrate fait allusion au sens primaire du verbe λέγειν dont dérive le mot λόγος, à savoir “faire dormir silencieusement”. Ainsi, le mot λόγος avec ses significations concernant le langage comme «la parole, la proposition», est dérivé d’une racine qui ne désigne pas «le mouvement», mais «le repos». Toutefois de telles analyses étymologiques n’ont aucune importance aux yeux de Platon, ainsi que l’ont rapporté plusieurs de ses commentateurs.

<sup>14</sup> [437c] “οἶμαι δὲ καὶ ἄλλα πόλλ’ ἂν τις εὔροι εἰ πραγματεύοιτο, ἐξ ὧν οἰηθείη ἂν αὐτὸ πάλιν τὸν τὰ ὀνόματα τιθέμενον οὐχὶ ἰόντα οὐδὲ φερόμενα ἀλλὰ μένοντα τὰ

hypothèses.

Socrate conclut qu'il y a d'autres choses à rechercher en dehors des noms, afin de décider quelle classe de mots contient les vrais noms [438d]. Il juge ainsi qu'il vaut mieux rechercher les choses en elles-mêmes que de se contenter de leurs noms: «*Si donc il est à la rigueur possible d'apprendre les choses par les noms, mais s'il est possible aussi de les apprendre par elles-mêmes, quelle est la plus belle et la plus claire manière de les apprendre? Faut-il partir de l'image et la considérer en elle-même, pour voir si elle est bien ressemblante et apprendre la vérité dont elle est l'image, ou de la vérité pour la connaître en elle-même et voir en même temps si son image a été bien exécutée?*»<sup>15</sup>. Cela lui paraît la méthode la plus sûre en vu d'une recherche de la vérité.

Vers la fin du dialogue, nous écoutons pour ainsi dire une esquisse de la théorie des idées platonicienne, par la bouche de Socrate. Il conviendra de citer en partie ce qu'il dit: «*Considère en effet, admirable Cratyle, une pensée qui me revient souvent comme en rêve. Devons-nous dire qu'il existe quelque chose de beau et de bon en soi et qu'il en est de même pour chaque chose particulière?*»<sup>16</sup> ; «*Examinons donc cette chose en soi, au lieu d'examiner si tel visage ou quelque objet du même genre est beau et si tout cela paraît en proie à l'écoulement. Ce beau en soi et n'est-il pas, selon nous, toujours pareil à lui-même?*»<sup>17</sup> ; «*Pourrait-on dire proprement du beau s'il passe sans cesse, d'abord qu'il est telle chose, puis qu'il est de telle nature? Ne devrait-il pas, tandis que nous parlons, devenir autre à l'instant, se dérober et ne plus être ce qu'il était?*»<sup>18</sup> ; «*Alors comment une chose*

---

πράγματα σημαίνει.»

<sup>15</sup>[439a] «εἰ οὖν ἔστι μὲν ὅτι μάλιστα δι' ὀνομάτων τὰ πράγματα μαθάνειν, ἔστι δὲ καὶ δι' αὐτῶν, ποτέρα ἂν εἴη καλλίων καὶ σαφεστέρα ἢ μάθησις; ἐκ τῆς εἰκόνοσ μαθάνειν αὐτὴν τε αὐτὴν εἰ καλῶς εἴκασται, καὶ τὴν ἀλήθειαν ἧς ἦν εἰκῶν, [439b] ἢ ἐκ τῆς ἀληθείας αὐτὴν τε αὐτὴν καὶ τὴν εἰκόνα αὐτῆς εἰ προπόντως εἰργασται.»

<sup>16</sup>[439c] «σκέψαι γάρ, ὦ θαυμάσιε Κρατύλε, ὃ ἔγωγε πολλάκις ὄνειρώττω. πότερον φῶμέν τι εἶναι αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐν ἕκαστον τῶν [439d] ὄντων οὕτω, ἢ μή.»

<sup>17</sup>[439d] «αὐτὸ τοίνυν ἐκεῖνο σκεψώμεθα, μὴ εἰ πρόσωπόν τι ἐστὶν καλὸν ἢ τι τῶν τοιούτων, καὶ δοκεῖ ταῦτα πάντα ῥεῖν: ἀλλ' αὐτό, φῶμεν, τὸ καλὸν οὐ τοιοῦτον ἀεὶ ἐστὶν οἷόν ἐστιν.»

<sup>18</sup>[439d] «ἄρ' οὖν οἷόν τε προσειπεῖν αὐτὸ ὀρθῶς, εἰ ἀεὶ ὑπεξέρχεται, πρῶτον μὲν ὅτι ἐκεῖνό ἐστιν, ἔπειτα ὅτι τοιοῦτον, ἢ ἀνάγκη ἅμα ἡμῶν λεγόντων ἄλλο αὐτὸ εὐθύσ γίγνεσθαι καὶ ὑπεξίεναι καὶ μηκέτι οὕτως ἔχειν.»

*qui n'est jamais dans le même état pourrait-elle avoir quelque existence?»<sup>19</sup> ; «En outre, elle ne pourrait non plus être connue de qui que ce soit; car au moment où l'on s'en approcherait pour la connaître, elle deviendrait autre et différente, de sorte qu'on ne pourrait plus connaître sa nature ou son état.»<sup>20</sup> ; «Si au contraire [...] si le beau, si le bien, si chacun des êtres subsiste, je ne vois pas que les choses dont nous parlons en ce moment aient aucune ressemblances avec le flux et le mouvement. En est-il ainsi de ces choses ou sont-elles comme le disent les sectateurs d'Héraclite et beaucoup d'autres, j'ai peur que la question ne soit pas facile à élucider, et il n'est guère sage de s'en remettre aux mots du soin de soi-même et de son âme»<sup>21</sup>.*

Ainsi Platon, par la bouche de Socrate, pose la question de savoir si ce qu'on nomme par les mots sont les choses dépendant de l'écoulement et du changement, ou si les idées subsistent par elles-mêmes. On notera que Platon avait repris cette question à laquelle il n'a pas répondu dans ce dialogue, dans un autre intitulé le "Théétète", dans le contexte de l'investigation sur la connaissance. Lorsqu'il démontre que la connaissance ne consiste pas dans la perception, Socrate déclare que la blancheur de quelque chose est destinée au changement, étant donné que cette chose-là dépend de l'écoulement [182d]. Il ne sera donc pas convenable de dénommer les choses qui dépendent de l'écoulement perpétuel et qui ne subsistent pas identique aux elles-mêmes, par les mots immuables.

Chez Platon, il semble que la question essentielle digne d'être traitée soigneusement concerne la méthode propre à la recherche de la vérité des choses: *«Mais crois-tu que ce soit là aussi la manière de découvrir les choses, et que celui*

<sup>19</sup>[439e] “πῶς οὖν ἂν εἶη τί ἐκεῖνο ὃ μηδέποτε ὡσαύτως ἔχει.”

<sup>20</sup>[440a] “γὰρ ἂν ἐπιόντος τοῦ γνωσομένου ἄλλο καὶ ἄλλοιον γίγνοιτο, ὥστε οὐκ ἂν γνωσθεῖη ἔτι ὁποῖόν γέ τί ἐστιν ἢ πῶς ἔχον.”

<sup>21</sup>[440b] “εἰ δὲ ἔστι μὲν αἰὲ τὸ γινώσκον, ἔστι δὲ τὸ γινωσκόμενον, ἔστι δὲ τὸ καλόν, ἔστι δὲ τὸ ἀγαθόν, ἔστι δὲ ἐν ἕκαστον τῶν ὄντων, οὐ μοι φαίνεται ταῦτα ὅμοια ὄντα, ἃ νῦν ἡμεῖς λέγομεν, ῥοῆ [440c] οὐδὲν οὐδὲ φορᾶ. ταῦτ' οὖν πότερόν ποτε οὕτως ἔχει ἢ ἐκεῖνος ὡς οἱ περὶ Ἡράκλειτόν τε λέγουσιν καὶ ἄλλοι πολλοί, μὴ οὐ ῥᾶδιον ἢ ἐπισκέψασθαι, οὐδὲ πάνυ νοῦν ἔχοντος ἀνθρώπου ἐπιτρέψαντα ὀνόμασιν αὐτὸν καὶ τὴν αὐτοῦ ψυχὴν θεραπεύειν, πεπιστευκότα ἐκείνοις καὶ τοῖς θεμένοις αὐτά, δισχυρίζεσθαι ὡς τι εἰδότα, καὶ αὐτοῦ τε καὶ τῶν ὄντων καταγιγνώσκειν ὡς οὐδὲν ὑγιὲς οὐδενός, ἀλλὰ πάντα ὥσπερ κερᾶμια ῥεῖ, καὶ ἀτεχνῶς ὥσπερ οἱ κατάρρω νοσοῦντες [440d] ἄνθρωποι οὕτως οἰεσθαι καὶ τὰ πράγματα διακείσθαι, ὑπὸ ῥεύματός τε καὶ κατάρρου πάντα [τὰ] χρήματα ἔχεσθαι.”

*qui a découvert les noms ait aussi découvert les choses qu'il désignent, ou bien que la recherche et la découverte exigent une autre méthode, tandis que l'instruction exige celle dont tu parles?»<sup>22</sup>. Ainsi, Platon considère les mots dont on se sert comme de point de départ pour la recherche de la vérité comme des instruments qu'on doit laisser de côté à un certain moment du processus dialectique. En conséquence de cette considération à lui, il pense que la vérité n'est absolument pas une valeur susceptible d'être réduit au niveau des mots. Nous constatons que Platon, par la bouche de Socrate, tient compte des résultats de la discussion sur la justesse des noms dans son dialogue "Cratyle", dans un autre dialogue intitulé "Sophiste". Dans ce dernier, Socrate soutient –en d'autres termes– que la valeur de vérité est propre seulement aux propositions composées d'un sujet et d'un prédicat, pas aux mots séparément [262d]. D'ailleurs, on ne rencontre pas de quelque discussion à propos de la justesse des noms dans la période subséquente de la pensée platonicienne. Ainsi que son élève Aristote précise dans *De l'Interprétation* (16a), ce sont seulement des propositions qui peuvent être qualifiées de vrai ou de faux, pas de mots, chez Platon aussi.*

Du point de vue de sa pensée intégrale, il apparaît en dernière analyse que la question si les mots représentent justement les natures des choses qu'ils dénomment devient absurde. Car il n'est possible de répondre à cette question ni par un oui ni par un non, puisque les natures des choses consistent dans les idées. Dans sa Lettre Septième, Platon déclare que la question si les mots représentent les natures des choses qu'ils dénomment, n'a point d'importance à l'égard de la vérité des connaissances. Dans cette lettre, Platon remarque qu'il n'y a pas d'inconvénient à dénommer par le mot "rond" la figure qu'on appelle communément "droit", et la figure qu'on appelle communément "rond" par le mot "droit" [343b]. Car selon lui, changer les noms des choses ne change rien aux choses en elles-mêmes. Mais, à cause de cette possibilité, essayer de comprendre les natures des choses au niveau de leurs noms serait trompeur. Platon affirme que prêter des pensées au langage serait une attitude erronée en raison de l'insuffisance du langage à représenter la nature interne des choses [343a].

---

<sup>22</sup>[436a] "πότερον δὲ καὶ εὐρεσιν τῶν ὄντων τὴν αὐτὴν ταύτην εἶναι, τὸν τὰ ὀνόματα εὐρόντα καὶ ἐκεῖνα ἠύρηκέναι ὧν ἐστὶ τὰ ὀνόματα: ἢ ζητεῖν μὲν καὶ εὐρίσκειν ἕτερον δεῖν τρόπον, μανθάνειν δὲ τοῦτον."

Ainsi, nous lisons par la plume de Platon les questions philosophiques posées pour la première fois systématiquement touchant le langage. Nous verrons dans les pages suivantes de notre thèse que son questionnement à ce propos, est prometteur de multiples conceptions linguistiques dans la philosophie occidentale, de St. Augustin à Locke et Leibniz. Ainsi que nous avons vu dans la conception langagière de la doctrine chrétienne dans le chapitre précédant, mais cette fois en raison des arguments philosophiques, Platon considère le langage tant une possibilité qu'un obstacle au regard de l'intellection de la vérité. Dans le chapitre suivant, nous examinerons comment St. Augustin interprète la conception langagière de la doctrine Chrétienne à la lumière de la philosophie platonicienne.

### TROISIEME CHAPITRE- TRAITS CARACTERISTIQUES DE LA CONCEPTION AUGUSTINIENNE DU LANGAGE

*«Non enim vocabulorum opificem, sed  
rerum inquisitorem decet esse sapientem»<sup>1</sup>*

Dans ce chapitre, nous examinerons la conception langagière de St. Augustin qui adapte la conception platonicienne à la doctrine Chrétienne. Pour cet objectif, nous traiterons ses considérations qui se trouvent dans ses opuscules intitulés *De Magistro*, *De Trinitate*, *De Libero Arbitrio* et *De Catechizandis Rudibus*.

Il faudrait remarquer tout d'abord que la caractéristique de la pensée augustinienne qui est largement inspirée de la théorie platonicienne des idées, se montre surtout dans son affirmation que la source des idées est l'entendement du Dieu. Il exprime cela, dans *De Ideis*, ainsi: *«En effet les idées principales sont des formes ou des notions stables et inchangeables des choses. Elles ne sont elles-mêmes pas produites, et par cela elles sont éternelles et se comportent toujours de la même manière, et elles sont contenues dans l'intelligence divine. Et puisqu'elles ne naissent ni ne périssent, on dit que tout ce qui peut naître et périr et tout ce qui est vraiment né et qui périt se fait selon ces idées»<sup>2</sup>*.

En ce qui concerne la question que l'entendement restreint de l'homme comment peut-il parvenir aux idées qui se trouvent dans l'entendement du Dieu omniscient, St. Augustin a répondu cette question par sa doctrine d "illumination". D'après cette doctrine, l'entendement humain peut appréhender les idées qui sont les sources des vérités, par illumination. Augustin soutient que la condition suffisante pour saisir la vérité suprême, c'est la réflexion de l'âme sur soi-même: *«Mais, pour tout ce que nous saisissons par l'intelligence, ce n'est pas une voix qui résonne au dehors en parlant, mais une vérité qui dirige l'esprit de l'intérieur que nous consultons, avertis peut-être par les mots pour le faire. Or celui qui est consulté enseigne le Christ dont il est dit qu'il habite dans l'homme intérieur, c'est-*

---

<sup>1</sup> «Il ne sied pas au sage d'être un artisan de mots, mais un chercheur de faits». Citation de Cicéron par St. Augustin in Saint Augustin, «Contre les Académiciens », **Œuvres**, texte présenté, traduit et annoté par Jean-Louis Dumas, tome: I, Paris, Gallimard, 1998, (II, XI, §26)

<sup>2</sup> Citation tirée de *De Ideis* in Dominique Perler, **Théorie de l'Intentionnalité au Moyen Age**, Paris, J. Vrin, 2003, pp. 27-28

à-dire la Vertu immuable de Dieu et sa Sagesse éternelle que toute âme raisonnable consulte, mais qui ne se manifeste à chacun qu'autant qu'il peut la saisir selon sa propre volonté, mauvaise ou bonne»<sup>3</sup>.

Augustin remarque qu'il n'est pas nécessaire de prononcer des mots lorsque quelqu'un prie, dans la partie consacré à la prière dans *De Magistro*, ainsi: «Car celui qui parle donne, par l'articulation du son, un signe extérieur de sa volonté, mais Dieu, lui, c'est dans les retraites de l'âme raisonnable elle-même, dans ce que l'on appelle "l'homme intérieur", qu'il faut le rechercher et le prier»<sup>4</sup>. Et puis, il cite ce verset-ci sur la notion d "homme intérieur": «C'est dans l'homme intérieur que le Christ habite»<sup>5</sup>. Les considérations d'Augustin concernant cette notion s'articulent finalement sur une idée de "langage intérieur". Selon lui, lorsqu'un homme prie sans se servir de "verbes vocaux" [*vox verbis*], son âme est en train de parler à part soi. Augustin affirme que ce discours intérieur s'accomplit sans aucune prononciation, mais seulement en repensant [*revolvere*] des mots qui sont présents dans la mémoire<sup>6</sup>. Dans ce cas, il s'agit des "verbes mentaux" [*verbum mentis*]. Chez St. Augustin, à côté de deux sortes de verbe, il y en a un autre qui s'appelle "verbe cordial" [*verbum cordis*]. Examinons donc les rapports entre ces trois sortes de verbes qui se placent au centre de la conception augustinienne du langage.

Ainsi qu'il exprime dans divers ouvrages, Augustin croit que le Créateur est présent comme le Verbe<sup>7</sup>, dans l'intimité du cœur<sup>8</sup>. Dans un chapitre consacré à la notion de "verbum" dans *De Trinitate*, Augustin déclare que quand nous parlons

<sup>3</sup> St. Augustin, **De Magistro**, (§ 38): "De universis autem quae intellegimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, *id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia*: quam quidem omnis rationalis anima consulit; sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam sive bonam voluntatem poteSt."

<sup>4</sup> **Ibid.**, (§ 2): "Qui enim loquitur, suae voluntatis signum foras dat per articulatam sonum: Deus autem in ipsis rationalis animae secretis, qui homo interior vocatur, et quaerendus et deprecandus est; haec enim sua templa esse voluit."

<sup>5</sup> **Ibid.**, (§ 2): "*In interiore homine habitare Christum*"

<sup>6</sup> **Ibid.**, (§ 2): "[...] simul enim te credo animadvertere, etiamsi quisquam contendat, quamvis nullum edamus sonum, tamen quia ipsa verba cogitamus, nos intus apud animum loqui, sic quoque locutione nihil aliud agere quam commonere, cum memoria cui verba inhaerent, ea revolvendo facit venire in mentem res ipsas quarum signa sunt verba."

<sup>7</sup> Jean-Michel Fontanier, dans son **Vocabulaire Latin de la Philosophie**, remarque la similitude vocale entre le mot "verbum" (λόγος) et "verum".

<sup>8</sup> St. Augustin, **De Libero Arbitrio**, (III, §57): "[...] et opem a Creatore implorandam, ut conantem adiuvet; qui vel extrinsecus lege, vel in intimis cordis allocutione conandum esse praecepit"



aux autres en nous servant des mots en tant que signes audibles, nous sommes en train de préférer le verbe intérieur étant dans notre âme par l'intermédiaire des voix: *«C'est d'elle que nous vient la conception de la connaissance vraie des choses, comme un verbe en nous, engendré par un discours intérieur, et ce verbe ne s'éloigne pas de nous une fois né. Tandis que, lorsque nous parlons aux autres, nous mettons à la disposition du verbe, qui reste intérieur, la voix ou quelque autre signe corporel pour que, par l'intermédiaire de cette évocation sensible, se produise dans l'âme de celui qui écoute le même phénomène que celui qui persiste dans l'âme de celui qui parle»*<sup>9</sup>.

Ainsi, St. Augustin considère la profération du verbe comme la profanation du verbe intérieur qui est communément présent dans l'intimité des âmes. Donc, c'est le verbe intime et commun qui rend possible ce que nous appelons "la communication", aux yeux de St. Augustin. Il ne s'agit pas en fait de communication immédiate parmi les individus chez Augustin, ainsi qu'il disait Robinet<sup>10</sup> dans son œuvre intitulée *Le Langage à l'âge classique*, mais de "la communion" autour du verbe intérieur. A cet égard, toutes les paroles qui expriment les pensées vraies proviennent du verbe intérieur, selon la pensée augustiniennne. Nous observons que Augustin explique le rapport entre la pensée et le verbe par sa doctrine de "deuxième trinité", à savoir la trinité du verbe, de l'amour et de la pensée: *«Ce verbe est conçu par l'amour de la créature ou du Créateur, c'est-à-dire de la nature muable ou de la vérité immuable. [...] C'est en médiateur entre notre verbe et la pensée de laquelle il est né que l'amour les joint et qu'il se lie à eux comme un troisième élément, dans une embrassade non corporelle, sans aucune confusion»*<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> St. Augustin, **De Trinitate**, (IX, 12), "In illa igitur aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus; atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tamquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus; nec a nobis nascendo discedit. Cum autem ad alios loquimur, verbo intus manenti ministerium vocis adhibemus, aut alicuius signi corporalis, ut per quandam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat etiam in animo audientis, quale de loquentis animo non recedit."

<sup>10</sup> A. Robinet, **Le Langage à l'Age Classique**, Paris, Klincksieck, 1978, p. 13

<sup>11</sup> St. Augustin, **De Trinitate**, (IX, 13), "Ergo aut cupiditate aut caritate; non quo non sit amanda creatura, sed si ad creatorem refertur ille amor, non iam cupiditas, sed caritas erit. Tunc enim est cupiditas, cum propter se amatur creatura. Tunc non utentem adiuvat, sed corrumpit fruentem. Cum ergo aut par nobis, aut inferior creatura sit, inferiore utendum est ad Deum; pari autem fruendum, sed in Deo. Sicut enim te ipso, non in te ipso frui debes, sed in eo qui fecit te; sic etiam illo quem diligis tamquam te ipsum. Et nobis ergo et fratribus in Domino fruamur, et inde nos nec ad

St. Augustin regarde la parole vraie comme l'expression de la pensée née du verbe dans l'intimité du cœur: «*Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu.*» Lorsque nous disons quelque chose de vraie, c'est-à-dire quand nous disons quelque chose que nous savons, c'est nécessairement qu'un verbe naît de la science même que nous retenons par la mémoire, un verbe qui est exactement de la même sorte que la science de laquelle il est né. La représentation qui se forme à partir de ce que nous savons est le verbe que nous prononçons dans notre cœur. Ce verbe n'est ni grec, ni latin, ni de quelque autre langue, mais, lorsqu'il est besoin de transmettre la connaissance à ceux à qui nous parlons, il assume quelque signe par lequel il est signifié<sup>12</sup>.

Il s'ensuit que St. Augustin considère le verbe intérieur ou cordial d'origine divin, comme le fondement de la pensée et du verbe vocal n'étant que l'expression de la pensée. Augustinus explique que le langage est lent par rapport à la rapidité de l'écoulement de la pensée, dans *De Catechizandis Rudibus*, ainsi: «*quand j'estime que ce que je dis est au-dessous de ce que je sais, je m'attriste de voir que ma langue ne peut suivre mon cœur. Car, tout ce que je comprends, je veux le faire comprendre à celui qui m'écoute, et je sens que je ne parle pas comme il faudrait pour cela. C'est surtout parce que la pensée se reprend dans l'esprit avec la rapidité de l'éclair, alors que la parole est lente, longue, et fort différente en cela de la pensée*»<sup>13</sup>.

Selon Augustin, la fonction des mots ou du langage en générale, consiste à attirer l'attention à la vérité: «*[...] les mots n'avertissent l'homme de rien d'autre sinon d'avoir à apprendre, et que ce qui apparaît de la pensée, lorsque l'on parle,*

---

nosmetipsos remittere, et quasi relaxare deorsum versus audeamus. Nascitur autem verbum, cum excogitatum placet, aut ad peccandum, aut ad recte faciendum. Verbum ergo nostrum et mentem de qua gignitur, quasi medius amor coniungit, seque cum eis tertium complexu incorporeo, sine ulla confusione constringit.”

<sup>12</sup>**Ibid.**, (XV, X, § 19): “[...] *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum* Necesse est enim cum verum loquimur, id est, quod scimus loquimur, ex ipsa scientia quam memoria tenemus, nascatur verbum quod eiusmodi sit omnino, cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur. Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus: quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicuius alterius; sed cum id opus est in eorum quibus loquimur perferre notitiam, aliquod signum quo significetur assumitur.”

<sup>13</sup>St. Augustin, **De Catechizandis Rudibus**, (II, § 3): “[...] quod ubi minus quam mihi motus est evaluero, contristor linguam meam cordi meo non potuisse sufficere. Totum enim quod intelligo, volo ut qui me audit intelligat; et sentio me non ita loqui, ut hoc efficiam: maxime quia ille intellectus quasi rapida coruscatione perfundit animum, illa autem locutio tarda et longa est, longaeque dissimilis, et dum ista volvitur, iam se ille in secreta sua condidit;[...]”

*est infime; mais seul nous apprend si ce qui est dit vraie, celui qui, parlant à l'extérieur, nous a avertis qu'il habite à l'intérieur*»<sup>14</sup>. Il paraît qu'Augustin pense avec Platon que le langage n'est qu'un instrument par lequel on attire l'attention sur la vérité. Parallèlement à cette fraternité d'esprit entre eux, Augustin pose aussi presque la même question que Socrate dans le dialogue de Cratyle: «*est-ce que la connaissance même des choses n'est pas meilleure que les signes? [utrum melior quam signa sit rerum ipsa cognitio]*»<sup>15</sup>.

Selon Augustin, il ne faut pas surestimer ce qu'on appelle “la communication”; si nous expliquons en nous servant d'une métaphore, la communication terrestre est considérée comme un module dont on doit se délester après qu'elle a rempli sa fonction. Ainsi, pour lui «*seul nous apprend si ce qui est dit vrai, celui qui, parlant à l'extérieur, nous avertis qu'il habite à l'intérieure [utrum autem vera dicantur, eum docere solum, qui se intus habitare, cum foris loqueretur, admonuit]*»<sup>16</sup>. St. Augustin croit que le Christ se trouve dans l'intimité de l'âme en “maître intérieur” [*magister interior*]. Donc, ce qu'il appelle Augustin “illumination”, sera réalisé par le verbe du Christ qui est dans l'intimité de l'âme.

En conclusion, ce qui importe chez Augustin, ce n'est pas de mots qui consistent en des signes extérieurs, mais “le verbe intérieur”. Comme disait Biard, chez Augustin, la langue n'est pas d'autre chose qu'une occasion de s'apercevoir que le verbe intérieur est la projection du Verbe dans les âmes qui communient à la même Vérité<sup>17</sup>. Ainsi, selon la conception langagière de St. Augustin, la vraie communication n'est pas la communication “horizontale”, mais la communication “verticale” par laquelle les âmes se communient, et s'orientent vers le Verbe.

Nous verrons, dans le cinquième chapitre de cette partie de notre thèse, que la conception de St. Augustin avait influencé dans une certaine mesure la conception de l'Ecole de Port-Royal. Mais, avant d'aborder les considérations de l'Ecole de Port-Royal, il nous reste à examiner la conception ultra-nominaliste de Thomas Hobbes, critiquée par l'Ecole et par Leibniz également.

---

<sup>14</sup>St. Augustin, **De Magistro**, (§ 46)

<sup>15</sup>**Ibid.**, (§ 31)

<sup>16</sup>**Ibid.**, (§ 46)

<sup>17</sup>Joël Biard, **Logique et Théorie du Signe au XIV<sup>e</sup> Siècle**, Paris, J. Vrin, 1989, p. 11

## QUATRIEME CHAPITRE- LA VERSION HOBBIENNE DU NOMINALISME

Dans ce chapitre, nous examinerons la version hobbesienne du nominalisme qui est critiqué justement par l'Ecole de Port Royal et par Leibniz, étant donné qu'elle subordonne la vérité à la langue. Au seuil de notre présentation concernant "l'ultra-nominalisme" [*plusquam nominalis*<sup>1</sup>] hobbesien, selon l'appellation de Leibniz, nous sommes d'avis qu'il sera utile d'expliquer en quelques phrases les caractéristiques propres à chacune de diverses conceptions qui se regroupent sous le titre générique de "nominalisme"<sup>2</sup>.

Commençons par la définition générale du nominalisme. Le nominalisme est définie dans le vocabulaire de Lalande, «*doctrine d'après laquelle il n'existe pas d'idées générales, mais seulement des signes généraux*»<sup>3</sup>. Nous retrouvons dans le *Grand Dictionnaire de la Philosophie* les définitions suivantes: «*1.Noms sous lequel on regroupe des doctrines qui refusent aux idées générales toute réalité, que ce soit dans l'esprit ou hors de lui; 2.thèse philosophique selon laquelle il n'existe que des entités particulières. Toute entité générale ou universelle n'est qu'une manière de caractériser les seules choses qui existent réellement*»<sup>4</sup>.

Nous pouvons mentionner, parmi les principales conceptions regroupées sous le titre générique de "nominalisme", les conceptions suivantes: Premièrement, selon Roscelin (XI<sup>e</sup> siècle), celui qui est soutenu la forme la plus radicale du

<sup>1</sup>Gottfried Wilhelm Leibniz, «Préface à De Veris Principiis» de Nizolius, in **Die Philosophischen Schriften**, édité par C.I. Gerhardt, George Olms Verlag, 1996, tome:VI, p. 158

<sup>2</sup>Le nominalisme est essentiellement une doctrine développée dans le cadre de la querelle des universaux. C'était Porphyre qui formulait pour la première fois le problème des universaux dans son *Isagogè* en posant, sans y répondre, les questions suivantes: Les universaux existent-ils par eux-mêmes ou seulement dans l'esprit? S'ils existent par eux-mêmes, sont-ils corporels ou incorporels? Sont-ils séparés des êtres sensibles ou leur sont-ils immanents? Ces questions seraient examinées, après deux siècles, en détail par Boèce dans ses deux commentaires concernant l'œuvre de Porphyre. Selon Boèce, les universaux ne sont pas véritablement distincts des individualités sensibles, pas plus que la ligne droite n'est distincte des corps physiques dans lesquels elles se trouvent. C'est par la pensée seule que nous les en extrayons. Cette opération d'abstraction n'est cependant pas arbitraire. Les membres d'une même espèce ou d'un même genre se ressemblent objectivement et la pensée abstraite retrouve en définitive la structure intime du réel. En ce sens, conclut Boèce, on peut dire que les universaux, entités incorporelles, n'existent que dans les choses sensibles, mais qu'ils sont pensés comme distincts par l'intellect.

<sup>3</sup>André Lalande, **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie**, vol. II, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 686

<sup>4</sup>Michel Blay, (dir.) **Grand Dictionnaire de la Philosophie**, Paris, Larousse, 2003, p. 732

nominalisme, les universaux ne sont que des mots, de purs souffles de la voix [*flatus vocis*]. Quant à Pierre Abélard (XII<sup>e</sup> siècle), il soutient que les choses extra-mentales sont toutes purement individuelles et que la généralité n'appartient qu'aux termes significatifs. Selon Thomas d'Aquin, celui qui est soutenant d'un réalisme modéré comme Pierre Abélard, les universaux n'existent à titre de réalités propres ni en eux-mêmes ni dans les sensibles, mais ils sont abstraits par l'intellect<sup>5</sup>.

Au début du XIV<sup>e</sup> siècle, les approches citées ci-dessus paraissent encore trop réalistes au Guillaume d'Occam. D'après lui, il ne s'agit nullement d'universalité en dehors de l'esprit. Il explique précisément son avis à ce propos, dans une section - intitulée «*l'universel n'est pas une chose extra-mentale*»- de son *Somme de Logique*, ainsi: «*On peut prouver de manière évidente qu'aucun universel n'est une substance existant en dehors de l'âme*»<sup>6</sup>. Il soutient que la réalité ne compte que des substances individuelle /distinctes: «*La différence individuelle est la nature réelle [...] Toutes les choses dans le monde créé sont distinctes*»<sup>7</sup>. Puisque toutes les choses ne sont absolument pas universelles, mais individuelles, qu'est-ce que l'universel? Et, où se trouve-t-il?

La réponse de Guillaume d'Occam à ces questions posées ci-dessus, est dans une large mesure inspirée d'Aristote. D'après cette réponse, l'universel est l'intention qu'a l'âme d'être le prédicat de multiples choses [*universale est intentio animae nata praedicari de multis*]<sup>8</sup>. Ainsi, selon Guillaume d'Occam, l'universalité ne consiste pas dans les signes institués volontairement, mais dans les intentions de l'âme [*Sed nunc non utor 'universali' pro signo voluntarie instituto, sed pro illo quod naturaliter est universale*]<sup>9</sup>. Les universaux considérés par Guillaume d'Occam comme les espèces et les genres, sont les concepts mentaux<sup>10</sup>.

<sup>5</sup>Ici, nous avons utilisé, dans une large mesure, l'article de "nominalisme" de l'Univers Philosophique, rédigé par Claude Panaccio, in A. Jacob (dir.), **l'Univers Philosophique**, vol: I, Paris, Pres. Univ. de France, 1997, pp. 566-569

<sup>6</sup>Guillaume d'Occam, **Somme de Logique**, traduction française par Joël Biard, Mauvezin, Ed. Trans-Europ-Repress, 1993, (I, 15), lignes: 5-6, "Quod enim nullum universale sit aliqua substantia extra animam existens evidenter probari poteSt."

<sup>7</sup>**Ibid.**, (I, 16), lignes: 63-68, "[...] differentia individualis est realiter natura [...] sed quaecumque in creaturis sunt distincta, realiter sunt distincta, et sunt res distinctiae si utrumque illorum sit vera res."

<sup>8</sup>**Ibid.**, (I, 15), lignes: 92-93

<sup>9</sup>**Ibid.**, (I, 15), lignes: 98-99

<sup>10</sup>C'est pourquoi sa position en vue de la querelle des universaux, est qualifiée comme "nominalisme"

Chez Guillaume d’Occam, les concepts mentaux sont des signes naturels, par rapport au caractère arbitraire ou conventionnel des signes verbaux et écrits. Selon lui, un concept est un signe, y compris même au cas où il ne soit pas encore exprimé par un mot: un signe de quelque chose qui est conçue. Guillaume d’Occam explique sa pensée à ce propos, inspirée de la conception augustinienne que nous avons examiné dans le chapitre précédent, ainsi : «*Le terme conçu [terminus conceptus] est une intention ou une impression psychique [passio animae]<sup>11</sup>, signifiant ou consignifiant quelque chose par nature, destinée à faire partie d’une proposition mentale [propositionis mentalis] et à supposer pour cette chose. Ces termes conçus et les propositions qui en sont composées sont donc ces paroles mentales [verba mentalia] dont saint Augustin dit dans le livre XV du De Trinitate qu’elles n’appartiennent à aucune langue parce qu’elles se tiennent [supponere] seulement dans l’esprit et ne peuvent être proférées extérieurement, bien que des sons vocaux soient prononcés à l’extérieur, en tant que signes qui leur sont subordonnés*»<sup>12</sup>.

Quant aux mots, Guillaume d’Occam est d’avis qu’ils sont créés par imposition pour signifier les choses mêmes qui sont signifiées par les concepts de l’esprit; de sorte que le concept signifie d’abord quelque chose naturellement et que le son vocal signifie cette même chose de façon seconde; une fois, par conséquent, un son vocal établi par institution pour signifier quelque chose qui est déjà signifié par un concept de l’esprit, si ce dernier changeait de signifié, de ce fait le son lui-

---

conceptuel”.

<sup>11</sup>«Impression psychique» [passio animae] est employé dans la traduction faite par Boèce De l’Interprétation d’Aristote pour le terme grec πάθημα τες ψυχῆς. Boèce, sous l’influence d’Aristote, soutient que les mots signifient les concepts et non les choses dans son Commentaire concernant *de Interpretatione*: “Bien que les mots soient des noms des choses, nous utilisons néanmoins les mots non en vue de signifier les choses, mais de signifier ces modifications mentales qui sont causées en nous par les choses. En voie de conséquence, puisque les mots sont utilisés pour signifier ces entités, il [Aristote] a raison de dire qu’ils sont principalement les signes [notae] (Le terme “nota” est employé par Boèce pour traduire à la fois σύμβολον et σημειων) de ces entités.” (Cité par Frédéric Nef in **Le Langage: une approche philosophique**, p. 61) Aristote a déjà écrit sur ce sujet comme suivant: “ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταὶ ὧν μέντοι ταῦτα σημεία πρώτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά.” (Peri Hermeneias, 16a - 4, 5, 6).

<sup>12</sup>Guillaume d’Occam, **op. cit.**, (I, 1), lignes: 19-25, “Terminus conceptus est intentio seu passio animae aliquid naturaliter significans vel consignificans, nata esse pars propositionis mentalis, et pro eodem nata supponere. Unde isti termini concepti et propositiones ex eis compositae sunt illa verba mentalia quae beatus Augustinus, XV *De Trinitate*, dicit nullius esse linguae, quia tantum in mente manent et exterius proferri non possunt, quamvis voces tamquam signa subordinata eis pronuntientur exterius.”

même en changerait, sans nouvelle institution. Dans cette mesure, le Philosophe dit que les sons vocaux sont les “marques des impressions psychiques”. C’est aussi ce qu’entend Boèce lorsqu’il dit que les sons vocaux signifient des concepts<sup>13</sup>. Ainsi, nous constatons que Guillaume d’Occam considère les concepts comme des signes naturels et primaires. Quant aux mots institués conventionnellement, ce sont des signes primaires des concepts et des signes secondaires des choses.

Au début de l’âge classique, une version extrême du nominalisme, d’après laquelle la vérité est une valeur propre aux énonciations, apparaît chez Thomas Hobbes. Dans son *Léviathan*, il soutient que l’activité de penser n’est qu’un “discours intérieur”, un “discours mental”<sup>14</sup>. Selon lui, soit mental soit verbal, le discours se constitue des relations entre les noms<sup>15</sup>. Hobbes explique que les mots remplissent deux fonctions différentes dans deux types de discours, ainsi: «*L’usage générale de la parole est de transformer notre discours mentale en discours verbal, et l’enchaînement de nos pensées en un enchaînement de mots; et ceci en vue de deux avantages: d’abord, d’enregistrer les consécutives de nos pensées; celles-ci, capables de glisser hors de notre souvenir et de nous imposer ainsi un nouveau travail, peuvent être rappelées par les mots qui ont servi à les noter; le premier usage des dénominations est donc de servir de marques ou de notes en vue de la réminiscence. L’autre usage consiste, quand beaucoup se servent des mêmes mots, en ce que ces hommes se signifient l’un à l’autre, par la mise en relation et l’ordre de ces mots, ce qu’ils conçoivent ou pensent de chaque question, et aussi ce qu’ils désirent, ou qu’ils craignent, ou qui éveille en eux quelque autre passion. Dans cet usage, les mots sont appelés des signes*»<sup>16</sup>. Dans la troisième partie de notre thèse, nous verrons que Leibniz, tandis qu’il est un des principaux opposants à la théorie hobbesienne de vérité, prend en considération la distinction faite ci-dessus entre

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, (I, 1), lignes: 26-37, “Dico autem voces esse signa subordinata conceptibus seu intentionibus animae, non quia priorie accipiendo hoc vocabularum ‘signa’ ipsae voces semper significant ipsos conceptus animae primo et proprie, sed quia voces imponuntur ad significandum illa eadem quae per conceptus mentis significantur, ita quod conceptus primo naturaliter significat aliquid et secundario vox significat illud idem, in tantum quod voce instituta ad significandum aliquid significatum per conceptum mentis, si conceptus ille mutaret significatum suum eo ipso ipsa vox, sine nova institutione, suum significatum permutaret. Et pro tanto dicit, P h i l o s o p h u s quod voces sunt “earum quae sunt in anima passionum notae”. Sic etiam intendit B o e t h i u s quando dicit voces significare conceptus.”

<sup>14</sup> Thomas Hobbes, *Léviathan*, traduction française par François Tricaud, Editions de Sirey, Paris, 1996, chapitre: III

<sup>15</sup> *Ibid.*, chapitre: IV

<sup>16</sup> *Ibid.*, chapitre: IV

deux fonctions des paroles.

Hobbes divise les dénominations en deux groupes, à savoir les noms propres et particuliers, tels que ‘Peter’, ‘John’, ‘cet homme’, ‘cet arbre’, et les noms communs représentant plusieurs choses, tels que ‘homme’, ‘cheval’, ‘arbre’<sup>17</sup>. Selon Hobbes «*il n’y a rien d’universel dans le monde, en dehors des dénominations; car les choses nommées sont toutes individuelles et singulières*»<sup>18</sup>. Il explique qu’on impose une dénomination universelle à des choses multiples parce qu’elles se ressemblent par quelque qualité<sup>19</sup>. Dans la deuxième partie de notre thèse, nous verrons que cette explication à Hobbes, correspond à la conception de Locke concernant l’abstraction. Hobbes soutient que le nom est une “marque”<sup>20</sup> arbitrairement attribué à la chose dénommée<sup>21</sup>. Selon lui, c’est l’universalité des noms tels que ‘homme’, ‘arbre’, etc., qui nous conduit à admettre que les choses elles-mêmes dénommées par ces noms, sont universelles<sup>22</sup>. En somme, aux yeux de Hobbes, il est évident que rien n’est universel hormis les noms<sup>23</sup>.

En ce qui concerne sa théorie de la vérité, comme nous le verrons dans l’objection juste et sensée de Leibniz sur la conception “ultra-nominaliste” hobbesienne, Hobbes est allé jusqu’à réduire la vérité aux énonciations: «*La vérité consiste dans ce qu’on dit, pas dans les choses [Veritas enim in dicto, non in re consistit]*»<sup>24</sup>. Par conséquent, il affirme que la vérité consiste à ordonner correctement les dénominations employées dans les énonciations<sup>25</sup>. Nous observons que sa conception de la vérité dépend de ce qu’il entend par “la raison”. Dans le cinquième chapitre de son *Léviathan*, Hobbes déclare ce qu’il entend par la raison,

---

<sup>17</sup>**Ibid.**

<sup>18</sup>**Ibid.**

<sup>19</sup>**Ibid.**

<sup>20</sup>Le mot “nota”, traduit en français par le mot “marque”, est utilisé dans le Commentaire de l’Interprétation d’Aristote, de la part de Boèce, pour le mot *συμβολον*. Dans son Dictionnaire Grec-Français, Bailly explique la signification ancienne du mot *συμβολον* ainsi: “un objet coupé en deux, dont deux hôtes conservaient chacun une moitié qu’ils transmettaient à leurs enfants; ces deux parties rapprochées servaient à faire reconnaître les porteurs et à prouver les relations d’hospitalité contractées antérieurement” in Anatole Bailly, **Dictionnaire grec-français**, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 2000, p.1821

<sup>21</sup>Thomas Hobbes, **De la Nature Humaine**, traduction française par baron d’Holbach, Paris, J.Vrin, 1999, (V, § 2)

<sup>22</sup>**Ibid.**, (V, § 6)

<sup>23</sup>**Ibid.**

<sup>24</sup>Hobbes, **De Corpore**, édition critique, notes, appendices et index par Karl Schumann, Paris, J.Vrin, 1999, (I, II, §7)

<sup>25</sup>Hobbes, **Léviathan**, chapitre: IV



ainsi : «*En effet, dans ce sens, la raison n'est que calcul (c'est-à-dire l'addition et la soustraction) des conséquences des dénominations générales dont nous avons convenu pour noter et signifier nos pensées: pour les noter, dis-je, quand nous calculons à part nous; et pour les signifier, quand nous démontrons, quand nous pouvons à autrui nos calculs*».<sup>26</sup>

Hobbes soutient que raisonner et calculer c'est la même chose: «*Quand on raisonne, on ne fait rien d'autre que de concevoir une somme totale à partir de la soustraction par laquelle une somme est retranchée d'une autre*»<sup>27</sup>. Il soutient que le raisonnement ne nous offre aucune connaissance concernant la nature des choses: «*Que le raisonnement n'est peut-être autre chose qu'un assemblage et enchaînement de noms par ce mot 'est'. D'où s'ensuivrait que par la raison nous concluons rien du tout touchant la nature des choses, mais seulement touchant leurs appellations; c'est-à-dire que nous voyons simplement si nous assemblons bien ou mal les noms des choses selon les conventions que nous avons faites à notre fantaisie, touchant leurs significations*»<sup>28</sup>.

Comme il l'a dit expressément, Hobbes considère comme des vérités arbitraires les conclusions tirées du raisonnement qu'il accepte pour une opération assemblant les dénominations attribuées arbitrairement. Nous examinerons la critique faite par l'Ecole de Port-Royal à la conception hobbesienne, du fait qu'elle affirme que la vérité est arbitraire, dans le chapitre suivant.

---

<sup>26</sup>**Ibid.**, chapitre: V

<sup>27</sup>**Ibid.**

<sup>28</sup>Phrase (de l'objection sixième de Hobbes à Descartes) citée et traduite par Antoine Arnauld et Pierre Nicole, in **La Logique ou l'Art de Penser**, Paris, Gallimard, 1992, p.36

## CINQUIEME CHAPITRE- TRAITES CARACTERISTIQUES DE LA CONCEPTION LANGAGIERE DE L'ECOLE DE PORT-ROYAL

Nous traiterons dernièrement la conception langagière de l'Ecole de Port-Royal sur l'arrière plan historique du problème de notre thèse. Les travaux collectifs d'Antoine Arnauld (1612-1694), de Pierre Nicole (1625-1695) et de Claude Lancelot (1615-1695) sont connus sous le nom de l'Ecole de Port-Royal. Nous nous référerons surtout leur *Logique ou l'art de penser* (1662) rédigée par Arnauld et Nicole, et contenterons d'indiquer en quelques mots l'idée de grammaire universelle énoncée dans leur *Grammaire générale et raisonnée* (1660) par Lancelot et Arnauld.

La *Logique* du Port-Royal commence par ce postulat-ci platonico-augustinien: «*nous ne pouvons avoir aucune connaissance de ce qui est hors de nous*»<sup>1</sup>. Dans les lignes suivantes, Arnauld et Nicole citent une remarque de St. Augustin à propos d'une erreur répandue: «*comme saint Augustin remarque souvent, l'homme, depuis le pêché, s'est tellement accoutumé à ne considérer que les choses corporelles dont les images entrent par les sens dans notre cerveau, que la plupart croient ne pouvoir concevoir une chose quand ils ne se la peuvent imaginer, c'est-à-dire se la représenter sous une image corporelle, comme s'il n'y avait en nous que cette seule manière de penser et de concevoir*»<sup>2</sup>.

Selon les auteurs, la plupart des hommes ne s'aperçoivent pas de la différence qu'il existe entre l'imagination et la pure intellection<sup>3</sup>. Ils expliquent cela en citant le triangle et une figure à mille angles en exemple: lorsque nous pensons à un triangle, nous pouvons nous imaginer une figure composée de trois côtés. Par contre, si nous pensons à une figure de mille angles, tandis que nous ne pouvons pas nous imaginer les mille côtés de cette figure, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas les regarder comme présents avec les yeux de notre esprit, nous concevons néanmoins que cette une figure composée de mille côtés aussi facilement que nous

---

<sup>1</sup>Arnauld et Nicole, **op.cit.**, p. 33

<sup>2</sup>**Ibid.**, pp. 33-34

<sup>3</sup>**Ibid.**, p. 34

concevons qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement<sup>4</sup>.

Arnauld et Nicole soutiennent que les idées n'ont aucun rapport avec l'imagination, à l'égard de leurs origines: «*Lors donc que nous parlons des idées, nous n'appelons point de ce nom les images qui sont peintes en la fantaisie, mais tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous pouvons dire avec vérité que nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions*»<sup>5</sup>. Ensuite, ils déclarent que la source des idées n'est pas de sens, en se penchant sur la conception platonico-augustinienne<sup>6</sup>. Ils affirment que les idées ne sont pas de quelque chose qu'on apprend par le biais de l'ouïe ou de quelque autre sens<sup>7</sup>. Selon les auteurs, la preuve claire de cette affirmation, est le fait que les sourds de naissance, alors mêmes qu'ils n'ont jamais entendu le mot «pensée», peuvent parvenir à apercevoir facilement l'idée de «pensée» est présente dans leur esprit, lorsqu'ils réfléchissent<sup>8</sup>. Arnauld et Nicole déclarent leur fidélité à la conception platonico-augustinienne selon laquelle la vérité ne peut pas réduire aux sens, ainsi: «*Il faut avouer que saint Augustin a eu raison de soutenir, après Platon, que le jugement de la vérité et la règle pour la discerner n'appartient point aux sens, mais à l'esprit: Non est iudicium veritatis in sensibus*»<sup>9</sup>.

Arnauld et Nicole divisent les signes en deux, à savoir les signes “naturels” et “institué”. Ils citent en exemple pour les signes naturels qui ne dépendent pas de la fantaisie des hommes, une image de quelque chose qui paraît dans un miroir<sup>10</sup>. Ainsi, chez eux, les mots sont inclus dans la classe de signes institués et soit qu'ils aient quelque rapport éloigné avec la chose figurée, soit qu'ils n'en aient point du tout<sup>11</sup>. Selon les auteurs «*les mots sont des sons distincts et articulés dont les hommes ont fait des signes pour marquer ce qui se passe dans leur esprit*»<sup>12</sup>. Nous en concluons que les idées sont des signes naturels des choses et les mots sont des signes institués des idées, chez les auteurs. D'après eux, la nécessité que nous avons d'user de signes extérieurs pour nous faire entendre, fait que nous attachons

---

<sup>4</sup>**Ibid.**

<sup>5</sup>**Ibid.**

<sup>6</sup>**Ibid.**

<sup>7</sup>**Ibid.**, p. 39

<sup>8</sup>**Ibid.**, p. 40

<sup>9</sup>**Ibid.**, p. 275

<sup>10</sup>**Ibid.**, pp. 47-48

<sup>11</sup>**Ibid.**, p. 48

<sup>12</sup>**Ibid.**, p. 95

tellement nos idées aux mots, que souvent nous considérons plus les mots que les choses<sup>13</sup>. C'est une des causes les plus ordinaires de la confusion de nos pensées et de nos discours. Les auteurs remarquent que, quoique nous ayons souvent de différentes idées de mêmes choses, ils se servent néanmoins des mêmes mots pour les exprimer: «*Quoique les hommes aient souvent de différentes idées des mêmes choses, ils se servent néanmoins des mêmes mots pour les exprimer, comme l'idée qu'un philosophe païen a de la vertu, n'est pas la même que celle qu'en a un théologien, et néanmoins chacun exprime son idée par le même mot de la vertu*»<sup>14</sup>. Par conséquent, la confusion des mots cause la confusion dans nos pensées et nos discours.

Arnauld et Nicole expriment le remède à la confusion qui naît dans nos pensées et nos discours, de la confusion des mots, ainsi: «*Le meilleur moyen pour éviter la confusion des mots qui se rencontrent dans les langues ordinaires, est de faire une nouvelle langue et de nouveaux mots, qui ne soient attachés aux idées que nous voulons qu'ils représentent; mais, pour cela, il n'est pas nécessaire de faire de nouveaux sons, parce qu'on peut se servir de ceux qui sont déjà en usage, en les regardant comme s'ils n'avaient aucune signification, pour leur donner celle que nous voulons qu'ils aient, en désignant par d'autres mots simples, et qui ne soient point équivoques, l'idée à laquelle nous voulons les appliquer*»<sup>15</sup>. Par exemple «*je regarderai le mot d'âme comme si c'était un son qui n'eût point encore de sens, et je l'appliquerai uniquement à ce qui est en nous le principe de la pensée [...]*»<sup>16</sup>.

Les auteurs appellent la définition indiquée ci-dessus la “définition du mot”, et mettent l'accent sur le fait qu'il faut la distinguer de la “définition de la chose”: «*Les définitions de noms sont arbitraires, et que celles des choses ne le sont point*»<sup>17</sup>. Donc, les définitions des choses ne dépendent pas de notre volonté. Arnauld et Nicole, expliquent une risque relative à la possibilité de définir arbitrairement les mots, ainsi: «*[...] si, en voulant les définir, nous attribuons à ces idées quelque chose qu'elles ne contiennent pas, nous tombons nécessairement dans*

---

<sup>13</sup> **Ibid.**, p. 76

<sup>14</sup> **Ibid.**

<sup>15</sup> **Ibid.**, pp. 78-79

<sup>16</sup> **Ibid.**, p. 79

<sup>17</sup> **Ibid.**

*l'erreur*»<sup>18</sup>. Ils ne voient donc aucun inconvénient à dénommer les idées par les mots institués arbitrairement, pourvu qu'on puisse définir une idée qu'un mot représente. Il n'y a aucun inconvénient à représenter les idées par tel ou tel mot. La vérité ne subsiste pas dans les mots, mais dans les relations entre les idées. Dire que les mots sont arbitraires, c'est tout-à-fait différent de dire que la vérité est arbitraire.

Arnauld et Nicole, pour des raisons que nous avons essayé de mettre en évidence, s'opposent ardemment à la version hobbesienne du conventionnalisme. D'après eux, une convention est un consensus institué parmi les hommes sur l'utilisation de certains mots composés de sons afin de désigner certaines idées. Si nous n'avons pas d'idées, mais seulement des noms, ainsi que disait Thomas Hobbes, un tel consensus serait impossible. Arnauld et Nicole lui objecte que *«les diverses nations ayant donné divers noms aux choses, et même aux plus claires et aux plus simples, comme à celles qui sont les objets de la géométrie, ils n'auraient pas les mêmes raisonnements touchant les mêmes vérités, si le raisonnement n'était qu'un assemblage de noms par le mot 'est' »*<sup>19</sup>. Ensuite, ils attirent l'attention sur l'ambiguïté provenant de l'affirmation de Hobbes selon laquelle "les mots sont arbitraires". Arnauld et Nicole n'ont point d'objection sur l'arbitraire de la dénomination d'une idée par tel mot composé de tels sons, au lieu d'un autre; mais *«les idées ne sont point des choses arbitraires»*<sup>20</sup>

La conception langagière de l'Ecole de Port-Royal, que nous avons essayé de présenter ci-dessus en nous appuyant sur leurs considérations dans leur *Logique*, s'articule avec leur pensée concernant l'universalité de la syntaxe, manifestée dans les derniers chapitres de leur *Grammaire*. Arnauld et Lancelot expliquent au chapitre XXIV de la deuxième partie de leur *Grammaire* que ce qu'ils entendent par le mot "syntaxe" est "l'ordre naturel", et que cet ordre est analogue à l'expression naturelle de pensées. Dans la troisième partie de notre thèse, nous verrons que Leibniz est d'accord avec l'Ecole de Port-Royal sur ce sujet, et critique Locke dans ce sens. Mais, avant d'aborder cette critique de Leibniz, nous examinerons la conception de Locke, dans la partie suivante.

---

<sup>18</sup>*Ibid.*, p. 80

<sup>19</sup>*Ibid.*, pp. 36-37

<sup>20</sup>*Ibid.*, p. 37

**DEUXIEME PARTIE:**  
**L'APPROCHE LOCKEENNE DU PROBLEME DE L'ORIGINE DES**  
**MOTS**

## CHAPITRE PREMIER-OBJECTIONS FAITES PAR LOCKE A LA PENSEE DE L'INNEITE DES IDEES

Dans cette partie où nous examinerons l'approche de Locke au sujet de l'origine des mots, il conviendra de commencer de définir sa méthode dans son *Essai*. Locke, avant tout, traite "les choses qu'il regarde" comme les arguments qui soutiennent la thèse selon laquelle il y a des idées et des principes innés dans l'esprit humain, et ensuite il essaie de prouver la fausseté de ces arguments. Après avoir critiqué cette thèse, il projette d'adopter une approche ayant pour but d'expliquer l'origine des connaissances humaines à partir des sens. Avant de traiter les critiques de Locke, examinons d'abord sa conception de l'idée.

Le concept d'"idée" qui est très fréquent dans son *Essai* et forcé l'auteur s'excuser ses lecteurs, est un concept essentiel de la métaphysique occidentale. Ce qu'on a été voulu dire avec ce concept, diffère avec l'âge et aussi selon le point de vue des philosophes. Ces différences deviennent plus prononcées dans les explications de la nature, de la fonction et de l'origine des idées pour les philosophes opposants. On peut dire que différentes conceptions d'idée soutenues par des philosophes sont déterminées principalement par leurs approches à la vérité.

Il apparaît que Locke utilise le terme d'idée dans un sens inspiré dans une large mesure par Descartes. Selon Locke, "*toutes les choses qui ont l'objet de notre entendement*"<sup>1</sup> -comme les phantasmes, les notions, les espèces, etc.- sont des idées. Néanmoins, comme Descartes tenta de rationaliser les choses en réponse à ce qu'il utilise le concept d'idée non seulement pour définir les choses rationnelles, mais en même temps dans une étendue élargie à définir les choses sensibles; comme nous expliquerons dans le chapitre suivant, Locke traite ce concept dans une signification à permettre de relier les choses rationnelles à une source sensible. A cet égard, la classe des idées innées [*ideae innatae*] selon la classification cartésienne, n'est pas acceptée par Locke. C'est un sujet contradictoire entre Descartes et Locke, aussi bien que Leibniz et Locke tel que nous verrons dans la troisième partie de notre thèse.

---

<sup>1</sup>John Locke, "Avant-propos" (§ 8) de l'**Essai Philosophique concernant l'Entendement Humain**, traduction française par Pierre Coste, Paris, J. Vrin, 1998

Selon Locke, avoir une idée et percevoir [*to perceive*], c'est la même chose<sup>2</sup>. Chez Locke, il ne s'agit pas de distinction essentielle entre des actions de "penser" et "percevoir attentivement"<sup>3</sup>. Par conséquent, il s'oppose à la prétention de la perspective cartésienne qui tient la pensée de l'attribut de l'esprit, que l'esprit pense toujours. Selon lui, par exemple, il n'est pas possible de soutenir que nous sommes en train de penser dans un profond sommeil<sup>4</sup>. Locke ajoute, en même temps, que nous n'avons pas de liberté de ne pas avoir une idée dans notre esprit, à savoir de ne pas percevoir quelque chose, pendant que nous sommes éveillés<sup>5</sup>.

Locke, au commencement de son *Essai* dans lequel il présente les réflexions sur l'entendement humain, pose comme point de départ qu'il entreprend la critique d'une pensée sur laquelle de nombreux philosophes se sont accordés, sans citer leurs noms. Locke dit que cette pensée s'est basée sur l'affirmation qu'il y a des principes innés, des notions premières ou communes [*κοιναι εννοιαι*]<sup>6</sup>. Il essaie de critiquer cette pensée en n'affirmant pas directement qu'il n'existe pas d'idées et de principes innés, mais plutôt en démontrant que, afin d'expliquer l'origine des idées et des principes, il ne faut absolument pas recourir à la supposition innéiste. Car, d'après lui, il est possible d'expliquer comment l'esprit [*mind*] récupère les connaissances par ses facultés. Il met cette critique en évidence dans le premier livre de son œuvre en ce plan: d'abord, il explique les choses qu'il regarde comme des arguments appuyant la thèse selon laquelle il y a des principes et des notions innés dans l'esprit, et ensuite il tente de prouver l'invalidité de cette thèse. Nous traiterons en bref ses critiques contre "les principes pratiques", et nous concentrons plus particulièrement sur ses critiques contre "les principes théoriques ou spéculatifs" que Locke étudie en deux groupes.

Locke appelle la thèse à s'opposer, "le consentement universel". Cette thèse implique qu'il y a des principes innés spéculatifs se voyant accorder de l'assentiment dans l'esprit de chaque individu<sup>7</sup>. Le premier argument de Locke contre cette thèse est: que bien qu'on accepte que tous les individus s'allient sur

---

<sup>2</sup>*Ibid.*, (II, I, §9)

<sup>3</sup>*Ibid.*, (II, IX, §1)

<sup>4</sup>*Ibid.*, (II, I, §13)

<sup>5</sup>*Ibid.*, (II, XXI, §12)

<sup>6</sup>*Ibid.*, (I, I, §1)

<sup>7</sup>*Ibid.*, (I, I, §2)



quelques principes, il n'en résulte pas que ces principes sont innés<sup>8</sup>. Locke, à ce moment-là, en s'opposant aux principes *a priori*, il n'exclut pas tout à fait une coalition possible sur quelques principes provenant de la capacité de l'abstraction de l'esprit<sup>9</sup>. Locke, comme il révèle dans la conclusion du premier livre de son *Essai*, rejette la thèse du consentement universel parce qu'elle cause le dogmatisme. Car, d'après Locke, la confirmation de la thèse du consentement universel ouvre la voie à la légitimation de la maxime "les principes qui font l'objet du consentement universel ne doivent pas être questionnés". Locke semble attirer l'attention sur le risque de la légitimation d'un dogmatisme qui confère une irréfutabilité à quelques doctrines. Locke pense que la thèse du consentement universel insuffle de croire aveuglement aux gens, au lieu de s'informer et constituer leurs opinions libres. Locke soutient que cette thèse sert à la légitimation du monopole de la connaissance par certains individus dans l'hierarchie sociale et qu'ils obtiennent un pouvoir sur le peuple et une exemption de critique<sup>10</sup>.

Il apparaît que Locke ne s'oppose pas à la possibilité d'un consentement sur quelques principes généraux, mais à la pensée selon laquelle ces principes sont *a priori* donnés à l'esprit; il explique qu'il est possible d'atteindre certains principes généraux comme suivant: «*Mais si au lieu d'en user ainsi, on eût examiné les moyen par où les hommes viennent à la connaissance de plusieurs vérités universelles, on aurait trouvé qu'elles se forment dans l'esprit par la considération exacte des choses mêmes*»<sup>11</sup> Ainsi, Locke pense que le consentement universel supposé, ne prouve pas l'existence des idées ou des principes innés dans l'esprit humain.

Quant à une autre objection de Locke à la thèse du consentement universel, les enfants et les arriérés mentaux ne possèdent pas les principes de l'identité ou de la différence qu'il regarde comme les exemples donnés afin d'appuyer la thèse du consentement universel<sup>12</sup>. Locke invoque à partir de cette constatation que la thèse du consentement universel est en contradiction avec un principe logique qu'il pense être le fondement de cette thèse: d'après Locke, de soutenir que certains principes sont distribués à chaque esprit et d'admettre à la fois que les enfants et les arriérés

---

<sup>8</sup>**Ibid.**, (I, I, §3)

<sup>9</sup>**Ibid.**

<sup>10</sup>**Ibid.**, (I, III, §24)

<sup>11</sup>**Ibid.**

<sup>12</sup>**Ibid.**, (I, I, §5)

mentaux ne possèdent pas ces principes, sont des idées en contradiction l'un avec l'autre<sup>13</sup>. C'est pourquoi, selon Locke, la thèse du consentement universel n'est pas du tout cohérente logiquement.

Et puis, Locke critique une version -plus "souple"- de cette thèse qu'il considère comme une tentative d'écarter l'incohérence ci-dessus. Il affirme qu'on admet, dans cette version de la thèse, que les enfants et les arriérés mentaux aussi possèdent "inconsciemment" ces principes<sup>14</sup>. Locke s'oppose à cette version, en formulant qu'il n'y a aucune différence entre la présence d'une chose dans l'esprit et d'être conscient de cette chose. Autrement dit, de soutenir que certaines principes sont donnés à chaque esprit et à la fois de dire que les enfants et les arriérés mentaux ne sont pas conscient de ces principes est contradictoire avec les principes d'identité ou de différence. Dans la contestation de Locke, nous observons qu'il exclut les perceptions ou les idées inconscientes en appuyant le fait que la chose dont nous ne sommes pas conscientes, ne peut pas être dans notre esprit. Nous verrons dans la troisième partie que Leibniz pense tout à fait différemment sur ce sujet par rapport à Locke.

Locke traite une autre assertion qu'il considère comme une autre version de la thèse du consentement universel. D'après cette assertion, les principes d'identité et de différence se manifestent comme les principes qui leur universalité est immédiatement confirmée, dans l'esprit de tous les individus qui sont capable de la raison. Donc, ces principes sont innés<sup>15</sup>. Locke tente de prouver l'invalidité de cette hypothèse à partir de son compréhension de la raison: «*Mais comment peut-on penser que l'usage de la raison soit nécessaire pour découvrir des principes qu'on suppose innés, puisque la raison n'est autre chose (s'il en faut croire ceux contre qui je dispute) que la faculté de déduire de principes déjà connus, des vérités inconnues ?*»<sup>16</sup>. Certes, Locke, à partir de sa compréhension de la raison, trouve la supposition qu'il faut utiliser la raison étant la capacité de raisonner, pour la découverte de ces principes qui sont eux-mêmes des conditions du raisonnement, contre la logique<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> **Ibid.**

<sup>14</sup> **Ibid.**

<sup>15</sup> **Ibid.**, (I, I, §6)

<sup>16</sup> **Ibid.**, (I, I, §9)

<sup>17</sup> **Ibid.**, (I, I, §10)

Cette fois-ci, il critique une autre explication qui peut être apportée afin d'écartier l'incohérence de la thèse du consentement universel. D'après cette explication, il y a telles propositions, comme les propositions d'équivalence mathématique, que les individus les approuvent dès qu'ils entendent et comprennent leurs termes composants. Selon Locke, ceux qui supportent la thèse du consentement universel, devront accepter ces types de proposition comme innées<sup>18</sup>. Locke pose la question suivante: «*je demande à ceux qui défendent de la sorte les idées innées, si ce consentement que l'on donne à une proposition, dès qu'on l'a entendue est un caractère certain d'un principe inné ?*»<sup>19</sup>. Locke prétend que ceux qui répondent affirmativement à cette question devront accepter toutes les propositions reconnues comme vraies dès qu'on les entend, comme des principes innés<sup>20</sup>. Dans ce cas-là, ils devront accepter non seulement les principes d'identité ou de différence, ou les propositions d'équivalence mathématique telles que “un plus deux fait trois”, mais en même temps les propositions expérimentales telles que “la blanche n'est pas noire” ou “l'amère n'est pas douce”, comme innées. D'après Locke, de soutenir cela, entraîne à supposer que nous avons une foule de principes innés; et cela veut dire que chacune des idées étant composantes de chaque proposition, est donné au commencement à l'esprit, et il le trouve contre à la raison et à l'expérience<sup>21</sup>.

Lorsque Leibniz répond, dans ses *Nouveaux Essais*, à la contestation de Locke, il affirme qu'il y a un consentement fort général sur quelques maximes théoriques, mais que ce n'est pas un consentement “universel”. Leibniz met l'accent sur le fait que le consentement n'est qu'une confirmation, pas un argument essentiel<sup>22</sup>. Il soutient que certaines vérités nécessaires existent tacitement dans les esprits, comme les mathématiques –comme la forme d'une statue est déterminée par les veines du bloc de marbre. Leibniz traite le constat de Locke qu'un enfant étudiant les mathématiques, confirme immédiatement la proposition “un plus deux font trois”, et que le même enfant ne peut pas comprendre avec la même évidence la proposition “dix-huit plus dix-neuf font trente-sept”. Leibniz le considère comme un exemple concernant la difficulté de la formation expresse des vérités est liée à la

---

<sup>18</sup> **Ibid.**, (I, I, §17)

<sup>19</sup> **Ibid.**, (I, I, §18)

<sup>20</sup> **Ibid.**

<sup>21</sup> **Ibid.**

<sup>22</sup> **Ibid.**, (I, I, §4)

difficulté de la formation expresse des idées. Selon lui, un enfant qui sait compter jusqu'à 10 et les multiples de 10, peut comprendre 18, 19 et 37. Pourtant, pour déduire 37 de  $18+19$ , il faut faire plus attention que l'opération de  $2+1$  égal à 3, qui est d'ailleurs la définition de trois<sup>23</sup>. Donc, examinons maintenant ce que Locke entend par les termes "claire", "distincte" et "évidente".

Locke définit la clarté comme suivant : «*une idée claire est celle dont l'esprit a une pleine et évidente perception*»<sup>24</sup>. Il explique "le distinct" comme ceci : «*une idée distincte est celle où l'esprit aperçoit une différence qui la distingue de toute autre idée*»<sup>25</sup>. Locke entend par "l'évidence", saisir immédiatement la compatibilité ou incompatibilité entre les idées sans aucun aide ou intervention d'une autre connaissance<sup>26</sup>. L'évidence de la proposition "un plus deux font trois" est la perception directe de la relation adéquate entre les idées en deux parties de l'équivalence sans aucun raisonnement. Comme il faut un procès de raisonnement pour déduire 37 de la somme de 18 et 19, la proposition " $18+19=37$ " est claire et distincte, mais pas évidente. Il nous faudrait toucher aussi à la relation entre sa compréhension de raisonnement et le jugement dans la pensée de Locke. Locke définit la capacité de jugement comme suivant : «*La faculté que Dieu a donné à l'homme pour suppléer au défaut d'une connaissance claire et certaine dans des cas où l'on ne peut obtenir, c'est le jugement*»<sup>27</sup>. Ainsi, Locke entend par le jugement, un niveau de la connaissance suppositive où nous parvenons en reliant ou distinguant des idées dans notre esprit, tandis que nous ne percevons pas une relation adéquate entre elles<sup>28</sup>. Si nous revenons à la contestation de Locke, selon lui, le fait qu'on consenti universellement une foi qu'on entend la prononciation des propositions, tel que "un plus deux font trois" et qu'on comprend les termes, c'est une indice de l'évidence de ces propositions, pourtant cette évidence ne démontre pas qu'elles sont innées<sup>29</sup>.

Ainsi, Locke traite une autre version de la thèse du consentement universel pour critiquer. D'après cette version, les propositions particulières que nous

---

<sup>23</sup>**Ibid.**, (I, I, §11)

<sup>24</sup>**Ibid.**, (II, XXIX, §4)

<sup>25</sup>**Ibid.**

<sup>26</sup>**Ibid.**, (IV, VII, §2)

<sup>27</sup>**Ibid.**, (IV, XIV, §3)

<sup>28</sup>**Ibid.**, (IV, XIV, §4)

<sup>29</sup>**Ibid.**, (I, I, §18)

reconnaissons leurs vérités une fois que nous entendons, tel que “un plus deux sont égal à trois” ou “vert n’est pas rouge”, évidentes en elles-mêmes, sont des conséquences logiques tirées des propositions innées plus générales. Locke conteste cette version en disant que même ceux qui n’ont aucune connaissance sur quelques maximes générales, considèrent ces types des propositions particulières comme les vérités indubitables<sup>30</sup>. D’après Locke, puisque ceux qui soutiennent qu’un consentement universel se manifeste sur les propositions particulières que nous reconnaissons leurs vérités dès que nous les entendons et comprenons, le considèrent comme une indice de l’innéité d’une proposition, ils devraient accepter aussi qu’une proposition particulière à l’instar de “vert n’est pas rouge” est autant innée que la maxime générale “il est impossible qu’une chose soit et ne soit pas en même temps”<sup>31</sup>. Locke, en disant que l’esprit constitue les idées générales plus tard par rapport aux propositions particulières, donc les principes généraux seront confirmés plus tard, il trouve cette hypothèse invalide.

Locke examine un dernier point de la thèse d’après laquelle un consentement universel se manifeste sur certaines propositions, dès qu’on les entend et comprend. Ce consentement, selon lui, n’est pas la preuve de l’innéité de telles propositions, mais du contraire: car cette prétention implique que les individus possédant la connaissance d’autres sujets, ne savent pas ces principes jusqu’on leur dit, et que personne n’en est conscient jusqu’il les entend<sup>32</sup>. Cette implication signifie que ces principes en question sont conçus plus nettement au cas où ils sont entendus, par rapport à leur présence dans l’entendement. Donc, la thèse se contredit avec elle-même. Locke critique cette hypothèse, en disant qu’il faudrait considérer même une règle générale dérivée des observations particulières comme un principe inné, si on regarde chaque proposition approuvée dès qu’on entend ses termes comme un principe inné<sup>33</sup>.

Il faut souligner que la conception lockéenne de généralité se présente un contraste avec les pensées des certains philosophes comme Leibniz. Locke soutient que la généralité n’est pas donnée à l’esprit dès son commencement. La généralité

---

<sup>30</sup> **Ibid.**, (I, I, §19)

<sup>31</sup> **Ibid.**, (I, I, §20)

<sup>32</sup> **Ibid.**, (I, I, §21)

<sup>33</sup> **Ibid.**

est le résultat d'une réflexion de l'esprit sur les exemples particuliers<sup>34</sup>. Cependant Leibniz maintient d'ailleurs que les principes innés dans l'esprit ne sont pas généraux, mais universels. A cet égard, l'universalité n'est pas quelque chose comme la généralité, consistant dans une abstraction faite à partir des similarités entre les particuliers. Quant à Locke, il utilise les termes "général" et "universel" sans aucune distinction. Selon les philosophes qui sont pour les principes universels, ainsi que le principe d'identité nous permet d'identifier une chose particulière parmi la multitude, tels principes sont la possibilité logique de chaque expérience sensible.

Locke argumente que si l'on met en cause une autre version de cette thèse dans une façon que tous les individus ont une connaissance virtuelle avant qu'on entende ces principes, ce sera égal à dire que ces principes étaient dans notre entendement lorsque nous ne les connaissions pas<sup>35</sup>. Locke souligne qu'il n'est pas possible de comprendre l'assertion selon laquelle il s'agit des principes virtuellement donnés à l'entendement, à moins qu'on n'entende par cela que l'esprit a la capacité de comprendre et de confirmer ces types de propositions. D'après Locke, de soutenir cette hypothèse entraîne à supposer le fait que les théorèmes mathématiques à prouver sont autant innés que les principes premiers, et ce pourquoi elle n'est pas raisonnable<sup>36</sup>.

Ainsi, Locke conclut le sujet avec une évaluation générale, après avoir objecté aux versions de la thèse du "consentement universel", afin de critiquer les pensées qui soutiennent l'innéité des idées et des principes. Ironiquement, il précise qu'il est d'accord avec les auteurs de ces pensées sur le fait que le consentement universel est *conditio sine qua non* pour la preuve de la nature innée de ces idées. Cependant, avant tout, le fait que même les enfants ne soient pas conscients de ces principes, démontre suffisamment que cette condition n'est pas remplie<sup>37</sup>.

Selon Locke, il est plus facile de démontrer que les principes pratiques ne sont pas innés par rapport aux principes spéculatifs ou théoriques. Par exemple, la justice et l'observation des contrats paraissent à première vue comme un point sur lequel la

---

<sup>34</sup> **Ibid.**

<sup>35</sup> **Ibid.**, (I, I, §22)

<sup>36</sup> **Ibid.**

<sup>37</sup> **Ibid.**, (I, I, §24)

plupart des hommes semblent s'accorder entre eux. Locke exprime qu'il n'est pas possible d'indiquer que les bandits, les assassins et les brigands sont doués de ces principes<sup>38</sup>. Locke soutient que les règles morales se différencient dans un pays d'un autre relativement aux objectifs divers de bonheur<sup>39</sup>. Le résultat qu'il atteint par ses considérations sur les principes pratiques est que les individus ne sont pas d'accord sur quelques principes moraux, tout au contraire, ils sont dans la situation d'un différend irrémédiable.

---

<sup>38</sup>**Ibid.**, (I, II, §2)

<sup>39</sup>**Ibid.**, (I, II, §6)

## CHAPITRE SECOND- L'ORIGINE DES IDEES SELON LOCKE

Comme nous l'avons examiné, Locke critique la pensée selon laquelle certaines idées et principes sont gravés à l'esprit, en ne soutenant pas directement que l'esprit n'a pas d'idée ou de principe innés, mais en essayant de démontrer qu'une telle supposition n'est pas nécessaire. Car, selon lui, il est possible d'expliquer comment les connaissances humaines sont obtenues par le moyen des facultés naturelles de l'esprit. Locke expose son approche conformément à cette méthode, à la suite de ses critiques. Mais, la contradiction principale de la philosophie de Locke se manifeste à ce moment-là: la contradiction entre son acceptation selon laquelle l'esprit humain est au commencement comme une table rase, et sa supposition que "*l'esprit humain a une faculté naturelle d'apercevoir la convenance ou la disconvenance de ces idées*"<sup>1</sup> est remarquable. Dans ce chapitre, nous traiterons les arguments fondamentaux de Locke sur l'origine des idées et des principes.

La réponse de Locke est très nette à la question d'où l'esprit, qu'il accepte comme *tabula rasa* avec certaines facultés naturelles au début, tire les idées: «*A cela je réponds en un mot, de l'expérience: c'est là le fondement de toutes nos connaissances et c'est de là que qu'elles tirent leur première origine*»<sup>2</sup>. Nous voyons que Locke utilise le terme "expérience" non seulement dans un sens restreint à indiquer notre perception dérivée des sources externes, mais aussi dans un sens plus large à indiquer nos réflexions dans notre esprit. Locke entend par "la réflexion" qu'il appelle en même temps "la sensation interne" certaines opérations internes de l'esprit<sup>3</sup>. Ainsi, selon lui, la première de deux sources dont toutes nos idées dérivent, c'est la sensation, et la deuxième c'est les opérations de l'esprit<sup>4</sup>.

Pour expliquer comment l'esprit reçoit les idées des ces deux sources, il nous faudrait tout d'abord surmonter une difficulté provenant de son utilisation le terme d'idée dans multiples significations. Car, cela rend difficile à comprendre ce que

---

<sup>1</sup>**Ibid.**, (IV, XXVII, §4)

<sup>2</sup>**Ibid.**, (II, I, §2)

<sup>3</sup>**Ibid.**, (II, I, §4)

<sup>4</sup>**Ibid.**



Locke dira à partir d'ici. Alors, il conviendra de distinguer -comme Hume l'a fait après lui- d'abord nettement les deux concepts que Locke indique par le même terme d'idée, pour éclairer ce qu'il dit. Il n'y a aucun inconvénient à distinguer "l'idée" et de "l'impression", étant donné que Locke utilisa lui-même le terme de "l'impression"<sup>5</sup>. Comme nous le savons bien, Hume appelle "l'impression" nos sensations actuelles et vivantes, et considère les idées comme leurs copies moins vivantes<sup>6</sup>. De cette manière, il s'agit d'une distinction entre "l'impression" qui provient de la sensation externe et "l'idée" étant la mode perçue de l'impression ou ce qui revient au même, sa mode faite l'objet de l'acte d'entendre.

Pour Locke, nos sens, qui ressemblent aux fenêtres ouvertes à l'univers sensible, sont en fait les sources premières qui transmettent les impressions des qualités sensibles des objets extérieurs<sup>7</sup>. L'esprit, considéré par Locke comme le domaine de nos perceptions actuelles, est passif au moment de la perception des impressions<sup>8</sup>. A cet égard, Locke compare l'entendement à un miroir qui ne peut pas ne pas accepter tout ce qu'on lui offre; à savoir, il n'est pas en son pouvoir de percevoir, ou de ne pas percevoir les impressions qui sont les matériaux de la connaissance<sup>9</sup>. Autrement dit, selon Locke, aucun entendement éveillé -sauf l'aveuglement, la surdité, la perte de sens quelconque- n'a de liberté de ne pas recevoir des impressions. Parce que, d'après Locke, la seule liberté que nous possédons, est *«agir ou de ne pas agir, en conséquence de notre choix, ou volition»*<sup>10</sup>.

Néanmoins, il paraît que Locke ne peut pas soutenir jusqu'au bout la thèse selon laquelle l'esprit est complètement passif pendant la réception des impressions. Notre impression d'une sphère positionnée devant nous, et que nous ne pouvons pas toucher mais seulement voir, est un cercle, et notre faculté de juger la corrige en une sphère, ce qui est en contradiction avec ce qu'il dit au sujet de la passivité de l'esprit pendant la perception des impressions particulières<sup>11</sup>. D'après Locke,

---

<sup>5</sup>*Ibid.*, (II, IX, §3)

<sup>6</sup>David Hume, **Enquête sur l'Entendement Humain**, traduction revue et corrigée, présentation et commentaires par Didier Deleule, le Livre de Poche, Paris, 2002, p. 62

<sup>7</sup>Locke, *op.cit.*, (II, I, §3)

<sup>8</sup>*Ibid.*, (II, IX, §3)

<sup>9</sup>*Ibid.*, (II, I, §25)

<sup>10</sup>*Ibid.*, (II, XXI, §27)

<sup>11</sup>*Ibid.*, (II, IX, §8)

l'esprit est une faculté qui effectue l'opération d'apercevoir et aussi de penser, de douter, de croire, de raisonner, de connaître, de désirer, et qui fournit les idées à l'entendement<sup>12</sup>.

Nous comprenons que ce que Locke entend par "l'idée particulière", est une impression qui fait l'objet d'un acte de perception. Comme nous avons déjà expliqué, un esprit éveillé est passif à l'égard d'être dénué de liberté de ne pas percevoir l'impression. Si nous rendons compte que nos sens de toucher, d'ouïr, et de flairer, demeurent ouverts au monde extérieur pendant le sommeil, nous ne pouvons pas dénier que nous recevons quelques impressions. Par exemple, il se peut que notre peau frémissse à cause de l'air qui rentre par la fenêtre à demi ouverte dans notre chambre à coucher, tandis que nous ne percevons pas le froid. A ce moment-là, la sensation sur notre peau n'est pas transformée en une perception; ou ce qui revient au même, l'impression n'est pas transformée en une idée.

Selon Locke, dès que l'esprit reçoit les idées particulières au moyen des sens, et qu'il commence à observer ses propres opérations effectuées sur ces idées, produit des nouvelles idées. Pour Locke, les deux idées provenant de la réflexion, dans le sens que l'esprit se concentre sur ses propres activités, sont les idées de "perception" ou la puissance de penser et "volonté" ou la puissance de vouloir<sup>13</sup>. Ce sont deux simples idées du sens interne ou ce qui revient au même, de la réflexion et Locke considère "se ressouvenir", "distinguer", "raisonner", "juger", "connaître", "croire", etc., comme les modes de ces deux idées simples de réflexion<sup>14</sup>. Pour Locke, «*la perception est la première faculté de l'esprit qui est occupée de nos idées*»<sup>15</sup>. Locke énumère les facultés de la rétention (c'est-à-dire contemplation et mémoire) et la distinction (c'est-à-dire, comparer, composer et abstraire) comme les autres facultés de l'esprit<sup>16</sup>. Nous voyons que Locke tente d'expliquer la transformation l'idée particulière en idée générale par le moyen de "l'abstraction".

Locke définit l'abstraction comme la transformation des idées reçues des choses particulières en représentation générale de ces choses, de sorte que les noms

---

<sup>12</sup>**Ibid.**, (II, I, §4)

<sup>13</sup>**Ibid.**, (II, VI)

<sup>14</sup>**Ibid.**

<sup>15</sup>**Ibid.**, (II, IX, §1)

<sup>16</sup>**Ibid.**, (II, X-XI)

généraux qu'on leur donne, peuvent appliqués à tout ce qui dans les choses actuellement existantes convient à ces idées abstraites<sup>17</sup>. C'est-à-dire que l'esprit produit par l'opération de l'abstraction, une idée abstraite et générale qui consiste en des caractéristiques communes des choses particulières similaires. D'après Locke, ainsi, l'esprit prend l'idée de couleur particulière reçue du lait, ajoute l'idée de couleur particulière reçue de la craie ou du neige et l'appelle la blancheur et à chaque fois qu'il rencontre ou repense la même qualité, il l'appelle ce terme<sup>18</sup>.

Après avoir traité les explications de Locke sur les idées simples, passons maintenant à examiner ses considérations sur les idées complexes. Selon Locke, l'entendement peut produire des idées complexes à l'infini, en effectuant les opérations sur les idées simples que l'esprit lui offre. L'esprit produit les idées complexes à partir des idées simples par ces trois opérations: 1. Combiner plusieurs idées simples en une seule; 2. Joindre deux idées ensemble, soit qu'elles soient simple ou complexes, et à les placer l'une après de l'autre, en sorte qu'on les voie tout à la fois sans les combiner en une seule idée; 3. Séparer des idées d'avec toutes les autres qui existent réellement avec elles<sup>19</sup>.

Locke étudie les idées complexes en trois groupes fondamentaux, à savoir des "idées des modes", des "idées des substances" et des "idées de relation", et divise les unes en deux, comme "simples" et "complexes". Selon son approche, le point commun entre des idées des modes soit simples soit complexes, et des idées des substances, est qu'elles sont les combinaisons des idées reliées en étant l'idée d'une seule chose. Nous examinerons ces trois groupes d'idée ci-dessous.

1. Les idées des modes: Ce sont des idées complexes qui ne subsistent pas par elles-mêmes, mais sont considérées comme des affections des substances; telles sont les idées signifiées par les mots de "triangle", de "gratitude", de "meurtre"<sup>20</sup>. Locke étudie les modes en deux groupes, simples et complexes.

a) Les idées des modes simples: Ces idées se produisent par la combinaison d'une idée simple avec elle-même. Locke étudie dans cette classe les idées qui

---

<sup>17</sup> **Ibid.**, (II, XI, §9)

<sup>18</sup> **Ibid.**

<sup>19</sup> **Ibid.**, (II, XII, §1)

<sup>20</sup> **Ibid.**, (II, XII, §4)

concernent le mouvement, comme “courir”, “danser”, “rouler”, etc., et aussi les idées des formes géométriques et des nombres arithmétiques. Selon lui, comme elles ne sont pas reliées conformément à un patron en dehors de l’esprit, les idées des modes simples sont adéquates<sup>21</sup>. Ainsi, on voit que Locke regroupe les idées complexes qui se produisent dans l’esprit en reliant les idées de premières qualités, sous le nom des idées des modes simples. Selon lui, les idées du “mouvement”, de la “quantité”, de la “forme”, de “l’étendue” et de la “solidité” sont des représentations objectives que nous recevons d’elles-mêmes telles que les idées de premières qualités. Par exemple, Locke affirme que l’idée du triangle se consistant en trois cotés qui se rejoignent, est une idée adéquate qui ne nécessite aucune d’autre afin d’être complétée.

b) Les idées des modes mixtes: Les modes mixtes sont des combinaisons hétérogènes des idées simples. Ces types des idées complexes se produisent en reliant les idées de qualités premières et les idées des qualités secondes. Locke pense que les “notions” sont les essences des espèces des idées des modes mixtes et qu’elles appartiennent à l’entendement d’une façon plus particulière par rapport aux autres idées<sup>22</sup>. Parce que, selon Locke, nous constituons ces combinaisons d’idées dans notre esprit comme bon nous semblent<sup>23</sup>. D’après lui, il n’existe pas de patrons originaux des idées des modes mixtes en dehors de l’esprit, alors, nos idées des modes mixtes sont adéquates<sup>24</sup>. Néanmoins, Locke soutient que, quand nous indiquons notre idée de mode mixte par un mot, ce qui est dans notre esprit n’est pas adéquat avec ce qui est dans l’esprit de notre interlocuteur<sup>25</sup>. Nous supposons seulement avoir des idées des modes mixtes similaires à celles de notre interlocuteur.

Comme on verra dans le chapitre suivant, la pensée de Locke que nous constituons les combinaisons des idées des modes mixtes comme bon nous semble, se base l’assertion que les significations des mots se substituant à ces idées ne sont pas standards. Comme on verra encore dans le chapitre suivant, l’hypothèse selon laquelle nous avons les idées abstraites des modes mixtes et de relation avant

---

<sup>21</sup> **Ibid.**, (II, XXXI, §3)

<sup>22</sup> **Ibid.**, (III, V, §12)

<sup>23</sup> **Ibid.**, (II, XXXI, §3)

<sup>24</sup> **Ibid.**

<sup>25</sup> **Ibid.**, (II, XXXI, §5)

d'entendre leurs noms -bien que les idées simples et les substances ne soient pas comme cela- est invalide pour Locke. Par conséquent il exprime que les notions diffèrent dans une société d'une autre, relativement aux manières de vivre ensemble et aussi à l'esprit de chaque individu.

2. Les idées des substances: Selon Locke, les idées des substances sont des combinaisons d'idées simples dont on suppose qu'elles représentent les choses particulières et distinctes qui subsistent par elles-mêmes<sup>26</sup>. Les idées des substances sont des idées produites par l'entendement en reliant les idées de qualités premières et les idées de qualités secondes. Locke distingue deux types des idées des substances, singulières (par ex. une idée de mouton) et collectives (par ex. un troupeau des moutons)<sup>27</sup>. Comme il n'est pas possible de savoir les choses telles quelles sont en elles-mêmes, les idées des substances sont inadéquates<sup>28</sup>. Selon Locke, comme tout ce que nous connaissons sur le monde extérieur sont représentatif, les substances en elles-mêmes restent inconnues pour nous<sup>29</sup>.

3. Les idées de relation: Ce type d'idée est produite (par ex. la relation de cause-effet) par la comparaison d'une idée avec une autre<sup>30</sup>. Selon Locke, l'esprit ne dépend d'aucun patron en dehors de soi-même pendant qu'il relie certaines idées simples et qu'il constitue des idées de relation. Les idées de relation se constituent leurs propres archétypes dans l'esprit. A cet égard, les idées de relation sont adéquates telles que les idées des modes<sup>31</sup>.

A la suite de ce chapitre où nous avons examiné les explications de Locke sur l'acquisition des idées et sa classification des idées, nous traiterons ce qu'il dit au sujet de la connexion entre les mots et les idées.

---

<sup>26</sup>**Ibid.**, (II, XII, §6)

<sup>27</sup>**Ibid.**

<sup>28</sup>**Ibid.**, (II, XXXI, §3)

<sup>29</sup>**Ibid.**, (II, XXIII, §2)

<sup>30</sup>**Ibid.**, (II, XII, §7)

<sup>31</sup>**Ibid.**, (III, V, §16)

### TROISIEME CHAPITRE-LA DENOMINATION DES IDEES CHEZ LOCKE

Dans ce chapitre, nous examinerons les explications de Locke sur la dénomination des idées simples et complexes. Dans cet objectif, étudions d'abord comment dénomme-t-on une idée par un mot suivant les explications de Locke. Il affirme que *«l'esprit ayant acquis une idée dont il croit pouvoir faire quelque usage, soit par la considération des choses mêmes ou par le discours, la premier chose qu'il fait, c'est de la représenter par abstractions, et alors de lui trouver un nom et la mettre ainsi en réserve dans sa mémoire comme une idée qui renferme l'essence d'une espèce de choses dont ce nom doit toujours être la marque»*<sup>1</sup>. Selon lui, c'est dans nos idées que consistent la justesse de nos connaissances et la clarté de nos expressions<sup>2</sup>.

Locke présente ses pensées sur la fonction de la langue et des mots en trois articles: 1. Faire connaître nos pensées ou nos idées aux autres; 2. le faire avec autant de facilité et de promptitude qu'il est possible; 3. faire entrer dans l'esprit par ce moyen la connaissance des choses<sup>3</sup>. Selon lui, le moyen de communiquer le plus pratique et le plus facile que l'homme a pu trouver, est d'utiliser des mots composés de sons articulés afin de désigner nos idées<sup>4</sup>. Pour Locke, l'utilisation des mots remplit double fonction: 1. Enregistrer nos propres pensées; 2. communiquer nos pensées aux autres<sup>5</sup>. Nous observons ainsi que la fonction primordiale des mots, chez lui, consiste dans leur substitution aux idées.

Locke attire l'attention que les mots qui dénomment les idées complexes remplissent une autre fonction à côté de représenter nos idées. Dans ce cas-là, les mots servent à relier et à retenir ensemble les diverses combinaisons d'idées simples: *«Esprit ayant mis de la liaison entre les parties détachées de ces idées complexes, cette union qui n'a aucun fondement particulier dans la nature, cesserait, s'il n'y avait quelque chose qui la maintînt, et qui empêchât que ces*

---

<sup>1</sup>**Ibid.**, (II, XXXII, §7)

<sup>2</sup>**Ibid.**, (II, XXXII, §8)

<sup>3</sup>**Ibid.**, (III, X, §23)

<sup>4</sup>**Ibid.**, (IV, XXI, §4)

<sup>5</sup>**Ibid.**, (III, IX, §1)

*parties ne se dispersassent. Ainsi, quoique ce soit l'esprit qui forme cette combinaison, c'est le nom, qui est, pour ainsi dire, le nœud qui les tient étroitement liés ensemble»<sup>6</sup>.*

Locke exprime que les mots deviennent les termes généraux lorsqu'ils sont utilisés comme les signes des idées générales<sup>7</sup>. Selon Locke, l'esprit en appliquant l'abstraction aux idées similaires, c'est-à-dire en ne prenant pas en considération les caractéristiques particulières, atteint les idées plus générales. Ainsi, par exemple, un bébé s'élève progressivement à être conscient en une seule idée des caractéristiques communes des représentations particulières de son père et d'autres individus et appelle cette idée générale d'"homme" par un mot accepté conventionnellement dans sa propre société<sup>8</sup>. D'après Locke, les termes généraux signifient une espèce particulière de choses, et chacun de ces termes acquiert sa propre signification en devenant signe d'une idée abstraite<sup>9</sup>. Par conséquent, à mesure que les choses existantes se trouvent conformes à cette idée, ou ce qui revient au même, à mesure qu'elles appartiennent à la même espèce, elles viennent à être rangées sous cette dénomination.

Locke affirme que les idées simples -de sensation externe- et les idées des substances se forment conformément aux patrons originaux dans la nature<sup>10</sup>. C'est-à-dire, l'esprit reçoit passivement les idées simples de sensation externe. A cet égard, les idées simples ne sont pas produites par nous, mais elles nous sont "fournies". Selon Locke, les noms des idées simples n'ont aucune référence sauf la perception qu'elles indiquent<sup>11</sup>. Cette conclusion semble comme une justification du point de départ de la conception lockéenne concernant l'acquisition des idées simples. Comme Locke l'a souligné dès le début, il n'y a pas d'autre moyen d'acquérir les idées simples de sensation externe, hormis les sentir nous-mêmes. C'est-à-dire, les idées simples ne peuvent pas être définies et donc il est impossible de les acquérir seulement en entendant leurs noms.

---

<sup>6</sup>**Ibid.**, (III, V, §10)

<sup>7</sup>**Ibid.**, (III, III, §6)

<sup>8</sup>**Ibid.**, (III, III, §7)

<sup>9</sup>**Ibid.**, (III, III, §12)

<sup>10</sup>**Ibid.**, (III, IV, §1)

<sup>11</sup>**Ibid.**, (III, IX, §18)

Quant aux noms des idées des substances, selon Locke, l'essence réelle des substances est "une chose que nous ne connaissons pas"<sup>12</sup>. D'après Locke, toutes nos connaissances sont limitées par les idées et ne peuvent pas pénétrer aux choses en elles-mêmes<sup>13</sup>. L'esprit n'est pas capable de connaître les choses dans une façon immédiate<sup>14</sup>. C'est-à-dire, la connaissance obtenue par les sens ne manifeste pas la nature ou l'essence des choses, et reste représentative. Nous supposons que nos idées ont une base qu'on nomme "la substance" [*substratum*]; alors, cette connaissance n'est que suppositive et ne pénètre pas à la base. Chez Locke, la connaissance que nous possédons concernant les substances n'est qu'un agrégat des idées simples, à savoir, des idées des qualités sensibles.

Selon Locke, à partir des similarités que nous constituons entre les substances au niveau de la perception, bien que nous les classions et appelions sous certains genres et espèces, il n'est pas possible d'affirmer qu'il y a "réellement" telles similarités entre ces substances. Ce qui fait cette classification n'est pas la nature même. Les genres et les espèces ne sont pas des choses naturelles; ce sont seulement les dénominations attribuées de notre part<sup>15</sup>. Selon Locke, nous formons et dénommons les idées complexes représentant des substances, sans savoir leurs essences réelles. Locke, en basant sur l'affirmation selon laquelle les idées simples et les idées des substances sont constituées d'après quelques patrons qui se trouvent dans la nature, indique que les dénominations des idées simples et des idées des substances sont utilisées par la double référence<sup>16</sup>. C'est-à-dire, leurs noms se réfèrent à la fois aux idées abstraites qui se trouvent dans l'esprit de locuteur et à l'existence réelle dans laquelle des patrons de ces idées-là se trouvent: «*Les noms des idées simple et des substances marquent, outre les idées abstraites qu'ils signifient immédiatement, quelque existence réelle, d'où leur patron original a été tiré*»<sup>17</sup>. Locke défend que les significations des noms des idées simples ne soient pas absolument arbitraires, parallèlement à son opinion que toutes les idées simples de sensation sont adéquates à l'égard de leur compatibilité des choses.

---

<sup>12</sup>**Ibid.**, (III, VI, §6)

<sup>13</sup>**Ibid.**, (IV, IV, §2)

<sup>14</sup>**Ibid.**, (IV, IV, §3)

<sup>15</sup>**Ibid.**, (III, VI, §36)

<sup>16</sup>**Ibid.**, (III, IX, §12)

<sup>17</sup>**Ibid.**, (III, IV, §2)



Locke soutient que l'esprit constitue arbitrairement les archétypes des idées de relation et des modes mixtes, en n'appuyant pas sur l'existence réelle contrairement aux idées simples de sensation externe et des idées des substances<sup>18</sup>. Donc, les idées des modes mixtes et de relation se produisent arbitrairement sans recourir à l'existence réelle<sup>19</sup>, et leurs noms sont des mots qui n'indiquent rien dans la nature, et qui se substituent aux idées abstraites dans l'esprit de celui qui en parle<sup>20</sup>. D'après Locke, étant donné que les idées des modes mixtes et de relation sont des idées produites arbitrairement par l'entendement, elles semblent aux patrons établis avec leurs noms dans la mémoire<sup>21</sup>.

Selon Locke, quoique ce soit l'esprit qui forme les combinaisons des idées des modes mixtes et de relation, c'est leurs noms qui sont le nœud qui les tient étroitement liés ensemble<sup>22</sup>. Locke considère et nomme les idées des modes mixtes et de relation comme "notions"<sup>23</sup>. Contrairement aux notions, le fait que nous pouvons nous représenter les idées simples et les idées des substances sans savoir ou sans se rappeler leurs noms, semble justifier Locke. Par exemple, je peux me représenter l'idée d'"anémone" que j'avais acquis dans un endroit où j'étais auparavant, même si je ne peux pas encore me rappeler son nom. Je peux décrire cette idée à quelqu'un qui a la même expérience, bien que je ne puisse pas me rappeler son nom.

Locke exprime qu'il n'y a pas de distinction entre "l'essence réelle et l'essence nominale" à l'égard des essences des espèces des idées des modes mixtes et des idées de relation, c'est-à-dire les notions d'après son appellation<sup>24</sup>. Nous en déduisons que Locke pense que les notions n'ont pas d'universalité excepté leurs dénominations. Comme on verra dans le chapitre suivant, l'affirmation -cohérente avec sa propre conception- de Locke selon laquelle les mots dénommant les idées des modes mixtes et les idées de relation ne signifient que les idées qui se trouvent dans l'esprit de celui en qui parle, semble justifier notre déduction.

---

<sup>18</sup>**Ibid.**, (III, V, §5)

<sup>19</sup>**Ibid.**, (III, V, §3)

<sup>20</sup>**Ibid.**, (III, IV, §2)

<sup>21</sup>**Ibid.**, (III, X, §33)

<sup>22</sup>**Ibid.**, (III, V, §10)

<sup>23</sup>**Ibid.**, (III, V, §12)

<sup>24</sup>**Ibid.**, (III, V, §14)

Si nous résumons tout ce qu'on étudie jusqu'ici, selon Locke, d'une part les noms des idées simples et des substances signifient immédiatement les idées dans l'esprit de celui qui en parle, d'autre part, d'une manière médiate les qualités perceptibles dans les substances. En revanche, les noms des idées des modes mixtes et des idées de relation ne signifient que les combinaisons d'idée dans l'esprit de celui qui en parle. En ce qui concerne les idées des modes simples, Locke soutient que leurs noms signifient des représentations objectives dans l'esprit. Pour éclairer ces points, nous examinerons la théorie lockéenne de signification, dans le chapitre suivant.

## QUATRIEME CHAPITRE-LA THEORIE LOCKEENNE DE SIGNIFICATION

La théorie lockéenne de signification se base sur la pensée selon laquelle les idées et les mots possèdent communément la caractéristique d'être signe. Selon Locke, étant donné que les idées qui constituent les pensées d'un homme ne peuvent pas se manifester immédiatement à l'autrui, nous avons besoin de mots comme signes de nos idées afin d'échanger nos pensées aussi bien que pour les enregistrer pour notre propre usage<sup>1</sup>. Ainsi, pour Locke, les mots sont des signes de nos idées, et nos idées sont des signes des choses. C'est-à-dire, les mots sont des représentations externes des idées qui sont des représentations internes. Comme nous avons vu dans le chapitre précédent, Locke admet que les termes généraux signifient une espèce particulière de choses, et chacun de ces termes acquiert sa propre signification en devenant signe d'une idée abstraite<sup>2</sup>. Selon Locke, ce qui rend significatif les deux types de signe, est un fait de "substitution" [*to stand for*]<sup>3</sup>.

Locke, au début du livre quatrième de son *Essai*, où il étudie les mots et le langage en générale, constate que les individus manifestent leurs conceptions internes aux autres, par le moyen du langage<sup>4</sup>. Les hommes avaient besoin de signes extérieurs et sensibles afin de communiquer les idées invisibles dont les pensées sont composées, qui sont renfermées dans l'esprit de chacun<sup>5</sup>. Dans cet objectif, l'homme inventât les mots composés de sons articulés, comme le moyen le plus commode. Ainsi, chez Locke, les mots sont des signes sensibles des idées, et ces dernières sont leurs significations immédiates<sup>6</sup>. Donc, pour Locke, "la signification" d'un mot est une idée à laquelle le mot se substitue dans l'esprit de celui qui en parle. D'un autre côté, Locke considère la compréhension des signes comme une espèce de la "perception". Locke divise la perception en trois espèces: 1. La perception des idées dans notre esprit; 2. la perception de la signification des signes;

---

<sup>1</sup>**Ibid.**, (IV, XXI, §4)

<sup>2</sup>**Ibid.**, (III, III, §12)

<sup>3</sup>**Ibid.**, (III, II, §1)

<sup>4</sup>**Ibid.**, (III, I, §2)

<sup>5</sup>**Ibid.**, (III, II, §1)

<sup>6</sup>**Ibid.**

3. la perception de la liaison ou opposition, de la convenance ou disconvenance qu'il y a entre quelqu'une de nos idées<sup>7</sup>. Selon Locke, toutes ces différentes perceptions sont attribuées à l'entendement, quoique l'usage ordinaire ne nous permette d'appliquer le mot d "entendre" qu'aux deux dernières seulement.

Dans le chapitre où nous étudions la théorie lockéenne des idées, nous avons expliqué ce que les idées signifient. Les idées simples de sensation externe se substituent aux qualités premières et secondes des choses, dans l'esprit. Selon Locke, les idées simples de sensation externe n'ont pas d'essence nominale<sup>8</sup>, mais seulement essence réelle. Par conséquent, il n'est pas possible de susciter par des mots dans l'esprit d'un individu une idée simple de sensation externe, au cas où il n'a pas encore de telle expérience. D'après Locke, les couleurs ne signifient rien pour un individu aveugle, et aussi les sons ne signifient rien pour un individu sourd<sup>9</sup>. Nous comprenons qu'il n'en s'agirait pas pour les idées simples de réflexion. Pour expliquer cela, nous pouvons nous servir d'un exemple présenté par l'Ecole de Port-Royal dans sa *Logique*<sup>10</sup>: Un individu sourd de naissance, dépourvu de possibilité d'entendre le mot "pensée", peut atteindre aussi l'idée de "pensée", telle qu'une idée simple de réflexion, en faisant une réflexion dans son esprit.

Locke soutient que l'esprit constitue volontairement les archétypes des idées de relation et des modes mixtes, sans qu'il s'appuie sur une existence réelle, contrairement aux idées simples de sensation externe<sup>11</sup>. Ainsi, selon lui, les idées des modes mixtes et les idées de relation se produisent arbitrairement, sans se référer à l'existence réelle; donc, leurs dénominations sont des mots qui n'indiquent rien dans la nature. Vu que les combinaisons d'idées auxquelles les dénominations des idées des modes mixtes et des idées de relation -que Locke appelle "les notions"- se substituent, sont différentes pour chaque individu; leurs significations ne sont donc pas standards ou fixes. Bien plus, Locke pense que telles sortes des

---

<sup>7</sup>*Ibid.*, (II, XXI, §5)

<sup>8</sup>Locke explique ce qu'il entend par "l'essence nominale" comme une collection des qualités, et ce qu'il entend par "l'essence réelle" comme la constitution interne des choses (III, VI, §2). Chez lui, la connaissance humaine ne peut parvenir qu'aux essences nominales des choses; quant aux essences réelles des choses, elles restent inconnues pour nous. Selon Locke, toutes les connaissances humaines se forment les trois types de l'essence nominale, suivantes: 1. Les idées simples étant *εκτυπα* ou des copies; 2. les idées complexes étant imitation des substances; 3. les idées complexes, qui sont les archétypes, concernant les modes et les relations. (II, XXXI, §12-14).

<sup>9</sup>*Ibid.*, (III, IX, §5)

<sup>10</sup>Arnauld et Nicole, *op.cit.*, p. 40

<sup>11</sup>Locke, *op.cit.*, (III, V, §3)

combinaisons d'idées qu'un individu combine dans son esprit, peuvent différer facilement.

Locke affirme que la signification des idées des substances, comme des idées des modes mixtes et de relation, mais pour une différente raison, n'est pas standard mais ambiguë: *«Si la signification des noms des modes mixtes est incertaine, parce qu'il n'y a point de modèles réels, existant dans la nature, auxquels ces idées puissent être rapportées, et par où elles puissent être réglées, les noms des substances sont équivoques par une raison toute contraire, je veux dire à cause que les idées qu'ils signifient sont supposées conformes à la réalité des choses, et qu'elles sont rapportées à des modèles formés par la nature»*<sup>12</sup>.

Locke soutient que les dénominations des idées des substances sont utilisées par double référence<sup>13</sup>. Selon lui, les idées des substances se réfèrent aux structures réelles des choses; et aussi aux idées simples reçues des substances<sup>14</sup>. Donc, la référence des mots dénommant les substances, n'est pas une seule idée simple, mais toujours une collection d'idées simples: *«Ces idées simples qui coexistent et sont unies dans un même sujet, étant en très grand nombre, et ayant toutes un égal droit d'entrer dans l'idée complexe et spécifique que le nom spécifique doit désigner, il arrive qu'encore que les hommes ayant dessein de considérer le même sujet, ils s'en forment pourtant des idées fort différentes: ce qui fait que le nom qu'ils emploient pour l'exprimer, a infailliblement différentes signification en différentes personnes. Les qualités qui composent ces idées complexes, étant pour la plupart des puissances, par rapport aux changements qu'elles sont capables de produire dans les autres corps, ou de recevoir des autres corps, sont presque infinies. [...] Homme ne peut en connaître le nombre précis et défini, diverses personnes font différentes découvertes selon la diversité qui se trouve dans l'habitude, et l'attention, les moyen qu'ils emploient à manier les corps qui en font le sujet: et par conséquent ces personnes ne peuvent qu'avoir différentes idées de la même substance, et rendre la signification de son nom commun, fort diverse et fort incertaine. [...] D'où il s'ensuivra toujours inévitablement, que les idées complexes des substances, seront fort différentes dans l'esprit des gens qui se servent des mêmes noms pour les*

---

<sup>12</sup>Locke, **op.cit.**, (III, IX, §11)

<sup>13</sup>**Ibid.**, (III, IX, §12)

<sup>14</sup>**Ibid.**, (III, IX, §13)

*exprimer, et que la signification de ces noms sera par conséquent fort incertaine»<sup>15</sup>.*

Selon Locke, personne ne peut pas utiliser les mots dont il se sert pour signifier ses propres conceptions, en tant que signes des conceptions qui se trouvent dans l'esprit d'une autre personne<sup>16</sup>. De plus, jusqu'à ce qu'il ait quelques idées, il ne peut pas supposer que les mots qu'il utilise, correspondent aux conceptions d'une autre personne<sup>17</sup>. Donc, nous supposons implicitement que les mots sont également des signes des conceptions des autres individus, tandis que l'hypothèse selon laquelle nos conceptions se ressemblent, n'est pas empiriquement testable<sup>18</sup>.

Il est clair pourquoi la signification des mots des idées simples de sensation ne cause pas beaucoup d'ambiguïté, chez Locke: la signification de tels mots est une idée simple de sensation à laquelle ils se substituent. D'après Locke, parmi les mots qui causent les imperfections de communication, les noms des idées des modes mixtes et des substances ont la primauté. Parce que, selon lui, autant une combinaison d'idées à laquelle un mot se substitue est complexe -c'est-à-dire, au fur et à mesure que les idées qu'il relie ensemble multiplient- autant la signification de ce mot-là devient ambiguë.

Locke reste douteux contre l'exigence d'une langue parfaite à inventer, l'idée rependue parmi les philosophes de son époque, afin de surmonter la difficulté provenant de l'ambiguïté des mots. Par ailleurs, Locke trouve prétentieux et même ridicule la tentative de réhabiliter les langues des autres nations<sup>19</sup>. Locke apporte une autre proposition à éclairer la communication autant que possible. Sa proposition nous permet aussi de faire une interprétation justifiée de son opinion inexprimée sur l'anecdote du "perroquet qui parle et répond aux questions"<sup>20</sup>. Alors, examinons maintenant la proposition de Locke.

Locke croit que la plupart des hommes parlent sans avoir des idées évidentes auxquelles les mots se substituent dans leur esprit, étant donné qu'ils obtiennent les mots avant des idées. A cet égard, il pense que la plupart des hommes ne sont pas

---

<sup>15</sup>**Ibid.**, (III, IX, §13)

<sup>16</sup>**Ibid.**, (III, II, §2)

<sup>17</sup>**Ibid.**

<sup>18</sup>**Ibid.**, (III, II, §4)

<sup>19</sup>**Ibid.**, (III, XI, §2)

<sup>20</sup>**Ibid.**, (II, XXVII, §9)

différents des perroquets qui imitent les sons et les mots qu'ils entendent et mémorisent<sup>21</sup>. Pour Locke, même s'il y a des animaux qui peuvent parler parmi ceux qui ont des idées, cela sera différent du discours humain. Car, selon lui, l'aspect caractéristique des conversations humaines est de parler d'une manière explicative pour que notre interlocuteur comprenne ce que nous disons<sup>22</sup>.

Nous pensons donc que, ce qui distingue un véritable discours humain de la parole supposée d'un animal, est notre aptitude d'expliquer ce que nous disons, par le moyen d'autres phrases, chez Locke. Selon lui, afin de remédier aux défauts de communication dûs à l'imperfection, l'ambiguïté ou à l'emploi abusif des mots, il convient de s'exprimer toujours de manière explicite pour que ce que nous disons soit compréhensible, et d'indiquer le plus précisément possible à notre interlocuteur les idées auxquelles les mots que nous utilisons se substituent dans notre esprit<sup>23</sup>.

Quand nous traitons dans une perspective historique la théorie lockéenne de signification, examinée ci-dessus, nous en tirons la conclusion suivante: l'approche de Locke implique d'une certaine façon une réfutation de l'explication traditionnelle selon laquelle la langue adamique reflète la nature des choses en tant que langue parfaite, basée sur les versets relatifs à la dénomination des créatures par Adam, dans l'Ancien Testament. Nous sommes arrivés à la conclusion qu'il était possible de dire sans hésitation, chez Locke, que les choses dénommées par Adam, ne sont pas immédiatement des créatures elles-mêmes. Sous l'angle de la théorie lockéenne de la connaissance, qualifiée comme "le réalisme représentationniste"<sup>24</sup>, on peut dire que les choses dénommées soit par Adam soit par quelqu'un d'autre, ne peuvent être que des idées, des représentations ou des conceptions en tant que signe des choses dans son esprit. A cet égard, pour Locke, il ne s'agit pas de "langue parfaite qui reflète la nature des choses". Comme la totalité des savoirs humains, la totalité des langues n'arrive qu'aux idées. D'après Locke, aucune langue ne peut refléter la nature des choses. Cette implication issue de l'approche lockéenne, semble le point de départ de sa pensée selon laquelle l'origine des mots n'est pas naturelle mais conventionnelle. Pour éclairer ce point, nous aborderons la position de Locke sur l'origine des mots dans le chapitre suivant.

---

<sup>21</sup> **Ibid.**, (III, II, §7)

<sup>22</sup> **Ibid.**, (III, XI, §11)

<sup>23</sup> **Ibid.**, (III, XI, §14)

<sup>24</sup> Arda Denk, **Anlamm Kökenleri**, (origines de la signification), İstanbul, Metis yay., 1984, p. 55

**CINQUIEME CHAPITRE-LA POSITION DE LOCKE VIS-A-VIS DU  
DILEMME DE «NATURALISME/CONVENTIONNALISME»**

*“Now since sounds have no natural connexion with our ideas”<sup>1</sup>*

Dans ce chapitre où nous étudierons la position de Locke dans l’optique du dilemme “naturalisme/ conventionnalisme”, d’abord, il conviendra de commencer en soulignant qu’il était un partisan décidé du conventionnalisme à propos du problème de l’origine des mots. Avant d’examiner le conventionnalisme de Locke, il nous faudrait faire une distinction en face de son acceptation selon laquelle l’origine des patrons des idées simples de sensation externe est complètement naturelle; ensuite l’origine des patrons des idées des substances est partiellement naturelle, partiellement arbitraire; enfin les archétypes des idées des modes mixtes et des idées de relation sont complètement arbitraires<sup>2</sup>. De cette manière, nous nous repérerons par rapport aux distinctions que nous ferons au début, afin de prévenir les confusions probables.

La première confusion probable est que les idées aussi bien que les mots possèdent la propriété d’être signe dans la théorie lockéenne de signification. Donc, il faudrait examiner ces deux espèces de signe séparément, et prendre soin de ne pas les confondre. Ainsi, nous examinerons à la fois la signification des idées de type différent, et la signification des mots dénommant ces idées, à l’égard de la différence d’être naturel/ conventionnel/ arbitraire. Enfin, nous finirons par la mise en évidence du point de vue de Locke au sujet de l’origine des mots en tant que compositions de sons articulés, dans l’optique du dilemme “naturalisme/ conventionnalisme”.

Commençons, tout d’abord, en appliquant les distinctions ci-dessus aux idées simples. Comme nous avons examiné, selon Locke, ce sont seulement les idées simples -ayant une origine naturelle- qui ne diffèrent pas d’un individu à un autre et d’une société à une autre. Autrement dit, la relation de signification entre les idées simples et les choses qu’elles signifient, est naturelle. Comme les idées simples sont

---

<sup>1</sup>Locke, **An Essay concerning Human Understanding**, Oxford, Clarendon Press, 1975, (III, IX, §4)

<sup>2</sup>Locke, **Essai Philosophique concernant l’Entendement Humain**, traduction française par Pierre Coste, Paris, J. Vrin, 1998, (III, IV, §17)



reçues des patrons dans la nature, elles sont immuables et standards; elles sont signes naturels des choses. Locke suppose que nos idées de sensation externe sont généralement similaires dans une façon indiscernable<sup>3</sup>.

Nous observons que Locke infère un résultat positif en faveur de sa théorie, tandis qu'il n'est pas possible de comparer nos idées telles qu'elles sont. Locke, dans ce cas, préfère une hypothèse de "la conformité" pragmatiquement convenable au lieu de l'argument "dans le même temps, le même objet doit produire les différentes idées pour les différentes individus"<sup>4</sup>. Locke pense que la différence n'est plus empiriquement testable, aussi bien que la conformité, parce que l'esprit d'un individu ne peut pas réincarner dans le corps d'un autre individu et apercevoir les représentations générées par ses organes<sup>5</sup>. En conclusion, son emprunt de l'hypothèse de la conformité est fondé sur une raison pragmatique.

Quant aux noms donnés aux "idées simples étant les signes naturels des choses", pour Locke, il n'y a aucune similarité naturelle entre les idées simples – comme les autres types d'idée- et les sons articulés. Les mots dénommant les idées simples sont fixes parmi seulement les individus qui parlent la même langue, de plus, non pas pour une raison naturelle mais une raison conventionnelle. Pour Locke, la signification des mots désignant les idées simples est collective pour les individus qui parlent la même langue, et tels mots ne causent pas beaucoup d'ambiguïté<sup>6</sup>. Donc, il est très rare qu'un individu appelle l'idée de "verte" par le mot "rouge" ou l'idée d "amère" par le mot "doux", selon Locke.

Deuxièmement, quant aux idées des modes simples, pour Locke, les mots que nous les appelons ressemblent aux noms des idées simples parce qu'elles ne causent pas beaucoup de doute ou d'ambiguïté<sup>7</sup>. Locke affirme que les individus ne se trompent pas surtout pour les significations des mots désignant des figures et des nombres sur lesquels les individus ont des idées bien claire et distincte. Selon lui, les significations des mots des idées des modes simples, par exemple, "triangle" et

---

<sup>3</sup>**Ibid.**, (II, XXXII, §15)

<sup>4</sup>**Ibid.**

<sup>5</sup>**Ibid.**

<sup>6</sup>**Ibid.**, (II, XXXII, §9)

<sup>7</sup>**Ibid.**, (III, IX, §19)

“sept”, ne suscitent pas d’ambiguïté, et ne diffèrent pas d’un individu à un autre<sup>8</sup>. Ainsi, Locke pense que les significations des mots dénommant les idées des modes simples sont objectives étant donné qu’elles ne sont pas combinées en reliant des idées simples choisies arbitrairement comme les idées des modes mixtes.

Troisièmement, nous faisons les mêmes types de distinctions au sujet des idées des modes mixtes et des idées de relation. Selon Locke, comme nos idées des modes mixtes et des idées de relation ne sont pas standards, la signification des mots que nous les appelons, se varie selon les individus<sup>9</sup>. La signification des dénominations des idées des modes mixtes est les idées combinées dans une façon complètement arbitraire; alors leur signification se varie d’un individu à un autre. Selon Locke, tandis que l’esprit est dans une situation purement passif pendant le procès de la réception des idées simples, l’entendement forme librement les idées des modes mixtes -c’est-à-dire les “notions” selon l’appellation lockéenne- en combinant les idées dans une façon arbitraire.

Les pensées de Locke, que nous avons étudié jusqu’ici, nous imposent cette objection-ci: Si cela était comme il a dit, en face de la possibilité de créer des combinaisons infinies dans l’entendement, il faudrait dénommer chacune de ces notions et c’est pourquoi, nous ne comprendrions pas en général ce que nous voulons dire à l’un de l’autre. Locke ne veut pas dire, quand il exprime que les notions sont des combinaisons d’idées produites volontairement par l’entendement, que cela se réalise par un choix sans aucune raison: *«Mais quoique ces idées complexes ou essences des modes mixtes dépendent de l’esprit qui les forme avec une grande liberté, elles ne sont pourtant pas formées au hasard, et entassées ensemble sans aucune raison. [...] elles sont toujours unies pour la commodité de l’entretien, qui est la principale fin du langage. [...] C’est pourquoi dans la formation des différentes espèces de modes mixtes, les hommes n’ont eu égard qu’à ces combinaisons dont ils ont occasion de s’entretenir ensemble»*<sup>10</sup>.

Nous avons expliqué que l’entendement n’a pas de liberté de “rester indifférent”, dans le deuxième chapitre. D’après Locke, l’esprit est passif pendant la

---

<sup>8</sup>**Ibid.**, (III, IX, §19)

<sup>9</sup>**Ibid.**, (II, XXXII, §10)

<sup>10</sup>**Ibid.**, (III, V, §7)

réception des idées simples. Quand l'entendement relie les "notions", selon l'appellation de Locke, telles que les idées qui forment les faits moraux, légaux, religieux, etc., il le fait dans une façon libre, mais en même temps dans un contexte conventionnel déterminé par la manière de vivre d'une certaine société. Locke explique la présence des certains mots dans une langue, qu'il n'y en a pas dans des autres langues, par *habitus*<sup>11</sup> des citoyens de ce pays-là: «*Ce qui montre évidemment, que ceux d'un même pays ont eu besoin en conséquence de leur coutumes et de leur manière de vivre, de former plusieurs idées complexes, et de leur donner des noms que d'autres n'ont jamais réuni en idées spécifiques*»<sup>12</sup>.

Donc, tandis que les significations des notions que nous dénommons par les mots désignant les combinaisons d'idées qui ne sont pas standards ou universelles, diffèrent même dans une certaine société d'un individu à un autre, les expressions dans lesquelles on utilise les mots se substituant à ces notions ambiguës, ne sont pas complètement incompréhensibles parmi les interlocuteurs. Ce qui rend possible la communication comme une expérience intersubjective, est une manière de vivre ensemble des individus d'une certaine société. Locke, dans son *Essai*, accentue fréquemment que les institutions sociales telles que les traditions, les coutumes, les croyances religieuses se diffèrent dans un pays à un autre. L'une des institutions sociales, la langue se diffère aussi dans un pays à un autre<sup>13</sup>. Ainsi que les combinaisons d'idée complexe ne sont pas standards parmi les individus d'une société, de même, les mots qui dénomment conventionnellement les combinaisons d'idée complexe dans les pays qui ont des différents *habitus*.

---

<sup>11</sup>Le substantif masculin *habitus*, qui est au verbe *habere* (avoir ou, employé intransitivement avec un adverbe, être dans tel ou tel état) ce que le grec ἕξις est à ἔχειν, désignait déjà chez Cicéron "la perfection constante et définitive de l'âme ou de corps dans un certain domaine, comme la possession d'une vertu ou d'un art, ou n'importe quelle science, et de même une certaine aptitude corporelle qui n'a pas été donnée par la nature, mais acquise par l'effort et l'application" in Jean-Michel Fontanier, **Le Vocabulaire Latin de la Philosophie**, Paris, Ellipses, 2005, p. 68. Locke définit le *habitus* ainsi: [II, XXII, §10] "Or cette puissance ou aptitude qui se trouve dans un homme de faire une chose, constitue l'idée que nous nommons *habitude*, lorsqu'on a acquis cette puissance en faisant souvent la même chose; et quand on peut la réduire en acte, à chaque occasion qui s'en présente, nous l'appelons disposition." p. 229 (édition anglaise: "which power or ability in man of doing anything, when it has been acquired by frequent doing the same thing, is that idea we name habit; when it is forward, and ready upon every occasion to break into action, we call it disposition." p. 293)

<sup>12</sup>Locke, **op. cit.**, (III, V, §8)

<sup>13</sup>Auroux qualifie cette approche de Locke, dans une formulation inspirée de sa philosophie politique, comme "libéralisme linguistique" in Sylvain Auroux, avec la collaboration de Jacques Deschamps et Djamel Kouloughli, **La Philosophie du langage**, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 98

Quatrièmement, quant aux idées des substances: Selon Locke, puisque les idées simples en tant que composants de nos idées des substances, proviennent des patrons dans la nature, les significations des mots que nous dénommons les idées des substances, sont partiellement naturelles. Nous supposons que nos idées concernant les choses ont un fondement que nous dénommons “la substance”, c’est-à-dire, cette connaissance n’est que “suppositive” et ne peut pas pénétrer ce fondement. A cet égard, la connaissance que nous possédons sur les substances, d’après Locke, n’est qu’une agglomération des idées simples, autrement dit, les qualités sensibles appelées sous un seul nom. Locke pense, pour cette raison, il ne s’agit pas de possibilité que le nom que nous donnons à cette agglomération qui n’est pas claire ou distincte, reflète la structure inhérente d’une substance.

Si nous détaillons notre constatation indiquée au début de ce chapitre, il est complètement conventionnel qu’une idée est désignée par tels sons articulés au lieu des autres, même si ces mots représentent les idées d’origine naturelle. Sous cet angle, l’origine des mots composés de sons articulés n’est absolument pas naturelle, pour Locke. Ainsi, il n’y a aucune relation mimétique entre les sons composants d’un mot et l’idée désignée par ce mot: *«Puisque les sons n’ont aucune liaison naturelle avec nos idées, mais qu’ils tirent tous leur signification de l’imposition arbitraire des hommes, ce qu’il y a de douteux et d’incertain dans leurs signification, (en quoi consiste l’imperfection dont nous parlons présentement) vient plutôt des idées qu’ils signifient, que d’aucune incapacité qu’un son ait plutôt qu’un autre, de signifier aucune idée; car à cet égard ils sont tous également parfaits»*<sup>14</sup>.

Ainsi, l’approche de Locke, en face de la problématique s’il y a une connexion naturelle entre les mots composés de sons articulés et les idées auxquelles ils se substituent, se base sur le conventionnalisme qui exclut complètement le naturalisme à l’instar de l’hypothèse cratyléenne de mimésis ou de la thèse de “l’onomatopée” de Leibniz. Il n’y a aucune connexion naturelle entre les mots composés de sons articulés et les idées. A cet égard, Locke semble d’être pour la thèse proposée par Hermogène dans le dialogue “Cratyle” que nous avons étudié dans la première partie de notre thèse. Locke exprime le fait que telle idée se représente par tel son articulé se dépend des conventions qui diffèrent d’une société à une autre.

---

<sup>14</sup>Locke, *op. cit.*, (III, IX, §4)

Dans la partie suivante de notre thèse, nous verrons que Leibniz, dans sa critique à l'approche lockéenne de la problématique de l'origine des mots, part de la gêne qu'il éprouve vis-à-vis de l'accent mis sur "l'arbitraire" par son interlocuteur.

**TROISIME PARTIE:**  
**LA CRITIQUE FAITE PAR LEIBNIZ A L'APPROCHE LOCKEENNE**  
**DU PROBLEME DE L'ORIGINE DES MOTS**

## **CHAPITRE PREMIER- LA REPONSE DE LEIBNIZ AUX OBJECTIONS DE LOCKE SUR LA PENSEE DE L'INNEITE DES IDEES**

Dans la troisième partie de notre thèse où nous étudierons les critiques de Leibniz sur les évaluations de Locke, en matière de l'origine des mots, premièrement, nous traiterons la différence entre les explications de ces deux philosophes au sujet de l'origine des idées. Afin de suivre une systématique dans ce chapitre où nous comparons les pensées de deux philosophes en cette matière, et aussi dans les chapitres suivants, nous nous référons aux *Nouveaux Essais* de Leibniz dans une manière "formelle", qu'il répond directement à l'Essai de Locke. Quand nous traiterons les réflexions de Leibniz sur les explications et des objections de Locke, tandis que nous suivrons dans une large mesure le plan formel des *Nouveaux Essais*, nous nous servirons de ses œuvres intitulées *Monadologie*, *Discours de Métaphysique* et *Essais de Théodicée*, ainsi bien ses pensées exprimées dans quelques manuscrits et lettres.

Par la même méthode que celle expliquée ci-dessus, nous traiterons la réponse de Leibniz aux objections que Locke pose contre "les choses qu'il regarde" comme les arguments qui soutiennent la thèse qu'il y a des idées et des principes innés dans l'esprit humain; la pensée de Leibniz sur les idées; ses pensées sur les mots et "la signification"; et finalement son approche au sujet de l'origine des mots, qui est le problème capital de notre thèse, dans l'optique du dilemme "naturalisme/ conventionnalisme" et concluons par ses critiques contre les explications de Locke sur ce sujet.

Leibniz, dans la préface de ses *Nouveaux Essais* où il noue un dialogue imaginaire avec Locke, déclare le différend essentiel entre leurs pensées comme suivant: «*Nos différends sont sur des sujet de quelque importance. Il s'agit de savoir si l'âme en elle-même est vide entièrement comme des tablettes, où l'on n'a encore rien écrit (tabula rasa) suivant Aristote et l'auteur de l'Essai, et si tout ce qui y est tracé vient uniquement des sens et de l'expérience, ou si l'âme contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines que les objets externes réveillent seulement dans les occasions, comme je le crois avec Platon et*

*même avec l'Ecole et avec tous ce qui prennent dans cette signification le passage de saint Paul (Rom. 2, 15) où il marque que la loi de Dieu est écrite dans les cœurs.»<sup>1</sup>*

A la suite de cette explication, Leibniz critique l'utilisation des concepts "général" et "universel" par Locke en négligeant la différence entre ces concepts, pendant qu'il affirme qu'il est possible d'atteindre certains "principes généraux" par l'expérience, et soutient que Locke n'a pas pu expliquer comment on arrive à la connaissance des vérités nécessaires via l'induction en tant qu'une généralisation faite par des connaissances provenant des sens<sup>2</sup>. Nous verrons que Leibniz s'oppose à la théorie lockéenne des idées, en soutenant le fait que l'esprit dispose dans une façon innée les idées et les principes qui sont les sources des vérités nécessaires.

Maintenant, examinons les réponses de Leibniz aux objections que Locke pose contre "les choses qu'il regarde" comme arguments soutenant la thèse selon laquelle il y a des idées et des principes innés dans l'esprit humain, dans ses *Nouveaux Essais*. Leibniz souligne d'abord nettement sa position en face des objections de Locke indiquées dans son *Essai*: «[...] *il y a des idées et des principes qui ne nous viennent point des sens, et que nous trouvons en nous sans les former, quoique les sens nous donnent occasion de nous en apercevoir*»<sup>3</sup>. Leibniz indique dans la préface que Locke devrait confirmer inéluctablement, en classifiant certaines idées dans le groupe des "idées de réflexion", qu'elles sont des idées provenant d'une source autre que sensation externe.

Leibniz répond premièrement à l'objection de Locke qu'il fait contre la thèse du consentement universel. Leibniz donne raison à la réaction de Locke contre le fait qu'on prend prétexte de la thèse du consentement universel pour ne pas se donner la peine de rechercher la source et la certitude des connaissances innées<sup>4</sup>. Leibniz affirme qu'il n'argumente pas pour sa part la certitude des idées innées sur la base d'un consentement universel, qu'il y a un consentement général sur quelques maximes théoriques, mais que ce n'est pas d'un consentement "universel".

---

<sup>1</sup>Gottfried Wilhelm Leibniz, "Préface" (§ 3) des **Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain**, GF Flammarion, Paris, 1990

<sup>2</sup>**Ibid.**

<sup>3</sup>**Ibid.**, (I, I, §1)

<sup>4</sup>**Ibid.**



Leibniz souligne le fait qu'il considère le consentement général comme un indice, et qu'il ne l'utilise pas comme un argument essentiel<sup>5</sup>.

Ensuite, Leibniz tente de répondre à la contestation de Locke qu'il y a des individus qui ne connaissent pas de principes innés. Selon Leibniz, l'existence des individus qui ne connaissent pas distinctement ces principes, ne signifie pas que les principes ne sont pas innés, parce qu'on les reconnaît dès qu'on les a entendus<sup>6</sup>. Leibniz soutient que tout le monde les connaît dans le fond et qu'on se sert à tout moment du principe de contradiction (par exemple). Il exprime que, même les barbares, en face d'un menteur qui se contredit, sont choqués de sa conduite en raison du principe de contradiction qu'ils connaissent virtuellement<sup>7</sup>. Leibniz affirme que les principes de l'identité et de la contradiction sont virtuellement acceptés dans tous nos raisonnements, de quelque façon que ce soit, comme les enthymèmes dans lesquelles l'une des prémisses n'est pas expressément dite<sup>8</sup>.

Quant à une autre objection de Locke à laquelle Leibniz se met à répondre, selon Locke, il est une véritable contradiction de dire qu'il y a des vérités imprimées dans l'âme et en même temps qu'on ne s'en aperçoit point. Leibniz répond à cette objection en disant, bien que notre mémoire contienne de multiples connaissances, il est impossible que nous en soyons conscient<sup>9</sup>. Ainsi, il croit qu'il s'agit d'une différence entre le fait de penser actuellement à quelque chose et s'en souvenir le cas échéant<sup>10</sup>.

Une autre objection formulée par Locke, et écartée facilement par Leibniz est la suivante: La thèse selon laquelle une certaine proposition est particulièrement innée, implique dans le fond la pensée que toutes les propositions raisonnables sont préalablement imprimées dans l'âme. Leibniz dénote que cette remarque de son interlocuteur est vraie au point de vue des vérités nécessaires ou des vérités de raison dans le même sens. Par conséquent, il soutient que toute l'arithmétique et toute la géométrie sont innées, et elles sont en nous d'une manière virtuelle<sup>11</sup>.

---

<sup>5</sup>**Ibid.**, (I, I, §4)

<sup>6</sup>**Ibid.**

<sup>7</sup>**Ibid.**

<sup>8</sup>**Ibid.**

<sup>9</sup>**Ibid.**, (I, I, §5)

<sup>10</sup>**Ibid.**

<sup>11</sup>**Ibid.**

Leibniz cite, dans le dialogue de “Ménon” de Platon, le fait que Socrate fait résoudre, en posant certaines questions à un enfant qui n’a jamais étudié la géométrie, un problème de géométrie, comme un exemple explicatif pour sa pensée.

Dans une autre contestation, Locke affirme que la présence de quelque chose dans l’âme sans qu’on s’en soit aperçu, cela signifie seulement qu’elle a “la capacité” ou “la faculté” de le connaître<sup>12</sup>. Cette contestation de Locke, selon Leibniz, est sans doute invalide, étant donné que la compréhension de “la faculté” de son interlocuteur est imparfaite; car pour Leibniz, il ne s’agit pas de quelque faculté qui ne soit pas en acte<sup>13</sup>. Leibniz répond à Locke que l’âme peut avoir quelque chose avant de s’en apercevoir, et explique cette affirmation en distinguant soigneusement de la thèse platonicienne que toutes les connaissances ne sont que des réminiscences. Il semble que Leibniz trouve la thèse platonicienne erronée sur le fond, étant donné qu’elle implique la possibilité d’une situation où l’âme est séparée du corps<sup>14</sup>. Leibniz exprime que l’esprit n’a pas seulement la capacité de connaître les vérités mais en même temps de les tirer de son propre fond. Il affirme instamment qu’il sera décevant de considérer l’esprit comme une capacité consistant à recevoir passivement les connaissances<sup>15</sup>.

Leibniz répond à l’objection de Locke d’après laquelle les enfants, les arriérés mentaux et les barbares n’ont pas de maximes innées, comme suivant: Il faut que l’esprit fasse des efforts pour tirer les principes innés de son propre fond. Or, ceux que Leibniz mentionne dans sa contestation ne font pas un tel effort; ils se distraient plutôt les pensées concernant les besoins corporels<sup>16</sup>. Donc, le fait que ces individus ne découvrent pas les maximes théoriques en eux-mêmes, n’invalide pas l’innéité de ces principes.

Leibniz évalue une critique de Locke pendant qu’il explique pourquoi il adopte une attitude prudent en face de la pensée de l’innéité des idées. Locke, comme nous avons vu dans la partie précédente, croit que la pensée selon laquelle que les idées et les principes sont innés, légitime un comportement conservatif qui

---

<sup>12</sup>**Ibid.**

<sup>13</sup>**Ibid.**, (II, I, §2)

<sup>14</sup>**Ibid.**

<sup>15</sup>**Ibid.**

<sup>16</sup>**Ibid.**, (I, I, §27)

les donne une nature inattaquable. Par contre, Leibniz exprime toujours qu'il insiste méticuleusement sur la nécessité de démontrer la raison de chaque thèse proposée dans les discours philosophiques. Bien plus, selon lui, il faut démontrer même les thèses acceptées comme un axiome, dans le cas où si c'est possible<sup>17</sup>.

Ainsi, Leibniz répond aux objections que Locke pose contre "les choses qu'il regarde" comme arguments soutenant la thèse qu'il y a des idées et des principes innés dans l'esprit humain, et après qu'il mette en évidence la différence de son approche par rapport à ces objections, il se met à démontrer la différence entre sa conception d'idée et celle de son interlocuteur, dans le II<sup>e</sup> livre de ses *Nouveaux Essais*. Dans le chapitre suivant, nous traiterons cette différence entre les deux.

---

<sup>17</sup>**Ibid.**, (I, III, §24)

## CHAPITRE SECOND- LA CONCEPTION LEIBNIZIENNE DE L'IDEE

Dans ce chapitre dans lequel nous étudions l'objection de Leibniz à la théorie d'idée de Locke, d'abord, nous essayerons d'évaluer la différence entre leurs conceptions de "perception". Ensuite, nous tenterons de mettre en évidence la conception d'"idée" propre à Leibniz, à partir de ses pensées dans son article intitulé "Quid sit idea?", et à la lumière de la *Monadologie* et du *Discours de Métaphysique*. Et alors, nous examinerons ses critiques contre la théorie des idées de Locke dans ses *Nouveaux Essais*. Au cours de cette étude, nous considérerons que Leibniz s'oppose à la démarche lockéenne visant à expliquer la source des idées à partir des sens, en soutenant l'innéité des idées.

Nous pensons que la différence essentielle entre leurs conceptions d'idées est dérivée d'un différend au sujet des perceptions dont nous ne sommes pas conscients. En effet, Leibniz critique dans sa *Monadologie*, l'omission des philosophes cartésiens, les petites perceptions dont nous ne sommes pas conscients. Quand nous considérons l'approche de Locke, il est évident qu'il exclut complètement les perceptions dont nous ne sommes pas conscients. Par contre, Leibniz soutient que l'état d'aperception provient d'une variété dans une série des perceptions si petites que nous n'en sommes pas conscients<sup>1</sup>.

Nous pouvons expliquer la différence entre les théories de perceptions de Locke et de Leibniz comme suivant: Ainsi que nous avons vu dans la partie précédente de notre thèse, ce qui est appelé "la sensation" dans la terminologie de Locke, précède la perception. Or, c'est le contraire dans la pensée de Leibniz: «*le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception*»<sup>2</sup>. Alors, contrairement à la pensée de Locke sur ce sujet, ce qui est appelé "la perception", pour Leibniz, précède la sensation. Leibniz pense que les monades ont toujours des petites perceptions données par le dieu pendant leur création. A cet égard, selon Leibniz, une sensation se produit du fait que notre attention est attirée sur une

---

<sup>1</sup>Leibniz, «Discours de Métaphysique», (§ XXXIII), in **Discours de Métaphysique suivi de Monadologie**, Gallimard, Paris, 1995

<sup>2</sup>Leibniz, «Monadologie», (§ 19), in **Discours de Métaphysique suivi de Monadologie**, Gallimard, Paris, 1995

différenciation dans la série des petites perceptions. Nous trouvons un exemple descriptif dans ses *Nouveaux Essais*. Si nous citons cet exemple qu'il utilise quand il s'oppose à Locke, en disant que, ce qui attire l'attention, doit se constituer des parties qui ne sont pas ainsi, d'après Leibniz, notre aperception au sujet de la faim, à savoir la sensation ou le sentiment de faim, est produit par une série de nos petites perceptions qui expriment les actions se passant dans notre estomac<sup>3</sup>.

Leibniz indique qu'il ne s'agit pas de perceptions que nous restons complètement indifférents<sup>4</sup>. C'est-à-dire, selon Leibniz, à l'encontre de Locke, il ne s'agit jamais d'une situation dans laquelle nous sommes complètement dépourvus de perception<sup>5</sup>. Pour Leibniz, la raison que nous le regardons comme possible, est que ces perceptions ne sont pas notables. Leibniz définit ce qu'il entend par "l'intellection", comme une perception distincte jointe à notre faculté de réflexion<sup>6</sup>. Selon lui, chaque perception jointe à cette faculté, est une pensée<sup>7</sup>. Cela signifie que nos pensées sont des perceptions que nous rattrapons par l'activité d'entendement. Cette définition, si nous nous rappelons, correspond à la définition de l'idée pour Locke. C'est-à-dire, tandis que les idées sont des perceptions qui sont faites l'objet de l'entendement d'après Locke, pour Leibniz, c'est différent. Selon Leibniz, nos perceptions qui ont été l'objet de l'entendement ne sont pas des idées mais nos pensées actuelles.

Avant d'étudier la critique de Leibniz contre la théorie des idées de Locke, il conviendra de traiter son article intitulé "Quid sit idea?", afin de comprendre ce qu'il entend par l'idée. Il est affirmé que ce texte est rédigé par Leibniz en visant à critiquer la définition d'idée de Spinoza<sup>8</sup>. Spinoza définit l'idée dans son *Ethica* comme ci-dessous: «Par idée, j'entends un concept de l'Esprit, que l'Esprit forme pour ce qu'il est une chose pensante» [*per ideam intelligo Mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans*]<sup>9</sup>. Dans l'explication suivante de cette

---

<sup>3</sup>Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, (II, I, §19)

<sup>4</sup>*Ibid.*, (II, XX, §1)

<sup>5</sup>*Ibid.*, (II, XIX, §4)

<sup>6</sup>*Ibid.*, (II, XXI, §5)

<sup>7</sup>*Ibid.*

<sup>8</sup>Par Rauzy, in *Recherches Générales sur l'Analyse des Notions et des Vérités*, introduction et notes par Jean-Baptiste Rauzy; textes traduits du latin par Emmanuel Cattin *et alii*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p.441

<sup>9</sup>Benedictus de Spinoza, *l'Éthique*, présenté, traduit et commenté par Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1999, p. 93

définition, Spinoza prononce qu'il utilise exprès le terme de "concept", car l'utilisation du mot "perception" peut faire allusion qu'il est possible que l'esprit soit affectée d'un objet en dehors de soi-même. D'après lui, "la perception" suppose la passivité de l'esprit, par contre, "le concept" souligne son activité.

L'assertion de Spinoza selon laquelle les idées sont des productions de l'activité de l'esprit, est absolument erronée dans le perspectif de Leibniz. Selon Leibniz, "la pensée" est une activité de l'esprit<sup>10</sup>. Les idées existent dans l'esprit indépendamment de l'activité de penser consciemment. Leibniz soutient que nous connaissons également plusieurs choses qui ne sont pas faites l'objet de notre activité de penser consciemment<sup>11</sup>. Ainsi, les idées existent virtuellement dans l'esprit par sa nature. Leibniz, quand il traite la conception d'idée de Locke tel qu'un objet de la pensée, dans ses *Nouveaux Essais*, explique sa définition comme suivant: [l'idée] «*c'est une objet immédiat interne, et cet objet est une expression de la nature ou des qualités des choses [...] Si l'idée était la forme de la pensée, elle naîtrait et cesserait avec les pensées actuelles qui y répondent*»<sup>12</sup>. Pour Leibniz, les idées, en tant qu'objets immédiats et internes de l'esprit, n'y viennent pas d'une source externe. Dans ce cas-là, le concept des "idées de sensation externe" à Locke, n'a aucune validité chez Leibniz. Selon lui, les idées ne sont pas des choses provenant du monde actuel, contrairement à l'affirmation de Locke.

Leibniz, dans son *Discours de Métaphysique*, explique son approche au sujet des idées, en la comparant avec deux conceptions différentes concernant l'idée. D'après la première, l'idée est un mode de penser qui perd toute sa réalité au moment où je ne la pense pas. Cette approche à laquelle Locke s'engage, selon Leibniz, est erronée puisque les idées ne sont pas des choses faites de notre part, par l'activité de penser. Quant à la deuxième, inspirée de St. Augustin et soutenue par Malebranche, l'idée est une réalité rationnelle, en dehors de moi, qui est toujours conservée identique à elle-même dans l'entendement divin. Tandis que Leibniz apprécie l'explication de Malebranche selon laquelle les idées sont toujours conservées identiques à elles-mêmes, il soutient, contrairement à Malebranche que les idées existent aussi toujours dans l'esprit d'une manière virtuelle,

---

<sup>10</sup>Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, (I, I, §26)

<sup>11</sup>*Ibid.*

<sup>12</sup>*Ibid.*, (II, I, §1)

indépendamment du fait que nous en sommes conscients, tout comme elles existent dans l'entendement de Dieu. Leibniz explique, dans le dernier paragraphe de "Quid sit idea?", ce qu'il entend par l'expression "l'idée d'une chose en nous" comme ci-dessous: «*Qu'il y ait en nous une idée des choses n'est donc rien d'autre que ceci: Dieu, auteur également et des choses et de l'esprit, a imprimé dans l'esprit cette faculté de penser...*» [*Ideam itaque rerum in nobis esse, nihil aliud est, quam Deum pariter et rerum et mentis eam menti facultatem cogitandi impressisse...*]<sup>13</sup>.

Comme nous l'avons indiqué au début de cette partie, même si Leibniz utilise un style qui donne l'impression qu'il ne fait pas de distinction entre l'idée et le concept dans ses *Nouveaux Essais*, cela résulte seulement de son effort d'exprimer ses pensées dans une façon compréhensible avec la terminologie de Locke. Cependant, il existe bien d'une distinction entre l'idée et le concept pour Leibniz. Nous voyons qu'il fait cette distinction explicitement dans son *Discours de Métaphysique*. Leibniz désigne les expressions imprimées sur l'esprit, indépendamment du fait que nous les apercevions ou pas, par le terme d'"idée", et les autres expressions que nous comprenons ou formons dans les idées, par le terme de "notion" ou de "concept"<sup>14</sup>. Prenons un exemple de Leibniz concernant la distinction entre l'idée et le concept. Leibniz indique que, bien que nous puissions former des concepts au sujet des choses impossibles telles que "la vitesse la plus grande", "le nombre le plus grand", nous n'avons pas d'idée -par exemple, d'un carré circulaire- de telles choses<sup>15</sup>. Dans le perspectif leibnizien, l'idée et la notion ne peuvent donc pas être identifiées, à l'encontre de la proposition de Locke.

Il conviendra de reconsidérer la classification de Leibniz concernant les niveaux de la clarté et la distinction de nos connaissances, pour que nous comprenions mieux ce qu'il dit au sujet du problème principal de notre thèse. Nous retrouvons, dans son *Discours de Métaphysique*<sup>16</sup>, une classification des divers niveaux de nos connaissances. Selon Leibniz, les connaissances qui ne permettent pas de reconnaître ce qu'elles représentent, sont obscures. Leibniz regroupe nos

---

<sup>13</sup>Leibniz, «Quid sit idea?», in **Recherches Générales sur l'Analyse des Notions et des Vérités**, introduction et notes par Jean-Baptiste Rauzy; textes traduits du latin par Emmanuel Cattin *et alii*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 445-446

<sup>14</sup>Leibniz, «Discours de Métaphysique», § XXVII, in **Discours de Métaphysique suivi de Monadologie**, Gallimard, Paris, 1995

<sup>15</sup>**Ibid.**, § XXV

<sup>16</sup>**Ibid.**, § XXIV

connaissances qui ne sont pas obscures, sous l'angle de leurs niveaux de certitude, comme suivant:

“Claire”: Selon Leibniz, des connaissances qui sont suffisantes à permettent de reconnaître ce qu'elles représentent, sont claires. Les connaissances claires sont ou bien confuses ou bien distinctes:

“Confuse”: Quand nous puissions reconnaître une chose parmi les autres, sans pouvoir dire en quoi consistent ses différences ou propriétés, la connaissance est confuse.

“Distincte”: Quand nous puissions expliquer les marques d'une chose qui permettent de la distinguer des autres, la connaissance est distincte. Leibniz parle de deux degrés de la connaissance distincte, comme suivant:

“Inadéquate”: Lorsque nous connaissons confusément les notions qui entrent dans la définition d'une chose, lesquelles ont besoin elles mêmes de définitions, la connaissance est inadéquate. Les connaissances suppositives peuvent être inadéquates ou adéquates.

“Adéquate”: Lorsque tout ce qui entre dans une définition ou connaissance distincte est connu distinctement, jusqu'aux notions primitifs, la connaissance est “adéquate”. Si une connaissance est à la fois adéquate et intuitive, elle atteint au degré de “connaissance parfaite” selon Leibniz.

Le XXV<sup>e</sup> paragraphe intitulé “En quel cas notre connaissance est jointe à la contemplation de l'idée” de son *Discours de Métaphysique*, nous offre un indice important à comprendre la distinction entre le concept et l'idée chez Leibniz: *«Lorsque la connaissance n'est que suppositive, quand nous aurions l'idée, nous ne la contemplons point, car une telle notion ne se connaît que de la même manière de connaître qu'on l'apprend.»*

Nous observons que Leibniz expose ce qu'il entend par “la connaissance suppositive” dans le paragraphe cité ci-dessus, dans une façon plus claire dans son texte intitulé “Meditationes de cognitione, veritate et ideis”. Dans ce texte, il explique “la connaissance suppositive” en comparant avec “la connaissance intuitive”. Leibniz affirme que la connaissance intuitive<sup>17</sup> qui comprend à la fois

---

<sup>17</sup>Selon Leibniz, les vérités primitives sont connues par l'intuition (IV, II, §1). Ainsi, les vérités



tous les éléments primitifs qu'une notion contient, échoit rarement à l'homme, et que certaines de nos connaissances ne s'élèvent qu'au niveau de "la connaissance suppositive". Et surtout «*Dieu seul a l'avantage de n'avoir que des connaissances intuitives*»<sup>18</sup>. Pour Leibniz, la connaissance suppositive, différemment de la connaissance intuitive qui est la contemplation directe et sans intermédiaire des idées, est un type de connaissance que nous raisonnons en substituant les symboles représentatifs aux éléments primitifs, au lieu de comprendre simultanément tous les éléments primitifs d'une notion. A ce moment-là, nous supposons que nous connaissions toutes les définitions des éléments primitifs représentés par des symboles.

Nous en concluons que Leibniz entend par la connaissance qu'il appelle "la pensée symbolique" ou "aveugle", nos connaissances obtenues par la pensée discursive, à savoir, le raisonnement. Leibniz, après avoir affirmé que nos raisonnements dépendent toujours des signes, attire l'attention sur une facilité que la pensée aveugle rend à l'acquisition des connaissances, ainsi: «*Tout raisonnement humain s'accomplit au moyen de certains signes ou caractères. Car ce n'est pas seulement les choses elles-mêmes mais aussi les idées des choses que l'esprit ne peut et ne doit pas observer toujours de façon distincte; c'est pourquoi on a mis des signes à leur place, afin d'abrégé. En effet, si un géomètre, à chaque fois qu'il nommait une hyperbole, une spirale ou une quadratrice au cours de ses démonstrations, devait se contraindre à faire figurer exactement au préalable leur définition ou leur mode d'engendrement ainsi que, à leur tour, les définitions des termes qui interviennent dans ces définitions, c'est très lentement qu'il en viendrait à déceler quoi que ce soit de nouveau*»<sup>19</sup>.

Leibniz, dans ses *Nouveaux Essais*, à l'encontre de la pensée de Locke, soutient que nos concepts dérivés de nos sens tels que "amer", "doux", "vert", ne soient qu'apparemment simples<sup>20</sup>. Selon Leibniz, notre connaissance concernant tels

---

primitives de raison telles que "A est A" et aussi les vérités primitives de fait telles que "je pense", "j'existe", sont connues également par l'intuition. De cette façon, selon Leibniz, toutes les définitions adéquates –par exemple, "trois est deux et un"- impliquent les vérités nécessaires de raison et par conséquent les connaissances intuitives. Ainsi Leibniz considère toutes les vérités primitives de raison comme l'immédiation des idées (IV, II, §1).

<sup>18</sup>Leibniz, **Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain**, (IV, XVII, §16)

<sup>19</sup>Leibniz, **Recherches Générales sur l'Analyse des Notions et des Vérités**, p. 166

<sup>20</sup>Leibniz, **Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain**, (II, II, §1)

concepts reste confuse étant donné qu'il n'est pas possible d'analyser les éléments qu'ils contiennent, jusqu'aux plus primitifs. "Les idées simples de la sensation externe" de Locke ne sont qu'apparemment simples pour Leibniz, en fait, elles sont complexes quand on parle dans la terminologie de Locke. Sous l'angle de l'approche de Leibniz, ce que Locke veut dire par des idées qu'il prétend qu'on produit par les sens, est en fait nos pensées actuelles, pas les idées elles-mêmes.

La thèse de Locke selon laquelle les idées se produisent par un effet externe, ne peut pas être valide en vue de l'approche leibnizienne. Leibniz croit que les idées sont au début données par le Dieu à notre esprit. Leibniz regarde une activité d'"apprendre" dans le sens que l'esprit acquit de dehors les idées, comme impossible. Autrement dit, la conception d'apprentissage à laquelle Leibniz s'oppose, c'est la conception empiriste à Locke telle que "aucun de ce que nous apprenons, n'est inné". Leibniz a l'air indulgent vers l'empirisme de Locke quand il trouve raisonnable la pensée que l'on apprend les idées et les vérités innées en notant leurs sources ou bien en les confirmant par l'expérience<sup>21</sup>. Nous pensons que ce style tolérant, tel qu'on le voit dans ses *Nouveaux Essais* et également dans son *Discours de Métaphysique*<sup>22</sup>, qui donne l'impression que Leibniz paraît d'accepter le fait que "nous recevons de dehors certaines connaissances", a simplement pour but d'exprimer ses pensées d'une manière facilement compréhensible. Autrement, Leibniz soutient toujours systématiquement qu'il ne faut jamais considérer les idées comme des choses acquises de l'extérieur<sup>23</sup>.

Leibniz pense différemment de Locke au sujet de la similarité entre les "idées de sensation externe", selon l'appellation lockéenne, et ce dont elles dérivent. Leibniz s'oppose à l'affirmation de Locke que la constitution des idées des modes est arbitraire, tandis que les idées simples et les idées des substances doivent signifier les choses dans le monde externe, en exprimant qu'il n'y a aucune preuve pour cette affirmation, que nous produisons les idées simples -selon l'appellation de Locke-, qui sont des objets de nos sens, par des effets extérieures<sup>24</sup>. D'un autre côté, dans son *Discours de Métaphysique*, Leibniz critique la distinction de "qualités

---

<sup>21</sup>**Ibid.** (I, I, §23)

<sup>22</sup>Leibniz, **Discours de Métaphysique**, § XXVII

<sup>23</sup>**Ibid.**, § XXVI

<sup>24</sup>Leibniz, **Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain**, (III, IV, §2)

premières/ qualités secondes” faite par Locke. De même qu’il doute du fait que les qualités secondes, telles que “la couleur”, “l’odeur”, “la chaleur”, existent dans la nature des choses indépendamment de nous, Leibniz considère également que les idées des qualités premières, comme “la grandeur”, “la forme”, “le mouvement”, ne sont pas distinctes, étant donné qu’elles sont imaginaires et dépendent de nos perceptions<sup>25</sup>. Sous cet angle, les idées provenant de qualités premières comme celles dérivant de qualités secondes nous offrent seulement une connaissance confuse, d’après Leibniz. Pour lui, nos connaissances empiriques quotidiennes ne dépassent pas un stade confus.

La thèse de Locke selon laquelle l’esprit produit volontairement des combinaisons d’“idées complexes”, n’est pas valide pour Leibniz. Leibniz critique l’affirmation de son interlocuteur en citant le “palais en or” comme exemple des combinaisons d’idées que nous constituons involontairement dans nos rêves<sup>26</sup>. Quant à une autre affirmation de Locke d’après laquelle les idées complexes se combinent arbitrairement, est non plus valide pour Leibniz. Il s’oppose à cette affirmation lockéenne, pour la raison suivante: Lorsque nous essayons de produire des combinaisons d’idées impossibles à coexister, une telle combinaison arbitraire devient déraisonnable<sup>27</sup>. Il soutient que nous nous trompons à chaque fois que nous tentons de constituer des combinaisons d’idées impossibles à coexister<sup>28</sup>.

Selon Leibniz, produire “une combinaison d’idées purement arbitraire” est impossible, d’autant plus qu’un “choix sans raison” et “un hasard pur” n’existent jamais dans le monde. Pour cette raison, Leibniz s’oppose à l’accent que Locke a mis sur l’arbitraire. Nous traiterons la conception leibnizienne de “choix” dans le quatrième chapitre. Chez Leibniz, les relations entre les idées ne se dérivent pas du monde actuel et ne sont pas arbitraires. Leibniz soutient que, s’il est question d’un arbitraire, il serait juste d’attribuer cette qualification à certains concepts plutôt qu’aux idées<sup>29</sup>. L’un des exemples utilisés par Leibniz est le concept de “pied” en tant que mesure linéaire, un autre exemple est celui de “calvitie”. Ce qui est exprimé par ce type de concepts est ambigu selon Leibniz. Nos concepts de couleur

---

<sup>25</sup>Leibniz, **Discours de Métaphysique**, § XII

<sup>26</sup>Leibniz, **Nouveaux Essais sur l’Entendement Humain**, (II, XXXI, §9)

<sup>27</sup>**Ibid.**, (II, XXXI, §3)

<sup>28</sup>**Ibid.**, (II, XXXII, §5)

<sup>29</sup>**Ibid.**, (III, V, §9)

que Locke suppose adéquats et appelle “les idées simples”, sont ambigus pour Leibniz<sup>30</sup>.

En nous rappelant une conclusion tirée de la conception d’idée de Locke dans la deuxième partie de notre thèse, essayons de la comparer avec la conception de Leibniz. Nous avons conclu que Locke, en désignant les idées des modes mixtes et les idées de relation par le terme de “notion”, pense que la capacité de distinction des idées diminue au fur et à mesure qu’elles s’éloignent des sens. Ainsi, pour Locke, nous avons vu que, plus les idées provenaient de la sensation interne (en d’autres termes, de la réflexion) et entraînent dans une combinaison d’idées complexes, plus celles-ci s’éloignaient de la distinction. Pour Leibniz, c’est le contraire. La plupart des notions que Locke considère comme “l’idée”, sont sensibles, ainsi que nous expliquerons ci-dessous selon Leibniz, ces notions sont confuses<sup>31</sup>. Leibniz s’oppose à Locke en affirmant que “les idées de sensation externe”, selon l’appellation de Locke, telles que la couleur et la chaleur ne sont pas distinctes, mais “confuses” étant donné que nous ne sommes pas capables d’analyser leur contenu jusqu’aux éléments primitifs<sup>32</sup>.

Leibniz rejette l’affirmation de Locke, selon laquelle les idées, comme “figures composées de mille côtés” que nous ne pouvons pas nous représenter dans notre esprit, sont obscures<sup>33</sup>. Quant à l’approche de Leibniz, la mathématique constitue la plupart de nos connaissances distinctes, en tant qu’un domaine où Locke a négligé, comme elle couvre les choses infiniment analysables. Pendant que Leibniz conteste à Locke à ce sujet, il relève que la conclusion de Locke qu’une idée géométrique telle qu’“une figure composées de mille côtés”, est obscure étant donné que nous ne sommes pas capables de l’imaginer, est une erreur due à la confusion de l’idée et de l’imagination<sup>34</sup>. Selon Leibniz une idée n’est pas quelque chose provenant de l’imagination: *«L’imagination ne nous saurait fournir une image commune aux triangles acutangles et obtusangles, et cependant l’idée du triangle leur est commune; ainsi cette idée ne consiste pas dans les images et il n’est pas aussi aisé qu’on pourrait penser d’entendre à fond les angles d’un*

---

<sup>30</sup>**Ibid.**

<sup>31</sup>**Ibid.**, (II, XXIX, §2)

<sup>32</sup>**Ibid.**, (II, XXIX, §4)

<sup>33</sup>**Ibid.**, (II, XXIX, §13)

<sup>34</sup>**Ibid.**

*triangle*»<sup>35</sup>. Ainsi, Leibniz attire notre attention sur le fait qu'il n'est pas juste de supposer que notre représentation particulière d'un triangle dans notre imagination soit identique à l'idée elle-même du triangle. Comme nous expliquerons dans le paragraphe suivant, nos notions concernant les formes géométriques sont en même temps rationnelles et sensibles comme les notions du sens commun, pour Leibniz.

Nous trouvons une classification de Leibniz bien explicite concernant nos notions en étant "intellectuelles", "sensibles" et "imaginaires" dans l'une de ses lettres<sup>36</sup> écrite à Princesse Sophie Charlotte, Leibniz examine les notions en trois groupes:

1. Les notions provenant des sens: il apparaît que Leibniz classe les notions comme "amer", "doux", "froid", "chaud", "jaune", "bleu" dans cette rubrique. Leibniz indique que les notions "sensibles" de ce type sont "confuses".

2. Les notions du sens commun: elles constituent un groupe au sein duquel Leibniz donne, dans ses *Nouveaux Essais*, des exemples de notions telles que "l'espace", "la forme", "le mouvement", "l'inertie", qui sont à la fois des concepts de l'entendement à proprement parler, mais qui sont aussi perçues par les sens<sup>37</sup>. Ces notions sont à la fois "intellectuelles" et "sensibles". Leibniz pense que les notions de ce type sont "distinctes".

3. Les notions propres à l'entendement: Leibniz traite les notions intellectuelles telles que "moi", "l'existence", dans cette classe. Nos notions intellectuelles sont distinctes Selon Leibniz. Leibniz, dans son article intitulé "Elementa rationis", mentionne les notions telles que "le Dieu", "la puissance", "l'activité" et indique qu'il est impossible de les accéder par le biais de l'imagination<sup>38</sup>.

Comme nous avons vu dans ce chapitre où nous avons traité les différences entre les théories des idées de deux philosophes, selon Leibniz, Locke fait erreur dans une erreur en considérant "l'idée" comme des perceptions étant l'objet de

---

<sup>35</sup>**Ibid.**, (IV, II, §15)

<sup>36</sup>Leibniz, **Die Philosophischen Schriften**, tome: VI, éd. par C. I. Gerhardt, George Olms Verlag, 1996, pp.499-508

<sup>37</sup>Leibniz, **Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain**, (II, VIII, §5)

<sup>38</sup>Leibniz, **Recherches Générales sur l'Analyse des Notions et des Vérités**, p. 153

l'entendement. Car, Leibniz indique par ce terme, particulièrement ce que l'esprit possède par sa nature.

A la lumière de la conception leibnizienne que nous avons examinée ci-dessus, concernant l'idée, en traitant ses pensées sur les mots, les langues vernaculaires et la signification, nous essayerons de les comparer avec l'approche de Locke, dans le chapitre suivant.

### TROISIEME CHAPITRE- LES MOTS ET LA SIGNIFICATION SELON LEIBNIZ

*«Les langues sont le meilleur miroir de l'esprit humain»<sup>1</sup>*

Après avoir examiné la différence entre les théories des idées de Locke et de Leibniz, dans ce chapitre nous traiterons l'approche de Leibniz concernant les mots et la signification. D'abord, il faut dire que Leibniz pense que les études en matière des mots doivent être conduites à partir de deux perspectives différentes. La première, que nous pouvons l'appeler "étymologique", se concentre sur des sujets tels que le processus historique de la formation des mots au sein des langues vernaculaires et la parenté entre les langues. Leibniz indique, dans ses *Nouveaux Essais*, que cette dernière touche au "contenu des mots"<sup>2</sup>. Il qualifie la deuxième perspective de "formelle", et ajoute qu'elle porte sur la signification commune aux différentes langues<sup>3</sup>.

Locke, dans son *Essai*, où il étudie les mots par lesquels nous appelons les notions abstraites, affirme que l'on constate que les mots, alors qu'ils désignent au commencement les idées de la sensation, s'éloignent avec le temps de leurs significations primaires et se transforment en des mots ne représentant plus les objets sensibles. Il appuie son affirmation par des exemples, comme le fait que la première signification du mot "esprit" [*spirit*] est "la souffle" [*breath*], et du mot "ange" [*angel*] est "le messager" [*messenger*] etc.<sup>4</sup>. A de l'analyse de Locke selon laquelle l'étude des significations primaires des mots permet de découvrir les idées de sensation qui sont les sources de ces notions abstraites, Leibniz répond que la recherche étymologique ne peut éclairer que notre histoire de la découverte des notions, et non "l'origine des notions"<sup>5</sup>. Comme nous le verrons dans des paragraphes suivants de ce chapitre, Leibniz note que le contenu de signification des concepts peut se transformer dans le temps. En revanche, c'est une immuabilité des "quiddités" des concepts du point de vue de la logique, qu'il appelle le "sens

---

<sup>1</sup>Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, (III, VII, §6)

<sup>2</sup>*Ibid.*, (III, II, §2)

<sup>3</sup>*Ibid.*

<sup>4</sup>*Ibid.*, (III, I, §5)

<sup>5</sup>*Ibid.*

formel”, est à l’origine de son affirmation selon laquelle toutes les langues vernaculaires sont dérivées d’une seule origine commune.

Leibniz, dans le III<sup>e</sup> livre de ses *Nouveaux Essais* concernant les mots, rejette l’affirmation de Locke selon laquelle les langues se perfectionnent en transformant les mots qui sont les dénominations des idées particulières, en dénominations des idées générales<sup>6</sup>. L’approche de Leibniz considère que dès la première fois que l’on utilise un mot, comme dénomination, celui-ci peut potentiellement devenir un nom commun, et qu’il est possible d’utiliser ce nom pour des différentes choses. Leibniz, contrairement à Locke, indique que l’utilisation des termes communs ne perfectionne pas les langues, mais qu’elle est l’essence des langues<sup>7</sup>. Pour Leibniz, là où les termes généraux n’existent pas, il ne peut exister non plus quelque chose de similaire à une langue. En effet, si, comme Locke l’a supposé, les langues se développaient vers des termes généraux à partir des noms attribués aux idées particulières, vu que les termes généraux pour désigner les actions des choses particuliers n’existent pas dans telle “pseudo langue”, on ne pourrait pas parler dans une telle langue<sup>8</sup>. Cette critique, faite par Leibniz à l’explication de Locke, est dûe au fait qu’il veut attirer l’attention sur une contradiction que la conception d’abstraction de Locke contient. Eclairons maintenant cette constatation.

Comme nous l’avons vu dans la deuxième partie de notre thèse, Locke a omis que l’abstraction, en tant qu’opération de former des idées générales à partir des idées particulières, nécessite contradictoirement certains principes préalables la rendant possible. Ainsi, en considérant l’approche de Locke, l’abstraction comme opération de transition à “l’idée générale”, terme qu’il utilise au lieu de “concept”, ne devient possible qu’à condition de pouvoir reconnaître des caractères communs entre les idées particulières. Quand on considère l’explication de Locke sur l’abstraction, l’opération d’abstraire, sous l’angle des idées générales, les idées d’un groupe d’idées particulières présentant des caractéristiques communes, en comparant ces dernières les unes aux autres, ne peut être effectuée qu’en s’appuyant sur les principes d’identité et de différence. On ne peut pas faire de telle comparaison sans les principes d’identité et de différence. L’approche de Locke

---

<sup>6</sup>**Ibid.**, (III, I, §3)

<sup>7</sup>**Ibid.**

<sup>8</sup>**Ibid.**



omet ce point-là. On ne peut pas faire de telle comparaison sans les principes d'identité et de différence. L'approche de Locke omet ce point-là.

Il apparaît que, pour Leibniz, cette contradiction dans la conception de Locke concernant l'abstraction, est liée au fait qu'il expose une solution "raccourcie" qui ne tient pas compte de la première étape de l'activité de production des concepts par l'entendement. Nous sommes d'avis que la conception de la perception et de l'idée de Leibniz impose sur l'activité de production des concepts par l'entendement l'explication suivante: si nous nous rappelons nos constatations dans le deuxième chapitre, selon lui, il n'est même pas question d'un moment où nous sommes dépourvus de perceptions<sup>9</sup>. Selon lui, l'aperception résulte d'une diversification dans la série des petites perceptions qui ne peuvent pas être aperçues<sup>10</sup>. En considérant la question à partir du même angle de vue que Leibniz, on voit avant tout qu'il faut limiter cette diversification des perceptions, qui est une série perpétuelle, et la fixer comme chose déterminée. Cela veut dire qu'une caractéristique entre à ce moment-là dans une relation de comparaison avec toutes les autres caractéristiques dont elle diffère. Les termes de n'importe quelle série sont dans des relations qui les délimitent réciproquement les unes des autres. Ce que la conception de Leibniz tente de montrer, est le fait que la pensée conceptuelle n'est possible qu'à la condition d'une détermination préalable des termes purement logiques fournissant pour ainsi dire "un ordre interne" à l'entendement. Une explication ne prenant pas en compte cet ordre logique serait imparfaite aux yeux de Leibniz. Selon lui, cet ordre est commun à tous les esprits.

Leibniz confirme la possibilité de changement de significations des concepts en affirmant que la définition du concept d'"or" comme "le plus lourd parmi les métaux" peut changer par la découverte d'un métal plus lourd<sup>11</sup>. En fait, nous pouvons facilement constater que les contenus significatifs des concepts se transforment au long de l'histoire, tandis que leurs quiddités restent toujours les mêmes. Le contenu du concept d'"or" est transformé au long de l'histoire. Mais pourtant, "la quiddité" de ce concept en tant que chose déterminée, ne transforme pas.

---

<sup>9</sup>**Ibid.**, (II, XIX, §4)

<sup>10</sup>Leibniz, **Monadologie**, § 12

<sup>11</sup>Leibniz, **Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain**, (III, VI, §17)

D'un autre côté, selon Leibniz, les mots dénommant les concepts signifient non seulement ce que celui qui les prononce en connaît, mais aussi ce qu'il n'en connaît pas, et qu'un autre peut connaître<sup>12</sup>. Il est vrai qu'un individu peut savoir que l'or est un métal précieux et jaune, un autre peut savoir qu'il est fusible et le plus pesant parmi les métaux, et un autre encore peut savoir qu'il supporte l'épreuve de la coupelle et résiste à l'eau-forte. Cependant, le changeur, lui, a détient un savoir lui permettant de déterminer le poids en carats des différents objets en or qu'il examine. Ainsi, lors d'une conversation, les choses que nous entendons par un concept que nous signifions par le même mot, sont souvent différentes d'un interlocuteur à l'autre. En dehors de leur qualité de signe dans la communication, nos mots ont la qualité de marque permettant de nous rappeler nos pensées antérieures lorsque nous réfléchissons. Leibniz dit que les mots sont des "marques" pour nous-mêmes, et des "signes" pour ceux à qui nous nous adressons<sup>13</sup>. Essayons d'expliquer cette différence entre la "marque" et le "signe" chez Leibniz, qui est inspirée de Hobbes.

La distinction entre deux fonctions des mots, comme "marques" et "signes", est inspirée de Hobbes, ainsi que Leibniz l'a déclaré lui-même: «*Les mots ne sont pas seulement des signes de mes pensées présentes pour les autres, mais aussi des notes de mes pensées passées pour moi-même, comme l'a montré Th. Hobbes*» [*verba enim non tantum signa sunt cogitationis meae praesentis ad alios sed et notae cogitationis meae praeteritae ad me ipsum, ut demonstravit Th. Hobbes principio Elementorum de Corpore*]<sup>14</sup>. Leibniz, comme Hobbes, soutient donc que les mots ont deux fonctions: la première est la fonction d'exprimer nos pensées en tant que signes, la deuxième, qui semble être enracinée dans la conception platonicienne selon laquelle la pensée est un discours interne<sup>15</sup>, est la fonction de rappeler nos pensées au moment d'une réflexion. La différence principale entre les façons de traiter les mots propres à Locke et à Leibniz, se manifeste à ce sujet: selon Locke, la fonction d'exprimer nos idées est primordiale pour les mots, tandis que leur fonction de mémoriser, en tant que marques, nos pensées, est primordiale chez Leibniz. Pour cette raison, Leibniz répond à l'assertion de Locke d'après laquelle

<sup>12</sup>**Ibid.**, (III, XI, §24)

<sup>13</sup>**Ibid.**, (III, IX, §3)

<sup>14</sup>Phrase citée et traduite par Marcelo Dascal in **Sémiologie de Leibniz**, Paris, Aubier-Montaigne, 1978, p. 138

<sup>15</sup>Platon, dans son dialogue intitulé "Sophiste" (263e), définit la pensée en "discours intérieur".

les mots sont des signes perceptibles des idées, en disant que «... *les paroles ne sont pas moins des marques [notae] pour nous (comme pourraient être les caractères des nombres ou de l’algèbre) que des signes pour les autres*»<sup>16</sup>.

Nous pouvons maintenant aborder la connexion entre les mots et les idées instituée par Locke, dans le point de vue de Leibniz. Comme nous l’avons étudié dans le chapitre précédent, selon Leibniz, les idées ont un caractère différent que nos perceptions qui sont faites de l’objet à entendre, contrairement à l’affirmation de Locke. En considérant l’approche de Leibniz, les idées ne sont pas des choses qui peuvent être l’objet immédiat de la pensée discursive, contrairement à la conception lockéenne. Pour Leibniz, les idées ne se connaissent que par l’intuition. La différence principale entre la connaissance intuitive et la connaissance conceptuelle est que la première n’est pas assujettie à la langue, tandis que la dernière nécessite des concepts, c’est-à-dire de la langue. Ce que Leibniz veut dire lorsqu’il exprime que la connaissance de Dieu n’est pas fondée sur le raisonnement<sup>17</sup>, n’est pas d’autre chose que de la connaissance intuitive. Cependant, lorsqu’on ajoute à cela le constat que l’entendement humain parvient rarement à atteindre la connaissance intuitive, on comprend que nos connaissances sont une connaissance “partielle” fondée généralement sur les concepts<sup>18</sup>. A cet égard, l’affirmation de Locke citée dans le chapitre précédent, selon laquelle les mots sont des signes indirects des idées, est erronée pour Leibniz.

---

<sup>16</sup>Leibniz, **Nouveaux Essais sur l’Entendement Humain**, (III, IX, §3)

<sup>17</sup>Leibniz, “Réflexions sur l’ouvrage que M. Hobbes a publié en anglais...” in **Essais de Théodicée**, Paris, Flammarion, 1999, p. 385

<sup>18</sup>Leibniz remarque que, comparées à l’entendement infini de Dieu qui contemple tout, les connaissances humaines ne sont que des connaissances partielles en raison de leurs structures conceptuelles: «Nous avons les idées des simples, nous n’avons que les caractères des composés [...] Lorsque nous avons les idées de tout ce qui interviennent dans la définition d’une chose quelconque, il ne s’ensuit donc pas que nous avons alors l’idée de la chose tout entière, à moins que nous puissions penser tout cela conjointement. Nous avons l’idée de ce que nous nommons “je”, de ce que nous nommons “pensée” [...] C’est pourquoi il n’y a pas en nous une idée de cercle, comme elle est en Dieu, qui pense tout ensemble. Il y a en nous une certaine image du cercle, également une définition du cercle, et les idées de tout ce qui est nécessaires pour penser le cercle. [...] Nous connaissons le cercle, nous tenons son essence pour connue, mais par partie. Si nous pensions conjointement toute l’essence du cercle, nous aurions une idée du cercle. Il revient à Dieu seul d’avoir les idées des choses composées. Cependant, nous connaissons l’essence du cercle en pensant, ses réquisits par parties. Une image sensible supplée en nous au défaut de l’idée, ou bien la définition, c’est-à-dire un agrégat de caractères dans lesquels il n’y a besoin d’aucune similitude.» cf. **Recherches Générales sur l’Analyse des Notions et des Vérités**, pp. 16-17

Dans la deuxième partie de notre thèse, nous avons conclu des explications de Locke sur l'ambiguïté que, entre les idées combinées d'une combinaison d'idées complexe qu'un mot signifie, plus le nombre d'idées des sens internes dépasse proportionnellement le nombre d'idées des sens extérieures, plus la signification de ce mot devient ambiguë. Locke notait les défauts de communication dérivés de l'ambiguïté des mots et suggérait qu'il nous faut toujours expliquer la signification des mots à nos auditeurs et prendre des précautions contre ces ambiguïtés. De même, Leibniz dit souffrir du fait que les mots signifient en général plusieurs sens dans les langues vernaculaires, qui rendent difficile au raisonnement dans les domaines scientifiques, philosophiques, religieuses. Leibniz note qu'un dictionnaire universel contenant les définitions standard des concepts, résoudrait le problème des résultats erronés causés par les ambiguïtés des mots dans les langues vernaculaires<sup>19</sup>.

Leibniz évalue la thèse de Locke selon laquelle la fonction originelle de la langue est de nous exprimer, comme suit: «*Je crois qu'en effet sans le désir de nous faire entendre nous n'aurions jamais formé de langage; mais étant formé, il sert encore à l'homme à raisonner à part soi, tant par le moyen que les mots lui donnent de se souvenir des pensées abstraites que par l'utilité qu'on trouve en raisonnant à se servir de caractères et de pensées sourdes*»<sup>20</sup>. Ainsi, Leibniz note qu'il ne faut pas accorder à la fonction de la langue lors de notre réflexion en nous-mêmes moins de valeur qu'à celle qu'elle remplit lors de la communication.

Leibniz expose, dans la préface qu'il écrit au livre de Nizolius, intitulé *De Veris Principiis*, ses pensées à l'égard de l'intelligibilité des expressions linguistiques. Dans ses considérations sur la signification, il utilise une terminologie similaire à celle qu'il emploie lorsqu'il parle de nos connaissances ou de nos conceptions. Il indique que les deux défauts qui font obstacle à la clarté [*claritas*], qu'il définit comme la conception de la signification des expressions linguistiques, sont l'obscurité [*obscuritas*] et l'ambiguïté [*ambiguitas*]<sup>21</sup>. Ces défauts écartent la signification de l'expression de la certitude. Il soutient que la clarté des mots

---

<sup>19</sup>Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, (III, XI, §25)

<sup>20</sup>*Ibid.*, (III, I, §2)

<sup>21</sup>Leibniz, «Préface à *De Veris Principiis*» de Nizolius, in *Die Philosophischen Schriften*, édité par C.I. Gerhardt, George Olms Verlag, 1996, tome: VI, p. 139

dépend des deux facteurs suivantes: 1. La clarté propre du mot; 2. La clarté des conditions dans lesquelles le mot est dit [*Porro claritas vocabuli ex duobis oritur: vel ex voce per se, vel ex circumstantiis orationis*]. Selon lui, la clarté de mot lui-même, dépendent de deux facteurs suivantes: 1. La clarté de l'origine du mot; 2. La clarté de l'utilisation du mot [*claritas vocis per se rursus duos habet fontes: originem et usum*]. Les deux facteurs qui définissent la clarté de l'origine du mot sont, selon Leibniz, «l'utilisation du radical de mot» et «que la dérivation du mot présente une analogie avec le radical» [*Origo autem vocis tandem in duo resolvitur, usum radicis, et analogiam ex radice factae derivationis*]. Leibniz croit que toutes les langues vernaculaires sont dérivées de la langue adamique en tant que langue primitive. Leibniz soutient que la langue adamique se transforme et se diversifie au long de l'histoire, et que les langues modernes apparaissent en raison des migrations, de facteurs géographiques, de la substitution des sons faciles à prononcer aux sons difficiles<sup>22</sup>. Nous traiterons les considérations de Leibniz sur la langue adamique dans le dernier chapitre de notre thèse.

En principe, Leibniz est opposé à l'approche de Hobbes réduisant la vérité au niveau de la langue, que nous avons étudiée dans la première partie de notre thèse. Leibniz, dans ses *Nouveaux Essais*, dit en s'adressant à Locke, que la philosophie de Hobbes est dans l'erreur de réduire la vérité à la langue<sup>23</sup>. Il conviendra d'évaluer les pensées de Leibniz à l'égard de la différence de niveau entre la langue et la vérité. Leibniz, dans ses *Nouveaux Essais*, s'inspirant d'Aristote et de Thomas D'Aquin, donne de la vérité la définition suivante: «*Contenons-nous de chercher la vérité dans la correspondance des propositions qui sont dans l'esprit avec les choses dont il s'agit. Il est vrai que j'ai attribué aussi la vérité aux idées en disant que les idées sont vraies ou fausses; mais alors que je l'entends en effet de la vérité des propositions qui affirment la possibilité de l'objet de l'idée*»<sup>24</sup>.

Evaluons cette explication de Leibniz ainsi que ses pensées attirant l'attention sur la distinction entre les énoncés et les vérités. Leibniz, en s'adressant à Locke, dit que ce ne sont pas les vérités qui sont arbitraires, mais nos énoncés<sup>25</sup>. C'est-à-dire,

---

<sup>22</sup>Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, (III, II, §1)

<sup>23</sup>*Ibid.*, (IV, V, §2)

<sup>24</sup>*Ibid.*, (IV, V, §11)

<sup>25</sup>*Ibid.*, (IV, V, §1)

la même vérité peut être énoncée dans les différentes langues vernaculaires et artificielles et à la fois dans une certaine langue dans des différentes façons. A cet égard, le jugement ne peut pas être réduit à l'énoncé. Ainsi que le faisait Galilée devant l'inquisition lorsqu'il disait "la Terre ne tourne pas", alors même qu'il ne le croyait pas, il est possible d'énoncer une chose sans l'affirmer. Selon Leibniz, la vérité n'est pas un caractère propre aux énoncés dans lesquels les noms se combinent correctement, comme Hobbes l'a soutenu. Par conséquent, si nous exprimons l'idée hors de la terminologie de Leibniz, d'après lui, chaque énoncé correct a une relation avec une vérité "extralinguistique". Leibniz s'oppose à la conception de la vérité de Hobbes parce que ce dernier néglige la distinction entre ces deux niveaux. A cet égard, selon Leibniz, on peut dire que la vérité de l'énoncé "tout homme est mortel" est dérivée du fait que le concept d'homme implique la mortalité. L'affirmation de Leibniz, selon laquelle les connaissances humaines restent symboliques et suppositives du fait qu'en général, les idées ne sont pas contemplées, devient alors plus explicite. La vérité du jugement "tout homme est mortel" reste pour nous une vérité suppositive, car il n'appartient qu'à Dieu, détenteur de la connaissance intuitive de l'idée de totalité qui comprend ces concepts, de savoir s'il s'agit d'une vérité éternelle.

A la lumière des conclusions que nous tirons des études formelles (selon sa terminologie) de Leibniz sur la langue, nous tenterons dans le chapitre suivant d'évaluer son approche sur l'origine des mots sous l'angle du dilemme "conventionnalisme/ naturalisme".

#### **QUATRIEME CHAPITRE-LA POSITION DE LEIBNIZ VIS-A-VIS DU DILEMME DE «NATURALISME / CONVENTIONNALISME»**

Dans ce dernier chapitre où nous étudierons les critiques de Leibniz contre l'approche de Locke au sujet de l'origine des mots, nous tenterons d'évaluer son attitude sous l'angle du dilemme "conventionnalisme / naturalisme". Pour ce faire, il faut tout d'abord étudier en bref ce que Leibniz entend par des concepts tels que "arbitraire", "fortuit" et "choix". Car, comme nous l'exposerons à la fin de ce chapitre, Leibniz parvient à ses explications au sujet de l'origine des mots en regardant dans une perspective ne réduisant pas le sujet à l'une des options dans les dilemmes "nécessaire / hasardeux" et "naturalisme / conventionnalisme". Expliquons ce qu'il entend par les concepts d'"arbitraire", de "fortuit" et de "choix", en nous référant aux 302<sup>e</sup> et 303<sup>e</sup> paragraphes de ses *Essais de Théodicée*.

Dans cette œuvre, Leibniz dit que les philosophes scolastiques ajoutent une troisième condition aux deux conditions, à savoir, la "spontanéité" et la "rationalité", considérées par Aristote comme deux conditions pour qu'une action soit réalisée librement: "l'indifférence"<sup>1</sup>. Leibniz trouve la condition d'"indifférence" convenable au sens de "contingence" ou "non nécessité". En revanche, si cela signifie une indifférence d'équilibre en face des deux choix en cas de préférence, il dit que ce n'est pas possible<sup>2</sup>. Car, si c'était possible -comme dans le cas d'un cheval qui ne peut pas faire un choix entre deux sacs de nourriture et meurt de faim- il s'agirait d'une situation dans laquelle on ne peut pas choisir. Leibniz soutient que ce sera un pur hasard de faire un choix dans une indifférence absolue, sans aucune raison déterminante. Autrement dit, un résultat fortuit n'est possible que lorsqu'il n'y a aucune raison déterminante. Leibniz pense qu'un tel hasard n'existe pas dans la nature. Selon lui, les événements que nous appelons "fortuit" ne le sont qu'en apparence. Pour Leibniz, "l'indétermination" signifie seulement ne pas connaître les raisons dont une chose résulte<sup>3</sup>. Selon Leibniz, par le principe de la raison suffisante, un concept fortuit, c'est à dire sans raison, est

---

<sup>1</sup>Leibniz, *Essais de Théodicée*, Paris, Flammarion, 1999, (§ 302)

<sup>2</sup>*Ibid.*, (§ 303)

<sup>3</sup>*Ibid.*

seulement une illusion; car un tel concept est contradictoire, c'est-à-dire impossible. Puisque nous pouvons toujours faire plusieurs choix, il est nécessaire d'avoir des raisons déterminant nos choix, même dans les situations où nous ne sommes pas forcément conscients. Alors, selon Leibniz, la nécessité ne réside pas dans le choix de telle ou telle chose, mais dans l'existence des raisons déterminant chacun de nos choix. Par conséquent, Leibniz pense que chacun de nos choix a toujours une raison, que nous en soyons conscients ou non. Maintenant, étudions les résultats que la conception de choix de Leibniz engendre, à l'égard de l'origine des mots.

Leibniz, dans son article intitulé “De connexion inter res et verba, seu potius de linguarum origine”, soutient que la connexion entre les sons qui composent les mots des langues vernaculaires et les choses appelées par ces mots n'est ni nécessaire ni “arbitraire” au sens de “fortuit”. Aucune dénomination ne peut se faire par un consentement au-dessus d'un choix fortuit absolu, car d'après Leibniz, il existe certainement une raison pour dénommer une telle chose par un tel son: *«On ne peut prétendre qu'il y a entre les mots et les choses une connexion précise et bien déterminée; cependant, la signification n'est pas non plus purement arbitraire: il faut bien qu'il y ait quelque raison pour que tel mot ait été assigné à tel chose»* [*Certam quandam et determinatam inter Res et verba connexionem esse dici nequit; neque tamen res purè arbitraria est, sed causas subesse oportet, cur certae voces certis rebus sint assignatae*]<sup>4</sup>. L'explication de la dénomination par “un arbitraire”, au sens de “hasard”, est dûe au fait que nous ne pouvons pas apprendre sa raison en retournant jusqu'à l'origine primaire du mot. Eclairons ces affirmations, en utilisant les articles de Leibniz à ce sujet, afin de donner le cadre de sa conception de l'origine des mots.

Nous observons que Leibniz explique les raisons dans lesquelles les connexions entre les mots et les choses s'enracinent, à partir de la pensée que les langues vernaculaires émanent d'une origine commune. Selon Leibniz, comme la parenté entre des langues le confirme, toutes les langues sont dérivées d'une langue originelle. Il sera juste de chercher le fondement de sa pensée dans son opinion selon laquelle la notion «chaque faculté est au début en action», c'est-à-dire «la

---

<sup>4</sup>Leibniz, **Opuscules et Fragments Inédits**, édités par Louis Couturat, Zürich, George Olms, 1998, p. 151



faculté sans acte quelconque»<sup>5</sup>, traitée ici dans le premier chapitre, est contradictoire. Le fait qu'Adam, le premier homme, produit les premiers sons par l'onomatopée, c'est-à-dire par l'imitation des sons naturels, grâce à la faculté qui lui a été attribuée par Dieu, semble constituer pour Leibniz une explication raisonnable. Leibniz affirme donc qu'Adam effectue la tâche de la dénomination des créatures au moyen de l'onomatopée: *«Telle se découvrent les toutes premières origines des noms chaque fois que l'on peut remonter jusqu'à la racine de l'onomatopée. Mais, généralement, l'écoulement du temps et la multitude des déplacements humains ont transformé et obscurci les significations anciennes et originelles. Les langues n'ont pas été sacrifiées en vertu d'un décret, ni créées par une quelconque loi; elles sont nées d'une sorte d'impulsion naturelle des hommes qui adaptent les sons à leurs sentiments et à leurs émotions. Je fais une exception pour les langues artificielles dont celle de Wilkinsius [...] Mais dans les langues qui se sont formées progressivement, se sont créées des mots, selon l'occasion, par analogie du son avec l'émotion qui accompagnait la perception du réel. Je croirais volontiers qu'Adam ne s'y prit pas autrement pour nommer»*<sup>6</sup>.

Leibniz soutient que tous les mots dans les langues vernaculaires conservent encore certains éléments provenant de la langue originelle d'Adam. C'est pourquoi il s'oppose à la thèse selon laquelle les langues vernaculaires se développeraient à partir de mots choisis de manière arbitraire (au sens de "sans raison"). D'après lui, il existe dans toutes les langues une sorte d'analogie entre le mot et ce qui est indiqué par celui-ci: *«Les langues ont pourtant une origine naturelle dans l'accord entre les sons et les effets produits dans l'esprit par le spectacle des choses; et cette origine, je suis porté à croire qu'elle ne se laissait pas seulement voir dans la langue originaire, mais encore dans les langues nées par la suite, en partie de l'originaire, en partie des nouveaux usages acquis par l'humanité dispersée sur la surface du globe. Et assurément, l'imitation de la nature est souvent manifeste dans l'onomatopée: ainsi disons-nous que les grenouilles coassent (coaxatio) ou exprimons-nous par st l'ordre de faire silence, par r le mouvement rapide (cursus),*

<sup>5</sup>Leibniz, **Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain**, (II, I, §2)

<sup>6</sup>Leibniz, «Bref Essai sur l'Origine des Peuples» in **l'Harmonie des Langues**, texte présenté, traduit et commenté par Marc Crépon, Paris, Seuil, 2000. pp. 172-173

*par hahaha le rire et par ouaiï (vae) le cri de douleur*»<sup>7</sup>.

Nous voyons que Leibniz traite largement des exemples appuyant l'hypothèse de mimésis que nous avons étudiée pendant que nous examinions le dialogue de Cratyle de Platon. Comme ces exemples le montrent, Leibniz s'oppose à Locke, partisan du conventionnalisme d'Hermogène, avec un naturalisme Cratyléen à l'égard du problème de l'origine des mots. Contrairement à Locke, Leibniz soutient qu'il existe une connexion imitative entre certains sons et ce qui est signifié par des mots contenant ces sons: *«Car il semble que par un instinct naturel les anciens Germains, Celtes et autres peuples apparentés avec eux ont employé la lettre R pour signifier un mouvement violent et un bruit tel que celui de cette lettre. Cela paraît dans [...] rüren (fluere), rauben (rapere, ravir), radere (raser), reckken (étendre avec violence)...»*<sup>8</sup>. Comme nous l'avons vu dans le dialogue de Cratyle, selon Leibniz, le son R imite la rigueur, tandis que le son L imite la douceur: *«Or comme la lettre R signifie naturellement un mouvement violent, la lettre L en désigne un plus doux. [...] Ce mouvement doux paraît dans leben (vivre), laben (conforter, faire vivre), lentus (lent), lieben (aimer), lauffen (glisser promptement, comme l'eau qui coule) ...»*<sup>9</sup>.

Par ce point de vue de Leibniz, nous comprenons qu'il conteste par un naturalisme cratyléen l'attitude conventionnaliste de son interlocuteur dans la problématique de l'origine des mots. Pour conclure, évaluons donc à présent les résultats des analyses que nous avons tenté de présenter tout au long de notre thèse.

---

<sup>7</sup>Passage citée et traduite par Gérard Genette in **Mimologique: voyage en Cratyle**, Seuil, Paris, 1976, p. 64

<sup>8</sup>G. W. Leibniz, **Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain**, (III, II, §1)

<sup>9</sup>**Ibid.**

## CONCLUSION

Tout au long de notre thèse, nous avons essayé d'étudier les approches lockéenne et leibnizienne du problème de l'origine des mots, à la lumière de l'arrière plan historique du problème en question. Nous avons observé que l'importance de ce problème dans l'histoire de la philosophie s'enracine essentiellement dans un effort des philosophes de répondre aux questions suivantes: y a-t-il une similarité entre la langue et la nature des choses? Et, selon la réponse à apporter à cette question, combien la langue est un moyen sûr pour refléter la vérité? Tout au long de notre thèse, nous avons vu que la plupart des philosophes, depuis Platon, attirent l'attention qu'il ne faut pas commettre l'erreur de réduire la vérité à la langue, tandis qu'ils considèrent cette dernière comme un moyen à utiliser pour s'introduire dans la recherche de la vérité. A cet égard, nous avons pu constater que Leibniz critique la conception hobbesienne, suscitée par son nominalisme extrême, qui réduit la vérité à la langue. Dans cette dernière partie de notre thèse, nous émettrons des réflexions générales concernant la différence entre les conceptions du langage et de la signification de Locke et de Leibniz, à partir de nos observations dans les deuxième et troisième parties.

Premièrement, à la lumière des sujets traités dans la partie de notre thèse consacrée à Leibniz, nous pouvons tirer la conclusion que le défaut capital de la conception lockéenne de la signification découle de sa conception de l'idée. Si nous nous rappelons bien, Locke ne voyait aucun inconvénient à utiliser le terme d'"idée" au lieu de celui de "concept". L'identification de l'idée au concept, ainsi réalisée par Locke, revient pour Leibniz au même que l'annihilation de la connaissance intuitive. En réalité, Leibniz considère toujours que l'idée ne peut pas être épuisée par le concept, en s'appuyant sur la vérité que la connaissance conceptuelle est une connaissance partielle et indirecte. Dans la partie précédente, nous avons vu que le fait que les connaissances intuitives des idées échoient rarement à l'homme, n'empêche pas l'homme de connaître partiellement la vérité, aux yeux de Leibniz. Il trouve la garantie du fait que nos connaissances, qu'il appelle "la connaissance suppositive" ou "aveugle / symbolique", expriment partiellement la vérité, dans

“l’analogie des relations”. Cette pensée a une importance aussi capitale pour sa conception langagière que pour sa théorie de la connaissance. Ainsi, il nous faudrait d’abord examiner sa conception de la relation et ce qu’il dit au sujet de “l’expression”.

Au début, il convient de noter que chaque type de relation est idéal du point de vue de la philosophie leibnizienne et n’émane pas du monde actuel. Le fondement de la conception leibnizienne de relation est basé sur son ontologie. Afin d’éclairer ce fondement, traitons le caractère des relations dans l’ontologie de Leibniz. Comme il l’a exposé dans son “Système Nouveau de la Nature”, dans le fondement de son ontologie, se trouve l’affirmation selon laquelle chaque substance est indépendante de toutes les autres, du point de vue de sa propre action. Tout comme, selon “l’harmonie préétablie”, la contemplation de l’accord entre les actions des substances dans l’entendement divin précède la création des substances, pour Leibniz, n’importe quel type de relation précède les termes à introduire dans cette relation-là. A cet égard, selon Leibniz, les relations ne dépendent pas du monde actuel, car il n’existe aucune relation actuelle entre les substances. Les actions des substances sont indépendantes les unes des autres et la raison pour laquelle elles suivent un parcours harmonieux, n’est autre que l’harmonie préétablie<sup>1</sup>. Leibniz met l’accent sur le fait que les relations consistent en des possibilités<sup>2</sup>. Cela veut dire que, chez lui, les relations ne sont pas réelles, mais idéales: «...dans les substances simples ce n’est qu’une influence idéale d’une monade sur l’autre»<sup>3</sup>. Ainsi, par son expression de “l’ordre éternel”<sup>4</sup> des idées qu’il considère comme commun aux esprits, Leibniz entend que les relations n’émanent pas du monde actuel.

En considérant la pensée de Leibniz, on peut dire que ce ne sont pas les mots, consistant un à un en des marques, qui rendent significatif les expressions linguistiques, mais que c’est une relation entre deux choses correspondant au sujet et au prédicat qui rend les mots significatifs. D’après Leibniz, tout comme les relations exprimées dans les langues vernaculaires ne sont pas arbitraires, les

---

<sup>1</sup>Leibniz, «Système nouveau de la nature et de la communication des substances», in **Opera Omnia**, tome: VI, Hirschberg, George Olms, 1989, § 16

<sup>2</sup>Leibniz, **Nouveaux Essais sur l’Entendement Humain**, (II, XIII, §17)

<sup>3</sup>Leibniz, **Monadologie**, § 51

<sup>4</sup>Leibniz, **Nouveaux Essais sur l’Entendement Humain**, (III, I, §5)

relations exprimées dans les langues artificielles établies par des signes arbitraires ne sont pas arbitraires non plus: «...*Mais quelle similarité vous pensez qu'il y a car bien que les caractères soient arbitraires, leur usage et connexion ont quelque chose qui n'est pas arbitraire, c'est-à-dire une certaine analogie entre les caractères et les choses et les relations que différentes caractères exprimant la même chose ont les uns avec les autres. Cette analogie est le fondement de la vérité. Car le résultat est que, que nous appliquions un ensemble de caractères ou un autre, les produits seront les mêmes ou équivalents ou analogues*»<sup>5</sup>.

Ainsi, d'après Leibniz, l'analogie entre les relations des choses elles-mêmes et les relations des caractères eux-mêmes qui signifient les choses assure l'expression partielle d'une même vérité dans les différents systèmes de caractères ou de signes. Pour expliquer la pensée de Leibniz à ce propos, il conviendra de nous en référer à sa conception de l'expression. Leibniz, dans "Quid sit idea?", définit l'expression comme suit: «*Est dit exprimer une chose ce en quoi il y a des rapports qui répondent aux rapports de la chose à exprimer [exprimere aliquam rem dicitur illud in quo habentur habitudines, quae habitudinibus rei exprimendae respondent]*»<sup>6</sup>. Ainsi «*une chose en exprime une autre, quand il existe une relation constante et immuable entre ce qui peut être dit sur l'une et sur l'autre*»<sup>7</sup>. En ce qui concerne la facilité que l'expression nous offre pour arriver à la connaissance il dit que: «*à partir du seul examen des rapports de l'exprimant nous pouvons parvenir à la connaissance des propriétés correspondantes de la chose à exprimer*» [*ex sola contemplatione habitudinum exprimentis, possumus venire in cognitionem proprietatum respondentium rei exprimendae*]<sup>8</sup>. L'expression ne doit donc pas forcément ressembler à ce qu'elle exprime, selon Leibniz. Par exemple, bien que l'idée du cercle ne soit pas circulaire, à cause de la similarité de caractère entre les deux, il est possible de tirer de cette idée les vérités à confirmer sur un cercle particulier.

---

<sup>5</sup>Passage cité et traduit par Frédéric Nef in **Leibniz et le Langage**, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 106

<sup>6</sup>Leibniz, «Quid sit idea?» in **Recherches Générales sur l'Analyse des Notions et des Vérités**, introduction et notes par Jean-Baptiste Rauzy; textes traduits du latin par Emmanuel Cattin *et alii*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 445-446

<sup>7</sup>Leibniz, **Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld**, introduction, texte et commentaire par G. Le Roy, Paris, J. Vrin, 1988, pp. 180-181

<sup>8</sup>Leibniz, «Quid sit idea?»

Chez Leibniz -de même que, bien que l'idée du cercle ne soit pas circulaire, il est possible, grâce à la similarité entre leurs caractères, d'en tirer des vérités à confirmer sur un cercle particulier- les relations entre les signes dans les différents systèmes de signe et les relations entre les choses qui sont exprimées par ces signes, sont analogiques. En considérant la conception leibnizienne de la relation du point de vue des langues vernaculaires, nous en tirons la conclusion suivante: la dénomination d'un même concept dans les différentes langues vernaculaires par des mots différents - par exemple, le fait que ce qui est dénommé *mensa* au latin soit dénommé *la table* en français - ne cause, pour Leibniz, aucune différence quant à la vérité des jugements qui expriment partiellement dans ces langues les relations entre les idées. Autrement dit, il ne s'agit pas d'effectuer une distinction entre les langues actuellement parlées sur la terre, comme étant plus ou moins parfaite au regard de la vérité. Quels que soient les sons articulés par lesquels nous dénommons nos concepts, ce qui est essentiel, ce sont les relations entre les idées.

La thèse de Locke selon laquelle les mots se substituent aux idées, est invalide aux yeux de Leibniz. Selon Leibniz, il est faux de penser que les idées sont dénommées après avoir subi une opération d'abstraction, vu qu'elles ne sont pas des choses produites par l'abstraction de l'entendement, comme Locke le suppose. A proprement parler, d'après le point de vue de Leibniz, ce ne sont pas des idées que nous dénommons par la langue, mais nos conceptions actuelles. L'explication correcte pour Leibniz, est que les relations exprimées par la langue présentent une analogie avec les relations des idées. Si nous nous rappelons l'approche de Locke que nous avons examinée dans la deuxième partie, nous nous apercevons que l'unité la plus petite dans la langue est le mot, chez Locke. Dans sa théorie de la signification que nous avons en étudiée en détail, Locke soutient que la signification d'un mot est l'idée (simple ou complexe) à laquelle il se substitue. Pour Leibniz en revanche, lorsqu'on pense un à un les mots, ils ne remplissent qu'une fonction de marque. Les mots sont des instruments qui remplissent la fonction de dénommer, de mémoriser et de rappeler nos aperceptions dans le courant de la conscience, qui est un processus ininterrompu. D'après la conclusion qui émane des constatations que nous avons exposées jusqu'ici, les unités significatives de la langue doivent être les

phrases, dans le cadre de la théorie de signification qui peut être attribuée à Leibniz. Ainsi, la conception de Leibniz, contrairement à la théorie de signification de Locke, est basée sur le fait que la signification linguistique ne se manifeste pas au niveau des mots indépendants les uns des autres, mais au niveau des phrases comme les expressions relationnelles.

De la conception de la relation et de la définition de l'expression de Leibniz, que nous avons expliquées en leurs traits caractéristiques, nous tirons au regard de la langue la conclusion suivante: si nous considérons l'approche de Leibniz, nous pouvons dire que, pour lui, sur un plan phénoménal, les énoncés indiquant des jugements vrais dans les différentes langues vernaculaires ou les expressions des relations symboliques dans les différentes langues artificielles sont en fait des expressions diverses de nos conceptions partielles touchant à la même vérité. De choisir tel ou tel système de signes ou de choisir arbitrairement tels ou tels sons ne cause pas l'arbitraire des jugements obtenus par des raisonnements effectués au moyen de ceux-ci. A cet égard Leibniz, à chaque fois qu'il utilise le mot "arbitraire", indique expressément - surtout, afin d'accentuer qu'il pense tout à fait différemment de Hobbes qui soutient que toutes les vérités sont arbitraires - qu'il s'en sert pour spécifier un caractère appartenant à nos énonciations actuelles: «... lorsque Dieu nous manifeste une vérité, nous acquérons celle qui est dans son entendement, car quoiqu'il y ait une différence infinie entre ses idées et les nôtres quant à la perfection et à l'étendue, il est toujours vraie qu'on convient dans le même rapport. C'est donc dans ce rapport qu'on doit placer la vérité, et nous pouvons distinguer entre les vérités, qui sont indépendantes de notre bon plaisir, et entre les expressions, que nous inventons comme bon nous semble»<sup>9</sup>.

Il conviendra de mettre l'accent sur la caractéristique de la conception leibnizienne de la communication, avant d'aborder la comparaison des pensées de Locke et de Leibniz au sujet de l'arbitraire des mots, en tant que problématique centrale de notre thèse. Leibniz prend une position très différente de celle de Locke, à ce propos. La conception leibnizienne des monades rend impossible une communication supposée consistant à échanger entre les esprits quelque chose d'aussi quelconque que toutes les substances. Quand nous regardons sur le plan

---

<sup>9</sup>Leibniz, **Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain**, (IV, V, §1)

empirique, bien que nous pensions que nos esprits se communiquent indirectement, il ne s'en agit pas sur le plan métaphysique. Dans la philosophie de Leibniz, la communication n'a pas d'explication indépendamment de l'harmonie préétablie. Nous observons que Leibniz a plutôt une approche similaire à celle d'Augustin, à propos de la communication.

Nous terminerons la conclusion en exposant la différence entre les points de vue de Locke et de Leibniz au sujet de l'origine des mots, en tant que problématique centrale de notre thèse. Dans la deuxième partie, nous avons vu que, selon Locke, l'origine des mots composés de sons articulés n'est pas naturelle. C'est-à-dire, il n'existe aucune connexion imitative entre les sons composants d'un mot et l'idée à laquelle il se substitue. A cet égard, l'approche de Locke ressemble au conventionnalisme, qui nie tout entièrement le naturalisme, à l'instar de l'affirmation d'Hermogène que nous avons étudiée dans la première partie de notre thèse. Locke soutient la dénomination de telle idée par un mot composé de tels sons articulés, dépend des conventions qui varient selon les sociétés.

L'explication formulée par Locke au sujet du problème de l'origine des mots ne résout pas le problème aux yeux de Leibniz. Selon ce dernier, la connexion entre les sons qui constituent les mots et nos concepts dénommés par ces mots n'est pas arbitraire au sens de "fortuit". Aucune dénomination ne peut se faire par une convention sur un choix purement fortuit, car d'après Leibniz, il doit absolument exister une raison pour dénommer telle chose par tel son. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, selon Leibniz, la langue adamique est l'origine de toutes les langues vernaculaires. Le fait qu'Adam, le premier homme, produise les premiers sons par l'onomatopée, c'est-à-dire par l'imitation des sons naturels, grâce à la faculté que Dieu lui a attribuée, semble constituer une explication raisonnable pour Leibniz. Selon lui, toutes les langues dérivées de la langue adamique conservent encore plus ou moins l'analogie entre le mot et la chose qu'il indique dans la langue originelle.

Nous observons que Leibniz n'est pas tombé dans le paradoxe du conventionnalisme absolu. Essayons d'expliquer ce qu'est, selon nous, le paradoxe inhérent au conventionnalisme absolu: comme chaque type de convention, une convention sur les mots lors de leur invention n'est possible qu'entre des individus



pouvant communiquer par tel ou tel moyen. C'est-à-dire, arriver à une convention sur la dénomination de telle chose par tel mot n'est possible que dans une société communiquant par une langue au sens le plus large du terme, à savoir un système de signes. Leibniz attire l'attention sur ce propos en d'autres termes: *«Les individus dialoguent eux-mêmes dans une façon invisible aux autres, et les autres individus verbalement, en écrit, et même avec des gestes et des autres signes. Il faut déclarer la signification des signes que leurs significations ne sont pas connues sans prononcer. Cela est déclaré par des moyens des signes actuellement connus et à la fois en montrant des choses qui sont voulues être indiquées ou leurs exemples»*<sup>10</sup>.

Ainsi, selon Leibniz, on ne peut expliquer les significations des signes dans les langues artificielles à inventer que dans un système de signes dont les individus ont convenu préalablement. A cet égard, en réalité, il n'est pas possible d'inventer une langue artificielle tout à fait arbitraire. En effet, les signes à inventer selon des choix dépourvus de raisons ne pourront pas être compris par d'autres individus. Le paradoxe du conventionnalisme absolu apparaît ici: pour expliquer une convention, il faut s'en référer à une autre convention précédente, dans laquelle la première se réalise, et cela cause une régression à l'infini. Empêcher cette régression n'est possible qu'à condition de supposer une langue naturelle, composée de signes qui ne nécessitent pas de conventions pour comprendre leur signification.

Ainsi, pour parvenir à expliquer le facteur conventionnel dans l'origine des mots, il est nécessaire de considérer une langue naturelle, soit la langue adamique, soit une langue de gestes et de mimiques appuyée par des exclamations et des cris. En effet, il apparaît que le seul moyen permettant aux individus qui se réunissent pour convenir des mots de s'entendre consiste en des signes naturels et propres à notre espèce. Nous observons que Leibniz, en se référant à l'hypothèse de la langue adamique, n'est pas tombé dans le paradoxe du conventionnalisme absolu.

En conclusion, tout conventionnalisme absolu qui n'introduit pas dans son propos la notion de signes naturels ne sera pas en mesure d'expliquer "la convention précédente" sur laquelle il se fonde. Tout comme le naturalisme absolu, qui soutient que les mots composés de sons articulés imitent la nature des choses, le conventionnalisme absolu, qui ne considère aucun facteur naturel, est également

---

<sup>10</sup>Leibniz, **Recherches Générales sur l'Analyse des Notions et des Vérités**, p. 23

erroné.

## BIBLIOGRAPHIE

### A) OUVRAGES GENERAUX

ARISTOTE, «De l'Interprétation» in **Organon: catégories**, traduction et notes par Jean Tricot, Paris, J. Vrin, 1997.

ARNAULD Antoine-NICOLE Pierre, **La Logique ou l'Art de Penser**, Paris, Gallimard, 1992.

ARNAULD Antoine-LANCELOT Claude, **Grammaire Générale et Raisonnée**, Paris, Allia, 1997.

AUGUSTIN Saint, «Contre les Académiciens», **Œuvres**, texte présenté, traduit et annoté par Jean-Louis Dumas, tome: I, Paris, Gallimard, 1998.

\_\_\_\_\_, «Le Maître», **Œuvres**, texte traduit sous la direction de Lucien Jerphagnon, tome: I, Paris, Gallimard, 1998.

\_\_\_\_\_, «Le Libre Arbitre», **Œuvres**, texte présenté, traduit et annoté par Sophie Dupuy-Trudelle, tome: I, Paris, Gallimard, 1998.

\_\_\_\_\_, «La Catéchèse des Débutants», **Œuvres**, texte présenté, traduit et annoté par Henri-Pierre Tardif de Lagneau, tome: III, Paris, Gallimard, 2002.

\_\_\_\_\_, «La Trinité», **Œuvres**, texte présenté, traduit et annoté par Sophie Dupuy-Trudelle, tome: III, Paris, Gallimard, 2002.

\_\_\_\_\_, «Enseigner le Christianisme», in **Œuvres**, texte présenté, traduit et annoté par Jean-Yves Boriaud, tome: III, Paris, Gallimard, 2002.

BAILLY Anatole, **Dictionnaire Grec-Français**, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 2000.

BLAY Michel, (dir.) **Grand Dictionnaire de la Philosophie**, Paris, Larousse, 2003.

CASSIRER Ernst, **La Philosophie des Formes Symboliques**, tome: I, traduction française par Ole Hansen-Love, Paris, Minuit, 1972.

FONTANIER Jean-Michel, **Le Vocabulaire Latin de la Philosophie**, Paris, Ellipses, 2005.

GUILLAUME d'Ockham, **Somme de Logique**, tome: I, traduction française par Joël Biard, Mauvezin, Ed. Trans-Europ-Repress, 1993.

HERACLITE, **Fragments**, texte établi, traduit et commenté par Marcel Conche, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

HOBBS Thomas, **Léviathan**, traduction française par François Tricaud, Editions de Sirey, Paris, 1996.

\_\_\_\_\_, **De la Nature Humain**, traduction française par Baron d'Holbach, Paris, J. Vrin, 1999.

\_\_\_\_\_, **De Corpore**, édition critique, notes, appendices et index par Karl Schumann, Paris, J. Vrin, 1999.

HUME David, **Enquête sur l'Entendement Humain**, traduction revue et corrigée, présentation et commentaires par Didier Deleule, le Livre de Poche, Paris, 2002.

LALANDE André, **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie**, vol. II, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, **Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld**, introduction, texte et commentaire par G. Le Roy, Paris, Vrin, 1988.

\_\_\_\_\_, «Système nouveau de la nature et de la

communication des substances», in **Opera Omnia**, tome: VI, Hirschberg, George Olms, 1989.

\_\_\_\_\_, «Principes de la nature et de la grâce», in **Opera Omnia**, tome: VI, Hirschberg, George Olms, 1989.

\_\_\_\_\_, **Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain**, Paris, G. Flammarion, 1990.

\_\_\_\_\_, **Discours de Métaphysique suivi de Monadologie**, Paris, Gallimard, 1995.

\_\_\_\_\_, **Die Philosophischen Schriften**, IV<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> tomes, éd. par C. I. Gerhardt, George Olms Verlag, 1996.

\_\_\_\_\_, **Opuscules et Fragments Inédits**, édités par Louis Couturat, Zürich, George Olms, 1998.

\_\_\_\_\_, **Recherches Générales sur l'Analyse des Notions et des Vérités**, introduction et notes par Jean-Baptiste Rauzy; textes traduits du latin par Emmanuel Cattin *et alii*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

\_\_\_\_\_, **Essais de Théodicée**, Paris, Flammarion, 1999.

\_\_\_\_\_, **l'Harmonie des Langues**, texte présenté, traduit et commenté par Marc Crépon, Paris, Seuil, 2000.

LOCKE John, **An Essay Concerning Human Understanding**, Oxford, Clarendon Press, 1975; (trad. fr.) **Essai Philosophique concernant l'Entendement Humain**, traduit par Pierre Coste, Paris, J. Vrin, 1998.

PLATON, «Cratyle», in **Œuvres Complètes**, traduction française par Léon Robin avec la collaboration de J. Moreau, Paris, Gallimard, 2007.

\_\_\_\_\_, «Théétète», in **Œuvres Complètes**, traduction française par Léon Robin avec la collaboration de J. Moreau, Paris, Gallimard, 2007.

\_\_\_\_\_, «VII<sup>e</sup> Lettre», in **Œuvres Complètes**, traduction française par Léon Robin avec la collaboration de J. Moreau, Paris, Gallimard, 2007.

\_\_\_\_\_, «Sophiste», in **Œuvres Complètes**, traduction française par Léon Robin avec la collaboration de J. Moreau, Paris, Gallimard, 2007.

SAUSSURE Ferdinand de, **Cours de Linguistique Générale**, publié par Charles Bailly [i.e. Bally] et Albert Séchehaye; avec la collaboration de Albert Riedlinger; éd. critique préparée par Tullio De Mauro, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

**La Sainte Bible**, trois tome, traduit en français sous la direction de L'école Biblique de Jérusalem, Paris, Le Club français du livre, 1955.

SPINOZA Benedictus de, **l'Ethique**, présenté, traduit et commenté par Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1999.

## B) OUVRAGE SPECIFIQUES

AUROUX Sylvain, **La Philosophie du Langage**, (avec la collaboration de Jacques Deschamps et Djamel Kouloughli) Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

BIARD Joël, **Logique et Théorie du Signe au XIV<sup>e</sup> Siècle**, Paris, J. Vrin, 1989.

DASCAL Marcelo, **La Sémiologie de Leibniz**, Paris, Aubier-Montaigne, 1978.

DENKEL Arda, **Anlamm Kökenleri** (origines de la signification), İstanbul, Metis, 1984.

ECO Umberto, **La Recherche de la Langue Parfaite dans la Culture Européenne**, traduction française par J.-P. Manganaro, Paris, Seuil, 1994.

GENETTE Gérard, **Mimologique: Voyage en Cratyle**, Paris, Seuil, 1976.

JACOB André, (dir.) **l'Univers Philosophique**, vol: I, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

NEF Frédéric, **Le Langage: une approche philosophique**, Paris, Bordas, 1993.

\_\_\_\_\_, **Leibniz et le Langage**, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

PERLER Dominique, **Théories de l'Intentionnalité au Moyen Age**, Paris, J. Vrin, 2003.

ROBINET André, **Le Langage à l'Age Classique**, Paris, Klincksieck, 1978.

### **C) OUVRAGES ELECTRONIQUES**

ARISTOTE, <http://www.archive.org/details/4767273>

AUGUSTIN, <http://www.sant-agostino.it/latino/index.htm>

MERIAN Johann Bernhard, <http://bibliothek.bbaw.de/bibliothek-digital/digitalequellen/schriften/anzeige/indexhtml?band=03-nouv/1781&seite:int=0440>

PLATON, [http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll\\_Greco-Roman.html](http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll_Greco-Roman.html)

### **BIOGRAPHIE**

Selâmi Atakan Altınörs est né à Üsküdar en 1972. Après avoir terminé ses études secondaires au lycée de Silivri, en 1990, il s'est inscrit au département de philosophie de la faculté des sciences et de lettres de l'Université Uludağ à Bursa. A la suite de ses études de premier cycle, en 1994, il s'est inscrit à l'Institut des Sciences Sociales dans la même université comme étudiant de D.E.A. Après avoir soutenu son mémoire de D.E.A., il a commencé à enseigner la philosophie en tant que chargé de cours à l'Université Uludağ. Depuis 2003, il exerce la même fonction à l'Université Galatasaray. Il a par ailleurs traduit en turc les ouvrages intitulés «Philosophie Analytique», «John Locke» et «Qu'est-ce qu'une idée?».