

# De la vérité dans le langage

[Christian Vandendorpe](#)

Université d'Ottawa

*Protée*, vol. 22, no 3, automne 1994, p. 7-12.

Personne ne peut résister à la force de la vérité. Les hommes l'aiment naturellement, il est impossible qu'ils ne se laissent gagner quand ils la connaissent avec tant d'évidence, qu'ils n'en peuvent douter, ni s'imaginer qu'elle soit autre qu'elle leur paraît. Ainsi l'Orateur qui a le talent de mettre la vérité dans un beau jour doit charmer, puisqu'il n'y a rien de plus charmant que la vérité [...]

B. Lamy, 1699: 328

Les concepts de langage et de vérité ont toujours entretenu une étroite affinité, qui fonde le champ même de notre pensée et de notre agir quotidiens. L'hypothèse que je développerai est que nous assistons depuis quelques dizaines d'années à un glissement d'épistémè qui modifie en profondeur tant le statut du langage que celui de la vérité. Il ne sera pas possible d'en faire une démonstration tout à fait satisfaisante en quelques pages, d'abord parce qu'une ambition totalisante est par définition vouée à l'échec. Mais surtout, parce qu'un glissement d'épistémè n'implique pas de cassure nette. Une culture se construit dans la continuité de ce qu'elle a été et implique une certaine permanence du passé dans le présent. Parmi les discours qui circulent aujourd'hui, on pourra ainsi occasionnellement retrouver des fragments de discours anciens, antérieurs au glissement que je veux décrire et qui se sont maintenus grâce au statut particulier qu'ils occupent dans une discipline donnée. Il est donc toujours possible de produire un contre-exemple à des considérations sur des phénomènes culturels relativement récents.

Posons d'emblée que la notion de vérité est interne au langage et qu'elle lui est entièrement relative. Le terme de «vérité» ne peut avoir de sens que par rapport à une assertion effectuée dans un énoncé. Ainsi, la vérité ne saurait-elle être l'objet d'une science. La science ne traite pas

de la vérité mais du monde sensible, qu'elle investigate au moyen de la démarche expérimentale. Si le physicien découvre une relation constante, par exemple entre la vitesse d'un objet et l'énergie consommée, il la formulera au moyen d'une loi, d'une règle ou d'un principe, et non sous la forme d'une vérité. Il ne saurait y avoir de «vérité» physique ou chimique. Si je dis que la formule de l'eau est bien H<sub>2</sub>O, la valeur de vérité de cette phrase est à chercher dans le fait que j'énonce correctement un principe de chimie, et non dans la formule chimique en soi: cette dernière sera simplement considérée comme adéquate, exacte, correcte ou démontrée expérimentalement. Comme l'a dit Nelson Goodman: «*Truth pertains solely to what is said*» (1978: 18).

Pourtant, le langage courant fait souvent équivaloir «vrai» et «réel», aussi bien en français qu'en anglais. J'apprends par exemple, en lisant l'étiquette d'un pot de mayonnaise, qu'il s'agit d'une «*real/vraie mayonnaise*». De même employons-nous les adverbes «vraiment» et «réellement» comme des synonymes. Le postulat selon lequel nos paroles diraient la réalité du monde modèle en effet l'usage que nous faisons quotidiennement du langage. Cette confusion entre le vrai et le réel relève d'une «panlogie» ou, si l'on préfère, d'une «panglossie» par laquelle l'essentiel de l'activité humaine est rapporté au langage. Cette panglossie a été la condition première de notre culture, car le langage a servi de base à nos représentations mentales. C'est par le langage que l'être humain a pu, en les nommant, détacher des fragments d'expérience pour les communiquer aux autres. C'est par le langage qu'on a pu se remémorer des parcelles d'existence et développer la conscience de soi grâce au jeu de miroir ainsi instauré entre la parole et l'empreinte laissée par les sensations, - ce qu'on appelle la réflexion. C'est par le langage aussi qu'on a pu développer ces ensembles plus vastes que sont les récits. Bref, le langage a permis à l'humanité de dissocier à volonté le vécu et la représentation.

En même temps, le langage apportait avec lui la possibilité du mensonge. L'un n'existerait pas sans l'autre. Loin d'être un usage déviant du langage, le mensonge en est un sous-produit naturel et lui est intrinsèquement lié. Des psycholinguistes comme De Villiers ont même avancé que la maîtrise ultime du langage se manifeste dans le mensonge parce que ce dernier implique une coupure entre les énoncés et la situation de référence (voir Aitchison 1989, p. 5). Quel enfant n'a pas ressenti un sentiment de fierté et d'invulnérabilité en découvrant la possibilité de manipuler les croyances d'autrui à l'aide du langage? Ainsi, parce qu'il permet de communiquer des fragments de nos représentations

internes, le langage est-il «la meilleure et la pire des choses», ainsi que le soulignait la vieille fable ésopique: il peut rapprocher les êtres autour d'un énoncé commun, comme le font les religions et les idéologies, mais il peut aussi semer la discorde et la guerre et être source d'un malentendu fondamental.

On comprend alors que, très tôt, un tabou ait été porté contre un usage falsificateur du langage. La première façon d'encoder ce tabou passe évidemment par l'éducation. On sait, par exemple, que les parents tendent à approuver chez le jeune enfant les énoncés qui sont vrais plutôt que ceux qui sont grammaticalement corrects (Aitchison: 9). C'est qu'ils éprouvent à l'égard du mensonge une aversion profonde, non pas pour des raisons métaphysiques mais parce que celui-ci permet à l'enfant d'échapper à leur contrôle. Aussi le premier apprentissage du langage passe-t-il par l'inculcation d'une exigence de vérité, susceptible de garantir une relation de confiance entre les interlocuteurs et une certaine emprise sur le réel. Ce qui est observable au sein de la famille se reproduit dans toute cellule sociale. Sans postulat de vérité, pas de relation fiduciaire possible entre les interlocuteurs, ce qui rend inopérante toute cette masse d'actes de langage que sont les constatifs (Austin, 1962).

Aussi importe-t-il de placer le langage à l'abri de la présomption de mensonge. Pour cela, diverses modalités d'énonciation ont été mises au point afin d'assurer un engagement aussi complet que possible de l'individu dans sa parole: ce sont les instances de la signature et du serment. Ce dernier a été secondé par la pratique médiévale de l'ordalie qui faisait appel à l'épreuve du feu ou de l'eau pour corroborer ou infirmer la parole de l'accusé. Mais, au fil des siècles, d'autres réponses ont été inventées, comme de prétendre à l'impossibilité du mensonge. C'est la position de Cratyle, dans le célèbre dialogue de Platon:

Socrate. - Qu'il soit impossible de parler faux, est-ce là ce que tu veux dire? C'est une thèse souvent soutenue, mon cher Cratyle, de nos jours comme autrefois.

Cratyle. - En effet, Socrate, en disant ce qu'on dit, comment ne pas dire ce qui est? Parler faux ne consiste-t-il pas à ne pas dire ce qui est? (429d)

L'argument de Cratyle, qui est aussi celui des sophistes, revient à jouer sur la pseudo-équivalence déjà évoquée entre le vrai et le réel. Si l'on ne peut dire que ce qui est réel et si le réel est vrai, il s'ensuit qu'on ne

saurait mentir. Assez curieusement, on retrouve un point de vue assez semblable dans un écrit posthume de Jean-Paul Sartre, *Vérité et existence*:

Ce qui fait croire que la vérité s'identifie à l'être, c'est qu'en effet tout ce qui est pour la réalité humaine est sous la forme de la vérité (ces arbres, ces tables, ces fenêtres, ces livres qui m'entourent sont vérités) parce que tout ce qui est pour l'homme déjà surgi est sous la forme du «il y a». Le monde est vrai. [...] Le Pour-soi vit dans la vérité comme le poisson dans l'eau (p. 16)

L'équivalence du Vrai et du Réel est présente dans tout cet essai. Mais, même si l'on peut discuter ce type d'approximation, on devra reconnaître la justesse de la métaphore utilisée: «Le Pour-soi vit dans la vérité comme le poisson dans l'eau». La vérité, qui est l'implicite du langage, son postulat de base, est aussi essentielle à sa vie que peut l'être l'eau pour le poisson.

Une autre façon, beaucoup plus répandue, d'inculquer aux locuteurs cette exigence de vérité est de la faire reposer sur une entité extérieure qui régit en dernière analyse la vie individuelle et sociale: Dieu. C'est la voie suivie par les grandes religions. Il est intéressant, à cet égard, d'examiner la place faite aux termes désignant la vérité dans la Bible. La vérité y est parfois présentée comme devant procurer un avantage («L'homme véridique subsiste à jamais; le menteur: le temps d'un clin d'oeil» *Proverbes*, 12.19), parfois donnée comme un attribut de Dieu (*Exode* 34.6). Mais c'est avec *Le Nouveau Testament*, et tout particulièrement l'évangile de Jean, que les occurrences de ces termes se multiplient (Jean 3.33, 4.23, 5.31, 7.28, 8.17...). Combinant la conception de la parole divine chez les Juifs et la riche tradition qui s'est cristallisée autour du *logos* grec - tantôt raison organisatrice, comme chez Platon, tantôt souffle créateur du divin Hermès, comme dans les cultes à mystères -, le quatrième évangéliste va donner un statut théologique de premier ordre aux concepts de Verbe (latin: *verbum*) et de Vérité.

On connaît le célèbre début de son Évangile: «Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu» (1.1). En faisant de Dieu l'origine du langage, ou plutôt le langage initial, Jean fait également de lui la source de la vérité. L'exigence de vérité devient dès lors bien plus qu'un devoir social: elle est une condition indispensable d'accord avec Dieu et avec soi-même. Dans tous ses écrits, le même Jean

témoigne d'une sensibilité aiguë à cette notion de vérité. Rapportant la phrase où Jésus dit à Pilate: «Je suis venu pour rendre témoignage à la vérité», Jean est le seul des quatre évangélistes à mentionner la réplique de Pilate, «Qu'est-ce que la vérité?» (18.37-38), réplique qui donne du gouverneur romain l'image d'un sceptique désabusé. De même, l'*Apocalypse*, vaste récit de science-fiction avant la lettre, se termine sur une objurgation radicale: «Dehors les chiens et les magiciens, les impudiques et les meurtriers, les idolâtres et quiconque aime ou pratique le mensonge!» (22.15). N'est-elle pas étrange cette obsession du mensonge, surtout dans un récit de fiction? Poussant un peu plus loin la même logique, dans un binarisme teinté de juridisme romain, Paul écrira: «Dieu doit être reconnu comme véridique et tout homme comme menteur» (*Romains*, 3.4).

À partir de ce moment, la notion de vérité va occuper une position centrale dans la religion chrétienne. Elle sera notamment au coeur de la théologie augustinienne, qui identifie la Vérité avec Dieu, et que l'on a résumée ainsi: «La Vérité divine est l'unique cause parfaite, immédiatement explicative de tout être, dans ses diverses modalités de nature et d'action» (Thonnard 1937: 206). Ce thème d'une Vérité transcendante sera indéfiniment modulé par les théologiens au fil des siècles et il gardera longtemps une position de force dans la réflexion philosophique. C'est de cette dernière filière, fort probablement, que Sartre tenait sa conception de la vérité énoncée plus haut. Mais, en disant que «la vérité s'identifie à l'être», Sartre pouvait-il avoir oublié que saint Anselme avait énoncé, vers 1090, une opinion fort semblable: «*Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*: la Vérité est la rectitude de l'être envisagée par la raison» (Thonnard, p. 300)?

Or, avec Copernic, Galilée et Newton, le langage comme instrument de connaissance va être déplacé par les mathématiques et la méthode scientifique. À la conception d'un Dieu qui est Logos, Parole, va succéder l'idée d'un Dieu mathématicien dont la signature ne peut résider que dans une équation ou un rapport chiffré («*God is a mathematician*», selon le mot attribué au physicien anglais Paul Dirac). Désormais, pour découvrir l'organisation de l'univers, on ne cherchera plus des réponses dans le langage - qu'il s'agisse du mythe, de l'étymologie ou de la métaphore: ce paradigme est dépassé. Il en résultera inexorablement un affaiblissement considérable du champ couvert par la notion de vérité, qui embrassait naguère, grâce à la religion, la totalité de l'intelligible. Cet affaiblissement est parallèle à celui qu'a aussi connu la philosophie. Comme le note avec quelque dédain un physicien et cosmologiste

célèbre: «Les philosophes réduisirent tant l'étendue de leurs intérêts que Wittgenstein, le plus grand philosophe de notre siècle, a pu dire que "le seul goût qui reste au philosophe, c'est l'analyse de la langue". Quelle déchéance depuis la grande tradition philosophique, d'Aristote à Kant!» (Hawking : 213). Vers 1580, Montaigne pouvait encore se référer à une vérité transcendant nos discours et écrire:

Si, comme la vérité, le mensonge n'avoit qu'un visage, nous serions en meilleurs termes. Car nous prendrions pour certain l'opposé de ce que diroit le menteur. Mais le revers de la vérité a cent mille figures et un champ indéfini. (I.9)

Et il est indéniable que la langue offre des dizaines de termes pour désigner l'action de mentir ( *tromper, calomnier, dissimuler, insinuer, duper, mystifier...*) alors qu'elle n'en a guère pour le fait de «dire la vérité», sauf sous la contrainte: *avouer, reconnaître, admettre...* Cette dissymétrie se comprend aisément parce que la vérité, on l'a vu, est inhérente au langage et constitue pour le locuteur l'équivalent de l'air qu'il respire tout naturellement, au point que celui-ci n'en a même plus conscience (d'où la tension presque toujours engendrée par le mensonge délibéré et que les fabricants de détecteurs se font fort de pouvoir mesurer).

Pour mieux prendre conscience du chemin parcouru depuis Montaigne, il suffit d'examiner la façon dont la sémiotique greimassienne a conceptualisé la vérité. Le carré de la véridiction, qui apparaît de façon récurrente dans les ouvrages de Greimas, pose la vérité comme une conjonction de l'être et du paraître, qui se réalise sur la deixis positive du carré, en opposition avec la fausseté, conjonction du non-paraître et du non-être, située sur la deixis négative (Greimas et Courtés, 1979: 32 et 419; Greimas, 1983: 54). Le vrai n'est donc plus ici l'implicite du langage, ni l'une de ses conditions fondamentales d'existence placée en position transcendante: il n'est que l'envers du faux, dans une relation parfaitement symétrique, sur laquelle ces auteurs sont des plus explicites (1979: 145). Il faut cependant déplorer que cette définition ne soit pas articulée par rapport à une catégorie relevant strictement de l'énonciation: en établissant le vrai et le faux comme une conjonction de l' *être* et du *paraître*, Greimas accrédite l'interprétation de cette catégorie sur un plan ontologique plutôt que simplement discursif, et ce en dépit des avertissements qu'il a pu donner. C'est ce manque de précaution, qui permettra à Claude Bremond de se gausser du carré de la véridiction en objectant fort à propos que la synthèse du non-paraître et du non-être ne peut être que «pur néant» (1982: 422).

Soyons bien clairs: on ne peut normalement pas attribuer à une entité quelconque du monde physique le prédicat de «vrai» et pas davantage celui de «faux»; ces prédicats ne peuvent s'entendre et ne jouent que dans l'ordre du discours. Une objection, cependant: comment se fait-il que l'on parle couramment de «vrai» café ou de «vrai» beurre? S'agit-il là de contre-exemples, où des entités du réel se partageraient selon un axe vrai/faux? Remarquons tout de suite que l'on ne parle normalement pas de «vrai» sable, ni de «vrai» chat. Si l'on accepte «vrai café» et «vrai beurre», c'est parce que ces entités sont ainsi mises en opposition avec d'autres qui *prétendent* les remplacer, ou qui ont été *dites* équivalentes, soit le café décaféiné et la margarine. Ce n'est pas que le beurre serait en soi plus «vrai» que la margarine, ni plus «réel» (pour jouer sur une pseudo-synonymie dénoncée plus haut): tous deux ont leur poids de réalité, qui est aussi respectable dans un cas que dans l'autre. Quand j'associe à beurre le prédicat «vrai», je réponds en fait au discours de la publicité qui a voulu faire acheter de la margarine à la place du beurre en donnant un mot pour équivalent d'un autre. On le voit, les notions de vrai et de faux renvoient toujours à un acte d'énonciation antérieur.

Par les jugements de type vrai/faux, le langage en arrive ainsi à modeler la réalité selon ses propres catégories discrètes et binaires. S'il est vrai que tout prédicat appliqué à une réalité quelconque entraîne un filtrage de celle-ci par nos catégories mentales, les prédicats vrai/faux ont ceci de particulier qu'ils sont les masques par lesquels le langage dissimule sa propre nature et se présente comme pure adéquation au réel et/ou à la pensée. Cette opération remonte à une haute tradition philosophique qui, d'Aristote à Thomas d'Aquin, a défini la vérité comme étant la «conformité de la chose et de la pensée» (*adaequatio rei et intellectus*). Tout en prétendant qualifier le réel à partir d'attributs qui lui seraient consubstantiels, les jugements de vérité servent très précisément à imposer le prisme du langage sur un objet, soit en l'interprétant à partir des discours qui ont été portés sur lui, soit en renvoyant de façon tautologique à la représentation que l'on est censé en avoir.

Prenons un autre exemple. Si je réalise une figure quelconque et que je l'appelle un «caroum», je ne fais qu'exploiter dans cet acte de nomination le caractère arbitraire et conventionnel du langage. Mais à partir du moment où quelqu'un d'autre réaliserait une figure similaire et l'appellerait aussi un «caroum», je peux répliquer en affirmant que son «caroum» n'est pas un vrai, que le seul vrai «caroum» est celui que j'ai réalisé moi-même. En utilisant les mots vrai/faux, je force ainsi le

recouvrement du réel par le langage, je donne à mes mots le pouvoir de nommer le réel et, en même temps, de ne pouvoir être légitimés que par lui. Ainsi voit-on que ces catégories vrai/faux reposent en dernière instance sur une stratégie énonciative.

On comprend que la science n'ait pas recours à ces catégories, car ce serait de sa part se condamner à ne retrouver dans la nature que ce qui a déjà été nommé et constitué en réseaux associatifs par le langage.

À ce propos, on sait que cette dissociation du langage d'avec le monde extérieur est assez récente et qu'elle s'est développée de façon progressive depuis la révolution scientifique des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Cela n'a pas été sans mal et n'est toujours pas sans risque. Le langage a longtemps été le seul instrument dont nous disposions pour rendre compte assez précisément du réel, qui reste le point d'ancrage ultime par rapport auquel est testée la validité de nos représentations. Comme le dit George Miller: «*The crowning intellectual accomplishment of the brain is the real world... all [the] fundamental aspects of the real world of our experience are adaptive interpretations of the really real world of physics*» (cité par R. Jackendoff 1987: 25). Je précise que, dans ce texte, j'entends par «réalité» l'ensemble des jeux de force et de matière qui structurent l'univers physique et dont la connaissance permet notamment d'envoyer une fusée sur la Lune.

Mais aujourd'hui ce même langage est devenu terriblement inadéquat. Comme le reconnaît Bernard d'Espagnat, éminent scientifique français:

Tous les physiciens savent très bien que, par exemple, ce n'est pas au moyen de nos concepts familiers d'espace et de temps que l'on peut espérer décrire le réel. [...] En conséquence beaucoup de physiciens du début du XX<sup>e</sup> siècle ont adopté la conception du réalisme mathématique, selon laquelle cela a un sens de parler d'une réalité extérieure à nous et indépendante de nos aptitudes à connaître, et selon laquelle cette réalité est bien descriptible par l'homme, mais cela uniquement à l'aide de concepts empruntés aux mathématiques. (1989: 245)

A partir du moment où rien ne garantit la vérité du langage, la position du témoin qui veut rendre compte d'un événement devient de plus en plus précaire. Ne pouvant plus parler au nom de la vérité, sauf à l'intérieur d'un discours religieux ou juridique, le journaliste va se rabattre sur le concept laïc d' *objectivité*, attesté à partir de 1900 selon le

*Lexis*, et sur lequel un journal comme *Le Monde* fondera son éthique et sa réputation. Mais ce concept ne pourra pas traverser le siècle sans être attaqué de toutes parts<sup>(1)</sup>.

Une pléiade de tabloïds exploitera le créneau ainsi ouvert d'une information qui ne joue plus sur les oppositions classiques du vrai et du faux mais sur le vraisemblable, qui a été longtemps le terrain propre de la littérature. Cette idée que l'information doit être divertissante s'est également établie dans certains magazines d'information télévisée où la «dramatisation» est devenue la façon habituelle de pimenter l'information. Ce mélange de vrai et de faux ne vise qu'un objectif: séduire et accrocher le téléspectateur. Il ne connaît qu'un garde-fou: le risque de poursuites en diffamation. Le vrai est ainsi en train de devenir une catégorie obsolète, pragmatiquement remplacée par le rentable et le divertissant: l'empire du monde des simulacres, annoncé par Baudrillard en 1981, s'étend de plus en plus. Ce nouveau contrat social et langagier (l'un ne va pas sans l'autre, la perception que l'on a du langage se répercutant nécessairement sur l'usage qu'on en fait) permet donc la diffusion de fausses nouvelles. Mieux, il en fait un objet commercial en pleine expansion. Et la décision récente<sup>(2)</sup> de la Cour suprême du Canada d'acquitter Ernst Zundel, qui niait cyniquement la réalité de l'holocauste, va dans le même sens et est tout à fait cohérente avec le nouvel horizon sur lequel joue maintenant le langage. L'utilisation délibérément mensongère de la parole, qui était assimilée aux crimes les plus répugnants par le rédacteur de *l'Apocalypse*, est aujourd'hui reportée dans la sphère des libertés privées et de mieux en mieux tolérée socialement. En fait, on constate que la problématique du vrai a cédé la place à une problématique du sens (ce qui n'exclut pas des recouvrements occasionnels ni que certains auteurs parlent parfois du sens en lui donnant une dimension métaphysique qui était autrefois l'apanage du vrai).

### **Réduction de l'espace du langage**

Mais ce n'est pas seulement le statut du langage et son rapport à la vérité qui me semblent en voie d'érosion. L'espace même du langage au sein de notre culture a subi une formidable réduction au cours des cinquante dernières années. Certes, il y a bien eu un retour en force du langage dans les années 60, avec le primat temporaire de la linguistique<sup>(3)</sup> au sein des sciences humaines et surtout la tentative lacanienne de définir l'être humain comme un «parlêtre» entièrement dominé par les mots qui l'habitent et qui structureraient son inconscient. Mais les messages que l'on peut recueillir sur le divan ne portent nulle

transcendance et n'offrent du langage que des résidus insignifiants auxquels on peut bien appliquer la définition du calembour selon Victor Hugo, qui serait «la fiente de l'esprit qui vole». Cet affaiblissement du pouvoir du langage comme instrument de connaissance s'est doublé d'une réduction dramatique de son pouvoir sur l'imaginaire.

Jusqu'à tout récemment, le langage était le seul médium permettant de communiquer des expériences et des représentations de façon efficace et éminemment «portable». Grâce à notre capacité de représentation, il suffit parfois de quelques phrases pour créer tout un univers. On sait depuis la remarquable étude de Paul Vicaire combien ce pouvoir de la représentation libérée par le langage avait inquiété Platon. Pour le philosophe, en effet, pratiquer la mimésis, c'est s'éloigner de l'être et mettre en danger à la fois l'unité de la personnalité et l'ordre social car «la mimésis implante dans l'âme de chaque individu un mauvais gouvernement» provoquant le désordre et l'injustice (*République*, X, 605b). Le poète sera donc banni de la cité idéale à moins qu'il ne s'amende. Plus le faire-semblant est réussi, autrement dit plus l'oeuvre littéraire est apte à évoquer la représentation directe de l'action et des passions, plus la mimésis est psychologiquement dangereuse et socialement néfaste. Aussi les oeuvres qui jouent le plus sur la mimésis sont-elles placées le plus bas dans la hiérarchie platonicienne. La tragédie écope des critiques maximales, juste avant l'épopée, car le narrateur y est complètement effacé et l'action semble s'y dérouler toute seule.

Si Platon avait l'occasion de se pencher sur l'état actuel de notre civilisation, il y a fort à parier qu'il serait horrifié par les nouveaux sommets que l'on a atteints dans l'art de la représentation mimétique. D'abord il y a eu le cinéma. À la différence du livre, celui-ci fait intervenir les sensations directes dans la production de la représentation. Plus besoin d'imaginer: les décors sont donnés, ainsi que les personnages et les actions. La parole, qui occupait tout l'espace de la littérature, est reléguée à un rôle d'appoint. En mobilisant prioritairement la vue et l'ouïe, le cinéma a franchi un pas de plus dans l'art du faire-semblant et poussé la mimésis un cran plus loin en asservissant davantage l'imagination du spectateur.

Mais, au palmarès des arts fortement mimétiques, le cinéma est à la veille d'être déclassé à son tour par l'apparition de la réalité virtuelle qui se concocte dans les laboratoires d'informatique. Ici, aux sens de la vue et de l'ouïe vont bientôt s'ajouter ceux du toucher et de la mobilité. La mimésis alors sera totale. L'homme engagé dans la réalité virtuelle ne

sera plus simple spectateur, il deviendra acteur de ses propres illusions.

Dans l'univers virtuel, les notions de vrai et de faux n'ont évidemment plus cours, ce qui n'est pas sans poser de sérieux problèmes. Jaron Lanier, un des gourous de la réalité virtuelle et qui a le plus fait pour en tirer des applications pratiques, reconnaissait ainsi que ce qui manque «c'est une série de formules ou de règles empiriques qui vous aideraient à décider à partir de quel moment vous devriez vous fier aux résultats d'une simulation» [\(4\)](#). L'homme pourrait-il devenir prisonnier d'une machine à illusions plus puissante que toutes celles qu'il s'était créées jusque-là?

En présentant cette vision fort succincte de la position mouvante du langage et de la vérité dans notre culture, et en versant quelques pièces au dossier de leur éviction en cours, je ne voulais pas jouer au prophète de malheur, ni rejoindre la position nostalgique d'un Jacques Ellul, par exemple. Dépossédé de son emprise sur le savoir par les mathématiques et la science, débordé sur le plan de la séduction mimétique par les arts de l'image, le langage est condamné à perdre l'aura dont l'avaient paré des millénaires de civilisation orale. De la place centrale qu'il occupait au sein de la culture, il va passer désormais à un rôle d'appoint -- en fonction duquel, d'ailleurs, il a d'ores et déjà entamé sa propre transformation. Dans la conception classique, naïvement résumée par la citation de Bernard Lamy placée en épigraphe, la croyance en une vérité transcendante et non problématique permettait de fonder le langage sur une triple articulation : entre le dire, le croire et le référent. La linguistique saussurienne a consacré l'évincement de ce dernier terme.

Le décrochage du langage d'avec la réalité s'est traduit par une mutation de l'esthétique littéraire, inaugurée par Mallarmé et Rimbaud (Steiner 1989: 13), et qui s'est raffinée avec l'esthétique post-moderne. Jacques Derrida a bien mis en évidence les glissements et les incohérences observables sous des textes apparemment structurés en jeux d'oppositions significatives. En inaugurant la traque déconstructionniste, il a accéléré la constitution d'une esthétique post-moderne basée sur le flou, l'ambiguïté et une méfiance radicale envers une quelconque «vérité» du langage.

Pourtant, il y a fort à parier que les êtres se battront toujours pour imposer leur perception du «réel», pour soutenir que telle perception est vraie alors que telle autre ne l'est pas. Allons-nous réussir à inventer un nouveau type de rapports interindividuels et interculturels, où la notion de vérité serait reconnue comme secondaire et continuerait à se

fragmenter à l'infini? Ou le relativisme actuel va-t-il simplement frayer la voie à un retour en force de l'intégrisme et à une nouvelle ère de possession tranquille de la vérité?

### **Ouvrages cités**

AITCHISON Jean [1989] *The Articulate Mammal*, London: Unwyn Hyman.

AUSTIN J. L. [1962] *How to Do Things with Words*, Cambridge.

BAUDRILLARD Jean [1981] *Simulacres et simulation*, Paris: Galilée.

BISSONNETTE Lise [1987] «Ainsi parle le *New York Times*», *Liberté*, juin.

BREMOND Claude [1982] «Sémiotique d'un conte mauricien», *Recherches sémiotiques/ Semiotic Inquiry*, 2, 4, p. 405-423.

DERRIDA Jacques [1972] *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit.

ECO Umberto [1985] *La guerre du faux*, Paris: Grasset.

GOODMAN Nelson [1978] *Ways of worldmaking*, Hassocks: The Harvester Press.

GREENE Thomas [1989] «Poésie et magie» in Yves Bonnefoy et al. *Vérité poétique et vérité scientifique*, Paris: PUF, p. 63-79.

GREIMAS Algirdas-Julien [1983] *Du sens II*, Paris: Seuil.

GREIMAS Algirdas-Julien et Joseph Courtés [1979] *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris: Hachette.

HAWKING Stephen [1989] *Une brève histoire du temps*, trad. par I. Naddeo-Souriau, Paris: Flammarion.

IMBERT Patrick [1989] *L'objectivité de la presse*, Montréal: HMH.

JACKENDOFF Ray [1987] *Consciousness and the Computational Mind*, Cambridge: MIT.

LAMY Bernard [1699] > *La rhétorique ou l'art de parler*, Amsterdam: Paul Marret.

MCCAFFERY Larry (éd.) [1992] *Storming the reality studio*, Durham: Duke University.

PLATON [1964] *Oeuvres complètes. La République*, Texte établi et traduit par Émile Chambry, Paris: Société d'édition «Les belles lettres»

POUND Ezra [1966] *A. b. c. de la lecture*, Paris: Gallimard, coll. Idées.

RASTIER François [1991] *Sémantique et recherches cognitives*, Paris: PUF.

SARTRE Jean-Paul [1989] *Vérité et existence*, Paris: Gallimard.

STEINER George [1989] *Réelles présences*, Paris: Gallimard.

THONNARD F.-J. [1937] *Précis d'histoire de la philosophie*, Tournai: Desclée et Cie.

VICAIRE Paul [1960] *Platon critique littéraire*, Paris: Klincksieck.

## Notes

1. Voir notamment Patrick Imbert (1989) et Lise Bissonnette (1987). La réflexion sur le vrai et le faux devient un des thèmes dominants de notre fin de siècle, comme en témoignent les dossiers publiés dans divers magazines. Voir *Médias: Mensonges et démocratie*, Le Monde diplomatique, février 1992; «Lies, lies, lies», *Time*, 5 octobre 1992; «Les journalistes sont-ils des menteurs?», *Le Nouvel Observateur*, no 1458, 15 octobre 1992.

2. Voir «The right ruling on false news», *The Globe and Mail*, 28 August 1992.

3. Je pense particulièrement ici à la linguistique vériconditionnelle. Pour une critique des orientations qui sont à la base de celle-ci, on lira Rastier (1991), notamment le chap. 3 «Du concept au signifié».

4. «Microchip make-believe: how young should it start?», *The Globe and Mail*, 8 August 1992, p. A4.