

**Dialogue philosophique et philosophie du langage: du
Cratyle de Platon aux Nouveaux essais sur
l'entendement humain de Leibniz**

Jean-Philippe Watbled

► **To cite this version:**

Jean-Philippe Watbled. Dialogue philosophique et philosophie du langage: du Cratyle de Platon aux Nouveaux essais sur l'entendement humain de Leibniz. Racault, Jean-Michel and Bosquet, Marie-Françoise. Pour une poétique de l'échange philosophique: le dialogue d'idées et ses formes littéraires, L'Harmattan; Université de La Réunion, pp.77-89, 2008, 978-2-296-06159-0. hal-01168550

HAL Id: hal-01168550

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-01168550>

Submitted on 17 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Dialogue philosophique et philosophie du langage :
du *Cratyle* de Platon
aux *Nouveaux essais sur l'entendement humain* de Leibniz

JEAN-PHILIPPE WATBLED

Le dialogue philosophique s'oppose au texte philosophique "standard", dans lequel l'auteur s'efforce de présenter sa pensée dans le cadre d'une organisation classique.

Parmi les célèbres dialogues d'idées en philosophie, on mentionnera évidemment en premier lieu les dialogues socratiques de Platon, suffisamment connus au point de représenter sans aucun doute l'archétype, le modèle ou le paradigme du dialogue philosophique. Dans cet article, il sera question de l'un de ces dialogues. Mais on peut mentionner aussi, entre autres, et à une époque bien plus tardive, les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (rédigés en 1703) de Leibniz, les *Trois dialogues entre Hylas et Philonous* (1713), de Berkeley, père de l'immatérialisme, ou encore les *Dialogues sur la religion naturelle* (1779), de Hume, œuvre parue presque trois ans après la mort de son auteur.

Je propose dans ce travail quelques réflexions sur le *Cratyle* ainsi que sur les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* de Leibniz, dans le cadre d'une approche comparatiste. Précisons que le texte de Leibniz ne peut se comprendre sans faire référence au célèbre *Essai sur l'entendement humain* de Locke (voir plus loin), et qu'il s'agit en fait d'un essai de dialogue entre deux auteurs et deux œuvres, au moins autant que d'un dialogue interne. Il sera donc question ici de deux dialogues d'idées, mais nécessairement de trois œuvres, si l'on inclut l'*Essai* de Locke.

Le langage

Le langage est au cœur du débat dans le *Cratyle*, et s'il n'occupe pas toujours le devant de la scène dans l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke ou dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* de Leibniz, il y prend néanmoins une place prépondérante ; la raison en est simple : le thème de la connaissance des choses est au cœur de ces œuvres, et l'on ne peut guère disserter sur ce thème sans prendre en considération l'instrument de communication, d'expression de la pensée et de représentation du monde que constitue le langage.

Deux exemples radicalement opposés

Dans ce qui suit, je propose donc une comparaison entre deux dialogues d'idées très différents à bien des égards et très éloignés l'un de l'autre dans le temps, mon choix s'étant précisément porté sur eux en raison de leurs différences marquées, dans le cadre de thématiques proches.

Le *Cratyle* de Platon est un dialogue socratique sur l'adéquation du langage aux choses¹, tandis que les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* de Leibniz (1646-1716), une œuvre rédigée en 1703, mais parue seulement en 1765, soit près de cinquante après la disparition de son auteur², constituent une forme de commentaire de l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke (1632-1704), célèbre texte (non dialogué) de facture classique et cathédrale de l'empirisme, paru en 1690 (pour ce qui est de la première édition). On observe que la rédaction des *Nouveaux essais* précède d'un an la mort de Locke ; c'est d'ailleurs la disparition de ce dernier qui amène Leibniz à prendre la décision élégante de ne pas publier son dialogue.

Le *Cratyle* est l'exemple même du dialogue d'idées réussi, tandis que les *Nouveaux essais* de Leibniz sont à mon sens l'exemple même du dialogue manqué. L'intérêt de cette comparaison entre deux extrêmes est d'aider à mettre au jour les mécanismes du dialogue d'idées en philosophie, et de montrer, par la mise en contraste, ce qui assure la réussite du dialogue envisagé comme genre, ou ce qui assure son échec.

Il s'agit, dans le cas de Leibniz, d'un double dialogue. Tout d'abord un dialogue entre deux personnages (fictifs et/ou pseudo-fictifs), mais aussi et surtout un dialogue entre deux grands philosophes, ou plus exactement entre deux grandes doctrines sur le langage et sur la connaissance des choses : celle de Leibniz lui-même et celle de Locke. Ce deuxième dialogue, à distance, aura été en fait un dialogue manqué, demandé par l'un, Leibniz, et refusé par l'autre, Locke, comme si l'on ne pouvait réellement dialoguer qu'au sein d'une même doctrine.

Je propose de commencer par quelques remarques sur le dialogue platonicien. Je vais essayer de montrer que le *Cratyle* s'approche du modèle idéal du dialogue philosophique. Nous passerons ensuite aux *Nouveaux essais* : par contraste, il sera facile de constater en quoi

¹ Dans ce qui suit, je prends comme version de référence l'édition Flammarion (GF), Paris 1998 (traduction de Catherine Dalimier).

² Comme pour le *Cratyle*, je renvoie le lecteur à l'édition Flammarion (GF), Paris 1990 (avec une excellente introduction de Jacques Brunschwig).

cette œuvre de Leibniz est un échec à divers égards, même si le contenu en demeure passionnant.

Le *Cratyle* de Platon

Il s'agit d'un texte sur le rapport entre le langage et les choses, qui met en scène trois personnages : Hermogène, Cratyle et Socrate. Ces acteurs débattent sur le thème de la rectitude des noms. La conception cratylienne est une conception naturaliste de l'origine des langues, les mots étant vus comme des peintures des choses. Hermogène, quant à lui, défend à l'opposé la conception conventionnaliste. Le dialogue est conduit et arbitré par Socrate.

Les noms ou, plus généralement, les signes linguistiques, entretiennent-ils une relation naturelle avec les choses qu'ils désignent, ou est-ce une affaire de convention, comme dans la doctrine de l'arbitraire du signe, dont l'avatar récent le plus connu est la théorie de Saussure³ élaborée bien des siècles plus tard ? Dans la relation du nom avec la chose, y a-t-il un pouvoir mimétique du nom, et de quel ordre est-il ? En bref, le langage est-il signifiant par nature ou par convention ?

Langage et connaissance

Les différentes thèses s'affrontent dans ce texte dialogué, avec des personnages qui incarnent les thèses en question. Derrière le débat sur la relation entre le langage et le réel, s'en cache un autre : le nom donne-t-il accès à la connaissance de la chose ? La vraie question qui va se dégager à la longue du dialogue est donc la suivante : le langage est-il un bon outil de la connaissance ? La réponse à cette question suppose une réflexion sur les formes des mots et sur leurs origines, ainsi que sur l'origine des significations que ces mots véhiculent.

La fin du texte laisse entendre (par la bouche de Socrate) qu'il vaut mieux chercher à connaître les choses directement en elles-mêmes, sans passer par le détour du langage, qui ne fournit pas de garantie suffisante.

La question de la rectitude des noms

Hermogène expose initialement à Socrate la position de Cratyle :

“[...] Il existe une dénomination correcte naturellement adaptée à chacun des êtres”.

³ Voir F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* (Paris, Payot, 1980), initialement publié en 1913. Voir aussi un recueil de manuscrits moins connus, découverts en 1996 et réunis dans le volume suivant : F. de Saussure, *Écrits de linguistique générale* (Paris, Gallimard, 2002).

Cette position s'oppose à celle qui défend l'arbitraire du signe linguistique : en effet, une relation naturelle et motivée entre le nom et la chose exclut forcément l'arbitraire. Ce principe naturel défendu par Cratyle s'appliquerait à la fois aux Grecs et aux Barbares. Le texte ne le dit pas immédiatement, mais l'application de ce principe à ces derniers pose problème : en effet, les Barbares sont les non-Grecs, et Grecs et Barbares parlent des langues différentes. Deux interprétations possibles viennent à l'esprit : ou bien il existe une sorte de supra-langue au-dessus du grec et des autres langues, mais on peut s'interroger sur sa nature (mentale ou idéale, par exemple) ; ou bien la relation naturelle entre le nom et la chose n'empêche pas la multiplicité des langues, avec pour conséquence que des noms distincts pour une même chose sont possibles.

Hermogène, comme cela a été dit plus haut, défend l'idée que la relation entre le nom et la chose est affaire de convention. La conséquence de cette idée est que tous les noms sont corrects : la rectitude automatique est la conséquence logique de l'arbitraire, quand tout est convention. En fait, on pourrait même dire, en allant plus loin qu'Hermogène, que s'il y a convention, le problème de la rectitude ne se pose même pas. Il ne se pose en effet vraiment que si l'on postule (comme le fait Cratyle) une relation naturelle entre le nom et la chose.

Rectitude et vérité

Socrate intervient ensuite et introduit les notions d'énoncés vrais et d'énoncés faux. La vérité est conçue comme l'adéquation entre le dire et l'être. L'énoncé, pour être vrai, doit être entièrement vrai. Donc toutes les parties d'un énoncé vrai sont également vraies. Or le nom fait partie de l'énoncé. Dans cette logique, Socrate nous amène à accepter l'idée que le nom, qui serait la partie minimale de l'énoncé, pourrait être lui-même vrai ou faux. En effet, dans l'argumentation du maître de Platon (ou du moins du personnage qui le représente), le vrai et le faux sont des propriétés non seulement de l'énoncé, mais aussi de ses parties, y compris de ses parties minimales. Pour la "vérité" du nom, on parlera de *rectitude*.

On me permettra à ce stade quelques commentaires critiques. Platon mélange ici, par la bouche du personnage de Socrate, deux problèmes distincts : la "vérité" d'un énoncé n'est en effet pas du même ordre que la "vérité" d'un nom (rectitude). Un énoncé, dans la logique classique, est une proposition constituée d'un sujet et d'un prédicat appliqué à ce sujet. Le lien entre sujet et prédicat fait qu'il y a jugement et possibilité de valeur de vérité. L'énoncé sera dit vrai si la relation sujet/prédicat est conforme aux faits ou aux événements. Dans le cas contraire il sera dit faux. Rien de tel pour le nom isolé. Ce que Platon appelle *rectitude* est

donc une autre sorte de “vérité”, et il s’agit cette fois de la relation entre, d’une part, la forme phonétique ou graphique du mot et, d’autre part, la chose. Il peut s’agir aussi *a priori* de l’emploi correct ou non du nom (exemple : emploi correct du mot ‘chat’ pour désigner un chat, incorrect pour désigner un chien).

La différence vient du fait que le nom primaire⁴ fait référence à des “choses”, c’est-à-dire à des entités du premier ordre, alors que les propositions renvoient à des événements, c’est-à-dire à des entités du second ordre⁵. En d’autres termes, les noms nous situent dans le domaine de la quiddité⁶, alors que les propositions nous situent dans celui de la relation entre prédications et événements.

Pour Hermogène, puisque les noms sont arbitraires, on peut changer de nom pour une même chose de manière arbitraire. Pour le défenseur de cette thèse, ce point est confirmé par la variation dialectale en grec et surtout par la multiplicité des langues (grec et langues des Barbares).

Ensuite Socrate nous entraîne sur le terrain de la stabilité des choses, avant de distinguer deux espèces d’êtres : les choses et les actions⁷. Nommer est une partie du dire :

Nommer, n’est-ce donc pas une action puisque nous avons dit que dire est aussi une sorte d’action qui se rapporte aux choses.

Ainsi le dire est une action, nommer fait partie du dire, donc nommer est une action : le syllogisme est convaincant. Le lecteur moderne ne peut d’ailleurs manquer de rapprocher cette conception du dire comme action, en premier lieu de celle du philosophe Austin⁸, et notamment de sa théorie des énoncés performatifs (théorie initiale abandonnée ensuite au profit de la théorie des actes illocutoires), et en second lieu de la théorie des actes de langage de Searle⁹.

Socrate, à l’aide d’une comparaison avec des outils, considère le nom comme une sorte d’instrument :

⁴ Le nom primaire est le nom simple, au sens où il n’est ni dérivé, ni composé (voir plus loin).

⁵ Sur les notions d’entités du premier ordre et du second ordre, voir J. Lyons, *Semantics*, volume 2, pp. 442-3.

⁶ Du latin *quidditas*, de *quid ?*, “qu’est-ce que... ?” Il s’agit certes d’un terme de philosophie médiévale, mais qui s’applique parfaitement ici. Voir l’article *Quiddité* dans l’ouvrage dirigé par Michel Blay, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Larousse, CNRS éditions, p.186 de l’édition *In extenso* (2006) : “Essence d’une chose en tant qu’exprimée par sa définition, en réponse à la question “qu’est-ce que c’est ?”

⁷ Ce qui correspond aux entités du premier ordre (les choses) et aux entités de second ordre (les actions).

⁸ J. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford, 1962, titre traduit en français par *Quand dire c’est faire*.

⁹ J.R. Searle, *Speech Acts, an Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, 1969. Dans ce domaine, on pourrait bien entendu allonger la liste des références, mais on se contentera ici de mentionner les pionniers en la matière.

[...] Le nom est une sorte d'instrument qui permet, en démêlant la réalité, de nous instruire, tout comme la navette le fait avec un tissu.

Puis, par une série de raisonnements (ayant recours à des analogies avec les métiers), il finit par dire que les noms sont l'œuvre d'un "fabricant de noms". Ce fabricant est un législateur. Socrate en arrive à parler de "nom naturellement adapté à chaque chose". Pour rendre compte de la variété linguistique, il explique qu'on peut travailler de façons différentes le même matériau. Le bon législateur est celui qui trouve "la forme du nom qui convient à chaque chose".

Ainsi, Socrate semble à ce stade donner raison à Cratyle :

Il y a par nature des noms pour les choses et tout le monde ne peut pas être fabricant de nom.

La relation entre le nom et la chose serait donc naturelle et non pas conventionnelle, cette relation naturelle n'empêchant pas la diversité des langues.

Mythe des origines et Histoire

Le programme suivant est l'examen de la nature de la rectitude du nom. Dans la suite du texte¹⁰, Socrate énonce une liste commentée d'étymologies plus ou moins fantaisistes¹¹. Toutefois, on remarquera aussi que si la motivation étymologique est destinée ici à nous faire adhérer à la théorie de la rectitude naturelle des noms, il importe de ne pas se laisser abuser par Platon : plus loin dans le texte, il sera reconnu que ce type d'argumentation ne sort pas du cadre de la langue et que l'étymologie nous fait régresser de mot en mot sans jamais vraiment traiter de la relation entre le nom et la chose.

En effet, avec l'étymologie, Socrate ne démontre en rien la rectitude des noms par rapport aux choses : il se contente de faire apparaître la rectitude des relations *entre* les mots, du double point de vue de la forme et du sens. On remarquera au passage que cette méthode lui permet d'attribuer du sens aux noms propres, alors que dans notre conception moderne non seulement les noms propres sont le plus souvent arbitraires comme les mots de la langue, mais à proprement parler ils ne "signifient" pas : ils sont purement référentiels, se contentant de dénoter des personnes ou des lieux.

¹⁰ À partir de la page 88 de l'édition indiquée plus haut.

¹¹ Précisons qu'elles sont parfois exactes, ce que confirmeront les linguistes spécialistes du grec classique.

Le personnage de Socrate explique que les sources étymologiques sont devenues opaques en raison des déformations produites au cours de l'histoire. Les évolutions phonétiques sont étrangères et insensibles au sens :

[...] ne sais-tu pas que les premiers noms qui ont été établis sont ensevelis sous les déguisements de théâtre qu'on a voulu leur donner, en ajoutant ou supprimant des lettres pour faciliter la prononciation, en les tordant dans tous les sens [...].

Toujours est-il que c'est la pensée qui est responsable des appellations initiales données aux choses. Platon offre ici un mythe des origines avec le "fabricant de mots", ou "législateur" du langage. Aux origines la relation serait transparente et naturelle entre la forme des mots et les "choses". Autrement dit, la forme originelle était motivée. Ensuite l'évolution phonétique, insensible à cette transparence, est venue déformer le tableau. Dans cette logique, l'étude étymologique est destinée à retrouver la transparence des origines :

[...] sais-tu que seul l'ancien nom fait voir la pensée de celui qui l'a établi ?

Les formes anciennes détiennent donc forcément davantage de rectitude.

Socrate pose lui-même le problème de la régression étymologique : où s'arrête-t-elle ? quel est le premier nom ? On peut s'interroger sur la possibilité de découverte scientifique des origines, des premiers étymons :

[...] Peut être aussi les premiers des noms sont-ils impossibles à découvrir, du fait de leur antiquité.

On peut même supposer une identité entre "l'ancien parler" et les langues barbares, donc une origine commune. Toutefois, Socrate distingue subtilement les mots construits des mots primaires¹², ces derniers étant les "éléments". Il faut alors examiner d'une autre façon les "éléments".

C'est ainsi que le maître propose un programme d'examen des phonèmes (voyelles et consonnes) et de leur assemblage en syllabes. Comme les linguistes modernes, Platon (*via* Socrate) démonte les mécanismes de construction du discours : on a d'abord les consonnes et

¹² Les mots construits sont des mots dérivés ou composés, donc formés à partir d'éléments simples, inanalysables sur le plan de l'expression. Les mots primaires sont les éléments simples de Socrate. Cette terminologie est évidemment moderne, Platon parlant simplement d'éléments.

les voyelles, qui sont les éléments ultimes du langage, et que l'on assemble pour créer des syllabes ; puis on assemble les syllabes pour construire les mots (noms et expressions prédicatives) ; on réunit ensuite les noms et les expressions prédicatives pour former des propositions ; enfin grâce à la rhétorique, on agence le discours : le modèle sémiotique est ainsi complet et bien hiérarchisé.

Pour Socrate, il est nécessaire de penser que “les choses deviennent claires en étant imitées avec des lettres et des syllabes”. Ce sont les “noms premiers” qui, avec leurs lettres et leurs syllabes, *imitent* les choses, étant donné les déformations dues aux évolutions phonétiques qui ont eu lieu au cours de l'Histoire.

Rectitude et imitation

L'imitation est au cœur du dialogue : pour Socrate, une imitation correcte est “vraie”. Il s'agit d'une imitation ressemblante. Une imitation non ressemblante ne sera ni correcte ni vraie. La vérité des noms est donc liée au caractère ressemblant de l'imitation, cette imitation se faisant non pas globalement, mais par le truchement des éléments, c'est-à-dire les voyelles et les consonnes.

Mais Platon, toujours par la bouche de Socrate, met alors l'accent sur l'hétérogénéité du nom et de la chose :

Ne sens-tu pas que les images sont bien loin de contenir les mêmes choses que ce dont elles sont images ?

La rectitude du nom ne consiste pas à être identique à la chose car, si tel était le cas, le nom serait une simple *copie* de la chose et ne serait pas le *signe* de la chose. Le nom, pour être signe de la chose, doit être de nature différente de celle-ci. En termes modernes, nous pourrions commenter ce point de vue en disant que Platon fait ici allusion au fossé qui sépare le linguistique de l'extra-linguistique :

[...] garde-toi de reconnaître que le nom est un moyen de faire voir la chose avec des syllabes et des lettres.

Plutôt que de prendre en considération le nom dans sa forme globale, il est préférable de le décomposer en éléments phonétiques atomiques, c'est-à-dire les consonnes et les voyelles, elles-mêmes assemblées en syllabes. Pour retrouver le lien naturel entre les noms et

les choses (ce lien naturel s’opposant à la théorie de l’invention conventionnelle ou de l’arbitraire), on ne doit ni considérer les noms globalement comme imitant les choses, ni envisager les noms dans l’état synchronique contemporain de Platon. Les obstacles à la découverte du lien naturel entre les noms et les choses sont l’évolution phonétique et la complexité du nom. En raison de l’évolution phonétique qui est venue troubler le bel assemblage initial, il convient de remonter à un stade antérieur, celui du nom premier, car l’évolution phonétique insensible à la motivation du nom a modifié la forme de celui-ci en le *dénaturant*, cette dernière expression étant à prendre au sens littéral.

Quant aux noms construits (dérivés et composés), étant constitués de plusieurs éléments morphologiques (racines, préfixes, suffixes), ils ne doivent pas être pris en considération en raison précisément de leur complexité : ce ne sont pas des noms élémentaires.

Le lecteur moderne ne peut manquer de noter ce qui apparaît forcément à ses yeux comme un paradoxe : alors que dans une tradition linguistique bien établie, le mot est une unité à la fois de forme et de sens et que le phonème n’a aucune fonction significative¹³, Socrate nous enseigne que pour trouver la rectitude du nom, il faut au contraire prendre en considération les éléments minimaux non significatifs, c’est-à-dire les phonèmes¹⁴ :

[...] puisque le nom sera semblable à la chose, n’est-il pas nécessaire que les éléments dont on composera les premiers noms soient par nature semblables aux choses ?

On a du “semblable” (entre le nom et la chose) quand il y a imitation, c’est-à-dire quand les phonèmes et les syllabes imitent les choses. On a du “dissemblable” en l’absence de cette imitation et l’on est alors forcé de reconnaître qu’il y a dans ce cas “usage” et “convention”. On aboutit par conséquent à une impasse, puisque les théories ne peuvent s’exclure. On aboutit à ceci : une situation *idéale* dans laquelle les noms seraient autant que possible semblables aux choses, mais cette situation *idéale* n’est pas la situation *réelle*. Dans la situation *idéale*, “celui qui connaît les noms connaîtra aussi les choses”. C’est le point de vue que Socrate attribue à Cratyle, qui acquiesce.

¹³ Le phonème se caractérise par sa fonction distinctive.

¹⁴ Le système graphique du grec classique étant de type phonologique, les philosophes et grammairiens pouvaient indifféremment parler de sons ou de lettres.

La connaissance des choses

Le dialogue aborde ensuite une autre problématique, qui est celle de la connaissance des choses : est-ce par la découverte des noms et par leur pouvoir de *mimèsis* que l'on connaîtra les choses ? S'engage un débat entre Socrate et Cratyle sur la chronologie de la connaissance des choses et sur la fabrication des premiers noms. Connaît-on les choses à partir des noms qui ont de la rectitude ou fabrique-t-on des noms corrects parce qu'on connaît les choses ? Pour Socrate, et ce tournant du dialogue est crucial, on peut certes envisager d'apprendre les choses par les noms, mais il est possible aussi de les apprendre par elles-mêmes. Le problème est que les noms ne sont, dans le meilleur des cas, que les imitations des choses et pour étudier la vérité, il vaut mieux s'intéresser directement à l'original plutôt qu'à l'imitation, conformément à l'esprit général de la philosophie platonicienne :

[...] Il ne faut pas partir des noms et [...] il vaut beaucoup mieux apprendre et rechercher les choses elles mêmes en partant d'elles-mêmes qu'en partant des noms.

Le langage, objet instable et soumis au changement, fait finalement partie de l'Histoire et, en ce sens, il importe de ne pas s'y fier, ou du moins de s'en méfier : l'Histoire a fini par masquer le mimétisme idéal des origines.

Le *Cratyle*, dialogue ouvert

Le dialogue se termine sur cette ouverture : la recherche n'est ni terminée ni close. Même si le nom mimait la réalité des choses, ce ne serait pas pour autant un instrument fiable permettant un accès certain à la connaissance. Malgré l'inachèvement de la recherche, on sent bien que Platon (par le truchement de Socrate) préfère ne pas se fier au langage pour accéder à la connaissance.

Rappelons que Platon est anti-héraclitéen pour le domaine scientifique et que pour lui, on ne peut connaître que ce qui est stable. Or les mots ne sont pas stables : ils connaissent une évolution phonétique qui nous contraint à une recherche étymologique ne comportant aucune certitude absolue quant à la connaissance des choses possédée par le premier "nominateur".

Ajoutons que pour Platon le monde sensible était foncièrement instable. Selon Aristote, qui était aussi un historien des idées philosophiques, c'est pour cette raison que Platon aurait inventé le monde des Idées, conçu comme fondamentalement stable. L'instable et le mouvant étant inconnaissables, il fallait poser un monde intelligible stable.

Si l'analyse d'Aristote (dans sa *Métaphysique*) est juste, Platon était héraclitéen pour le monde sensible, mais il était néanmoins devenu globalement anti-héraclitéen, notamment du point de vue gnoséologique, puisqu'il invente le monde stable et figé des Idées : en somme, c'est par un héraclitéisme initial qui ne pouvait le satisfaire qu'il invente les Idées et devient ainsi anti-héraclitéen. Dans le *Cratyle*, il n'est certes pas question des Idées, mais on sent bien que l'esprit est le même : le langage est une réalité trop mouvante pour donner un accès sûr à la connaissance des choses. Il a peut-être existé un Eden linguistique avec des origines transparentes, mais l'évolution, c'est-à-dire l'Histoire, a entraîné une Chute et introduit l'opacité : le Paradis linguistique étant perdu, il faut désormais tenter de connaître les choses directement.

La méthode socratique

Dans ce dialogue, Socrate ne s'affiche pas comme savant, mais plutôt comme ignorant. Il n'existe à ses yeux aucune certitude. Toutefois, des trois personnages, Socrate est manifestement dans les faits le plus savant, même s'il est aussi celui qui se présente comme le moins sûr de lui, attitude typique du socratisme. En même temps, lorsqu'il propose ses hypothèses étymologiques, il se retrouve un moment dans la position d'un voyant littéralement inspiré, un peu comme le sont les poètes, ce qui est paradoxal lorsqu'on connaît l'opinion de Platon sur ces derniers¹⁵.

Les remarques qui précèdent montrent que le *Cratyle* est proche de l'archétype du dialogue d'idées : chaque interlocuteur propose sa doctrine en étant à l'écoute des autres, et les positions évoluent à mesure que le débat avance. Le texte permet au philosophe de confronter différentes positions sur une même thématique. Ces positions sont incarnées par des personnages, plus ou moins fictifs, plus ou moins réels. Le dialogue d'idées permet ici à son auteur de produire de manière naturelle un texte idéologiquement "ouvert", sans réponse ni solution définitive : le dialogisme est souverain.

L'Essai sur l'entendement humain de Locke

Je propose à présent de passer à l'autre texte annoncé en préambule, qui constitue pratiquement une sorte d'anti-dialogue. Comme je l'ai indiqué plus haut, les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (rédigés en 1703) de Leibniz sont en réalité une forme de commentaire dialogué de l'*Essai sur l'entendement humain* (1690, première édition) de

¹⁵ Voir *La République*, par exemple.

Locke. Leibniz répond aux idées de Locke : rationaliste, il s'oppose nettement à l'empirisme de Locke.

Pour comprendre l'entreprise de Leibniz, il importe au préalable de présenter l'ouvrage fondamental de Locke¹⁶. Ce dernier a été l'un des plus éminents représentants de l'empirisme anglais et l'*Essai sur l'entendement humain* a été l'un des ouvrages de référence des philosophes des Lumières au siècle suivant. Comme Kant un siècle après lui, Locke a eu pour objectif l'étude de l'origine et des fondements de la connaissance, et il s'est assigné pour tâche de découvrir les limites de la faculté de connaître.

La méthode de Locke est radicalement opposée à celle de ses contemporains rationalistes, tels que Leibniz. En effet, Locke est à situer dans le sillage du courant empiriste anglais antérieur, incarné principalement par Francis Bacon (1561-1626), l'auteur (entre autres) du *Novum Organum* et de la *Nouvelle Atlantide*.

Voltaire a fait partie des Français qui ont su apprécier Locke. L'auteur de *Candide*, conte qui est précisément une satire de la métaphysique optimiste de Leibniz, ne pouvait qu'admirer le philosophe anglais. Celui-ci est d'ailleurs le sujet de sa Treizième des *Lettres philosophiques sur l'Angleterre*, ou *Lettres anglaises* (lettre intitulée "Sur M. Locke").

La pensée de Locke se caractérise principalement par le refus de toute forme de dogmatisme et, tournant le dos à l'esprit de système, elle est totalement opposée au cartésianisme. Ainsi selon Locke, qui bat en brèche la théorie cartésienne des idées innées, nos idées ne peuvent venir que de l'expérience : l'idée est l'objet immédiat de la perception, de la pensée ou de l'entendement. Rien n'existe avant l'expérience, sinon la faculté de former des représentations. Ainsi, il est clair que la doctrine de Locke s'oppose principalement au rationalisme, et plus spécifiquement au rationalisme innéiste. Alors que le rationaliste, comme Leibniz, considère qu'il existe un ordre de la nature, que la raison humaine a accès à cet ordre et possède la capacité de le conceptualiser, l'empiriste, comme Locke, met l'accent sur la place centrale de l'expérience dans la pensée et la connaissance : les deux sources des idées sont la sensation, ou source externe, et la réflexion, ou source interne.

Pour Locke, la classification des choses est de l'ordre du psychique et n'est pas dans la nature de ces choses, qui sont toutes singulières. Le langage donne la possibilité de faire passer les pensées d'un esprit humain à un autre esprit humain. Malgré la place centrale accordée au langage, le philosophe empiriste n'identifie pas pour autant l'ordre des

¹⁶ L'*Essai sur l'entendement humain* a été l'objet de nombreux commentaires : Maine de Biran, par exemple, dans *De l'aperception immédiate, Mémoire de Berlin*, proposera également un examen critique de la doctrine de Locke.

significations avec l'ordre de la connaissance. Le langage, conservateur sur le plan de la classification et même de la description des choses, ne présente aucune garantie sérieuse : pour des raisons autres que celles qui sont invoquées par Socrate, on est également très loin ici de l'adhésion au principe de rectitude des noms (voir *supra*). La conséquence est que le savant ou le philosophe devra se garder de reprendre sans précaution critique les classifications qui lui sont offertes par sa langue. En cela, on se rapproche un peu, par d'autres voies, du point de vue final de Socrate dans le *Cratyle*.

Locke a également bien compris l'arbitraire du signe linguistique : il écrit explicitement qu'il n'y a pas de liaison naturelle entre les sons et les idées. Il est au contraire question d'institution volontaire¹⁷. C'est la fréquence de l'usage qui fait que la liaison entre le mot et l'idée finit parfois par être pensée comme naturelle. Cette liaison naturelle est une illusion.

Si les mots devaient être conformes aux choses, on s'attendrait à trouver la même singularité dans les mots et dans les choses. Or Locke indique lui-même l'écart entre les choses, qui pour lui sont toutes singulières, et les mots, qui sont au contraire des termes généraux. Il faut donc expliquer cet écart. Locke l'explique par les limites de l'entendement humain, les capacités mémorielles, ainsi que par l'économie du langage.

La catégorisation est à placer avant tout sur le plan de l'idée et non simplement du mot. Ce qu'il faut associer dans cet esprit, c'est le plan de la signification et le plan de la catégorisation ou classification. C'est d'abord par les idées, et non par les formes des mots, que le sujet humain classe le réel.

Locke considère la nomination (voir à nouveau le *Cratyle*) comme l'aboutissement de la classification. L'essence réelle des choses serait inconnaissable. Malgré les opérations de l'entendement, nous n'avons jamais aucune garantie de connaissance des choses. Nous n'avons accès à cette connaissance que par la sensibilité, ce qui nous empêche le plus souvent de pouvoir vraiment comprendre la constitution interne des choses. Dans la théorie de Locke, puisque l'acte de nommer est en relation directe avec *l'essence nominale* et avec la classification, mais non avec *l'essence réelle*, il nous faut renoncer d'emblée à la possibilité de rectitude des noms.

Cela montre bien qu'il n'y a pas universalité des idées et cette variabilité fragilise la connaissance des choses. Toute classification est l'œuvre de l'entendement humain.

¹⁷ On retrouve ainsi la problématique du *Cratyle* et la position d'Hermogène.

Les Nouveaux essais sur l'entendement humain de Leibniz

Tout comme Locke, Leibniz (1646-1716) est l'un des plus grands philosophes de son siècle. Il n'est d'ailleurs pas uniquement philosophe, comme en témoigne sa carrière politique et diplomatique. Savant, il entretient une riche correspondance avec ses pairs européens, et mathématicien célèbre, il découvre le calcul infinitésimal indépendamment de Newton, qui en est l'autre inventeur et qui accuse injustement Leibniz de plagiat.

En tant que métaphysicien, Leibniz est particulièrement connu pour sa théorie de la monadologie, ainsi que pour le principe du "meilleur des mondes possibles" : Dieu préfère l'ordre le meilleur dans le champ infini du possible¹⁸. Chantre du rationalisme, il pense que l'exemple des mathématiques suffit à réfuter l'empirisme. Dans le sillage de la tradition platonicienne et du cartésianisme, il considère que de nombreuses connaissances sont innées.

Leibniz a tenté de dialoguer réellement avec Locke et d'entretenir avec lui une correspondance, mais Locke a opposé un refus catégorique. L'ouvrage de Leibniz naît donc en fait d'un manque de dialogue réel.

Ce texte des *Nouveaux essais*, rédigé en 1703, publié en 1765 (alors que Leibniz est mort en 1716, soit 12 ans après Locke, disparu en 1704)¹⁹, se présente sous la forme d'un dialogue entre Théophile (l'ami de Dieu) et Philalèthe (l'ami de la vérité). Théophile représente en fait Leibniz lui-même, alors que Philalèthe représente Locke. On a donc un dialogue entre un rationaliste (Théophile/Leibniz) et un empiriste (Philalèthe/Locke).

Le titre (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*) évoque, bien entendu, le maître ouvrage de Locke (*Essai sur l'entendement humain*). Il s'agit donc aussi d'un dialogue entre deux ouvrages, et le titre même l'indique. Avec l'adjectif *Nouveaux*, il annonce implicitement la critique de l'empirisme par un rationaliste.

Leibniz reprend en somme l'ouvrage de Locke et y répond lui-même (en français). Il suit même pas à pas le plan de l'ouvrage de Locke : même découpage en quatre livres, même découpage en chapitres, mêmes alinéas. Chaque interlocuteur est en quelque sorte l'avocat de son philosophe ou son porte-parole. Les propos prêtés à Philalèthe ne sont que des résumés ou même parfois textuellement des citations de Locke, avec insertion de transitions. Théophile, le porte-parole de Leibniz (c'est-à-dire en fait, Leibniz lui-même), répond point par point à Philalèthe. Il est clair que la méthode de Leibniz ne laisse guère de chance à Philalèthe/Locke.

Le texte est organisé comme suit, suivant le plan de l'*Essai* de Locke :

¹⁸ On sait comment Voltaire s'est moqué de cette théorie dans *Candide* (voir *supra*).

¹⁹ À la mort de Locke (en 1704), Leibniz décide, ce qui est tout à son honneur, de renoncer à la publication. Celle-ci n'aura lieu qu'en 1765 : il s'agit donc d'une publication posthume dans les *Œuvres philosophiques latines et françaises de feu M. Leibniz*.

- le Livre I, “des notions innées”, établit que les principes rationnels viennent de l’esprit lui-même, et non de l’expérience, contrairement à la thèse de Locke ;
- le Livre II, “des idées”, est une défense de l’innéisme ;
- le Livre III, “des mots”, traite du langage ;
- le Livre IV traite “de la connaissance”.

Leibniz lui-même, dans sa préface, expose sa méthode de composition tout autant que son point de vue général sur le contenu, autrement dit sur la connaissance des choses. Il y est question de “remarques” qu’il a résolu de faire sur l’*Essai* d’un “illustre Anglais”. Cela lui permettra de mettre ses propres pensées “en si bonne compagnie”. Il annonce qu’il va donner son avis, notamment lorsque celui-ci s’éloigne de la pensée de Locke. Il rend hommage à ce dernier, qu’il rapproche d’Aristote, alors que lui-même se situe dans la ligne de Platon.

Il avoue qu’il va suivre le fil du discours d’un autre et que, ce faisant, il n’a “pu songer à attraper les agréments dont le dialogue est susceptible”. Leibniz est donc conscient du défaut de la “façon”.

Il présente ensuite les principaux points à l’origine de divergences : l’innéisme, la *tabula rasa*, l’expérience et la raison, le sens et l’induction. Il mentionne le rôle des mathématiques dont les principes sont selon lui indépendants des sens et de l’expérience²⁰. Il insiste sur les différences entre les hommes et les bêtes, sous-entendant que les thèses de Locke n’expliquent pas ces différences. Il met l’accent sur ce qu’il estime être les failles de la pensée de Locke, et notamment sur la dichotomie sensation/réflexion, qui sont les deux entrées de la connaissance pour Locke : or, avec la réflexion, une brèche s’ouvre, dans laquelle Leibniz s’engouffre.

Pour ce qui nous concerne ici (le dialogue d’idées), l’essentiel de la préface de Leibniz se résume à mon sens dans ses considérations sur le “dialogue”, dont il n’attrape pas les “agréments”, le “défaut de la façon”, qu’il avoue lui-même, et dans le mot “remarques” sur l’*Essai* de Locke. Il est clair dès la préface que Leibniz nous annonce un faux dialogue et que ce pseudo-dialogue n’est qu’un prétexte à nous livrer ses remarques sans avoir à travailler à une quelconque composition du dialogue pour ce qui est de l’ordre des thèmes à traiter. Nous aurons simplement une succession de thèmes sélectionnés dans l’ordre linéaire imposé par le texte de Locke.

²⁰ Le débat est encore actuel : voir par exemple J.-P. Changeux, A. Connes, *Matière à penser* (Odile Jacob, 2000), ouvrage qui est un véritable dialogue d’idées moderne dans le domaine de la philosophie des sciences. Il est d’ailleurs intéressant de constater que le mathématicien A. Connes joue le rôle du platonicien, alors que J.-P. Changeux serait plutôt du côté de Locke, si l’on peut se permettre cette analogie.

Un dialogue manqué

Cependant cette préface n'indique pas explicitement à quel degré il s'agit de faux dialogue, ne présentant aucun des caractères habituels qui rendent un dialogue naturel et vivant. Ce que Leibniz ne dit pas dans sa préface, c'est que nous aurons droit à une absence quasi totale de mise en scène des idées.

Sa méthode consistant à suivre l'organisation du texte de Locke, elle lui économise un travail de construction du texte dialogué. Il peut en effet écrire au fil du texte de Locke, mais l'inconvénient est que ce qui a d'habitude le simple statut de notes critiques de lecture devient un ouvrage qui se veut dialogué.

On a en fait affaire à un dialogue avec un livre, non avec son auteur, et en outre, pour ce qui est des acteurs, on se trouve en réalité finalement devant un monologue de Leibniz. Ce qui dialogue, ou plutôt ce que Leibniz fait dialoguer, maladroitement et artificiellement, ce sont uniquement les idées, plus précisément les idées empiristes (celles de Locke) et les idées rationalistes (les siennes propres). On a ainsi à divers points de vue tous les traits distinctifs d'un faux dialogue.

Certes, la présentation donne une illusion de dialogue, mais le texte ne fournit guère autre chose que des objections rationalistes à la théorie empiriste de Locke. On a presque constamment un texte, pour Philalèthe, repris en substance à Locke, puis, soit un accord soit un désaccord, suivi d'une réponse théorique argumentée de la part de Théophile, sans que Philalèthe se voie jamais offrir vraiment une chance de réplique.

Les principaux points traités par Locke dans son *Essai* sont littéralement passés en revue et exprimés par Philalèthe, et sont l'objet d'une discussion et souvent d'une réfutation en règle par Théophile. Une fois tel ou tel point énoncé par Philalèthe, puis éventuellement réfuté par Théophile, on passe au point suivant. Autrement dit, le dialogue attendu ne se produit jamais. Il est important à ce propos de rappeler que Leibniz affectionnait l'échange épistolaire. Or Locke, qui a esquivé le dialogue, ne fait pas partie des correspondants de Leibniz. Plutôt qu'à un dialogue, on assiste donc à une alternance régulière, avec deux courants philosophiques incarnés chacun par un personnage, le second réfutant le premier, lequel ne répond jamais à la réfutation, puisque Leibniz se contente de reprendre le texte de Locke pour ce qui est de l'exposé de la doctrine empiriste.

Les personnages ont peu de substance et ne sont que de (pseudo-)porte-parole. Simplement légèrement "décalé" de Leibniz, Théophile est pratiquement le double de Leibniz et son nom devient un simple pseudonyme, tandis que Locke ne s'exprime que par son ouvrage déjà écrit. Ce discours est donc littéralement figé.

Théophile est si peu distinct de Leibniz que celui-ci, en tant qu'auteur, oublie dès le premier chapitre que Théophile est censée être un autre que lui-même, la conséquence de cette distraction étant que Théophile s'attribue une découverte mathématique de Leibniz ! Le discours figé de Philalèthe/Locke fait que le lecteur a souvent l'impression que Philalèthe n'a pas entendu Théophile/Leibniz. Une fois tel paragraphe de Locke discuté et réfuté par Théophile, Philalèthe cite un passage suivant. L'artifice est ainsi clairement affiché.

Il existe un autre (faux) dialogue, plus subtil celui-là : c'est le dialogue entre le texte original de Locke et le produit des transformations que Leibniz lui fait subir. Il ne s'agit pas en effet d'une reproduction absolument exacte, mais d'une nouvelle production. Leibniz est actif dans son travail de citations faussées, et il infléchit constamment le texte de Locke, mais ce faisant, il en fait un texte mort, puisque jamais le lecteur ne ressent l'impression que Locke, sous le vêtement de Philalèthe, n'a le moyen ni le désir de se défendre. Autrement dit, Leibniz n'imagine pratiquement jamais ce que le "vrai" Locke aurait pu lui répondre. Ce faux dialogue devient alors en fait une aimable leçon de rationalisme donnée à un empiriste.

À la sortie, le texte se réduit à une glose inépuisable de Leibniz sur Locke, mais inversement, le texte figé de Locke fait qu'il n'y a aucune réponse de sa part, même fictive, même imaginée. En quelque sorte, par sa méthode et à sa manière, Leibniz confirme le silence de Locke face aux "avances philophiques" qu'il lui avait faites.

Les propos prêtés à Théophile sont de loin les plus fournis. De temps en temps, le statut (pseudo-)fictif des deux interlocuteurs est rappelé. Ainsi il arrive à Théophile de faire allusion à "notre célèbre auteur" (qui n'est autre que Leibniz) afin de créer un effet de vraisemblance. Le statut de dialogue du texte est rarement étayé par des transitions ou répliques naturelles, et il est très rare que Philalèthe s'exprime en se défendant de manière vivante.

Le chapitre X du Livre III représente l'apogée du faux dialogue. Il y est question de "l'abus des mots" dénoncé par Locke. Philalèthe/Locke énonce ainsi différents abus dans l'usage des mots. On distingue sept parties, chacune correspondant à un type d'abus. Chaque énoncé emprunté à Locke est suivi d'une réponse. Le texte est on ne peut plus artificiel à ce stade, car Philalèthe énonce, impavide, les abus sans jamais tenir compte des objections de Théophile à ses analyses sur l'abus précédent.

On le voit bien, les deux thèses – l'empirisme et le rationalisme – ne s'opposent ni avec égalité de moyens, ni de manière antithétique *stricto sensu*. En effet, Leibniz donne souvent l'impression non d'être en désaccord, mais de n'accepter les analyses de Locke que pour la surface du monde, pour l'expérience, pour le domaine sensible. L'empirisme apparaît

comme une pensée qui se mutile, qui se censure, et qui se coupe elle-même ses propres ailes. Là où Locke s'en tient aux données, aux faits, à l'expérience, à ce qui se constate, Leibniz cherche constamment à mettre au jour des principes sous-jacents. On se retrouve assistant à l'énoncé d'une série d'oppositions en général dichotomiques : chez Locke, on a le singulier ou le particulier, alors que Leibniz se réserve l'universel ; à Locke, le domaine du perceptible, à Leibniz celui de l'imperceptible ; alors que Locke distingue soigneusement l'ordre de la nature et celui de l'entendement, Leibniz, en bon rationaliste, voit un accord entre les deux ; tandis que Locke distingue les essences nominales et les essences réelles des choses, l'expression "essence réelle" ne peut être que pléonastique aux yeux de Leibniz.

Le dialogue comme prétexte

Non seulement, le dialogue annoncé n'est jamais qu'un faux dialogue, mais il sert en outre de prétexte à l'énoncé des thèses et idées, ou simplement des remarques de Leibniz sur nombre de points. On note ainsi, par exemple, des observations sur le système tonal de la langue chinoise, sur les Hottentots, sur la valeur sémantique première des prépositions, pour lesquelles il propose d'ailleurs une théorie localiste avant l'heure ; il nous propose une explication de la variété dans les systèmes prépositionnels et casuels des langues ; il est question aussi des pidgins, de la Lingua Franca. Leibniz nous fait part de ses remarques sur l'évolution des langues, sur les étymologies, sur les altérations dues à l'histoire, sur les familles de langues et les filiations historiques. Il est même question, vieux rêve philosophique, d'une langue radicale et primitive. L'auteur montre qu'il est au fait de ce que nous appelons de nos jours la fonction métalinguistique du langage :

Il arrive quelquefois que nos idées et pensées sont la matière dans nos discours et font la chose même qu'on veut signifier.

Très souvent, Leibniz, par la bouche de Théophile, donne une critique judicieuse de la pensée de Locke. Ainsi, cette note, par exemple, paraît tout à fait pertinente à un rationaliste moderne :

Je crois que l'arbitraire se trouve seulement dans les mots et nullement dans les idées.

Elle a en tout cas le mérite d'enrichir le débat sur les relations entre le langage et le monde.

À ce propos, le point de vue de Leibniz s'oppose dans une certaine mesure à celui de Socrate tel qu'il est exposé à la fin du *Cratyle* :

[Quoique] je croie véritablement que les langues sont le meilleur miroir de l'esprit humain, et qu'une analyse exacte de la signification des mots ferait mieux connaître que toute autre chose les opérations de l'entendement.

En effet, si le langage est un révélateur de la nature et du fonctionnement de l'esprit, comment cet esprit aura-t-il accès à la connaissance (non innée) des choses si, comme le dit Socrate, le langage n'offre guère de garantie ?

On l'aura compris, le dialogue manqué n'est que *prétexte* à confrontation de doctrines, avec défense du rationalisme, sans que jamais les traits d'un dialogue véritable ne soient vraiment perceptibles.

Conclusion

J'ai voulu, dans ce travail à propos du dialogue d'idées, confronter deux textes qui se situent d'une certaine manière aux antipodes l'un de l'autre. Dans le *Cratyle* de Platon, les idées sont incarnées et défendues avec naturel par les protagonistes. Sous-jacent au débat sur la relation entre le langage et le monde, on décèle un autre débat, qui porte sur la connaissance des choses et qui confronte la théorie du flux permanent, dans la ligne d'Héraclite, et celle de la permanence de l'être, défendue par Platon. Dans ce cadre, le langage, soumis à l'Histoire et sujet aux altérations, ne peut constituer un guide sûr.

Le dialogue platonicien est ouvert non seulement par sa structure, mais aussi par sa thématique, à tel point que celle-ci est encore d'actualité, à l'époque des neuro-sciences, des sciences cognitives et de la philosophie moderne du rapport corps/esprit.

Dans le cas des *Nouveaux essais*, on ne peut guère être plus éloigné de l'archétype du dialogue d'idées, même si les thèses sont en confrontation permanente. Le refus par Locke du dialogue (non fictif) demandé par Leibniz (voir *supra*) a peut-être ou sans doute permis d'éviter un dialogue de sourds entre les deux philosophes, trop éloignés l'un de l'autre, quoi qu'en ait dit Leibniz, souvent désireux de rapprocher les points de vue (un peu comme lorsqu'il voulait rapprocher Catholiques et Protestants). Mais ce refus a entraîné Leibniz à produire un dialogue manqué qui tourne nettement au profit du rationalisme dans le cadre d'une inégale confrontation d'idées. La disparition de Locke a annulé toute possibilité de dialogue quelconque par la suite.

À la suite du refus et de l'indifférence de Locke, on se retrouve avec un texte non publié du vivant de son auteur, texte qui est, paradoxe, un véritable pseudo-dialogue de sourds²¹ entre deux personnages prétendument distincts des philosophes dont ils ne seraient que les porte-parole.

En fait, on peut penser que les *Nouveaux essais* sont essentiellement le produit d'une frustration de ce grand épistolier qu'était Leibniz. En tout cas, le refus de publication des *Nouveaux essais*, refus qui, après la mort de Locke, fait écho au refus préalable de dialogue de la part de ce dernier, est tout à l'honneur de leur auteur, que je soupçonne d'avoir éprouvé, au-delà des divergences réelles ou affichées, une grande admiration pour celui que Kant appellera plus tard, dans sa *Critique de la raison pure*, le "célèbre Locke".

Malgré leur caractère fondamentalement dissemblable, les deux dialogues dont il a été ici question, le *Cratyle* de Platon et les *Nouveaux essais* de Leibniz peuvent néanmoins être réunis sous une même bannière, si l'on accepte l'idée que ce qui dialogue fondamentalement, à distance, dans le temps et dans l'espace, ce sont en réalité les textes eux-mêmes et les thèses qu'ils expriment par le truchement de leurs personnages.

²¹ Il ne s'agit pas d'un oxymore : véritable dialogue de sourds, mais pseudo-dialogue ; l'adjectif "véritable" porte sur "(dialogue de) sourds", et "pseudo" porte sur "dialogue" seulement !