

LE LANGAGE



LANGAGES

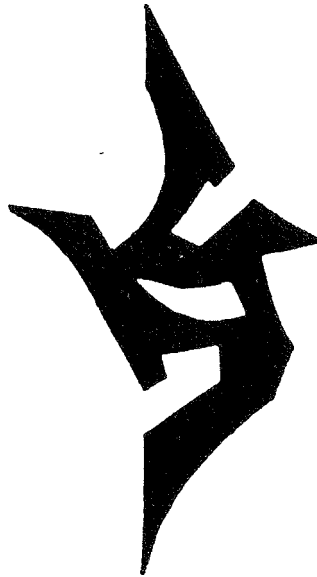
LE LANGAGE

ACTES DU XIII^E CONGRÈS
DES SOCIÉTÉS DE PHILOSOPHIE DE LANGUE FRANÇAISE

LE LANGAGE

ACTES DU XIII^E CONGRÈS
DES SOCIÉTÉS DE PHILOSOPHIE DE LANGUE FRANÇAISE
GENÈVE, 2 - 6 AOÛT 1966

par
la Société romande de philosophie



LANGAGES

A LA BACONNIÈRE, NEUCHÂTEL

AVANT-PROPOS

Nous publions dans ce premier volume les communications qui, à quelques exceptions près, nous ont été envoyées spontanément par les congressistes. Elles seront discutées pendant le Congrès.

Le volume II, à paraître ultérieurement, comprendra :

1° le texte des conférences prononcées au cours du Congrès par MM. Emile BENVENISTE, professeur au Collège de France, et Mircea ELIADE, professeur à l'Université de Chicago ;

2° les introductions des tables rondes, dues à MM. Jean HYPPOLITE, professeur au Collège de France (section I), Maurice DE GANDILLAC, professeur à la Sorbonne (section II), Joseph DOPP, professeur à l'Université de Louvain (section III), Pierre EMMANUEL, Paris (section IV), Paul RICŒUR, professeur à la Sorbonne (section V), Chaïm PERELMAN, professeur à l'Université de Bruxelles (section VI) ;

3° l'essentiel des discussions qui suivront ces exposés.

Le Comité d'organisation

SECTION I

**Langage et Etre
Langage et Pensée**

A. Langage et ontologie

AMBIGUÏTÉ OU ANALOGIE DE L'ÊTRE?

Pierre AUBENQUE (Aix-en-Provence)

« L'être se dit en plusieurs sens ». Cette phrase, par laquelle Aristote introduit l'énumération des sens multiples de l'être, pourrait apparaître comme le point de départ de la tradition métaphysique occidentale, puisque celle-ci se présentera le plus souvent comme une réflexion sur l'unité de l'être en dépit de la pluralité de ses sens. Mais cette phrase risque aussi d'annoncer la fin de cette même métaphysique, puisque l'analyse sémantique à laquelle elle convie le métaphysicien devrait logiquement le conduire à effacer le mot *être* au profit de la diversité désormais définie et dénommée de ses significations.

I

La phrase d'Aristote ne garde, certes, son caractère problématique que si on lui maintient son sens obvie, qui est de renvoyer à un phénomène de *langage*. On ne serait, du moins en apparence, préservé de l'aporie que par le recours à une traduction archaïsante, comme celle que propose Heidegger¹ : « Das Seiend-Sein kommt vielfältig zum Scheinen », « L'être-étant advient de façon multiple à l'apparaître ». Ainsi entendue, la phrase ne ferait rien d'autre que d'exprimer la splendeur multiforme de l'être. Mais Aristote exprime parfois la même constatation sous une autre forme : τὸ ὄν σημαίνει πολλαχῶς, « l'être *signifie* de façon multiple ». Il s'agit donc bien d'une constatation portant sur le langage : le mot *être* (en tant que prédicat) comporte une pluralité de significations, autrement dit, est *équivoque*, ce qui ne saurait être tenu que pour une imperfection : car, si nous nous souvenons qu'un mot qui « ne signifie pas une chose une » « ne signifie rien du tout » (*Métaph.*, I, 4, 1006 b 7), nous voyons que toute proposition sur l'être en tant que

¹ *Was ist das — die Philosophie?* Pfullingen, 1956, p. 46.

tel risque d'être condamnée comme dépourvue de sens univoque, donc de sens tout court.

C'est ce que retiendra, ou croira redécouvrir, la tradition que l'on pourrait dire, au sens large, *positiviste*. De fait, c'est la distinction des sens de l'être, ou *catégories*, qui a rendu possible l'institution d'un, ou plutôt de plusieurs discours cohérents, qui sont les différentes sciences positives. Chaque science est, selon l'expression de P. Ricœur, comme un « îlot de langage » qui « est entièrement sous la règle de l'univocité ». Mais cette règle requiert comme condition de son application la limitation de chaque science à un champ déterminé : celui du « genre » chez Aristote, d'un certain type d'expérience sensible chez Comte, d'un certain système fini d'axiomes pour le positivisme logique. Tout discours qui transcende la fragmentation catégoriale ou croit pouvoir ignorer ce que Comte appelait « l'inévitable diversité » des « phénomènes fondamentaux », est suspect d'ambiguïté : il est « dialectique et vide », dit Aristote ; il se meut « dans le vide » faute de « point d'appui », dira Kant. Mais on voit alors la conséquence négative qui en découle pour la métaphysique : l'idéal aristotélicien d'un langage scientifique, donc univoque, et la conception corrélatrice de la philosophie comme *science* de l'être, condamnent la philosophie à se constituer comme science particulière, donc à se nier comme philosophie, c'est-à-dire comme discours total sur l'être. A l'autre bout de la chaîne, nous trouvons Wittgenstein : « La méthode correcte en philosophie, ce serait proprement de ne rien dire que ce qui peut être dit, donc les propositions des sciences de la nature — donc quelque chose qui n'a rien à faire avec la philosophie. »

II

Faut-il alors récuser comme tentative sans espoir, ou comme compromis lui-même « ambigu », tout l'effort de la métaphysique occidentale pour instituer un discours cohérent, à défaut d'être parfaitement univoque, sur l'être en tant que tel ? C'est grâce à l'idée d'*analogie* que l'on a cru pouvoir, au Moyen Âge, lever la désolante alternative d'une unité qui ne serait qu'équivoque et d'une univocité qui ne serait que fragmentaire. Et l'on a cru pouvoir s'appuyer sur Aristote disant qu'il y a, entre les significations multiples de l'être, une certaine unité de rapport, puisque tous les sens autres que le premier renvoient à (*pros*) un sens premier, qui est l'être comme essence (*ousia*). Malheureusement, il ne suffit pas qu'il y ait rapport pour qu'il y ait, au sens propre du terme, analogie : il faut qu'il y ait en outre *égalité* de rapports. La constatation d'un rapport (p. ex. entre l'essence et les autres catégories) ne fait que confirmer la brisure de l'unité, sans pouvoir en rendre raison : elle ne nous dit pas, par exemple, pourquoi l'être n'est pas seulement essence, mais aussi quantité, qualité, relation, etc. Au contraire, l'analogie, grâce à l'idée

d'une égalité entre inégaux, permet de réintroduire une certaine identité, et par là une certaine rationalité, au sein même de la différence : il y a comme une justice dans l'être, puisque les êtres reçoivent l'être à proportion de leur perfection. Nous serions d'avis que la prétendue *analogie d'attribution* des scolastiques (qui traduit « l'unité de signification par référence à un terme unique » d'Aristote) ne doit sa dénomination, d'ailleurs impropre, qu'au fait qu'elle n'est pas pensée sans référence à la véritable analogie, c'est-à-dire à l'*analogie de proportionnalité*¹. Chaque étant participe à l'esse à proportion de sa place dans la hiérarchie des êtres, c'est-à-dire du degré de perfection de son essence. Mais cette métaphysique des *degrés* d'être, subrepticement substituée par le biais du commentarisme, à la métaphysique des *sens* de l'être, n'est possible en fait qu'au prix d'une novation radicale : elle présuppose que chaque étant *reçoit* son être et que la *donation* d'être, dont cette réception est le corrélat, obéit à des considérations d'ordre : « Tout reçu est dans le recevant selon la mesure du recevant » (*Somme théologique*, I, q. 84, a. 1). La métaphysique de l'analogie présuppose donc une théologie de la création, grâce à laquelle l'être fini voit valoriser sa finitude autant qu'elle peut l'être, puisqu'elle n'est plus dès lors que l'inévitable limitation, elle-même proportionnellement administrée, de l'être *créé*.

Mais alors la doctrine de l'analogie, qui requiert l'idée philosophiquement indémontrable d'un Dieu créateur et juste, apparaît comme un acte de foi dans le *sens* de l'être en dépit du non-sens apparent que révélait son équivocité. Que si cette foi dans le sens de l'être, qui conserve chez saint Thomas le caractère d'un engagement existentiel, oublie son origine problématique au point de verser dans l'affirmation de l'unité de l'idée ou du concept d'être — comme on le voit dans la scolastique tardive² — alors l'être, commun à Dieu et à la créature, commun aussi aux diverses catégories, mais qui n'est tel qu'en tant que représenté, trouvera enfin son statut d'univocité : mais ce sera au prix de sa réduction à l'être « objectif »³, mûr désormais pour la représentabilité scientifique, la calculabilité mathématique et finalement toutes les formes de la manipulation technicienne. L'être sera ce « message univoque » qu'exigent de nos jours les théories, comme la pratique, de la communication et de l'information.

* * *

¹ Cf. A. DE MURALT, *Comment dire l'être ? Le problème de l'être et de ses significations chez Aristote*, dans *Studia philosophica*, XXIII, 1963, p. 159.

² Cf. B. MONTAGNE, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1963 ; F. MARTY, *Analogie et degrés d'être*, dans *Archives de Philosophie*, 28, 1965, notamment p. 177.

³ Cf. R. DALBIEZ, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*, dans *Revue d'Histoire de la Philosophie*, 3, 1929, pp. 464-72 ; M. HEIDEGGER, *Holzwege*, II, *Die Zeit des Weltbildes*, Francfort, 1950.

L'histoire de la métaphysique témoigne donc d'un oubli progressif de l'être. Mais on ne peut décrire cet oubli comme oubli de son « sens » qu'à la condition d'entendre par « sens » de l'être ce surgissement multiforme et non réglé qui, pour le langage, du moins pour un langage administré par la règle d'identité, se traduit par une pluralité incommode de significations. On pourrait dire que le sens de l'être est de n'avoir pas un seul sens. Pourtant, et à moins d'être poésie, le langage sur l'être requiert, comme tout langage réglé, l'univocité. On comprend par là que la métaphysique, en tant que recherche d'un discours cohérent sur l'être, tende à sa propre suppression, qui est à son terme lorsque l'être multiforme et équivoque est réduit à l'étant univoque de l'objectivité scientifique. Mais l'histoire n'est pas un destin. Une métaphysique, qui serait peut-être « dialectique » au sens d'Aristote, devrait s'efforcer de ressaisir l'ouverture et la différence initiatrices, tout en reconnaissant qu'il est de la nature de l'ouverture de se clore, et de celle de la différence de se niveler. Il est vrai de dire que le polysémisme de l'être appelle l'homme à une tâche d'unification, mais il faut ajouter que cette tâche est infinie, parce que la pluralité des sens est toujours renaissante. Les réductions de type scientifique, positiviste ou même théologique, opérées par l'histoire, ne sont que de faux raccourcis, qui n'arrivent si vite au but que par un oubli du sens ou, si l'on préfère, du non-sens originel de leur point de départ.

LE PROCÈS DU MOT « ÊTRE »

Georges BÉNÉZÉ (Vanves)

Je propose, sinon de supprimer ce mot des lexiques philosophiques, du moins d'appeler l'attention vigilante des lecteurs sur lui. Il est équivoque, et, malgré toutes les précautions, irrécupérable.

On doit d'abord lui reconnaître plusieurs sens.

I. Des sens métaphysiques.

A. L'Etre Absolu, Un et Unique. Rigoureusement, c'est le TOUT, la Substance spinoziste. Ce n'est pas un Concept, mais c'est bien le point de départ de toute méditation philosophique.

B. Une dialectique facile distingue et dégage du TOUT ses propriétés fondamentales : Unité (Indivisibilité). Unicité. Immatérialité (Avatar de l'Unité). C'est la FORME PURE, opposée à la matière sensible.

Le Dieu des Philosophes, assez indécis, se partage entre ces deux sens.

C. Mais cette Forme pure est regarnie ensuite d'une matière anthropomorphique et donne l'ÊTRE SUPRÊME, celui que révèlent les Religions, suivant plusieurs modèles, différents par cette matière, mais identiques par cette forme. C'est le Dieu des Théologiens, qui d'ailleurs sont les seuls à avoir le droit, par priorité, de se servir de ce mot. Spinoza est légitimement considéré comme athée. Il n'aurait pas dû employer le mot « Dieu ».

II. Un sens phénoménal, qui s'applique à chacun des « Etres », réels, cette fois, qui composent le monde spatio-temporel. Pierre est un être humain, pensant. Mais le mot s'étend plus ou moins clairement à tous les objets. Le mot *Etre-là*, traduction du mot allemand *Dasein*, est acceptable, mais insuffisant, de même le mot *Etant*. Le mot Etre reparaît en eux trop clairement. En fait, il se rapproche des mots « Réalité », « Existence » (phénoménale), jusqu'à se confondre avec eux : Cet Objet « Est ». Pourquoi n'est-ce pas admissible ? Parce que cet « Etre » là est totalement différent de ceux dont fait mention le § I. Ils sont

multiples, divers, les uns matériels, objets, les autres pensants. L'Unité de STRUCTURE que révèle la GESTALTTHEORIE n'est pas l'unité absolue et indivisible, métaphysique. Le passage de l'UN métaphysique au DIVERS phénoménal n'est pas un passage réductible, ni logiquement, ni psychologiquement, ni métaphysiquement. On constate cependant que maint auteur le franchit sans scrupule.

III. Ce qui complique et embrouille les choses, c'est que l'Absolu, par sa définition même, doit se retrouver partout, lui ou son reflet, en particulier dans l'être phénoménal. Voyez la notion d'objet. C'est d'abord, dans l'espace et le temps, un ensemble de qualités (sensibles). *Mais l'union des qualités n'est pas une qualité* : de fait, c'est l'unité absolue qui joue ce rôle, et la qualité première de l'empirisme, par exemple la consistance tactilo-musculaire, n'est que son substitut, dans la pensée des choses. Cette irréductibilité des éléments (Forme et Matière) assure le fond des Antinomies kantiennes, qu'on croirait, à tort, solubles.

IV. Reprenant autrement la même critique, on peut dire qu'au niveau de l'Etre absolu, se tient la Pensée transcendente, pensante. Si elle essaye de se penser elle-même, elle n'y parvient pas, puisque son rôle n'est que de penser, et non de devenir chose pensée. Elle ne peut donc retenir de son effort que du pensé : c'est le phénomène, la Pensée empirique. *Nous ne nous connaissons*, dit Kant, *que comme Phénomènes*. Il n'est donc pas étonnant que le mot « être » ait passé dans cette tentative, (de se penser soi-même). Mais il ne faut pas être dupe de ce mot : *essayer*. Cette tentative n'a rien de logique, ni de psychologique, ni de métaphysique. Il faut donc filtrer le mot « être ». Si on l'accorde à la Métaphysique, il faut le refuser au phénomène, ou l'inverse. C'est là l'énigme du monde, insoluble logiquement.

L'Antinomie kantienne met bien cette énigme en évidence. Par exemple, celle de l'objet. La Thèse, soutenue par l'Absolu, affirme un Objet en soi. L'Antithèse, qui s'appuie sur le sensible, le nie, et réduirait le monde à une poussière de qualités. Le compromis, car il n'y a pas de conciliation, c'est la définition scientifique de l'objet : une structure de qualités groupées autour de l'une d'elles (qualité première), qui *joue le rôle* de substance. L'énigme n'est soluble que pour qui fait fi du principe de contradiction. Alors, spontanément, on adopte la Thèse, et le mot être sert à tout. Bien que je ne puisse me connaître comme être pensant, mais seulement comme être pensé, j'emploie le même mot en deux sens, à mon propos.

V. L'intervention de la *Logique formelle* augmente encore la confusion. Le mot « être » y désigne un certain concept, celui de la plus grande extension et de la plus petite compréhension, une seule qualité, celle

d'être. L'extension contient alors TOUS les êtres et toutes les situations, positives et négatives. Déjà le même mot pour désigner extension et compréhension est dangereux, plus que pour les concepts intermédiaires (Homme, Français, Mortel), car elle amène à confondre substantif et adjectif, et, confondant les sens, commettre l'erreur de Goblot qui donne à l'Être autant d'extension que de compréhension.

Erreur vénielle mais qui en cache une plus grave. Car ce concept, tiré de la réalité des êtres, N'A RIEN DE COMMUN AVEC L'ÊTRE MÉTAPHYSIQUE. Ni même, en tant que concept, avec les êtres phénoménaux. En compréhension, un concept n'est pas une actualité, comme un être phénoménal singulier, mais une virtualité, une simple possibilité, et ne saurait se confondre avec les autres acceptions du mot, ni même se mesurer sur elles. D'autant moins que cette notion de virtualité a glissé de la compréhension à l'extension, et que les singularités qui constituent cette dernière ont pour ainsi dire leur actualité. En fait l'extension du concept être, c'est ce que les logiciens modernes appellent l'univers du discours, la classe des classes.

VI. Ce dernier argument est d'autant plus important qu'il peut se donner comme la préface d'une autre distinction, à faire entre LOGIQUE FORMELLE, science positive et phénoménale de la correction du raisonnement, et LOGIQUE TRANSCENDENTALE, critique des fondements de la connaissance. Or la Philosophie moderne les assimile sans le dire. (Voir Heidegger.) Si Hegel a ramené toute sa philosophie à une dialectique de l'être, c'est qu'il a, prenant d'abord le mot dans le sens 1 (a et b), cru pouvoir le faire passer dans le sens 2 (pluriel), sans tenir compte de la matière, sauf comme un prétexte : il prétend en effet passer de l'Unité absolue de l'Être à la diversité et à la multiplicité des êtres (sens 2) par une dialectique *qui ne porte que sur le sens 1*. Il a été ainsi amené à appeler *Logique* une discipline qui partant du sens métaphysique, prétend en suivre la compétence jusqu'aux derniers détails du monde et de la pensée, y compris bien entendu la Logique formelle. Cette course à relais ne vaut pas : les relais sont truqués. Tous les sens du mot *être*, ci-dessus accumulés sont irréductibles, et leur imbrication est telle qu'on ne peut le garder, si on veut y voir clair.

VII. Une seule exception peut être faite : l'emploi de « être » comme liaison grammaticale. Tolérance sans danger. En fait l'origine de cette acception est le sens métaphysique (1 b), dont il est le reflet phénoménal. La logique classique lui avait conservé le droit et le pouvoir de subordonner les notions liées en faisant de l'une un Sujet (Substance), de l'autre un attribut (accident). La logique et la science modernes se sont prestement débarrassées de cette copule-là, et même dans le langage courant le mot « est » n'est plus qu'un lien entre deux notions. On peut donc le garder, puisque son rôle est étranger à ce qu'il lie...

VIII. Comment le remplacer dans ses autres emplois ? Ce qui vient d'être dit rend la chose facile. L'Etre au sens métaphysique, c'est le Tout absolu, la Substance. L'Etre métaphysique, forme pure, c'est l'Unité originaire. L'Etre suprême que donnent les Religions comme révélé, c'est Dieu. L'Etre phénoménal du monde spatio-temporel, c'est l'ensemble des objets, des sujets empiriques, des situations, dont chacun et chacune a un nom, éclairé par le contexte ; c'est le phénomène, en général. Enfin l'Etre de la plus grande extension, c'est l'Univers du Discours.

L'aire du mot « Etre » est une gare de triage, où les aiguilles sont folles ou faussées....

LE PROBLÈME DE LA SIGNIFICATION DU MOT « DIEU »

Marcel CONCHE (Versailles)

Les positions traditionnelles sur la question de Dieu — le théisme pour qui « Dieu est », l'athéisme pour qui « Dieu n'est pas », l'agnosticisme pour qui « Dieu est ou n'est pas » — s'accordaient pour admettre que le mot « Dieu » est signifiant. Le positivisme logique conteste cette prémisse. Le langage non tautologique, dit-il, n'a de sens qu'en fonction d'expériences possibles. Le concept de « Dieu » qui, pas plus que les autres concepts ou propositions de la métaphysique, ne satisfait à la condition de *vérificabilité*, est vide de sens. En dépit de l'avantageuse simplification qu'une telle conception apporte en métaphysique, nous ne nous y arrêterons pas. Le « principe de vérificabilité » se présente en effet comme un principe posé d'une manière *extérieure*, que rien ne contraint l'interlocuteur à accepter. Nous entendons, au contraire, partir de la position de l'interlocuteur (celui pour qui le mot « Dieu » a un sens — et signifie un être infini et parfait, distinct du monde), en nous souvenant du *minimum* auquel il est obligé, et qui est de rester logique avec lui-même. Cela étant, ce que nous nous proposons de soutenir, ce n'est pas que Dieu est, ni qu'il n'est pas, ni que Dieu est ou n'est pas, ni que le mot « Dieu » est vide de sens, mais que la question de savoir s'il a ou non un sens est *philosophiquement* indécidable. Cela revient à dire (si du moins le philosophe, en tant que tel, ne doit pas se servir d'un mot dont il ne peut établir s'il a ou non un sens) que le mot « Dieu » n'est pas un mot du langage philosophique.

Une objection préjudicielle est à écarter : comment douter que le mot « Dieu » ait un sens puisqu'il est en usage, puisqu'on parle de Dieu en ayant le sentiment de comprendre ce que l'on dit ? Le sens n'est-il pas ce qui fait que l'on comprend ? A cela, Leibniz, visant le psychologisme de l'école cartésienne, a depuis longtemps répondu. On parle, dit-il, du plus grand de tous les cercles, du plus grand des nombres, du « mouvement de la dernière vitesse », en croyant savoir ce que l'on dit : pourtant, ce sont là choses impossibles, on n'est donc pas *fondé* à en parler, et on

ne peut rien dire qui vaille en en parlant. On se figure en avoir une idée claire et on n'en a aucune idée, car il n'y a pas d'idée de l'impossible. Nous distinguerions, quant à nous, sens *psychologique* ou sens *de fait* (qui n'est pas, ici, en question) et sens *logique* ou sens *de droit*. Le premier existe dès lors que l'on « se » comprend (que l'on « sait » ce que l'on veut dire) et que l'on est compris (c'est-à-dire que l'on se sert d'un mot dont on n'est pas seul à faire usage). Le second n'existe que si le mot signifie réellement *quelque chose*, ce qui suppose d'abord que, conformément au critère de Leibniz, la notion n'enveloppe aucune impossibilité. Le sens psychologique des mots sans le sens logique n'est qu'une illusion de sens. Il suffit à rendre possible le bavardage (où l'on parle « pour ne rien dire »), mais seul le sens logique rend possible la parole *fondée*. Sans lui, les mots n'ont que l'apparence d'un sens.

Appliquons ceci au mot « Dieu ». Pour que ce mot ait un sens (logique ou philosophique), il faut que l'idée de Dieu soit une véritable idée, au sens de Leibniz, c'est-à-dire n'enveloppe pas d'éléments incompatibles. Pour vérifier qu'il en est ainsi, il convient de procéder à une analyse de l'idée de Dieu. Si donc on analyse cette idée, que trouve-t-on ? Un certain nombre de caractères posés comme appartenant à l'objet de l'idée. Or, parmi ces caractères, il s'en trouve un tout à fait particulier, qu'Anselme a mis en évidence : l'existence. Anselme montre que Dieu, logiquement, ne peut être pensé que comme existant. L'existence, lorsqu'on le conçoit comme il doit l'être, ne peut manquer d'appartenir à Dieu *dans la conception que l'on s'en fait*, puisque ce n'est plus lui que l'on conçoit si on ne le conçoit comme existant. Le mot « Dieu » signifie Dieu si et seulement si on y pense et on en parle comme étant Celui auquel l'existence ne peut pas ne pas appartenir, auquel elle appartient *de droit*. De qui nie l'existence de Dieu, en doute, ou s'interroge à ce sujet, on peut dire, tout simplement, qu'il ne comprend pas le mot « Dieu ». En termes anselmiens : Dieu n'existe pas même dans l'intelligence s'il existe seulement dans l'intelligence.

Tout ceci, certes, ne prouve en aucune façon que Dieu existe. Ce que prouve l'analyse d'Anselme, c'est que Dieu ne peut être pensé légitimement que comme existant, ce qui revient à dire que *le mot « Dieu » a un sens seulement si Dieu est*. Mais il n'est pas du tout prouvé que le mot « Dieu » ait un sens ; ce qui est prouvé, c'est que les deux questions : « Le mot « Dieu » a-t-il un sens ? » et : « Dieu existe-t-il ? » sont deux formes d'une même question (et cela est inévitable dès lors que le caractère, pour Dieu, d'exister entre dans la connotation de l'idée de Dieu). La conséquence en est qu'il y a une égale impossibilité à affirmer que Dieu est et à être assuré que le mot « Dieu » a un sens (que nous soyons *fondés* à lui donner un sens). En effet, comme Dieu ne peut être empiriquement donné, nous ne pouvons établir que Dieu est sans être assurés d'abord de la valeur (du bien-fondé) de l'idée de Dieu, ou que le mot « Dieu » a un sens. Et la réciproque est tout aussi vraie. Comme, de ces

deux propositions : « Le mot « Dieu » a un sens » et : « Dieu est », nous ne pourrions être assurés de la vérité de l'une qu'en étant assurés de la vérité de l'autre, nous ne pouvons être assurés de la vérité ni de l'une ni de l'autre, et toute tentative de démonstration de l'une ou de l'autre enferme un inévitable cercle vicieux. Il en résulte, en particulier, que la question de savoir si le mot « Dieu » a ou non un sens est *indécidable*.

Ces remarques ne visent point Anselme. Sans doute, il *nomme* Dieu ; mais il sait que ce nom est signifiant *par la foi*. Comme Barth l'a montré ¹, toute son argumentation est sous-tendue par la prière et le dialogue avec Dieu. Pour Anselme, une argumentation purement philosophique, où l'homme seul mènerait le jeu, est impensable. Dieu est présent dès le début : c'est *lui-même* qui s'est *nommé*, qui s'est fait connaître comme *aliquid quo nihil majus cogitari possit*. Ce nom permet au croyant de comprendre ce qu'il croit (il croyait que Dieu est, il comprend qu'il ne peut en être autrement), mais il n'aurait pas compris s'il n'avait cru. Il n'y a rien à objecter à cela. Mais Anselme est théologien. Le philosophe, lui, fait, en tant que tel, abstraction de la foi. Dès lors, il ne sait plus s'il y a, légitimement, dans le mot « Dieu » autre chose que les quatre lettres D, i, e, u.

Telle n'est pas la manière de voir de Leibniz, de Descartes, de Kant.

« Dieu existe, s'il est possible », dit Leibniz (et il tente de prouver la possibilité). Traduisons : Dieu existe si le mot « Dieu » a un sens. Mais, on l'a vu, le mot « Dieu » a un sens seulement si Dieu est. Ou : Dieu est possible seulement s'il existe. La tentative leibnizienne de prouver *d'abord* la possibilité, ou de prouver la possibilité indépendamment de l'existence, est donc, dans le cas (unique) de Dieu, contradictoire.

Descartes a bien vu, comme Anselme, que l'argument ontologique ne se suffit pas à lui-même. Aussi en assure-t-il le fondement en s'appuyant sur la preuve par les effets pour établir la validité de l'idée de Dieu ². Mais il reste que, au moins par les voies de la raison théorique, on ne peut, sans cercle vicieux, prouver que Dieu est. Le cercle, évité, chez Descartes, au niveau de l'argument ontologique, se déplace, et se retrouve au niveau de la preuve par les effets ; et, du « cercle cartésien », il est impossible de sortir ³. Mais ce que nous avons en vue, c'est plutôt un second cercle. Voici où nous le placerions. On se souvient que, pour Descartes, « il peut se trouver dans les idées une certaine fausseté matérielle » : une idée est matériellement fausse « lorsqu'elle représente ce qui n'est rien comme si c'était quelque chose » ⁴. Or Descartes ne peut mener à bien la preuve par la causalité qu'avec la supposition que l'idée

¹ *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, Munich, 1931.

² Cf. M. GUEROUlt, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, ch. VIII.

³ *Ibid.*, t. I, p. 243.

⁴ *Méditation Troisième*, éd. A.-T., IX, p. 34.

de Dieu n'est pas matériellement fausse¹, car si tel était le cas, il ne serait pas nécessaire « de lui attribuer d'autre auteur que moi-même ». L'idée de Dieu ne doit pas être de celles qui nous représentent « rien comme si c'était quelque chose ». Or c'est là, précisément, toute la question : si Dieu n'est pas, l'idée de Dieu est bien matériellement fausse, de sorte que l'on est fondé à la considérer comme n'étant pas matériellement fausse seulement si l'on sait qu'il est faux que Dieu n'est pas. On retrouve le même cercle inévitable : pour prouver que Dieu est, il faut être assuré que l'idée de Dieu a une valeur ; mais Dieu seul peut nous assurer que l'idée de Dieu a une valeur.

Kant, il est vrai, semble rompre le cercle : en fondant la notion de Dieu sur la loi morale, n'en assure-t-il pas la *légitimité* ? Non seulement les prédicats de Dieu sont déterminés, dans le cadre des catégories², en fonction du souverain bien de l'homme qu'ils doivent rendre possible, mais, à la signification de Dieu, il appartient nécessairement d'exister : ce qui est conçu « subjectivement » mais « nécessairement » par la raison pratique, ce n'est pas l'idée de Dieu, c'est Dieu. La séparation entre l'idée de Dieu et son existence disparaît du point de vue de la raison pratique. C'est, au reste, ce que signifie la notion de *foi* pratique. Mais l'argument enferme le principe de son propre renversement : la loi morale est la loi même de la volonté divine, elle est inviolable même pour Dieu. Pourtant Dieu est l'auteur *du monde* (*Weltschöpfer*). Là gît la contradiction. L'homme, fin en soi, ne doit jamais être employé par personne simplement comme moyen, « *même pas par Dieu* »³. S'il est vrai que la différence entre faire et laisser faire disparaît lorsqu'on a le pouvoir d'empêcher, un auteur moral, omnipotent, du monde, ne devrait pas permettre, et donc ne permettrait pas, que ses créatures soient traitées, soit par la nature, soit par les hommes, comme de simples choses. Le *fait* étant néanmoins indubitable (et Kant l'a reconnu mieux que personne), c'est donc qu'il n'y a pas d'auteur moral du monde. On objectera que la démonstration de l'antithèse laisse subsister la démonstration de la thèse. Mais, à supposer que soit fondée, du point de vue moral, l'affirmation de Dieu, la négation, du même point de vue, est tout aussi fondée, de sorte qu'il faut au moins reconnaître que la raison pratique s'embarrasse ici en une contradiction comparable à celles de la raison théorique. Or cela suffit pour que nous puissions conclure que la raison pratique est, non moins que la raison théorique, impuissante à établir la légitimité de la notion de Dieu.

¹ Comment le serait-elle, dit-il, puisqu'elle contient en soi « plus de réalité objective qu'aucune autre » (*ibid.*, p. 36). Mais cela signifie seulement qu'elle représente, *apparemment*, plus de réalité. Or la question est de savoir si l'apparence correspond à la réalité.

² Cf. E. WEIL, *Problèmes kantien*s, Paris, Vrin, 1963.

³ *Selbst nicht von Gott. K. der prak. Vernunft*, éd. orig., p. 237. Cf. p. 156. Dans la trad. PICAUVET, pp. 141 et 92.

Le mot « Dieu » signifie quelque chose (et il désigne le Dieu vivant) ou ne signifie rien : mais la philosophie ne peut savoir si c'est l'un ou l'autre. On peut se demander quel avantage il y a à substituer cette alternative à l'alternative traditionnelle : « Dieu est ou il n'est pas ». Simple nuance ? Non, mais différence radicale. Si « Dieu est ou n'est pas », et si, comme le dit Pascal, « la raison n'y peut rien déterminer », il y a donc un au-delà, un *autre* de la raison et de la philosophie, et elles ont constamment à se définir vis-à-vis d'un au-delà d'elles-mêmes. Si, au contraire, le mot « Dieu » est tel qu'on ne sache si, *en droit*, il est ou non signifiant, il cesse, par le fait même, d'être un mot du langage philosophique, et la philosophie se retrouve sans au-delà, c'est-à-dire libre et *infinie* ¹.

¹ « La philosophie est infinie », dit E. WEIL, si l'on entend par *infini* « ce qui ne se trouve limité par rien qui lui soit extérieur, et qui le restreigne » (*Philosophie morale*, § I).

PHILOSOPHIE PROPHÉTIQUE ET MÉTAPHYSIQUE DE L'ÊTRE EN ISLAM SHÎ'ITE

Henry CORBIN (Paris)

Par la conjonction de ces deux termes, « philosophie prophétique » et « métaphysique de l'être », on tente de caractériser au mieux le sens de la méditation philosophique en Islam shî'ite. Plus précisément dit, notre propos vise la situation spirituelle de l'Iran où le shî'isme, fortement enraciné dès les origines, s'est librement épanoui depuis la Renaissance safavide, c'est-à-dire depuis bientôt cinq siècles. Longtemps, nos histoires de la philosophie ont considéré la philosophie islamique comme s'étant éteinte au XII^e siècle avec Averroës (ob. 1198) en Islam occidental. La pensée philosophique de l'Islam shî'ite minoritaire était restée autant dire *terra incognita*. Or, ce qui frappe l'attention du philosophe orientaliste, c'est l'essor et la perpétuation, en Islam shî'ite, d'une tradition philosophique représentée par toute une lignée de penseurs iraniens et persistant jusqu'à nos jours. Et la forme de leurs traités de métaphysique se caractérise par la place qui est faite à la prophétologie, parce que la prophétologie est établie dès les prémisses mêmes de la doctrine shî'ite. On ne peut faire mention ici que du shî'isme duodécimain ; la métaphysique et la prophétologie de l'Ismaélisme ont leurs traits propres, tout en ayant maints traits communs avec celles du shî'isme duodécimain. De l'ensemble des philosophes iraniens des cinq derniers siècles, il ne nous est même possible ici que de nous référer à l'œuvre d'une personnalité dominante, Mollâ Sadrâ Shîrâzî (1572-1640), qui a fait école jusqu'à nos jours. Les lignes qui suivent ne peuvent que jalonner allusivement certains points de repère ¹.

¹ Les problèmes évoqués ici sont traités plus en détail dans notre édition d'une œuvre de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Le Livre des Pénétrations métaphysiques* (*Kitâb al-Mashâ'ir*), texte arabe, version persane, traduction française et annotations, *Bibliothèque Iranienne*, vol. 10, Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1964. Cf. aussi notre *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I, Collection *Idées*, Paris, Gallimard, 1964. Pour l'Ismaélisme, cf. notre *Trilogie ismaélienne*, *Bibl. Iranienne*, vol. 9, Téhéran-Paris, 1961.

La métaphysique de l'être, chez Sadrâ Shîrâzî, se caractérise comme une révolution détrônant la vénérable métaphysique de l'essence dont le règne durait depuis des siècles, depuis al-Fârâbî, Avicenne, Sohrawardî. Bien qu'il ait eu des précurseurs chez les théosophes mystiques, cet acte révolutionnaire a, chez Sadrâ Shîrâzî, sa vertu propre, car il oriente les lignes de force de sa doctrine. Éliminée la préséance de la quiddité, la notion d'existence (*wojûd*), en son sens vrai, culmine en celle de présence (*hodûr*). Et cela, parce que le secret de l'acte d'être, de l'exister, n'est à chercher ni sous sa forme substantive (latin *ens*), ni sous sa forme infinitive (latin *esse*), mais sous sa forme impérative (arabe *KN*, latin *esto*, non pas *fiat*). Là même éclôt éternellement le Verbe qui est Esprit, et partant le phénomène du Livre saint révélé, posant tout le problème du rapport entre la Parole et le Livre, entre l'apparence de la lettre énoncée et la compréhension de son sens vrai qui est le sens spirituel. De là, tous les thèmes de la prophétologie et de l'imâmologie posés en propre par le shî'isme, tels que pour nos philosophes la philosophie est « chez elle » dans le shî'isme, où elle prend la forme éminente d'une « philosophie prophétique » (*hikmat nabawîya*) ou imâmique (*hikmat walawîya*). Finalement, la métaphysique de Sadrâ Shîrâzî culmine non pas tant en une philosophie de l'Esprit créateur, qu'en une métaphysique de l'Esprit-Saint qui est une philosophie de la Résurrection, se déployant aux différents niveaux des présences de l'être et de ses palingénésies.

Les comparaisons avec le cours de la métaphysique en Occident seraient requises ; elles sont encore à peine esquissées. Elles posent, par excellence, des problèmes de langage, toutes les questions concernant le vocabulaire de l'être en grec et en latin d'une part, en arabe et en persan d'autre part. On sait comment le terme *existere* est venu doubler le terme *esse* ; comment, en français, le besoin s'est fait sentir d'un verbe *exister* venant renforcer le verbe *être*, pour autant que celui-ci, ayant perdu sa fonction existentielle, s'est trouvé réduit à celle du verbe copulatif dans le jugement logique. Mais le verbe *ex-sistere*, référant à l'origine d'où émerge le *sistere*, semble entaché de l'impureté même du monde sensible et créaturel. C'est pourquoi la métaphysique refusa traditionnellement de prendre en considération cet *exister*, quitte à devoir en affronter, toujours de nouveau, la revendication. Si l'on décèle, en français par exemple, dans l'évolution du mot « essence », comme le besoin de dissocier l'essence d'un être du fait qu'il existe, cela comporte *eo ipso* une dissociation fondamentale de la pensée et de l'être.

Or, c'est cela même que ne peuvent accepter les philosophes de la tradition que représente Sadrâ Shîrâzî (il y aurait à évoquer ici ce que notre philosophe entend par existence mentale, *wojûd dhihni*, au terme d'une analyse découvrant comme purement conceptuelle la différenciation entre quiddité et existence). Les mots dont on se sert en arabe pour désigner l'acte d'être, l'exister (*wojûd*, latin *esse*) et l'étant (*mawjûd*,

latin *ens*), ne pouvaient, sémantiquement, donner lieu aux mêmes vicissitudes de vocabulaire. On ne se sert jamais du verbe *wjd* pour exprimer la copule du jugement logique. Aussi bien le sémitique n'a-t-il pas besoin d'exprimer le verbe *être* copulatif. En revanche, il arrive que la proposition nominale cache un autre piège. Pour signifier que « l'être est », on pourra dire *al-wojûd mawjûd*, mais alors cela peut être compris comme signifiant que l'être est de l'étant, que l'existence est un existant. Plus d'un logicien a été pris au piège, et il est intéressant de constater, sur ce point entre autres, comment le bilinguisme des philosophes iraniens, écrivant et pensant aussi bien en persan qu'en arabe classique, leur permet de déjouer ce piège avec aisance. L'énoncé persan (indo-européen) donne *hastî hast* (= *esse est*), ce qui n'est ni substantifier l'être en un étant, ni donner l'être à lui-même en prédicat, puisque c'est simplement énoncer l'acte même de l'être qui est, ou l'être qui est en acte d'être. On relève ici cet exemple comme illustrant tout ce que l'on pourrait encore apprendre, quant au mode d'articulation des concepts, de la vaste littérature essentiellement théologique, philosophique et théosophique, constituant toute une littérature iranienne de langue arabe, langue que l'on peut caractériser comme *lingua arabica mente persica*.

L'amphibologie que l'on décèle dans l'évolution du mot français « essence », est aussi bien évitée. Pour désigner *ce que* un être est, nos philosophes se servent, en arabe, du terme *mâhiyat* ; c'est la *quiddité* de nos Scolastiques latins, ce que l'on répond à la question *quid* (arabe *mâ*), quand elle est posée à propos d'un être ou d'une chose (en persan on a le terme *tchê-tchîzi*, lequel est un abstrait formé sur l'équivalent littéral du latin *quid res*). Là où le latin *essentia* traduit correctement le grec *οὐσία* (dont Platon se sert pour désigner l'Idée et Aristote pour désigner la substance) nos philosophes se servent du terme arabe *haqîqat*, lequel terme n'est pas formé de la racine *wjd* à la façon dont le latin *essentia* dérive du verbe *esse*. Le terme marque, par excellence, le refus de dissocier la pensée et l'être ; il désigne la Réalité qui est vraie, la Vérité qui est réelle, la Vraie Réalité ; ce peut être donc aussi l'essence en sa réalité archétypique, l'Idée, voire la gnose, le sens vrai, caché (*haqîqat* est associé à l'idée de *kashf*, dévoilement, mise à découvert d'un secret), de même que le *Haqq* c'est le vrai qui est l'être, l'être qui est vrai, vrai-être et être-vrai (finalement l'Etre divin par rapport à *khalq*, la créature). Certes, il est toujours d'un extrême intérêt de se reporter aux traductions du grec en arabe, que ce fût par l'intermédiaire du syriaque ou non. Mais une telle enquête ne se suffit pas à elle-même. Car bien des termes courants en théosophie mystique ne figurent pas dans ces traductions ; en outre, quels que soient les termes grecs que certains termes arabes ont servi à traduire, ces derniers ont ensuite vécu de leur vie propre pendant des siècles ; nos philosophes les plus éminents n'avaient jamais lu une page de grec.

Quant au terme *haqîqat*, nous le trouvons justement à la source du « phénomène du Livre saint », au cœur de la philosophie prophétique, dominée par la *Haqîqat mohammadiya*, la Réalité prophétique éternelle, archétypique. A grands traits rappelons ceci : la philosophie prophétique dont il s'agit, est une philosophie au centre de laquelle il y a le message prophétique et l'homme prophétique. Le prophète n'y désigne pas quelqu'un qui « prédit l'avenir », mais l'inspiré, le surhumain, délivrant un message divin que le commun des hommes serait impuissant à atteindre par soi-même. Une philosophie prophétique a son lieu propre au cœur d'une religion prophétique où Dieu communique avec les hommes par l'inspiration des prophètes, sans s'incarner ni mourir à un moment du temps historique. La hiéro-histoire y reste subordonnée à un encadrement angélique (les périodes nombrées) ; elle ignore le hiatus : comment l'histoire est-elle vraie ? Comment la vérité est-elle historique ? Mais il y a ceci : tout le monde en Islam admet que la révélation prophétique est close. Mohammad fut le Sceau de la prophétie. Le shî'isme le professe aussi, bien entendu, mais en précisant que ce qui est clos, c'est la prophétie législatrice. Cette clôture même ouvre un nouveau cycle, celui de la *walâyat* ou de l'*imâmat* (comme secret caché de la prophétie), cycle tout au long duquel reste ouverte la possibilité d'une inspiration (*ilhâm*) par laquelle Dieu communique avec ses « Amis secrets ». Cette continuation est assurée par les Imâms dont le nombre est limité à douze, ce qui implique que l'imâmat du douzième, à la fois présent au passé et au futur, soit une période d'occultation (*ghaybat*), celle de « l'Imâm caché aux sens, mais présent au cœur de ses fidèles ».

Prophétologie et imâmologie forment ainsi une bi-unité, et cette bi-unité est postulée par les deux aspects du phénomène du Livre saint : sa révélation, sa « descente » (*tanzîl*), et son herméneutique (*ta'wîl*) comme retour à sa source. Cette source est la Parole divine, et cette Parole, le Verbe divin, c'est précisément l'être sous sa forme impérative (*KN, esto*). L'être mis à l'impératif, ce n'est pas l'*opus* résultant d'un *operari*, le *factum* d'un *facere*, mais l'impérativité même de l'être. Cette impérativité constitue le '*âlam al-Amr* (*mundus imperativus*), pôle d'une totalité dont l'autre pôle est le '*âlam al-khalq* (monde créaturel). Le monde de l'impératif désigne les Verbes Parfaits (*Kalimât tammât*) : ce sont, avec les Intelligences chérubiniques (individualités intellectives de lumière pure, *howîyât 'aqliya nûrîya*), les Quatorze entités de lumière primordiale constituant la *Haqîqat mohammadiya* (ayant pour épiphanie terrestre les « Quatorze Très-Purs » : Mohammad, Fâtima sa fille, les douze Imâms). La fonction de ces « Quatorze Très-Purs », dans l'ordre sotériologique (arc de la remontée), correspond à la fonction des Intelligences dans l'ordre de la cosmogénèse (arc de la descente).

Descente et remontée : la Parole qui descend de Dieu, explique Mollâ Sadrâ, est Parole sous un aspect, et elle est Livre sous un autre aspect. La Parole est par rapport au Livre ce que l'Impératif (*KN*) est

par rapport à l'*ἐνέργεια* (*fi'l*, au sens grec du mot ; un sens où le verbe actif est appelé verbe « énergétique », le Livre est l'« énergie » de ce Verbe). Le Livre, c'est ce qu'apporte le Prophète (*tanzîl*), et le sens vrai de ce Livre, c'est-à-dire son sens spirituel, sa *haqîqat*, c'est le Verbe. Philosophes et mystiques ont su que l'énonciation du Verbe divin en Verbe humain est essentiellement un paradoxe (cf. l'idée du *shath*)¹ ; toute *orthodoxie* oublieuse de cette *paradoxie* inhérente au verbe humain, ne saurait être ce qu'elle veut être. « Reconduire » le Livre à sa source (*ta'wîl*), c'est la fonction de l'Imâmât (comme « ésotérique de la mission prophétique ») ; sous cet aspect, l'imâmologie du shî'isme est essentiellement l'*herméneutique* spirituelle du Livre. C'est pourquoi l'on dit couramment : le Qorân est l'Imâm muet, l'Imâm est le Qorân parlant. La Parole vivante a les cœurs pour demeure ; c'est une *Tabula secreta* (*Lawh mahfûz*) « que nul ne touche hormis les purs » (Qorân 56/78-79). Le Livre, ce sont les Tables écrites, ayant une dimension matérielle, que tout un chacun peut lire... sans comprendre. Pour le comprendre, il faut être présent aux trésoriers du Livre, lesquels en sont en même temps les trésors, c'est-à-dire son contenu caché, et ce sont les témoins.

Et c'est là justement que la philosophie prophétique de Mollâ Sadrâ Shîrâzî se noue étroitement à sa métaphysique de l'être. Celle-ci pose que le degré d'être, de l'exister, est en fonction du degré de la *présence*. Les intensifications de l'être introduisent mouvement et mobilité jusque dans la catégorie de la substance (*harakat jawhariya*, mouvement intra-substantiel : chaque acte d'être, intensifiant ou dégradant la quiddité même). Et cette métaphysique de la Présence se déploie en une métaphysique du témoignage (*shahâdat*), dont le style est éminemment shî'ite. Techniquement, on ne peut dire que les choses (le ciel astronomique et la masse tellurique de la Terre, par exemple) sont « présentes » les unes aux autres. Présence ne s'entend que de l'existence humaine, car le degré de présence est en fonction du *tajrîd* (= *χωρισμός*), de l'ascèse par laquelle le philosophe spirituel se dégage et se sépare des conditions qui entraînent l'absence à soi-même et la mort. L'intensification de l'être comble graduellement le retard (*ta'akhkhor*) sur la Présence totale. Cela, parce que le degré de présence que détermine cette intensification de l'être, ne s'entend pas d'une présence de plus en plus « engagée » en ce monde-ci, mais d'une présence aux mondes au-delà de la mort. La métaphysique existentielle de Mollâ Sadrâ n'est pas un « existentialisme ». Cette présence aux mondes supérieurs se fortifie de son propre témoignage, car le témoin oculaire (*shâhid*) c'est celui qui est « présent à ». C'est pourquoi la métaphysique de la Présence culmine en une métaphysique du témoignage, dont les figures primordiales sont

¹ Cf. notre édition de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî, *Commentaire sur les paradoxes des soufis* (*Sharh-e shathîyât*), l'introd. en français, *Bibl. Iranienne*, vol. 12, Téhéran-Paris, 1966.

les douze Imâms, médités au niveau de leur existence plérômatisée (le plérôme des « Quatorze Très-Purs » comme théophanie première). Ce sont les Témoins éternels, présents à Celui pour qui ils témoignent, lequel est présent par eux à ceux devant qui ils témoignent, — de même que ces derniers sont, par eux, présents à Celui pour qui témoignent ces témoins.

L'imâmologie shî'ite conduit finalement Mollâ Sadrâ à une spiritualité axée sur l'idée de l'Imâm intérieur, dont la voie est celle que les philosophes désignent comme conjonction de l'âme avec l'Intelligence agente (*'Aql fa''âl*), identifiée avec l'Esprit-saint (*Rûh al-qods*). Mais précisément l'imâmologie met en lumière l'éventualité d'une double issue. L'Esprit-saint est-il immédiatement le Verbe à l'impératif (le *KN*, *esto*), ou bien est-il la plus sublime des créatures, primordialement éclosée de cet Impératif ? Sadrâ Shîrâzî semble avoir oscillé entre l'une et l'autre conception. Et pour autant qu'il lui arrive de considérer l'Esprit-saint comme l'ensemble des Esprits-saints des êtres de lumière (les *Arwâh qâdisa*), formant ensemble comme une Personne unique, on pressent que le choix en faveur de la première conception décide de l'horizon sur lequel sera projetée finalement la métaphysique de l'Esprit.

L'alternative, qui s'appuie sur de nombreuses traditions des Imâms, est éminemment représentée dans le shî'isme par Shaykh Ahmad Ahsâ'î (ob. 1826) et son école¹. La notion de l'Impératif, de l'*Esto*, se dédouble alors en l'aspect de sa signification active, « énergétique » (*Amr fi'li*) et l'aspect passif, la *significatio passiva* de l'*Esto*, du *KN* (*Amr maf'ûlî* : en simultanéité absolue, comme un *sim* ou un *fiam* répondant à *esto*, et qui est l'*ἐνέργεια* de cet *Esto*). Le premier aspect, le *faire-être*, reste comme tel à jamais au-delà de l'être (*hyperousion*), ne peut être contenu dans le déjà-être. On n'en peut parler que par *via negationis*, pas même comme « *Ens* » *Necessarium* (*Wâjib al-wojûd*). Le seul *'âlam al-Amr* dont nous puissions parler, est bien *'âlam al-Amr*, monde de l'Impératif, mais de l'Impératif en sa *significatio passiva*. C'est l'être primordialement mis à l'impératif par le *KN* qui l'impérative ; c'est la *Haqîqat mohammadiya* comme plérôme des « Quatorze Très-Purs », auquel se rapportent en fait les termes de Premier Etre, Lumière des Lumières, c'est-à-dire Lumière dont dérive toute lumière. Tradition shî'ite duodécimaine et métaphysique ismaélienne convergent ici : ce qui se montre comme être, est d'ores et déjà du fait-être ; ce qui le fait être, reste transcendant et caché comme l'énergétique de cette *ἐνέργεια*. Il en va comme pour le phénomène de l'incandescence. Car le Feu lui-même reste caché ; on ne le perçoit pas. Ce qui est manifesté, c'est son action, son *ἐνέργεια*, de même que l'*esse* de l'*ens* (la *mawjûdiyyat al-mawjûd*) est la manifestation

¹ Pour plus de détails sur le point en question ici, cf. le premier ouvrage cité ci-dessus note 1. On trouvera la traduction de plusieurs textes de Shaykh Ahmad Ahsâ'î et de son école, dans notre livre *Terre céleste et corps de résurrection : de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 1961.

de l'*Esto*. Dès lors aussi la conjonction avec l'Intelligence agente n'est plus l'ultime limite ; l'Intelligence est elle-même en marche vers la Lumière des Lumières (la *Haqîqat mohammadiya*), et celle-ci en marche vers sa source, en un « voyage chérubinique » aux horizons sans limite.

Evoquons, pour terminer, certaines observations profondes de Heidegger visant le passage du vocabulaire philosophique du monde grec au vocabulaire philosophique du monde romain et de la romanité. Dans ce passage, s'est établie l'identification entre *ἐνέργεια* et *actualitas*. L'identité peut faire illusion ; mais elle est symptomatique et lourde de conséquences ¹. On se demandera ici si le vocabulaire de l'être, en arabe et en persan, ne nous révèle pas un monde spirituel, proche du nôtre au possible, puisqu'il en est limitrophe, et cependant resté à peu près *terra incognita*, — un monde où l'« histoire de l'être » est autre que celle annoncée par le passage du grec au latin. En la philosophie prophétique du shî'isme, herméneutique de l'être et herméneutique du Livre saint se conjoignent, et aucune critique nominaliste ne peut rendre compte des lignes de force, des lignes structurales, suivies par l'herméneutique shî'ite du Livre saint. Corollairement, on se demandera si pour *comprendre* toute communauté humaine définie, on ne doit pas commencer par élucider son concept de l'être et son vocabulaire de l'être. Cette tâche ne peut être assumée que par le métaphysicien. Pourtant, il n'est pas tout à fait sûr que nos « sciences humaines » aient toujours conscience de cette primauté de la métaphysique.

¹ Cf. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, 2. Band (*Die Metaphysik als Geschichte des Seins*), notamment les pp. 404 ss., 410-420.

ANALOGIE ET NÉGATION DANS LA THÉOLOGIE ARISTOTÉLICHIENNE

André de MURALT (Genève)

La lecture attentive de *Métaphysique*, Λ , montre combien et comment l'analogie est nécessaire au discours théologique humain. Seule cette forme spéciale d'universalité logique permet à l'intelligence humaine de dépasser le niveau de connaissance qui lui est propre du fait de sa dépendance par rapport au sens, et de dire une réalité absolument autre, transcendante, souverainement subsistante, actuelle et une, Dieu. En chacun des prédicats qu'Aristote attribue à Dieu, mouvant, vivant, intelligent, être, substance, acte, etc., il dit en effet une notion commune, qui signifie actuellement une pluralité de modes, essentiellement divers et uns selon la proportion seulement, incluant par conséquent aussi bien l'être sensible ou humain que la substance séparée. Il reste cependant que l'attribution à Dieu de ces notions ne donne au théologien qu'une connaissance extrêmement confuse, puisque toute notion analogique confond en l'unité indifférenciée d'un même concept la multiplicité de ses modes. Dire par exemple : Dieu est une intelligence, c'est attribuer à Dieu un prédicat qui convient aussi à l'homme, sans indiquer explicitement par où l'intelligence divine diffère de l'intelligence humaine. Une telle affirmation est sans doute légitime, mais son indétermination est singulièrement insatisfaisante. Pour préciser en quelque manière la signification du prédicat qu'il dit de Dieu, le théologien n'a, en l'absence de toute intuition directe du divin, que deux possibilités, dont l'une est première pour nous comme l'analogie est première pour nous, et l'autre est première en soi, comme l'unité logique de ce qui est dit par rapport à un premier est première en soi : d'une part, le théologien peut purifier la signification de la notion attribuée à Dieu du mode humain qu'elle recèle actuellement et confusément ; d'autre part, il peut expliciter la primauté du mode divin que cette notion implique également. Aristote enseigne explicitement ces deux procédés, qui seront appelés plus tard *via negationis* et *via eminentiae* ; seul le premier sera exposé ici.

Si le théologien conçoit en effet selon l'analogie l'unité confuse du

terrestre et du divin, il peut également attribuer à Dieu une notion analogique en niant explicitement de sa réalisation divine les limites, la pluralité, la potentialité, en un mot l'imperfection, propres à sa réalisation sensible ou humaine. Puisque les modes propres de la motricité, de la vie et de l'être divins par exemple, ne sont jamais saisis en eux-mêmes, mais toujours par référence à la motricité, à la vie et à l'être sensible ou humain, le seul moyen de préciser en quelque manière ces notions universelles considérées comme telles, afin de les attribuer explicitement à Dieu sans ruiner leur analogie, est donc d'en exclure, par la négation, l'imperfection qui s'attache à leurs réalisations sensibles ou humaines. La négation par conséquent ne dissout pas l'analogie. Paradoxalement, elle l'explicite et la précise sans supprimer sa confusion. L'analogie, étant une similitude de proportions seulement, signifie confusément la différence essentielle, absolue, des termes engagés en elle. Une notion analogique est ainsi, de par son analogie même, divisée intérieurement, au point de pouvoir signifier à la fois, au gré de sa confusion nécessaire, une réalité terrestre et le divin transcendant. Or, c'est cette différence absolue, cet abîme de transcendance qui sépare le divin du monde sensible, que la négation exprime. La négation permet de séparer explicitement, au sein d'une même notion analogique, le mode divin du mode terrestre que, l'un et l'autre, cette notion recèle confusément. La négation exprime donc le caractère principal de l'analogie, c'est-à-dire la différence essentielle de modes que seule une similitude de proportions peut réunir en quelque manière, parce qu'elle ne supprime pas leur absolue altérité. Elle est comme telle partie intégrante de cette intention seconde d'universalité logique qu'est l'analogie, étant elle-même une relation de raison. Elle ne s'ajoute pas à l'analogie comme si elle lui adjoignait une précision qui se présenterait comme le résultat d'une analyse nouvelle. La proposition : Dieu est un mouvant immobile, n'ajoute rien objectivement à la proposition : Dieu est un mouvant, car la notion de mouvant implique actuellement le mouvant naturel mobile et le mouvant « surnaturel » immobile. La première proposition explicite le mode divin de la notion de mouvant, mais d'une manière négative, sans ruiner l'analogie de celle-ci. De plus, la négation n'empêche nullement l'attribution positive de la notion analogique dont elle exprime la division intérieure absolue. Au contraire, pour reprendre les deux exemples précédents, la première proposition dit positivement de Dieu une notion analogique dont la signification est explicitement purifiée par la négation de son mode sensible. La négation exclut donc de la notion attribuée à Dieu l'imperfection qu'elle comporte dans telle de ses réalisations inférieures, sans permettre d'explicitement la perfection divine qu'elle contribue pourtant à exprimer indirectement. Elle ne porte donc que sur le mode de signifier et non pas sur le signifié lui-même. Un terme de forme verbalement négative, attribué à Dieu dans une proposition théologique, telle : Dieu est un vivant intemporel, un premier

mouvant immobile, signifie une réalité exclusivement positive. Il faut savoir distinguer ici entre un terme de forme négative et de signification positive (intemporel, immobile, incorruptible) et un terme de forme positive et de signification négative (temporel, mobile, corruptible).

Si donc la théologie aristotélicienne est analogique, elle implique virtuellement la négation que l'attribution théologique peut expliciter, mais elle n'est pas négative. Elle s'oppose par là à la pensée d'un très important courant philosophique, pour lequel il n'est de théologie que négative, c'est-à-dire niant de Dieu, pour éviter toute confusion du divin avec le terrestre, tout ce qui est vrai de l'objet immédiat de l'expérience humaine. Certes, il ne faut pas contester que la négation ne contribue à sauvegarder l'absolue transcendance divine. Il reste pourtant que si l'intention de la théologie négative est en elle-même louable et nécessaire, elle risque, réalisée sans discernement, de ruiner la discipline qu'elle prétend fonder. Si tout ce qui est vrai de l'objet immédiat de l'expérience humaine, doit être nié de Dieu, il n'est plus possible de ne rien dire de Dieu, puisque toutes les notions, qui permettent à l'homme de penser quoi que ce soit, et Dieu en particulier, sont tirées de son expérience sensible immédiate. La théologie dite négative perd donc tout contenu réel, ne pouvant plus utiliser désormais les notions acquises par la connaissance philosophique humaine, pour les attribuer, selon des formes logiques adéquates, à son objet propre, Dieu. Si tout ce qui est vrai de l'objet immédiat de l'expérience humaine doit être nié de Dieu, la théologie doit être négative absolument et cette théologie négative est la négation de la théologie comme discours philosophique humain¹ : elle commence et trébuche aussitôt sur cette affirmation absurde pour elle que Dieu n'est pas.

Si au contraire, pour corriger cette affirmation excessive, le théologien précise que Dieu n'est pas comme les choses sensibles, il s'engage dans une théologie qui n'est plus négative absolument, puisqu'elle attribue positivement à Dieu une notion positive, purifiée de ce qu'elle comporte d'imparfait dans tel de ses modes. Telle est la position d'Aristote en *Métaphysique*, Λ, 7 et 9, qui ne craint pas d'utiliser, à propos de Dieu, les concepts du langage humain, pourvu que ceux-ci excluent, par une négation adéquate, ce qui ne peut être attribué en propre à Dieu sous peine de réduire le divin au sensible, pourvu en un mot que ces concepts puissent être dûment reconnus, par une critique logique rigoureuse, comme étant uns selon l'analogie. Il ne s'agit donc pas d'éviter toute espèce de confusion, mais seulement la confusion univoque qui entraîne la réduction du divin au sensible. Or, l'analogie maintient, de par la similitude des proportions en qui elle s'exprime, une certaine

¹ Ce qui ne préjuge nullement du mode de connaissance propre à la saisie mystique du divin. C'est dans la confusion entre saisie mystique et connaissance théologique du divin que réside le défaut de la théologie dite négative.

confusion qui, impliquant la séparation absolue du divin transcendant d'avec le sensible terrestre, permet un discours théologique positif dénué de tout risque d'univocité. De même, il ne s'agit pas de refuser toute négation, mais seulement la négation, absolue et par là même univoque, qui ruine le principe même de toute théologie comme discours philosophique humain. Or, l'analogie, signifiant actuellement aussi bien le divin transcendant que le terrestre sensible, s'explicite selon un discernement négatif qui caractérise l'attribution positive de toute notion analogique à Dieu. L'analogie permet donc d'établir le seul discours humain sur Dieu qui, bien que principalement positif, ne réduise pas la transcendance divine au terrestre sensible, et qui, étant pourtant nécessairement négatif en quelque manière, ne se détruit pas aussitôt par là même. Elle assure à la théologie un contenu réel quoique essentiellement confus et inadéquat à son objet, et permet de fonder cette discipline comme une science philosophique humaine authentique, capable d'assumer, selon la perspective aristotélicienne, l'enseignement de la philosophie de la nature, de la philosophie du vivant, de l'éthique et de la métaphysique, et par conséquent de définir légitimement, ainsi que le fait Aristote, Dieu comme Premier mouvant immobile, vivant éternel et bienheureux, intellection subsistante, être parfait, substance séparée et acte pur.

LE NOM PROPRE PEUT-IL STIMULER LA PENSÉE ?

Maurice NÉDONCELLE (Strasbourg)

1. Nous n'entreprendrons pas de comparer les formes du nom propre dans les différents groupes linguistiques. Il suffira pour notre propos de considérer la désignation des personnes par le nom propre dans l'Occident contemporain et spécialement en français.

2. Cette désignation oscille entre l'individu et la communauté, comme l'attestent les deux éléments composants du patronyme et du prénom. C'est la réunion de ces deux éléments qui a pour but d'enserrer l'unique et d'éviter toute confusion.

3. Elle n'y parvient pas d'une manière infaillible. Il y a beaucoup de Pierre Dupont ou d'Henri Martin en France et l'unicité exige souvent des contreforts. Quand elle n'est pas obtenue par le caractère insolite du nom ou du prénom, il faut recourir à l'adjonction de prénoms secondaires, à celle du nom maternel, à un sobriquet (épithétique ou non), à la mention du lieu d'origine, à celle de *senior* ou *junior*, ou même à des auxiliaires non incorporables dans le nom lui-même, comme par exemple la date de naissance ou les autres particularités indiquées par les passeports.

4. Toutefois, le nom propre suffit pratiquement à procurer ce qu'on attend de lui : pour le sujet qui le porte, un schème qui le rassure sur son identité ; pour autrui, un signal opératoire qui implique la reconnaissance de ce schème.

5. Peut-on, dans ces conditions, estimer que le nom propre stimule la pensée ? Il semble qu'il commence plutôt par l'endormir et l'engloutir, Nommer une personne, c'est d'abord suspendre toute représentation intelligible à son sujet ou à d'autres sujets. La mise entre parenthèses du monde des idées qui est effectuée par le nom propre est bien plus

radicale en un certain sens que celle de la réflexion philosophique ; car elle fait disparaître toutes les idées comme dans une trappe. Elle ne les neutralise pas seulement, elle les fait fuir et se dissoudre soudain. A cet égard, l'apparition de la personne est une liquidation de l'ordre objectif et le nom propre a la fonction paradoxale d'être dans le langage l'objectivité qui annonce la mort de l'objectivité, ou du moins son éclipse.

6. Il est vrai que le nom propre contient aussi la poussée des idées et surtout la pression de ce qu'on pourrait appeler la pensée émotive. En lui se transvase l'indicible. Mais, ce faisant, il ne montre pas simplement la pensée, il impose une digue au dynamisme mental et peut-être une sagesse au déferlement de la curiosité, de l'amour, de la haine. Ce rôle modérateur est particulièrement perceptible dans l'interpellation répétée du nom propre ; elle canalise, parfois elle paralyse l'essor investigatif de l'esprit ou le désir illimité de pénétration affective.

7. Il arrive, en revanche, qu'en fixant sur lui l'enthousiasme ou l'hostilité, le nom propre les accroisse dangereusement. Mais s'il cesse alors de modérer le sentiment, il n'atténue que plus encore la pensée et il expulse du psychisme toute rationalité.

8. Pourtant, le nom propre n'est jamais un vide de pensée. Il n'anéantit que provisoirement et dialectiquement les représentations. Même dans la phase initiale que nous venons de décrire, la désignation repose sur une perception avant de l'effacer. Et elle ne l'efface que parce qu'elle nous révèle par cette négation même la présence d'une liberté. Elle nous livre sous les espèces du connu un inconnu qui est l'opposé d'un néant. Elle nous met en présence d'un centre de conscience dont il faut attendre les manifestations partiellement imprévisibles. A sa manière, la donation d'un nom propre, loin d'être une retombée dans l'empirisme est l'acte philosophique par excellence de la conscience. Elle radicalise la pensée, même à l'insu de la pensée ; elle devance (et elle a toujours devancé), pour l'homme moyen l'accès à la grande interrogation que Descartes a apprise aux philosophes de métier. « Cogito ergo sum » signifie bien à cet égard : ego sum « Renatus Cartesius ». Car la radicalité critique n'est réelle que si elle atteint l'existant en sa singularité pure et y découvre un creux fertile.

9. En nous révélant notre liberté, le nom propre rend possible la stimulation de la pensée, non seulement sous forme opérationnelle, mais sous forme critique et finalement sous forme thétique. Car il y a un lien étroit entre la naissance de la connaissance personnelle ou interpersonnelle, dont le nom est médiateur, et la quête générale de la vérité.

Sans doute le passage de l'un à l'autre domaine n'est-il pas fatal en fait. Toute conscience qui franchit le seuil linguistique du nom propre

(ou du pro-nom personnel) ne s'avance pas ensuite jusqu'à la recherche réflexive de la vérité anonyme qui lui permettrait de féconder réciproquement sa connaissance de la personne et sa connaissance de l'impersonnel. Mais le seuil est franchi et conduit normalement à l'autoposition d'un monde à qui rien ne peut être étranger.

10. La stimulation de la pensée par le nom propre peut en effet s'effectuer dans toutes les directions. Déjà au niveau associatif, les évocations que favorise le nom propre sont des plus variées : elles plongent dans le passé et l'avenir de celui qui le porte aussi bien qu'elles nous renvoient à d'autres ensembles personnels que le sien et à toutes les constellations d'images qui surplombent ces contenus existentiels. Ces contenus sont mystérieusement transmués dans l'art. Mais chaque nom propre est, en outre, la cause occasionnelle d'une réflexion illimitée pour le philosophe, soit qu'il agglutine dans ce nom la somme des caractéristiques du moi ou du toi qu'il observe du dehors, soit qu'il attende et recueille à travers le nom les idées qui émanent du moi et du toi comme d'une source jaillissante et qui garderont jusque dans l'incognito des enchaînements rationnels le style de l'être qui les engendre, puis de celui qui les reprend, enfin et virtuellement de l'immense communion des esprits auxquels elles se proposent.

11. Il y a, certes, dans le nom propre un stigmate de contingence stupide comme en tout étiquetage. D'où la gaucherie avec laquelle il s'avance dans l'organisation logique du langage et qui a été remarquée de longue date : dans la logique formelle de type classique, il entre comme un intrus dans la structure des propositions ; il se glisse en fraude dans l'édifice notionnel. Par exemple, une singulière affirmative (Socrate est sage) sera assimilée par une sorte d'artifice à une universelle affirmative (Tout homme est mortel) et l'artifice est plus saisissant encore si le pro-nom personnel intervient (Je suis homme, tu es sage...). Toutefois le mariage du dénommable et du pensable, du sujet vivant et des attributs, revêt évidemment des formes beaucoup plus subtiles que celles-là ; il pourrait donner lieu à une logique encore peu explorée dont l'axiomatisation promet d'être riche et étrange. — En métaphysique même, la médiation du nom propre sera indispensable à toute réflexion personaliste qui voudra renouveler l'analyse du temps, de la causalité ou de la substantialité au-delà des schèmes applicables à la nature.

12. L'allure prospective et même eschatologique de la stimulation que nous venons de reconnaître a pour condition que le nom propre soit regardé comme un substitut de l'indicible orienté vers le dicible ; bref, qu'il soit donnant et non donné, instaurant et non pas instauré. Il n'est déterminé qu'à être indéterminable et déterminant pour la contemplation et l'action. Cela suppose que l'intuition a des degrés, que la réflexion

lui est subordonnée, que la négation est médiatrice et que l'ambiguïté du nom propre est insurmontable. Il sera toujours possible de capitaliser en celui-ci un groupe d'expériences passées et closes, comme s'il n'était qu'un mémorial signalétique, et d'y nourrir alors la paresse mentale. Mais cette possibilité est l'envers d'un destin glorieux, qui lie le progrès de la pensée à la révélation des libertés et à leur collaboration indéfinie.

CRITIQUE DE L'ILLUSION ONTOLOGIQUE DU LANGAGE

Pierre TROTIGNON (Mesnil-le-Roi)

La possibilité de l'ontologie est tout entière contenue dans l'hypothèse que l'identité de l'étant avec soi dans le logos qui le désigne ($A = A$) renvoie à une relation plus profonde (A est A), par laquelle l'étant serait posé dans son identité par la médiation de l'être qui n'est pas l'étant. Nous montrerons que ce surgissement de la relation ontologique dans le langage est une illusion réflexive.

§ 1. — A est A . Ecrivons que A_1 est A_2 , puisque A seul serait un pur possible verbal et « A est A » une tautologie. « A_1 est A_2 » affirme que ce qui est désigné par A_1 comme modification de mon égoïté manifeste un étant A_2 qui subsiste en soi (ou inversement).

§ 2. — Remplaçons « est » par un signe neutre $\emptyset$ et écrivons : $A_1 \emptyset A_2$. Essayons de déterminer dans quelles conditions cette expression peut prendre une valeur « ontologique ».

§ 3. — A_1 , modification de mon égoïté, est posée comme effectivement vécue. Ce qui est posé, ce n'est pas A_1 , c'est « A_1 est (comme vécu par moi) ».
 A_2 , manifestation d'un étant, est posée comme présence réelle de cet étant. Ce qui est posé, ce n'est pas A_2 , c'est « A_2 est (comme objet pour moi). »

§ 4. — Le verbe « être » n'a évidemment pas le même sens dans les deux cas. Sinon on pourrait remplacer le signe $\emptyset$ par le signe $=$, qui signifierait l'unité dans le phénomène de l'acte de langage et de la relation ontico-ontologique. Mais c'est précisément ce qui est en question.

§ 5. — Dans « A_1 est A_2 », A_1 joue le rôle de sujet et A_2 le rôle de prédicat. Nous écrirons donc :

$$(A \text{ est } A) \text{ ----- } (A_1 \text{ est } \dots) \emptyset (\dots \text{ est } A_2)$$

§ 6. — Le symbole $\emptyset$, quel que soit son sens final, désigne au moins la non-contradiction. Il est nécessaire que le sujet (A_1 est ...) s'appartienne à lui-même en tant qu'attribut (... est A_2) « en tout temps » (t) et « sous tous les rapports » (w). Ces deux relations doivent elles-même être solidaires, et cela par un lien (Z) que nous ne pouvons encore définir. Nous avons donc :

$$(A \text{ est } A) = (A_1 \text{ est } \dots) Z_w^t (\dots \text{ est } A_2)$$

§ 7. — Le premier membre (A_1 est ...) est sujet, c'est-à-dire série non développée d'un nombre indéfini de virtualités. Exemple : « Un cheval est ... » Si l'ensemble des attributs convenant au sujet A est fini, le nombre des relations possibles entre ces termes est également fini, et la meilleure loi de cohérence systématique de ces relations définira une *essence*.

§ 8. — Le second membre (... est A_2) a pour sujet une série déterminée de termes liés par une seule loi ($a, b, c, d, \dots n$).

§ 9. — Le terme « être » a dans le premier membre le sens d'une *essence* qui définit les limites d'un *système*, qui peut à la limite comprendre la *totalité des êtres*. Dans le second membre le terme « être » a le sens d'une *genèse* qui constitue une série qui peut à la limite se confondre avec l'individualité d'un *individu*. De là, nous tirons que l'opérateur Z_w^t doit se décomposer, la relation Zt s'appliquant au second membre, la relation Zw au premier membre. Nous aurons donc :

$$(A \text{ est } A) = w (\text{essence de } A) Z t (\text{genèse de } A)$$

§ 10. — Ainsi le rapport qui est contenu dans le principe d'identité ontologique énonce qu'il existe une relation constante (Z) entre le système que constitue l'essence de A et le devenir où se produit la genèse de A . L'illusion ontologique naît quand on fait converger les idées de système et de série jusqu'au point imaginaire où elles se confondent et, se prêtant un mutuel appui, introduisent une différence fictive entre l'identité statique de « A est A » et l'identité en apparence dynamique exprimée dans la formule développée.

§ 11. — Cette illusion est désignée dans la formule par le signe Z , qui, sans doute, exprime bien un acte de la réflexion, mais comme cet acte n'a de sens que dans le discours de tel ego déterminé sur tel contenu d'expérience déterminé, il exprime que toute expérience suppose une réflexion de soi par le langage, mais non qu'il y a réflexion de soi de l'être dans le langage qui est le moyen de cette réflexion. Toute tentative

de poser la question ontologique au sein même du langage relève d'une confusion des moyens et des fins.

§ 12. — Nous tirerions de là, mais cela exigerait d'autres démonstrations, que l'illusion ontologique du langage a sa vérité dans le double rôle naturel de système intersubjectif et d'opérateur de l'intériorisation égoïque que joue le langage. L'ontologie repose sur la « perversion » des fonctions du langage ; l'illusion du sens ontologique de la parole doit être « ramenée » à sa vérité qui est la réflexion de l'immédiateté de l'ego sous forme d'un ego qui se pose comme révélateur absolu de l'être parce qu'il ignore sa propre genèse, et le rapport de forme à contenu qui le constitue. La fonction ontologique du langage est l'illusion de la conscience aliénée.

« ÊTRE » ET « ÊTRE DIT »

Thomas VINATY (Rome)

A supposer que toutes les questions soulevées par l'étude du langage soient clairement et définitivement résolues selon les différentes méthodes des sciences linguistiques, il reviendrait encore à la philosophie du langage de considérer les rapports de l'« être » et de l'« être dit ».

C'est en effet le moyen le plus simple pour la philosophie de devenir critique que de réfléchir sur la double possibilité qui s'ouvre à toute pensée en quête d'objectivité : ou bien penser dans le fil ou bien penser à rebours de la langue qu'on parle. Faut-il s'en remettre à cette sorte d'idéologie originelle que contient toute langue et qui représente assez bien ce qu'on entend par philosophie du sens commun ou faut-il s'en libérer comme d'une illusion qui naît de l'exercice même de la parole et qui constitue une erreur de principe ? C'est là un problème épistémologique ardu qui n'admet probablement pas de solution simple, tant ses aspects sont complexes et sa portée extrêmement vaste. Il y a, certes, un danger manifeste de parallélisme logico-grammatical à trop faire confiance à la valeur conceptuelle des catégories grammaticales et aux structures sémantiques de la langue qu'on parle. Et le sens commun auquel on en appelle pour justifier cette confiance n'est souvent commun qu'à ceux qui usent de la même langue. En revanche, il faut bien admettre que la façon dont nous parlons des choses constitue un mode majeur de leur représentation ; peut-être faudrait-il même concéder que la façon dont les choses sont dites constitue, complémentirement à la perception, un mode de leur apparaître ?

La logique offre la ressource d'envisager « il est dit que... » comme une modalité épistémique, au même titre que « il est connu que... », « il est admis que... ». Mais outre les inconvénients à multiplier les modalités et à les étendre à des acceptions trop larges et peu homogènes, la considération de l'« être dit » comme une modalité est particulièrement artificielle. En effet, si l'on consent à définir la modalité comme toute qualification d'un énoncé corrélative à l'opération ou à l'attitude du

sujet parlant vis-à-vis de ce qu'il énonce, il faut aussitôt remarquer que « dire », contrairement à « supposer », « admettre », « craindre », est une modalité absolument universelle. Ainsi s'expliquerait le fait que la modalité « dire » demeure implicite dans la plupart des cas et qu'elle n'apparaisse qu'avec le besoin de rapporter les paroles de quelqu'un ou de se reporter à la situation linguistique de l'énonciation (par exemple, « un tel a dit que... », « hier, j'avais dit que... »). De plus, traiter le « dire » comme une modalité particulière cache deux faits essentiels à la compréhension de l'« être dit » : le langage est coextensif à l'exercice de notre connaissance et ce qui est dit porte en soi un sens au moins qui ne dépend pas des circonstances de son énonciation. Le premier point revient à avancer une équivalence entre « être dit » et « être conçu », entre « dicible ou exprimable par la parole » et « concevable ». Le second point requiert quelques explications : on pourrait y objecter qu'une phrase aussi simple que « la discussion est close » a deux significations différentes selon qu'elle est prononcée par le président d'un conseil d'administration ou par l'interlocuteur avec lequel je suis entré en polémique. Certes, les messages communiqués diffèrent dans les deux cas ; mais ils appliquent à deux contextes une formule identique qui possède un sens déterminé dans tel code, en l'occurrence dans la langue française.

Nous pouvons donc reconnaître à l'« être dit », une objectivité selon laquelle la parole se rapporte directement aux choses représentées, abstraction faite des circonstances de l'acte de parler ou de dire. La théorie du langage est sujette à un balancement semblable à celui de la théorie de la connaissance : celle-ci oscille sans cesse entre la psychologie de la pensée et la logique, celle-là entre l'étude de la parole et l'étude de la langue. L'analyse des rapports essentiels de la parole et de la langue devrait nous permettre de poser le problème des rapports de l'« être dit » et de l'« être », non plus d'un point de vue exclusivement épistémologique, mais aussi d'un point de vue proprement ontologique.

✱

✱ ✱

Nous partirons de la remarque que plusieurs religions ont mis à l'origine des choses une parole divine. La tradition judéo-chrétienne a particulièrement développé ce thème, et c'est peut-être dans la Bible qu'il a trouvé le plus de vigueur et de lyrisme :

Genèse, 1, 2 « Dieu dit : « Que la lumière soit et la lumière fut. (...) Il y eut un matin, il y eut un soir : premier jour. »

Psaume, 33, 6 « Par sa parole, les cieux ont été faits, par le souffle de sa bouche, toute leur armée. »
(Traduction de la Bible de Jérusalem.)

Les grands théologiens du Moyen Age ont dégagé ce qu'enveloppait la représentation de la création de toutes choses comme un acte de parole archétypique, pour mettre en lumière les enseignements religieux et métaphysiques transmis par cette image :

- I) la création est un acte entièrement spirituel, à concevoir sur le modèle d'une connaissance absolue, intuitive et constituante de son objet : la parole divine nomme ce qui n'avait encore jamais été dit auparavant ;
- II) Dieu ne se sert de rien pour créer le monde, il s'ensuit que la création est un effet immédiat de sa toute-puissance, causé totalement par lui : la parole divine n'a ni présupposé, ni contexte.
- III) chaque chose est intelligible dans sa singularité même puisqu'elle est issue de la connaissance divine : toute chose a reçu son nom de Dieu.

Si suggestive qu'elle fût, l'image de la parole créatrice appela, à la réflexion, plusieurs réserves :

- I) D'une part, l'acte de parole tel que nous le concevons aujourd'hui, n'est jamais absolument premier : il naît au sein d'une situation où la communication devient utile et nécessaire parce que des représentations médiates se substituent aux connaissances immédiates et intuitives qui font défaut.
- II) D'autre part, parler n'est jamais un acte simple dont il suffirait d'abstraire l'expression vocale pour obtenir l'image de l'action parfaitement immanente : non, parler est un acte complexe qui met en jeu le rapport de la parole à une langue et dont le sujet par là même n'a pas l'entière initiative.

Alors qu'à l'origine des choses, le théologien se représente une parole divine absolument sans contexte, s'exprimant sans recourir à aucune langue lui préexistant, la parole de l'homme apparaît au philosophe comme l'initiative, née le plus souvent dans un contexte extra-linguistique, d'un énoncé qui actualise des virtualités expressives formant un système, c'est-à-dire une langue déterminée.

L'image de la parole créatrice telle qu'elle fut entendue par les théologiens ne cacherait-elle pas un usage transcendantal — au sens que Kant attribuait à l'expression — du concept de parole ? Elle servirait à appliquer à toutes choses en général, hors des limites de l'expérience, une notion qui ne peut en fait se séparer d'elle. Strictement lié à l'expérience, le langage nous manifeste et nous représente les choses telles qu'elles nous apparaissent. L'« être dit » est toujours postérieur à l'« être », non seulement parce que les choses subsistent en elles-mêmes, indépendamment de ce que nous en énonçons, mais aussi parce qu'entre l'« être » et l'« être dit » intervient une action humaine, quelle qu'elle soit, qui fonde la nécessité de communiquer et de représenter. L'« être dit »

connote un « dire », c'est-à-dire une intention de communiquer et de représenter. C'est pourquoi nous ne pouvons atteindre par le langage l'« être simplement » qui de soi est antérieur au langage. La considération du langage est propre à poser le problème critique : forme universelle (parole) et système le plus englobant (langue) de l'expérience humaine, le langage marque les limites infranchissables à notre pensée. « Au sujet de ce dont on ne peut parler, on doit se taire », selon l'aphorisme lapidaire de Ludwig Wittgenstein (cf. préface du *Tractatus logico-philosophicus*).

* * *

Pour éclaircir cette question, il faut revenir à l'examen des rapports entre le langage et l'expérience humaine. Le présupposé du problème critique consiste à poser la connaissance et le langage qui l'exprime comme la forme la plus générale de l'expérience humaine, enveloppant toutes les autres. Mais si nous définissons l'expérience, dans son acception la plus large, comme l'ensemble des comportements par lesquels un être doué au moins de connaissance perceptive, est présent au monde, alors le langage nous apparaîtra comme un type d'expérience doté de propriétés tout à fait spéciales. « Dire » est un comportement propre à plusieurs êtres qui possèdent la puissance de connaître, que la connaissance porte au-delà de leurs conditions d'existence corporellement localisées et temporalisées et qui communiquent entre eux. « Être dites », pour les choses, c'est appartenir à un monde où sont présents des sujets parlants et êtres connues par eux selon ce mode particulier de connaissance qui s'exprime par la « chaîne parlée » des signes vocaux. Nous concevons maintenant qu'un être qui remplirait de son immensité l'espace et le temps, n'aurait nul besoin de parler. C'est pourquoi nous disons que l'expression « la parole créatrice » est une métaphore, mais qu'elle n'est pas proprement un concept.

Les rapports entre « être » et « être dit » nous apparaîtront mieux si nous cherchons pourquoi la connaissance d'un être fini doit s'énoncer, sinon verbalement comme dans la plupart des cas, du moins par signes, quelle que soit la nature de ceux-ci. Nous concevons la connaissance absolue comme une connaissance parfaitement intuitive, c'est-à-dire immédiate et constituante de son objet ; en elle s'annule la distinction entre « être » et « être connu ». Une connaissance finie, au contraire, n'est jamais entièrement immédiate ni constituante de son objet. Les structures fondamentales de notre langage reflètent cette condition.

Alors qu'une connaissance absolue accomplirait ce qu'elle énonce et constituerait ainsi un type parfait d'agir, la connaissance humaine se développe au confluent de deux sources rivales et complémentaires, le dire et l'agir. La parole ne constitue pas pour nous, proprement une

action, sinon au sens où émettre et communiquer un signe constituent des actions. Mais elle est, par excellence, l'instrument de médiation des actions du sujet connaissant, car ces actions requièrent des informations pour leur accomplissement. La parole ne termine rien ; et ce n'est pas dans un acte d'énonciation que s'achève la connaissance, mais dans un acte de compréhension ou d'interprétation. La parole communique et représente. C'est pourquoi nos énoncés ne réalisent pas ce qu'ils signifient, sauf précisément dans le cas où ils signifient l'action de communiquer et de représenter. Quand je dis : « Je vous affirme que... », mon seul énoncé constitue un événement instituant une novation : que je mente ou que je sois sincère, je l'ai affirmé puisque je l'ai dit. Le langage est ainsi le domaine où l'homme participe en un sens le plus à la puissance créatrice : l'homme crée les signes porteurs des significations perçues dans un monde qu'il habite et qu'il transforme, mais qu'il n'a pas créé.

Le langage porte aussi la marque de ma situation dans le monde. Je ne suis qu'un point de l'univers, assujetti à mon corps et tout ce que je puis dire et énoncer est affecté d'une modalité absolument générale : c'est moi qui parle, ici et maintenant. Pourtant mes paroles peuvent former un discours qui embrasse l'histoire du monde. Je puis appliquer au langage, ce que Pascal disait de la pensée : « Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends. » (*Pensées*, édition Brunschvicg, pensée 348.) Nous ne pouvons penser sans parler de quelque façon et parce que nous parlons, nous ne sommes pas contenus dans le monde comme un objet dans un ensemble sérié et catégorisé, nous y sommes comme sujets, contenant en nous l'image du monde et pouvant l'échanger.

Une symétrie est repérable entre la façon dont le « moi » habite le monde et la façon dont l'acte de parole s'inscrit dans la langue. Lorsque je parle, j'énonce quelque chose de quelque chose, je représente vocalement un état de choses pour en communiquer l'image à d'autres ou pour me la tenir présente à l'esprit. Mais la chose dont je parle est aussi évasive que le « je » qui parle : « je », c'est celui qui parle au moment où il parle, la chose, c'est ce dont il parle et qui peut être n'importe quoi. Il n'y a pas proprement de concepts abstraits de « je » ni de « chose » : ce sont des indices qui sont liés à l'instance même de ma parole et dont l'extrême généralité tient au fait qu'ils sont aussi universellement applicables que ma parole. Or, de même que je puis parler de la langue qui me sert à parler, je puis désigner par chose, le monde qui est la totalité des choses en interaction.

Nous touchons là un aspect proprement ontologique des rapports entre « être » et « être dit ». Le monde peut être nommé comme les autres choses, son nom peut figurer comme sujet de mes propositions, alors que le monde n'existe pas comme chose, qu'il est pour ainsi dire l'anti-objet puisqu'il est la classe universelle de toutes les choses, réelles ou possibles. Le monde en tant que tel peut faire l'objet de mes discours,

mais il ne peut être l'objet d'aucune de mes expériences, d'aucune autre de mes actions, ne serait-ce que pour la raison que si je parvenais à imaginer une expérience concernant l'ensemble des choses, je m'apercevrais en la réalisant, qu'il en manque au moins une à leur totalité, puisque j'appartiens à leur ensemble par mon corps. En revanche, ce que la parole désigne sans proprement le représenter, peut être l'objet auquel se rapporte la langue : considérée comme système virtuellement totalisant d'expression, la langue peut être regardée comme une « imago mundi » et c'est sans doute ce que nous y cherchons quand nous prétendons découvrir en elle une métaphysique cachée.

B. L'expression, le dialogue, les limites de l'expression

LE LANGAGE COMME EXPRESSION

Maria Teresa ANTONELLI (Gênes)

Le langage, comme nous le voyons et l'affirmons, est au-delà de la logique et de la langue rationnelle : il faut alors dire de lui qu'il se présente comme image théorique, liberté et position, et qu'il est, au niveau spéculatif, conformation de la sélectivité comme électivité. Le discours est ici simple et antique aussi ; nous optons pour des conceptions qui ont fait du langage éminemment un *actus*. Si d'ordinaire l'action est liée au réel, alors il faut retenir le langage lié au « *transensico* » (« trans-sensible »), c'est-à-dire au monde émotif-intellectif ; comme l'action est provoquée étroitement par une autre action ou par des termes réels, aussi il faut dire que l'action du langage est provoquée par des stimulations, par des besoins non effectifs et sensibles mais intellectif-émotifs. L'agir est avant tout « se mouvoir » et l'agir linguistique est un premier mouvement d'expression ou manifestation du « moi » dans des différentes « hyperbolisations » en les contacts vifs avec le réel : la courbe et la variante, l'incessante mobilité et l'excitation de l'âme s'achèvent toutes en des impulsions et en des directives qui se traduisent et se disent en besoin expressif. L'action expressive est celle dont naît le langage et elle se présente comme une action première : l'expressivité, chez l'enfant, est la première manière de placer et de dire un rythme qui se prononce plus tard et qui, dans l'enfant, est inchoatif. Cette manière là est la première manière de construire une forme telle qu'elle apparaît, tantôt logique, tantôt onirique ; il n'y a pas encore là de réalisation totale mais c'est déjà le commencement d'une forme grâce à laquelle se réalise la vie qui se qualifie au moyen de l'expression linguistique. L'agir expressif est précisément le fait de nommer dans son développement le plus entier et le plus plein ; c'est initialement le fait de placer l'action dont le monde s'enrichit : pour toutes ces raisons le langage n'est pas seulement parlé, et déjà le langage comme mouvement, après s'être concrétisé comme action, est celui, dans lequel le monde se trouve enrichi par l'imagination et par la modération, de l'intégralité

entière de l'âme : c'est une des manières dont l'enrichissement nous donne la construction du réel. La langue en comparaison de l'agir est tout ce qui est déterminant, définissant : vraiment l'expressivité en soi n'est pas telle : à son origine elle est dilatante, elle ouvre les confins du réel, elle introduit une nouvelle *sémantique* ou mieux *significalétique*, aussi dans la forme la plus ingénue de la phrase ou du dire de l'enfant, pour s'épanouir plus tard dans de nouvelles dimensions.

Le langage, ouverture initiale du réel, comme installation de l'expression qui naît du dynamisme du sujet, est plus tard un définir, un déterminer qui clarifie et taillade l'incandescente matière que l'expression introduit dans le monde : c'est d'ici, de ces vives définitions et déterminations introduites sur l'ouverture que naît ce que nous pouvons appeler la création des dimensions. Les dimensions, dont le réel s'augmente, s'affirment quand le langage s'impose et se propose comme une « actio » avant que de « gestio » il ne devienne proprement « sermo » (convers., scien., art.) et, dans son dire l'expérience, la langue propose l'expérience même : elle ne la pose pas comme la propose l'action mais elle en détermine la dimension : l'espace dans lequel nous nous mouvons comme sur un terrain vif est celui que le langage nous concède. Il est créateur d'origine : il ne crée pas la réalité, ce qui se propose et se donne à travers l'action, mais il donne à la réalité les dimensions, en la proposant comme expressivité : il la signifie, rend la réalité définie capable d'être communicative. Pour abrégé on doit dire que l'expressivité est tantôt une « actio » fin en soi-même, qu'elle constitue ouverture et définition : l'inqualifiable qui est donné de l'expérience nous fait vivre une situation limite. L'expérience est réalisation et dans nos actions et dans notre vie nous réalisons, c'est-à-dire nous créons de la réalité : mais la réalisation pour soi resterait anonyme et inqualifiable. Sans le langage, l'énergie humaine, l'activité sans cesse renouvelée, l'élan créateur nous conduiraient à l'informe et à l'anonyme : tout ce qui est projection de nous resterait toujours projection amorphe. La réalité qui est réalisation, le monde humain qui est réalisation par antonomase retomberaient dans le réel qui, à travers l'informité et l'anonymité des sens, se ferait une réalité brutale, un conglomerat de vie comme un grand fluide pétrifié et non comme un fluide jaillissant des eaux et un panorama des mobiles, lieux vivants de l'être. C'est donc le langage qui s'introduit et s'ajoute aux réalisations humaines et en ouvrant l'expérience à l'insubstantiel, au gratuit, et définissant et déterminant celle-ci, le langage en tant qu'expressif recrée l'expérience comme objet possédé et séparé de la sensibilité et de l'intellection en la proposant nouvellement comme une matière nouvelle et vierge de sensation et d'intellection par une sorte de passage à la limite. Mais du point de vue constructif et du point de vue de la valeur, le langage, comme potentialité actuelle et « trans-sensible » et mouvement de cette potentialité, est plus vaste : le fait qu'il reste au-delà et sa définition forment le transcendantal de la réalisation

et dans ce sens ils la précèdent et l'accompagnent, l'inspirent et la revêtent. Bref, parce qu'il y a une réalisation, il faut qu'il s'exprime avant de se réaliser ou dans sa réalisation le fait de nommer est le moment grâce auquel l'agir passe à l'acte et le fait de « nommer » signifie « qualifier » et résumer l'expérience expressive et encore mobile, puissante, qui, différente, tomberait comme informe, anonyme, opaque et qui se réduirait tout au plus à un coagulé pierreux ou à une vitalité incandescente consommée en un rêve incongru : ponctualisée et dispersée en incongruité et en opacité pure, en pure folie et idiotisme, la réalité, dont est absent le transcendantal de la langue, ne dit rien. C'est le langage qui, ouverture-définition, donne une dimension plutôt qu'une latitude à l'expérience : nous pouvons dire qu'elle la rend sensible et la signifie : en ce sens la sensibilisation et la signification sont l'illumination de l'expérience et nous la reconnaissons au fond en un moment comme base de la haute intelligibilisation du réel. Nous pouvons dire d'une manière précise que dans l'enchaînement de la réalisation le langage représente le moment de la sensibilisation et de la signification grâce auxquelles on peut parler proprement en sens humain d'une réalisation. C'est parce que la réalisation se conforme en ce sens et c'est comme tel que nous pouvons parler à propos de langage de la dimension trans-sensible. On peut montrer sur cette base et en rapport à ces idées et conceptions comment le langage, qui est expressivité, est l'immixtion de la dimension de la communication et la communication. Dans la réalisation le langage représente le moment de l'immixtion de l'expressivité, qui est enrichissement comme ouverture et définition. En elle-même l'expressivité enlève l'anonyme, détruit l'amorphie et l'opaque mais elle n'empêche pas ce qui est la valeur de l'anonyme : une sorte de transcendance ou de mobilité comme potentialité « coinonica » grâce à laquelle sont réglées les choses, les expériences, les points de l'expérience et ainsi deviennent valeur d'universalité de potentialité. Dans son être précisément sensibilisation et signification elle est exactement donation d'une « definitezza » d'un côté, et donation de la richesse, c'est-à-dire ouverture : ce sens, l'expressivité introduite dans le réel, devenue matière et forme de la réalisation appartient non plus au sujet comme tel mais à sa potentialité « coinonica » : en ce sens elle est communication, bien qu'elle puisse apparaître position du sujet et projection du sujet, elle est projection comme communauté. Insensible, la réalisation est expérience marquée, signifiante, et pourtant subjectivée, mais comme communauté et universalité potentielle : en ce sens l'expérience à travers l'expressivité qui est la signification atteint le maximum de la subjectivité, si par subjectivité on entend créativité ; mais cette créativité est valeur de communication ou valence universelle. Pourtant, nous communiquons parce que le réel est réalisé ou confirmé dans la forme de la réalisation de l'expression : communiquer est ainsi un cadeau de la potentialité expressive, laquelle, par elle-même, peut rester, comme

quelquefois dans l'enfant, à l'état de rêve ; incohérent, du délire ou d'un fantasme infondé et insuffisant, mais, sitôt qu'elle est pleine, elle est et se donne comme langage. Pourtant à peine nous avons une langue, un parler, l'expressivité est communication ; quant à l'expression, comme réalisation qui sensibilise et signifie, elle est potentialité communicative qui ayant intelligibilisé et signifié le réel, l'investit de réalisation. On peut nous demander si l'expression, étant communicative, est sans plus et définitivement toujours communicante : il faut alors répondre qu'elle est potentialité communicative et que la communication advient seulement dans la sphère d'une potentialité communicante qui se donne en acte. Une espèce de « coinonia » ou de « coiné » est en toutes les expressions, mais nous vivons cette communication, dans la mesure où le langage devient la forme qui nous réalise, dans laquelle nous nous réalisons comme langage pur, c'est-à-dire nous faisons abstraction de l'expérience comme sensible pour emprunter le signifié et le sens de l'expérience ; dans cette direction seulement la foi dans le signifié que comporte l'expérience, le détachement de sa matérialité, est ce qui nous permet le mieux la communication, laquelle est une possibilité toujours ouverte seulement si l'expérience même est vécue comme transsensibilité et la langue n'est pas langage dans le sens le plus plein du mot ou au moins est le lieu et la forme où nous vivons le cadeau du langage. Au point que le mot langage se fait abstrait, il se cache et seulement la langue vit comme terme concret à travers lequel nous vivons un mouvement de potentialité « transsensible » grâce auquel la communication est possible. Ce mouvement de potentialité « transsensible » appartient à la vie de « transsensibilité » grâce à laquelle la communication est le tout.

LE LANGAGE PRIVÉ

Cyril BARRETT (Warwick)

Je pars du fait que l'expérience est privée tandis que le langage est public.

Mon expérience est une chose strictement personnelle. Je puis partager une expérience avec d'autres de même que l'on posséderait un objet en commun, de même que les spectateurs d'un match de football participent aux émotions et aux incertitudes du jeu. Mais chaque sursaut d'émotion, chaque frisson d'attente est à moi, et nul autre ne saurait les partager. Ce que j'éprouve peut différer qualitativement de ce qu'éprouvent les autres. L'objet peut les intéresser plus ou moins qu'il ne m'intéresse. Pourtant, même si la qualité de nos expériences était comparable, mon expérience n'en demeurerait pas moins mienne, et non l'expérience d'autrui. Serions-nous reliés à un même système nerveux, les expériences communes qui en résulteraient resteraient individuelles pour chacun de ceux qui les partageraient. Sinon, comment pourrait-on dire qu'elles ont été « partagées » ? Toutefois, comme ces expériences seraient accessibles à tous, il serait correct de les qualifier de « publiques ».

Sauf dans ce cas purement hypothétique, les expériences sont privées : seul celui qui les éprouve y a accès.

Le langage, d'autre part, est public en ce sens qu'il est régi par des conventions que tous acceptent et qu'il sert à communiquer avec autrui. Si la communication ne se produit tout au moins à quelques reprises nous ne pouvons généralement pas savoir que le langage a été établi. Cependant, il est très faisable de créer un langage nouveau que personne n'aurait jamais utilisé. Ce qui nous amène à poser la question suivante : Serait-il possible d'inventer un langage dont l'inventeur seul pourrait se servir ? Si c'est possible, il s'agirait alors d'un langage privé.

Certains philosophes sont d'avis qu'un langage privé peut exister. Le professeur Ayer dans *Le problème de la connaissance* dit que l'on peut se décrire ses expériences à soi-même de telle façon que « non

seulement l'expérience décrite est privée, en ce sens qu'elle est à moi et à personne d'autre, mais, de plus, je m'en fais une description privée ». Un tel langage serait incompréhensible à autrui, mais selon Ayer : « Que les descriptions de mes expériences soient ou non intelligibles pour autrui ne constitue pas une condition nécessaire à ma propre compréhension. »

Pour que l'on puisse vraiment parler de langage, Ayer accepte la nécessité des règles régissant les mots et symboles que l'on utilise pour décrire ses expériences, mais il ne lui paraît pas indispensable de soumettre le bon ou mauvais usage de ces règles à un contrôle extérieur. Là, pourtant n'est pas la question. Ce qui rend un langage public n'est pas le fait que les autres en contrôlent l'usage, mais le fait qu'ils peuvent comprendre ce langage. Si les autres ne peuvent comprendre, on ne voit pas très bien comment on comprendrait soi-même ; en d'autres termes, on ne voit pas très bien comment il pourrait s'agir de langage.

De fait, comment contrôlons-nous ce qu'Ayer appelait langage public, c'est-à-dire un langage gouverné par des conventions reconnues ? Il ne s'agit pas simplement de l'application correcte ou erronée de règles grammaticales et lexicologiques. Certains n'observent pas la grammaire, ou utilisent les mots de façon incorrecte, et pourtant nous les comprenons. Et nous les comprenons parce qu'il nous est possible d'identifier les règles dont ils se servent, même si ces règles ne sont pas conformes au bon usage. C'est seulement dans le cas où celui qui parle n'observe aucune règle, ou bien encore dans le cas où il nous est en fait impossible de découvrir de quelles règles il se sert que la communication cesse d'avoir lieu.

En principe, il ne paraît pas y avoir de différence entre l'usage étrange d'un langage établi et le langage privé dont parle le professeur Ayer.

Si les symboles que j'utilise sont soumis à des règles, et si nous admettons que ce qui est intelligible à un être humain peut également être compris par d'autres êtres humains, il en résulte que les autres peuvent comprendre mes conventions. Si, d'autre part, nul autre n'entend ces règles, il est difficile de concevoir comment je pourrais les comprendre moi-même.

En d'autres termes, il est nécessaire de pouvoir s'expliquer ces règles à soi-même. Les adeptes du langage privé doivent d'abord démontrer comment la manière dont on s'expliquerait un langage privé à soi-même différerait de la manière dont on explique un langage quelconque aux autres. Mais ceci leur est évidemment impossible.

On pourrait objecter qu'en fait, là où il n'y a aucun moyen de savoir à quoi un mot s'applique, le langage dont fait partie le mot est théoriquement un langage privé. Que certaines expériences sont en principe privées et inaccessibles a déjà été admis. Il s'en suivrait donc que les mots utilisés pour décrire ces expériences seraient privés.

Toutefois, il n'en est pas ainsi : pour décrire une expérience, il faut l'isoler. Ce qui n'est faisable que par rapport à quelque chose d'objectif. Nous distinguons entre les différentes perceptions de couleur en nous rapportant à des objets colorés. Pour parler de la douleur physique, nous la rattachons à sa cause (mal de dents, mal de tête) ou à des objets imaginaires (picotements, lancements), objets qui appartiennent au domaine des expériences publiques ou partagées.

Il ne s'agit peut-être là que de faits contingents, mais si l'on y ajoute l'argument suivant, toute possibilité de langage privé se trouve éliminée. Pour qu'il y ait règle concernant l'emploi des mots qui se rapportent à des expériences privées, il est nécessaire de pouvoir contrôler cet emploi. Ce qui ne peut être fait en se rapportant à d'autres expériences puisque celles-ci devraient également être soumises à un contrôle indépendant. Le seul contrôle indépendant possible serait un contrôle public. Mais en principe un tel contrôle pourrait être effectué par autrui. Et il faudrait faire appel à autrui pour s'assurer de l'application correcte de la règle car nous-mêmes nous pourrions nous leurrer. Robinson Crusoé seul sur son île commença à se demander si les arbres étaient des hommes ou même des démons.

Ainsi, bien que les expériences soient privées, le langage correspondant à ces expériences est nécessairement public.

EXPRESSION ET INTÉRIORITÉ

Aimé FOREST (Montpellier)

L'étude de l'expression est devenue pour la pensée actuelle le point de départ de la recherche philosophique. C'est par l'analyse du langage que nous avons accès à l'être ; elle nous aide à former la liaison de nos pensées quand nous considérons dans notre affirmation ce qui est manifesté et ce qui reste encore caché. Il semble que cette recherche puisse mieux qu'aucune autre nous permettre de résoudre les problèmes classiques que posent l'existence, la conscience de soi. La réflexion nous fait saisir ce qui est au principe de l'expression, le projet qui la guide. Elle vient manifester ce qui est implicite en elle, ce qui est enveloppé et en ce sens présent et actuel dans notre expérience. Nous reconnaissons alors que nous cherchons à nous exprimer nous-mêmes dans le langage qui, sans avoir à nous séparer de nous-mêmes, nous reporte vers le monde. La conscience peut nous apparaître alors en ce qu'elle a d'essentiel. En effet, la fonction expressive ne peut être seulement passagère, épisodique ; on peut dire que l'homme est un être qui s'exprime. Nous ne serions pas nous-mêmes sans notre effort pour nous reconnaître, ou nous créer peut-être, dans notre langage, notre science, notre art, notre vie religieuse. La réflexion sur la parole parlante a, semble-t-il, ce privilège de nous faire retrouver en nous ce qui est profond et intime, ce qui est constitutif de l'existence elle-même.

La difficulté de cette analyse est qu'elle nous laisse en présence d'une option qui tient peut-être à une ambiguïté de notre expérience. On la formulerait de la façon la plus simple en ces termes : peut-on dire que l'expression est révélatrice ou constitutrice de l'intériorité ? L'idée d'expression est formée à partir des images que suggère l'action de comprimer puis de manifester au dehors ce qui est d'abord enfermé, caché. Ainsi, nous en venons à penser que ce qui est comme dans un contenant, intérieur en ce sens, peut se révéler, devenir objectif. Exprimer serait donc traduire au-dehors ce qui est nôtre, comme une possession, un avoir tout interne. Mais il nous apparaît que notre expérience de l'expression

est plus riche, ne peut se traduire par ce schéma emprunté à l'imagination spatialisante. Nous ne pouvons dire que la réalité que nous cherchons à traduire soit déjà là, de telle sorte que l'expression lui serait accidentelle, surajoutée. Sans doute, l'esprit est présent dans ses œuvres mais il faut bien que cet acte, s'il est un achèvement, apparaisse de quelque manière comme une réalisation de soi. Ainsi, nous en venons à former une idée tout opposée à la première, celle d'une expression créatrice. La parole prend alors une signification plus haute, une valeur dernière. On peut dire qu'elle est notre être même et que nous n'avons pas, pour la bien comprendre, à retenir ce qui, du dedans de nous-mêmes la guide et l'inspire. L'expression créatrice de l'œuvre l'est en un sens de nous-mêmes. Cette interprétation procède d'une vive défiance de l'intériorité. Elle revient à dire que la conscience se constitue entièrement par les intentionnalités qui nous reportent vers le monde, que notre existence est toujours en avant de nous-mêmes, ou mieux hors de nous-mêmes. L'intériorité n'est pas un monde caché, lointain ; en effet, il faudrait alors penser qu'il resterait toujours obscur, insaisissable. La critique de l'intériorité vient encore de ce que la réflexion ne révèle au principe de notre être qu'une absence non au sens empirique mais originaire, une négation par laquelle seule la conscience peut se distinguer de la chose, de sorte que nous sommes « un existant absolu à force d'inexistence ». Mais la conscience n'est pas laissée à cette absence qui est son principe ; elle se constitue dans l'expression qui est en même temps l'avènement d'une liberté par laquelle elle accède à soi. « Les mots » donnent l'être même, en nous donnant notre être.

L'antinomie devant laquelle nous nous trouvons placés vient peut-être de ce que nous n'avons pas pensé l'intériorité à sa propre lumière, nous n'avons pas su former des catégories réflexives qui nous aident à la saisir et ne soient que la traduction d'une évidence reconnue dans sa source pure. L'intériorité n'est pas de facile accès ; elle n'est pas une chose déjà constituée, ni sans doute une absence, mais plutôt un devenir spirituel, une conquête d'elle-même. Ainsi l'expression peut nous apparaître dans son rapport à l'intériorité comme promotion ou comme une avancée du moi vers lui-même. Cette relation difficile à penser pourrait être saisie par une série d'approches successives. La création de l'œuvre dans laquelle l'auteur s'exprime apparaît tout d'abord comme la libération d'une partie de lui-même qui n'est pas vraiment authentique, comme ce qui est en lui fugitif, momentané, dispersé. L'œuvre d'art nous libère de la sensibilité ainsi entendue et nous n'arriverions pas à éprouver l'émotion pleinement esthétique si nous cherchions seulement en elle un reflet de ce que nous sommes dans l'immédiateté de nos états d'âme. Nous pouvons reconnaître en nous une sensibilité plus riche ; comme chacune de nos dispositions elle peut devenir elle-même spirituelle, acquérir plus de vérité en même temps que de plénitude. Mais comment pourrions-nous accéder à ce plan de notre vie qui est celui

d'un être nouveau, longtemps inconnu de nous ? C'est l'œuvre d'art surtout sous sa forme littéraire, qui manifeste cette dimension de nous-mêmes et l'on ne saurait dire aisément si elle la crée ou la fait apparaître. Remarquons simplement qu'elle ne serait pas sans cet effort, et que nous nous possédons en cherchant à traduire dans une œuvre belle cette disposition de nous-mêmes qui peut prendre un caractère d'universalité spirituelle. Nous traduisons, peut-on dire, dans l'expression esthétique une puissance de détachement, de libération de ce qui est trop subjectif, et en même temps une aptitude à éprouver, à faire nôtre ce que nous éprouvons dans cette reprise de notre être. On pourrait dire que cette expérience est celle d'une réaffirmation de nous-mêmes. En accédant à cette dimension qui devient celle de l'expression esthétique nous nous sommes retrouvés. C'est une répétition spirituelle, non temporelle. Nous n'arrivons pas à notre être en cherchant à combler une absence essentielle ou à dominer une déficience originaire. Nous réalisons notre propre avènement dans la conformité à une exigence dont nous prenons conscience par l'expression qui traduit la qualité de l'âme en même temps que la valeur de l'œuvre. Ainsi il nous apparaît que l'œuvre est pour l'artiste libération d'une certaine immédiateté et en même temps avènement, ou mieux : promotion de soi. Il faut bien que l'inspiration s'achève dans l'expression sans laquelle elle ne serait que virtualité, inachèvement, semblable à nos songes dont Valéry dit qu'ils ne font que traduire une impuissance indéfinie. Cette expérience est d'une façon plus juste encore un accomplissement. L'image que nous cherchons à donner de nous-mêmes est celle dont l'œuvre marque l'appel ou l'attente de sorte que notre être intérieur, sans avoir à se créer, se possède dans une réaffirmation de soi qui est l'avènement de la spiritualité.

L'étude de l'expression nous aide à dépasser une interprétation superficielle de l'intériorité pour en former une idée plus juste, plus achevée. Elle peut être considérée comme l'acte par lequel l'esprit se rend présent à lui-même, au lieu de demeurer fixé dans une simple immédiateté, dans la seule évidence de ce qu'il éprouve d'une façon spontanée et qui apparaîtrait dans le seul plan de la vie. Mais cette intériorité de présence, non de suffisance, ne peut être pensée sans un rapport au monde que nous cherchons à exprimer en nous exprimant nous-mêmes dans l'être nouveau auquel nous accédons alors. Notre expérience saisie dans son élévation sous des formes plus hautes et pures est l'effort pour pénétrer ce qui nous est donné de vérité, de valeur, pour faire participer les choses que nous affirmons à la spiritualité que nous reconnaissons en nous quand le témoignage du sens intime nous donne l'assurance de notre promotion vers nous-mêmes. Nous créons alors un monde intérieur dans lequel nous n'avons pas à distinguer d'une façon tranchée ce qui nous porte au-dehors et ce qui traduit notre élan. La fonction expressive devient alors l'avènement de ce qui est en nous le plus intime et le plus vrai. L'analyse de l'expression nous fait mieux qu'aucune autre

saisir les étapes par lesquelles l'intériorité se forme ; elle nous aide à dépasser les limites dans lesquelles nous risquons toujours de nous établir et montre que la vie spirituelle est une expérience de conquête, de reprise de soi que suscite toujours notre effort pour nous traduire nous-mêmes dans notre rapport au monde.

LA PREMIÈRE SÉPULTURE, UNE DATE PEUT-ÊTRE CAPITALE DE L'HISTOIRE DU LANGAGE

Robert LAUNAY (Toul)

Autre chose est réfléchir, autre chose parler. De toute évidence l'animal réfléchit plus ou moins ; il élabore une décision et une conduite mais il ne parle pas.

A quel seuil de la réflexion apparaît, avec l'homme, le langage ? « L'Hominisation, écrit J. Piveteau, ne fut point un phénomène instantané. (...) La réflexion a dû comporter bien des degrés ¹. »

Mais à quel degré, à quel seuil de la réflexion animale, apparaît la réflexion humaine ?

Cette question s'impose. On ne saurait attribuer autrement son sens total à cette affirmation du même auteur ² : « Le véritable problème n'est pas celui de l'origine absolue du langage, mais de *l'hominisation du langage animal*. » De même : le véritable problème n'est pas celui de l'origine absolue de la réflexion mais de l'hominisation de la réflexion animale.

Comment caractériser paléontologiquement la réflexion devenue humaine pour saisir qu'elle ne peut pas ne pas produire le langage ? La question ne se pose pas pour P. Teilhard de Chardin : que nous comencions de le reconnaître seulement dans le pithécantrophe ou dans le sinanthrope « déjà certainement *il* (l'homme) *parle* » ³.

Or, au nom de quel principe l'auteur peut-il supposer que parle l'homme d'alors, sinon de ce qu'il est déjà essentiellement un homme. C'est une pétition de principe.

Le R. P. Bergounioux ⁴ est sensiblement du même avis : il lie étroitement le langage à ce qu'il appelle aussi la réflexion. Or, le psychisme du « non-homme » encore (p. 37) devenant celui d'un homme par une « ultime mutation » (p. 37), toutes les conséquences en découlent : la

¹ *L'Origine de l'homme*, Hachette, 1962, p. 53.

² *Ibid.*, p. 54.

³ TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène humain*, Le Seuil, 1955, p. 205.

⁴ R. P. BERGOUNIOUX, *La Préhistoire et ses problèmes*, Fayard, 1958,

pensée, la mémoire, *le langage*, l'inquiétude métaphysique elle-même. « Dès lors, nous apparaît comme insoutenable cette division entre faber et sapiens (p. 38) », distinction qu'efface non moins facilement P. Teilhard de Chardin à propos du sinanthrope à la fois faber et sapiens ¹ !

Nous ne nions pas que l'homme vrai doive, *ipso facto*, parler ; mais c'est un problème de savoir quand justement l'homme apparaît, quand dans la préhistoire, l'homme devient un homme.

« Demander quand et comment l'homme a commencé à parler, disait Cournot, c'est demander quand et comment l'homme a commencé d'être homme. » Si d'une manière autre que « par principe », on pouvait établir que le sinanthrope ne parlait pas, alors il faudrait en conclure qu'il n'était pas encore un homme.

Ce n'est pas du tout la démarche de la plupart des paléontologues qui croient pouvoir affirmer que l'intelligence humaine capable donc de parole est inscrite dans les faits, c'est-à-dire, dans *l'instrument artificiel* fossile.

Or, l'outil est-il sinon la marque nécessaire, du moins la marque suffisante d'une intelligence proprement humaine capable, *ipso facto*, du langage ? Ou doit-on se demander, comme le suggère quelque peu A. Leroi Gourhan « si les techniques sont vraiment de nature intellectuelle » ², et si l'Australanthrope paraissant « avoir possédé ses outils comme des griffes » ³, il n'est pas téméraire d'affirmer que cela entraîne ou que cela suppose qu'il parle ?

« Le paléontologiste ne peut prétendre, écrit J. Piveteau, avec les seules données de la science, résoudre le problème de l'origine du langage mais seulement préciser les conditions d'une étude d'approche. La possibilité du langage dépend d'un certain nombre de structures anatomiques et de conditions physiologiques particulières » ⁴ (ce qu'analyse d'une manière très poussée L. Gourhan ⁵) ; mais il ajoute : « Les unes et les autres se trouvent à peu près complètement réalisées chez les grands singes, qui pourtant ne parlent pas. » « Le véritable langage ne prit naissance qu'à partir du moment où s'éveilla la conscience du signe en tant que tel. » Celle-ci ne pouvant, il semble, apparaître qu'à l'heure d'une véritable mutation mentale.

« Quelles qu'aient été les circonstances de son apparition dans l'échelle de la vie animale, écrit Lévi-Strauss, le langage n'a pu naître que tout d'un coup. *Les choses* n'ont pas pu se mettre *progressivement* à signifier ⁶. » Reste à savoir si c'est en même temps que l'outil. L'apparition de l'outil serait-elle en effet le seul événement qui signale la présence de l'homme

¹ TEILHARD DE CHARDIN, *L'Apparition de l'homme*, Le Seuil, 1956, p. 145.

² LEROI GOURHAN, *Le Geste et la parole*, Albin Michel, t. I, p. 152.

³ *Ibid.*, p. 151.

⁴ PIVETEAU, *op. cit.*, p. 54.

⁵ LEROI GOURHAN, *op. cit.*, particulièrement pp. 101 à 128.

⁶ *Anthropologie et Sociologie*, Marcel MAUSS, Introduction, p. XLVII.

et de l'homme parlant ou n'aurions-nous pas à tenir compte davantage d'un autre ?

« Au moment où émergent des possibilités cérébrales nouvelles, les techniques s'enlèvent dans un mouvement *ascensionnel foudroyant* ¹. » Sans chercher à comprendre avec A. Leroi Gourhan pourquoi le « déverrouillage préfrontal » en serait la cause déterminante, comment ne pas se demander si cette ascension foudroyante (paléolithique supérieur) contemporaine de « l'importance prise par la société, par rapport à l'espèce » ² n'est pas le fait de la naissance d'un langage si différent du langage précédent qu'il ne faille pas voir ici peut-être tout simplement la naissance du langage proprement humain ?

« A la suite d'une transformation dont l'étude ne relève pas des sciences sociales, écrit fortement M. Lévi Strauss, (...) mais de la biologie et de la psychologie, un passage s'est effectué d'un stade où rien n'avait un sens à un autre où tout en possédait », était susceptible d'en posséder au gré de l'expérience, c'est-à-dire, d'être désigné sinon signifié, d'être *dénommé*.

Cela nous paraît une erreur grave que tout nom connotât un concept et en naquît, mais pas plus grave que de croire qu'il naquît de l'outil, de la conscience d'objet comme outil : L'homme n'a pas seulement sa façon à lui, tranchant totalement sur celle du singe le plus astucieux (chimpanzé), de comprendre et de manipuler mais sa façon, à lui, de *voir*. Et comment n'aurait-il pas commencé par voir d'une certaine façon, les *choses*, pour avoir envie d'en *parler* ?

Nous avons vu plus haut la différence que suggère et qu'observe A. Leroi Gourhan entre l'intellectuel et le technique. Cette différence ne marquerait-elle pas l'abîme qui sépare une certaine forme sans doute évoluée du langage encore animal (préhominien) du langage de l'homme vrai ? Déjà Bergson avait remarqué « c'est l'herbe en général qui intéresse l'herbivore ». Pourquoi n'existerait-il pas une forme plus haute, mais préabstraite encore, de la vision des choses, qui serait celle de l'objet comme outil, c'est-à-dire à potentialité quelconque, non engagé dans une situation vécue dans l'immédiat mais déjà dégagé d'elle sans pour autant être vision du réel — ce serait l'outil en général qui aurait intéressé le préhominien —, une façon de se voir des outils, sans doute, mais comme on se verrait « des griffes » ³. La grande révélation — choc dont il ne paraît pas du tout nécessaire que l'homo faber, de l'Australanthrope au Sinanthrope, ait été frappé, c'est la *révélation de la réalité comme telle*. Aussi bien a-t-il fallu quelque génie de la préhistoire pour voir ainsi les choses et d'abord certaines choses et les faire voir, après, à un petit groupe de « disciples » ou simplement de compagnons plus avisés que les

¹ LEROI GOURHAN, *op. cit.*, p. 152.

² *Ibid.*, p. 187.

³ Cf. *Ibid.*, p. 151.

autres ; a-t-il fallu aussi une expérience exceptionnelle, une expérience de l'exceptionnel pour qu'ait lieu cette révélation, que soit pratiquée cette ouverture au monde qu'on appelle de nos jours, le plus souvent hors de propos, la *vision concrète* avant laquelle il n'y a pas de réalité pour l'homme, ni d'idée « abstraite » évidemment.

Or, précisément, il paraît y avoir trace d'une expérience exceptionnelle, la deuxième de la préhistoire de l'homme après l'outil, c'est la *sépulture*. M. Leroi Gourhan après avoir distingué « le non-strictement-technique du technique », « l'intellectuel du technique »¹ et avoir souligné « le mouvement ascensionnel foudroyant des techniques » à mesure que la technicité se coulait « dans le moule de l'homo sapiens » souligne, dans un ouvrage d'inspiration de prime abord très différente, l'apparition « de pratiques non orientées vers les techniques de la vie matérielle », « d'un comportement qui dépasse la *vie végétative* »².

Le rapprochement nous a paru saisissant entre ces oppositions : le technique *et* l'intellectuel, le pratico-technico-végétatif *et* le « religieux », compte tenu de l'assimilation du psychisme néanderthalien à celui de l'homo sapiens par communauté d'origine³.

« Stade intellectuel » (Leroi Gourhan), pour nous : stade de la vision du réel *et* stade de la « religiosité »⁴ ne seraient alors que deux aspects d'une même mutation.

Plus étonnant que le comportement du Zinjanthrope percutant les galets pour en utiliser le tranchant, celui du Néanderthalien enterrant ses morts, s'avisant donc d'un coup — contre toute vraisemblance — que l'homme ne meurt pas, ou a une manière de ne pas mourir ; non parce que cette lueur de religiosité, plus que l'outil, prouverait l'homme mais parce que cela ne peut avoir lieu sans qu'il parle.

C'est que la vision objective qu'on ne rencontre pas chez l'animal et dont les conditions et caractères ont été étudiés par les psychologues⁵, loin de requérir une pensée abstraite (objectif, ce qui est constaté de général par l'homme en général) n'implique⁶ qu'une conscience pré-abstraite bornée à la représentation de fins biologiques, fait d'un être encore enfermé dans une manière de « *vie végétative* »⁷.

Autre chose objectiver, autre chose « réaliser ».

En la première sépulture est impliquée une expérience nouvelle, celle d'abord peut-être à propos du mort et en lui, de l'*extraordinaire et de l'invisible*, par laquelle l'homme sort brusquement de l'étonnement muet, proprement animal. La mort se met brusquement à signifier ; le

¹ LEROI GOURHAN, p. 152.

² *Ibid.*, *Les Religions de la préhistoire*, Paris, P.U.F., 1964, p. 143.

³ Cf. PIVETEAU, *op. cit.*, p. 99.

⁴ Cf. LEROI GOURHAN, *Les Religions de la préhistoire*, p. 143.

⁵ Notamment BUYTENDIJK, PIAGET.

⁶ Cf. *supra*, à propos d'une citation de BERGSON.

⁷ LEROI GOURHAN, *op. cit.*, p. 143.

mort à acquérir une profondeur, une autre dimension ; le « prénaturel » à se revêtir et à se structurer de mystère. C'est « l'expérience du numinosum », « qualité d'un objet visible, influence d'un objet invisible »¹ ; puissance des choses et des êtres². Les choses se mettent peu à peu à surgir, parce que riches subitement en leur *singulier* de propriétés innombrables, toutes présentes et offertes à la fois, et seulement alors à se concrétiser, à être cela dont on peut *parler*, qu'on ne peut pas ne pas *nommer*. Car c'est justement cela être *concret* et réel, c'est être caché, se révéler *indéfiniment surprenant*. Cette concrétisation du réel étant, devient seulement possible la pensée abstraite, héritière du nom.

« Parmi les choses pourvues de puissance, la première place revient à l'outil³. »

Combien plus extraordinaire cette capacité soudaine d'imaginer ce qui est hors d'atteinte, jusque dans l'outil lui-même, que d'« inventer » l'outil primitif, et quelle relance pour la découverte technique future⁴ (néolithique) à base de curiosité d'un caché insondable dont on aura l'idée de se rendre maître, d'abord dans la magie si profondément magie du Nom, puis dans la technique du deuxième âge.

¹ C. G. JUNG, *Psychologie et religion*, Paris, Buchet-Chastel, Correa, 1958, pp. 17 et 19.

² Cf. G. VAN DER LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, Payot, 1948, p. 24.

³ Selon V. DER LEEUW, *op. cit.*, p. 24.

⁴ LEROI GOURHAN, *op. cit.*, *L'Ascension prométhéenne*, p. 245.

LA PENSÉE COMME DIALOGUE ET MONOLOGUE

Paule LEVERT (Saint-Germain-en-Laye)

« Pensée et discours c'est la même chose », dit l'Etranger du *Sophiste* « sauf que c'est le dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même, que nous avons appelé de ce nom de pensée ¹. »

La pensée est discours, expression, manifestation pour un autre, c'est-à-dire langage.

Dès qu'il y a discours, deux personnages sont en cause ; celui qui parle, celui qui écoute. Un discours s'adresse toujours à un autre pour susciter quelque réaction de sa part. Il n'a de sens que par un dialogue au moins virtuel ; il se prolonge naturellement en un dialogue réel : celui qui a parlé attend une réponse et écoute à son tour.

Mais Platon dit que la pensée est « le dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même » : Celui qui parle et celui qui écoute sont alors le même être jouant deux personnages. Le dialogue n'est plus qu'un monologue.

* * *

Pour la philosophie contemporaine également la pensée est langage.

Car il est vrai que pour *être* la pensée doit, plus ou moins laborieusement, se frayer un chemin dans le monde réel, s'y inscrire et, par là, se déterminer, se donner un contenu, se charger de sens. Elle *est* cet effort hors duquel il n'est de pensée que virtuelle. Et cette virtualité même exige, pour être supposée, l'expression formulée d'une pensée actuelle. La pensée qui sépare, abstrait, ne peut se séparer des termes où elle se signifie ; elle ne peut que substituer des termes à d'autres termes, mais, par là, elle se modifie elle-même. Elle est indivisible dans l'acte où elle s'exprime. Elle opère toute abstraction mais n'y est pas elle-même

¹ 263 e. Le Socrate du *Théétète* définit aussi la pensée : « un discours que l'âme se tient tout au long à elle-même ». 189 e.

sujette ; elle s'affirme comme essentiellement concrète. Le cogito se « dit » encore lorsqu'il se découvre comme la condition ultime de toutes les opérations particulières, dont il se distingue, sans pouvoir s'en séparer réellement parce qu'il leur est immanent.

Cependant, la pensée ne se réduit pas au langage. Elle est visée, recherche de significations vraies. Or, le langage peut s'en désintéresser et dégénérer en n'exprimant que des associations fortuites d'images. Il peut asphyxier la pensée en évoquant confusément sous un même terme une foule de significations disparates, incompatibles entre elles, ou même simplement des sentiments qui s'y attachent, et sans que cette évocation ait la moindre valeur esthétique (celle-ci exige autre chose que la confusion !). Les sentiments risquent d'être d'autant plus violents que la vraie et claire signification échappe davantage. Ils donnent aux mots une puissance quasi-magique et peuvent entraîner les actions les plus désordonnées. Tels sont les moyens de la propagande. Se laisser impressionner par la sonorité des mots et s'y arrêter, c'est toujours un danger grave ; c'est rester en deçà de la pensée et c'est pécher contre le langage. Celui-ci touche par sa matérialité, mais sa fonction est de conduire à une signification, de la saisir et de s'y faire oublier. C'est toujours le langage qui permet d'en déployer la définition et de la vérifier ; mais c'est un langage discipliné. La pensée habite le langage lorsque celui-ci se soumet à des normes dictées par l'intention d'un sujet, qui se propose une fin, non lorsque le langage est à lui-même sa fin. Parler pour parler n'est pas penser.

Mais tout langage vide de pensée représente une trahison de son essence, une perversion de son usage : ce n'est qu'un simulacre de langage.

La pensée n'est pas réductible à des signes purement extérieurs : il n'y a pas de tels signes d'ailleurs, l'expression en est contradictoire. Ils tiennent leur signification de l'acte qui les parcourt et les enchaîne — acte invisible, insaisissable en lui-même, et qui, pour cette raison, a besoin de s'exprimer. Mais le discours n'est discours que s'il est entendu. Il n'est entendu que par un être lui-même capable de le tenir, c'est-à-dire d'accomplir pour son propre compte le même acte. Celui-ci s'est investi dans un signe pour susciter un nouvel acte où il est repris, où se dégage le sens vers lequel il tendait. Sans cette reprise par la médiation du signe, le sens demeurerait ignoré ; il ne pourrait y avoir de pensée. Et c'est pourquoi Platon dit que la pensée est dialogue.

Sans la présence d'autrui il n'y aurait pas de dialogue, pas de pensée possible.

Nous devons à autrui de penser, non seulement parce qu'en fait, nous avons appris de lui les mots, les signes que nous avons reproduit et où notre propre pensée s'est essayée et trouvée, mais d'abord, et en droit, parce que sa présence obscurément pressentie a suscité des mouvements d'appel, encore inconscients d'eux-mêmes. Nous n'exprimerions rien si nous n'avions instinctivement l'espoir d'éveiller un écho et si

cet espoir n'avait pas été confirmé par la parole qui nous est revenue. Nous nous éveillons à la pensée auprès d'autrui. Autrui est toujours déjà là, avant que nous soyons pour nous-mêmes. C'est à partir de lui que nous devenons pour nous-mêmes. Autrui est reconnu comme autre que moi en même temps que je me reconnais comme autre que lui. Chacun se révèle à soi par le moyen de l'autre. Le langage apparaît comme l'instrument de cette reconnaissance mutuelle.

* * *

Mais Platon dit : La pensée est « le dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même », et non pas avec un autre.

La philosophie contemporaine insiste moins volontiers sur cette secrète intériorité de la pensée, qui semble faire d'elle un monologue. Non seulement elle tend à méconnaître l'importance de la référence au soi-même, mais elle en dénonce la vanité et la condamne comme un narcissisme coupable.

Cependant, il faut que la pensée se signifie à *soi*, pour être. Le délire parle, fait des discours, mais ne pense pas. Ces discours sont vains, perdus pour le sujet qui n'en aura pas mémoire parce qu'il ne s'y est pas engagé en tant que *soi*. Dire n'est pas nécessairement penser. Penser c'est dire mais c'est aussi vouloir dire et le sentir. Il faut que le discours soit compris, et pour être compris, qu'il soit repris dans la conscience de ce qu'il dit. Or, il n'est pas compris et repris seulement par un autre discours. Car celui-ci aussi exige de l'être, et ceci indéfiniment. L'inadéquation de toute pensée à elle-même, que traduit *pour elle* l'obligation de toujours prolonger le discours, se révèle par le sentiment de vouloir se comprendre. Et s'il faut utiliser encore le langage pour comprendre son propre langage, encore faut-il le reconnaître comme *sien*. Cela ne peut se faire que par la conscience de soi qui l'accompagne. Je ne peux penser sans y consentir et sans l'apercevoir. Loin d'être indifférent à la pensée, ce sentiment, ce vouloir, permettent d'en assumer la responsabilité. En un sens ils en garantissent le sérieux. Descartes qui se moquait de l'Art de Lulle, a introduit le vouloir et le sentir dans la pensée, et Maine de Biran a montré que le « sens intime » enveloppant l'effort, en était la condition. Sans doute on ne demande pas au sens intime de renseigner sur la connaissance objective, encore qu'il en soit la racine ; il n'est pas invoqué pour juger dans l'extériorité où, en soi-même, il ne peut être transcrit. Il est comme le fond volontaire et affectif qui accompagne toute connaissance, et comme la chair vive de toute pensée pensante : révélation de l'existence, adhérence à l'être. Or, la pensée a besoin de cette attache à l'existence : le cogito se formule dans le « je suis » qui l'empêche d'être un impersonnel et anonyme « il pense » et lui donne, avec sa pesanteur, sa densité, le droit de s'affirmer

soi-même et non celui de l'être par un tiers, qui devrait bien, en fin de compte, s'affirmer *soi-même* comme existence.

Les machines électroniques font toutes les opérations de raisonnement, pourtant, elles ne pensent pas parce que ces opérations sont sans intériorité, c'est-à-dire non rapportées à elles-mêmes, sans intimité ni conscience, par quoi seulement une autonomie, une liberté peut s'affirmer. L'idéal de la connaissance objective c'est sans doute de constituer un système de signes détaché de toute subjectivité : langage parfait tel que le parlent les machines. Mais il ne signifie jamais que pour et par la conscience. Or, celle-ci n'est pas seulement conclue comme condition primordiale du système, car alors elle appartiendrait encore à l'extériorité et on ne voit pas pourquoi elle aurait le privilège d'être *soi*, d'accompagner, comme telle, toutes les démarches de l'expérience, et de les orienter.

La pensée exige un retour sur soi par lequel elle est dialogue avec soi, monologue. Or, c'est le dialogue avec autrui qui a rendu possible le dialogue avec moi. Il faut, en effet, deux interlocuteurs en moi ; il faut que je sois autre que moi pour savoir que je pense, c'est-à-dire pour penser. Et c'est autrui qui a fait apparaître cette altérité en moi. Je n'avais aucune certitude subjective de moi-même avant le dialogue avec lui et lorsque je m'adresse à moi, je me suis déjà adressé à lui. Il a suscité un appel, un cri qui ne m'appartenait pas encore, et j'en ai eu conscience en lui. Je me suis reconnu dans le visage tourné vers moi et tout mon être tenait dans la réception de ce langage. Je suis né de cette relation de réciprocité avec autrui ; je suis né du langage. Celui-ci, dans son sens le plus général, est la relation ontologique par excellence : origine et manifestation, Verbe éternel et incarné par qui sont suscitées les existences. De cette relation je prends conscience en même temps que ses termes se distinguent dans une mutuelle extériorité qui ne parvient jamais à faire éclater l'intériorité initiale ni à la livrer. L'autre est reconnu comme tel par moi et moi reconnu par moi comme autre pour l'autre, dans le Soi qui n'appartient en propre ni à lui ni à moi. Il semble que je commence à me l'approprier lorsque je mets à la place de l'autre, cet autre que je suis pour lui, que j'adopte comme substitut de moi et qu'ainsi je m'adresse à celui-ci, c'est-à-dire à moi. Je m'adresse à moi comme à l'autre dont la place reste marquée dans le discours que je me tiens. Mais ce moi n'est à son tour que le substitut de l'autre ; il n'est que la forme de l'autre en moi et mon discours silencieux s'adresse en fait, non pas à cette figure de moi suggérée par autrui et qui me demeure plus étrangère que lui, mais, en droit, à tout autre reconnu comme « moi », dans l'intériorité d'une conscience commune. Je découvre que le sentiment d'être soi n'appartient en propre à aucun moi, bien que, sans lui, aucun moi ne pourrait s'affirmer comme tel.

C'est pourquoi le dialogue que l'âme se tient à elle-même prépare un nouveau dialogue avec autrui, auquel il demeure immanent. Si le dialogue

avec soi suppose le dialogue avec autrui, celui-ci n'a tout son sens que par le premier, c'est-à-dire par la pensée.

* * *

Mais le dialogue avec autrui mérite aussi le nom de pensée lorsque chacun des interlocuteurs découvre en l'autre le sens de sa propre recherche ; quand, au lieu de se dissiper et de perdre l'autre dans les chemins de l'extériorité, il le convie à se recueillir, c'est-à-dire à se remémorer silencieusement en lui-même, et à l'occasion du discours, cette intériorité commune et originelle vers laquelle ils ne cessent de tendre, de laquelle ils ne cessent de se détourner.

LES SOURCES DE LA PAROLE

Urbain MARQUET (Rodez)

Exprimer, c'est faire sortir d'une réalité ce qu'elle contient : on exprime le jus d'une orange.

S'exprimer, c'est exprimer par soi-même avec l'autonomie d'un être vivant : une graine qui germe s'exprime.

Avoir un langage, c'est s'exprimer d'une façon qui peut se renouveler indéfiniment : un végétal ne s'exprime qu'une fois en chaque émanation de lui-même ; un animal garde la mémoire de ce qui émane de lui et donc reste en communication.

Avoir la parole, c'est avoir un langage capable de réflexion, c'est-à-dire où le sujet sait qu'il sait, plus exactement a conscience de la mesure selon laquelle il se trouve savoir une chose, situe son savoir relatif par rapport à un savoir universel.

Nous essayerons ici d'aborder la parole de l'extérieur, pour rejoindre la définition que nous venons de proposer.

* * *

Une machine cybernétique est un système complet d'expression. Elle comprend trois éléments essentiels : un facteur d'adaptation aux messages qui viennent de l'extérieur, une mémoire qui ne retient de ces messages que certaines images et un ordinateur qui choisit le message trié qu'il convient d'exécuter immédiatement.

Un végétal capable de s'exprimer possède en outre une mémoire dynamique, c'est-à-dire dont la finalité n'est pas fixée par un agent extérieur à lui comme dans les simples machines, dont la finalité est interne non seulement dans le choix des messages extérieurs mais aussi dans le choix des images qui constituent sa mémoire.

La finalité du végétal n'intériorise pas ce qu'il exécute au-dehors, l'objet de ses fins : ce qui émane de lui s'en sépare aussitôt définitivement

et irréversiblement. La réciprocité du langage est rendue possible par le cerveau animal où on retrouve les trois éléments cybernétiques, mais dont la base est une finalité interne à la fois dans l'initiative et dans l'objet, une affinité avec le monde extérieur de l'ordre du langage. On y distingue ainsi à la fois physiologiquement et psychologiquement le cerveau des « instincts », c'est-à-dire des diverses finalités complètes qui caractérisent les besoins de l'individu dans la communication ; le cerveau de la maîtrise de soi qui ordonne entre elles ces finalités élémentaires ; le cerveau de l'adaptation qui ordonne l'exécution conformément à l'ordre des fins ainsi établi.

Lorsque le premier de ces cerveaux est insuffisant, le sujet ressemble à un cavalier sans cheval ; l'insuffisance du second fait ressembler le sujet à un cheval sauvage sans cavalier ; l'insuffisance du troisième fait ressembler le sujet à un coureur qui ne trouve aucun partenaire. Le cheval, ce sont les forces de la nature que nous captons par notre corps, assimilons selon nos affinités et maintenons présentes par des images dynamiques.

Le biologiste observe une grande différence de complexité entre le cerveau humain et celui des autres animaux. Ce qui se traduit par une plus grande richesse de sympathies et de communications possibles. Mais tel homme est en ce sens supérieur à tel autre et donc cette propriété n'est pas en soi universelle bien qu'elle soit immensément plus proche de l'universalité.

Plus frappant est chez l'homme le fait d'un plus grand développement du cerveau de la maîtrise de soi (cerveau antérieur). Le caractère effectif de cette maîtrise est que l'homme n'ordonne pas seulement les affinités que l'actualité sensible éveille en lui et qui en ce sens actuel ne dépendent pas de lui, mais que, à partir de ces affinités, il est capable d'imagination créatrice le rendant capable d'échapper à ce déterminisme de l'instinct ; il est capable d'imaginer ce qui n'est pas donné à son expérience, de s'interroger ainsi sur l'inexpérimenté comme tel, de prévoir, bref d'avoir une connaissance scientifique positive. On ne saurait dire encore que son savoir réalise l'universel, car de telles prévisions ne sont rien sans expérimentation. Il ne s'agit pas non plus de visées universelles, car les expérimentations ainsi visées restent toujours particulières. Il y a là une conscience évidente d'un progrès toujours possible, d'un principe d'intentionnalité universelle qui domine toutes ses ordinations ou plus exactement qui les guide, de même que le fait de s'orienter par une étoile ne signifie pas qu'on la vise, qu'on cherche à la saisir. Ainsi se caractérise la parole des hommes de science, des techniciens et en général de tout homme en tant qu'il se livre à un travail proprement dit.

Plus intéressant encore chez l'homme, le fait de la maturation de son cerveau, d'une part en sa lenteur et d'autre part en son caractère jamais définitivement achevé comme chez l'animal adulte. La caractéristique

psychique correspondant à ce phénomène est une prédominance très nette du jeu sur le travail, une attitude d'enfance. Est-ce une faiblesse ? C'est une force si nous considérons que la prédominance du travail tend pratiquement à dégrader notre imagination créatrice ; la puissance de notre travail ne crée rien rigoureusement parlant et elle est donc formellement inférieure à ce que nous créons en imagination ; elle aboutit seulement à découvrir ce qui dans la réalité est déjà créé et se trouve conforme à elle. Mais nous ne découvrons jamais le réel comme une création achevée ; ce qu'il a de plus profond est une valeur esthétique qui est un appel, une offre qui s'adresse à nous et qui ne peut s'achever qu'à travers l'action de notre liberté, laquelle il est vrai ne sait d'abord par elle seule que s'exercer comme un jeu. Notre jeu est absurde s'il ne répond pas à la réalité, à ce contact que nous assure le sérieux de notre travail ; il est également absurde si le souci de notre travail devient si exclusif que nous avons honte d'avouer notre intérêt pour le jeu avec sérieux : cet intérêt n'en reste pas moins réel et prédominant et nous devenons ainsi absurdes à nos propres yeux ; « l'existence, dirons-nous, est absurde » ; c'est en réalité notre refoulement du sérieux du jeu qui est absurde. Le travail perd tout intérêt humain dès qu'il n'est plus éclairé par la perspective d'un loisir bien gagné par son moyen. Il y a une certaine synonymie entre jeu, loisir et liberté. Mais le jeu pour le jeu est également absurde : on ne joue seul que pour s'amuser, se récréer, se remettre en forme en vue du travail ; ou bien on joue ensemble avec ceux que le travail a mis en contact. Dans le fait de se mettre d'accord pour créer en imagination, on reste au niveau formellement créateur et il y a là quelque chose de réel qui dépasse la simple imagination : la puissance personnelle de l'invocation dans la perspective de la réciprocité des consciences. Le sérieux du jeu ne vise qu'à mettre à jour ce facteur de liberté personnelle.

L'examen le plus prolongé de notre individualité cérébrale révèle surtout ce que nos hypothèses psychologiques peuvent avoir d'abusif lorsqu'elles mettent l'accent sur l'action déterminante des facteurs inconscients. Ces influences ne nous modifient de façon tout à fait durable qu'avec le consentement de notre liberté personnelle ; sinon, après les pires crises, chacun redevient ce qu'il était sans essentielle solution de continuité. A ce niveau seulement on peut parler d'une visée réalisable d'universalité ; c'est essentiellement à propos du physique, mais en ce qui le dépasse, en une raison métaphysique du physique : ce qui dans le jeu créateur restait irréel se trouve alors surmonté, de même que nos créations imaginaires surmontent ce qui reste négatif dans la maîtrise de soi et que le processus de complexification du cosmos trouve son sens dans le cerveau supérieur.

Ce sens métaphysique commande essentiellement la parole, mais celle-ci se nourrit d'abord au niveau de notre complexité, nous enracinant dans les essences du monde : elle est alors mise en question de

notre pouvoir propre de maîtrise. De même la limite de ce pouvoir fait naître l'interrogation sur un pouvoir qui serait créateur, mais qui ne jaillit de notre volonté propre qu'en imagination. Ces créations imaginaires font enfin naître l'interrogation sur un pouvoir créateur qui serait à la source même du réel, une puissance métaphysique qui ne soit pas étrangère à notre liberté, dans laquelle notre liberté peut s'insérer par la réalité de l'invocation et du consentement personnel. La coupure entre le réel et la pensée est alors surmontée. La difficulté est que nous sommes sans cesse tentés de nous suffire de nos données et de nos créations par la jouissance que leur expression nous donne momentanément, en oubliant qu'elle ne saurait toujours durer. Le fait de notre libre adhésion s'ouvre seul sur les valeurs durables si nous nous tournons vers Celui qui donne à toute réalité sa consistance, consistance d'un réel appel, d'une interrogation toujours rebondissante vers une création renouvelée où notre liberté soit prise essentiellement en compte en son poids d'amour. Toute expression est inspirée par un dessein d'amour, une aspiration à communiquer ; la parole est volonté d'amour dans un dialogue de libertés.

LA PAROLE ET LE SILENCE

Pierre MASSET (Montpellier)

Dans sa double visée d'expression et de communication, le langage humain requiert le dialogue de la parole et du silence, plus exactement la synthèse de la parole et du silence.

La relation parole-silence est à concevoir comme une relation dialectique. Mais cette dialectique n'est pas faite de moments successifs ; c'est simultanément que parole et silence sont présents dans le langage et se font valoir l'un par l'autre. La parole qui ne repose pas sur le silence est une parole creuse et dont les boursoufflures cachent mal le vide. Elle est bruit de paroles, flot dévastateur, logorrhée stérile. La parole doit être habitée de silence, pétrie de silence. Le silence « informe » la parole, c'est-à-dire lui donne forme, la fait être comme parole humaine. L'animal ne connaît ni la parole ni le silence, mais seulement le cri de l'instinct et la nuit de l'esprit. La parole humaine se détache sur fond de silence et se découpe sur lui ; le silence est partie intégrante et essentielle de la parole.

Mais le silence doit s'exprimer dans la parole. Car s'il ne parvient pas à s'exprimer, à se dire, c'est le plus souvent parce qu'il est vide, qu'il confine au silence plat de la nature inanimée ou au monde nocturne de l'animal. Et si, pour des raisons d'ordre sensoriel (p. ex. sourds-muets) ou sociologique (enfants-loups), il est lié, cadennassé sur lui-même, il peut conduire alors jusqu'à la nuit de l'esprit, voire à la folie. Le silence plein au contraire est celui qui est tout prêt à « se prendre » en forme de paroles et qui ne tarde à s'exprimer que pour enrichir davantage la parole à venir. Ainsi le silence est tout entier tendu vers la parole en puissance, et il sous-tend la parole en acte.

C'est parce que l'être humain est dans l'histoire que le langage humain est un dialogue de parole et de silence. L'homme n'est pas historicité pure : par l'esprit il touche à l'éternel, mais il est un esprit immergé dans la temporalité. Or, le silence est d'éternité, tandis que la parole est durée. Le langage humain est donc à l'image de l'homme

transhistorique. Il opère dans l'instant de silence la rencontre de la durée verbale et de l'éternité. Mais c'est une rencontre précaire, car le silence n'est jamais que d'un instant. Même l'homme qui réfléchit, silencieux, la parole intérieure occupe son esprit. Ainsi le silence absolu ne nous est-il donné que par instants et comme une conquête toujours menacée. Seul l'Etre éternel le connaît vraiment : pour lui, être et s'exprimer sont une seule et même chose, de sorte qu'il est Parole tout autant qu'il est Silence. L'homme, lui, ne peut que se chercher dans l'alternance, voire dans la surimpression de la parole et du silence. Le silence donne à la parole le temps de se décanter, de se poser, de prendre forme et consistance, il est l'épreuve de la parole. Il en est aussi la préparation et le mûrissement. Mais beaucoup plus que cela : il en est l'armature secrète et la trame solide. Une phrase, proférée verbalement ou intérieurement formulée, est comme une ligne où alternent des points de parole et des points de silence. Les points de parole déterminent le sens de la phrase, mais les points de silence donnent à la phrase d'avoir sens et valeur. Le silence donne à la parole la dimension d'éternité. Le mal serait de vouloir atteindre l'éternité dans la temporalité même et d'absolutiser le relatif ; dans le cas du langage, cette « fuite en avant », cette recherche de l'éternité à l'horizontale, signifierait précipitation, logorrhée, autant de caricatures de la plénitude. La quantité ne saurait procurer la plénitude, et un instant de silence peut être plus plein et plus riche que de longs discours. Ainsi la parole n'a-t-elle valeur d'authenticité qu'à la condition d'exprimer le silence, et aussi à la condition de contribuer à creuser encore davantage le silence, à l'amplifier, à ouvrir toujours plus grand l'abîme du silence. De même que la science, dans la mesure même où elle découvre, fait apparaître l'immensité du monde du non-savoir, de même la parole authentique : plus elle dit, et plus elle révèle la profondeur et l'immensité de ce qui n'est ni ne peut être dit.

L'homme contemporain parle trop, écrit trop. Il pratique une perpétuelle inflation verbale. Le langage chez lui se dévalue sans cesse au point de se détruire lui-même comme instrument de signification. Le philosophe contemporain lui-même écrit trop, parle trop, il est davantage rhéteur que philosophe, ce sont des « mots » qu'il livre, et non pas une « parole ». Peut-être la phénoménologie, avec ses descriptions indéfinies, porte-t-elle en cela une lourde part de responsabilité. Mais que faut-il penser d'une époque où livres et thèses, pour faire sérieux, doivent compter quelques bonnes centaines de pages, où l'importance d'un discours se mesure au nombre de mots qu'il contient, et le niveau intellectuel d'un peuple au nombre de livres vendus dans l'année. Dans un tel univers le langage est dépersonnalisé au maximum, chaque sujet parlant se contentant d'être un élément du brouhaha général. Cela ressemble à un réfectoire rempli d'enfants, où abondent les vociférations et le bruit, mais d'où la vraie parole, celle qui dit quelque chose, est absente. Bien

rares, même parmi les philosophes, ceux qui ne parlent que lorsqu'ils ont quelque chose à dire. Plus souvent l'abondance du verbe essaie de masquer l'indigence de la pensée. Au cours des siècles le philosophe a appris à parler — et c'est un bien — il doit maintenant apprendre à se taire. D'un vrai « maître » le silence lui-même, et jusque par-delà la mort, est riche d'enseignement. Il est donc urgent que le philosophe, non seulement renonce à tout charabia prétentieux ainsi qu'à l'abus du néologisme et du langage ésotérique, mais encore et surtout qu'il prenne pour règle de ne parler, et a fortiori de n'écrire, que pour « dire quelque chose ».

* * *

Pas plus que sa fonction d'expression la fonction de communication de la parole n'est possible sans le silence. La communication suppose en effet un colloque où viennent confluer les paroles et les silences de chacun. Or, en fait, ce que l'on nomme dialogue n'est souvent qu'une juxtaposition de monologues parallèles. C'est ce qui explique les malentendus, les erreurs d'interprétation dont les relations humaines donnent tant d'exemples. Celui qui parle en public ou écrit pour le public sait combien il est rare de se faire comprendre exactement. Et la plupart du temps tout se passe comme si le langage nous était donné comme un instrument d'incompréhension mutuelle. La raison en est que la parole sans le silence est une parole folle, comme une voiture sans pilote ni frein. Même les philosophes — peut-être faudrait-il dire : eux plus que quiconque — tombent dans ce travers du monologue dialogué. Le plus souvent le philosophe qui discute n'écoute pas vraiment son interlocuteur, simplement il attend qu'il ait fini de parler, afin de pouvoir dire « oui, mais... » et d'exposer à son tour son propre point de vue. Ainsi chacun reste sur sa position et il n'y a pas de réelle communication.

Pour qu'il y ait communication, il est bon sans doute que chacun parle, mais il faut aussi qu'il laisse parler son silence intérieur ; il faut surtout qu'il laisse parler l'autre, qu'il sache l'écouter, et écouter le silence de l'autre ; il faut que le silence de chacun en vienne à s'exprimer et à « parler » en tant même que silence intérieur. On a souvent remarqué que des moines qui ne se parlent jamais se connaissent beaucoup mieux que les mondains les plus diserts. Le silence est le terrain solide de la communication, et le terrain d'élection de la communion. Car la parole révèle et cache à la fois. La parole déploie, étale dans le temps ; c'est pourquoi elle ne peut pas me livrer le moi d'autrui, qui est intégration et centre unique. A la limite, elle le défait. Le silence recentre et unifie. Il est le meilleur remède au babélisme contemporain, fruit lui-même d'une civilisation du bruit.

* * *

Le silence ne se suffit pas à lui-même, il faut qu'il soit gros de signification. La parole non plus ne se suffit pas, elle doit être habitée de silence. Ainsi la mise en question de la parole ne doit-elle aboutir à aucune forme de langage infra-humain (langage de l'instinct, langage affectif, langage yé-yé...), mais à un dépassement de la parole articulée, dans la synthèse de la parole et du silence. Il existe plusieurs expressions de cette synthèse.

Le témoignage en est une. Le témoignage est un langage, il parle à sa manière, qui est très profonde, mais non pas par de vains discours. Par l'action, par l'engagement personnel, l'homme s'exprime, au-delà de toute parole, dans le plus vrai et le plus profond de lui-même.

L'art est une autre forme de synthèse de la parole et du silence. La statue, le tableau, le monument sont faits de matière muette, mais lorsque l'art est authentique la forme esthétique est par elle-même un langage. Par elle l'artiste s'exprime, lui et toute la civilisation qui l'a nourri, voire toute l'humanité. Mais cette « voix du silence », comme on l'a si bien nommée, ne peut être saisie que dans le silence et le recueillement de la contemplation esthétique. La musique semble faire moins de part au silence. Cependant ce sont les silences et l'art de les distribuer à l'intérieur de la phrase musicale qui donnent à celle-ci sa mesure, son rythme et sa beauté. En outre, s'il est déjà dans l'objet musical, le silence est surtout dans le sujet, et là d'une manière essentielle, car sans le silence la musique ne peut pas être goûtée ni même saisie comme musique. Ces remarques vaudraient également de la poésie : si en effet les sons, et la parole articulée elle-même, y tiennent une grande place, le silence y joue néanmoins un rôle essentiel. C'est lui qui ordonne la phrase poétique, règle le rythme de la respiration et, ménageant aux émotions et à l'imagination comme des rampes de lancement, transforme la parole articulée en poésie.

La plus haute synthèse de parole et de silence se trouve réalisée dans la prière. Ici, apparemment, c'est le silence qui prédomine. C'est pourtant un réel dialogue qui s'instaure entre l'orant et son Dieu, mais l'échange est ici de l'ordre de l'intime, du secret, de l'ineffable. Ce qui est dit dans la prière n'est plus du domaine du dire, car le tout de l'âme ne peut s'exprimer que dans le silence.

Ainsi ce n'est que pour un regard superficiel que le silence peut être vu comme l'antithèse de la parole. En réalité la parole et le silence sont deux formes de langage, ou plus exactement ils sont les deux éléments du langage ; leur synthèse est requise pour qu'il y ait langage humain.

LANGAGE ET CATÉGORIES SPATIALES

Evanghélos MOUTSPOULOS (Thessalonique)

Nous nous proposons de considérer les rapports qui existent entre le langage et la conscience de l'être. Nous chercherons à dégager le véritable rôle du langage, phénomène humain par excellence, à partir de quelques données particulières, mais néanmoins significatives, de la tendance générale de l'homme à s'affirmer lui-même en s'appropriant le monde à travers une série de procédés vitaux qui lui permettent, en même temps, de s'y intégrer. Nous aurons recours à quelques exemples concrets illustrant la façon dont la pensée et son expression la plus adéquate, le langage, concourent à l'affirmation objectivante de l'existence.

Les rapports en question sont rendus plus évidents si l'on se réfère à une série de termes précis qui expriment des catégories spatiales au moyen desquelles la conscience organise son attitude à l'égard du milieu ambiant. La spatialité de la conscience semble impliquée nécessairement par les conditions dans lesquelles il est possible à la vie corporelle de se manifester, dans la mesure même où la conscience est conscience de l'existence, au point de se confondre avec elle.

Il semble établi que la spatialité du corps humain est étroitement liée à la conscience psychologique du *moi*. Par ailleurs, on peut localiser de nombreuses régions du corps, grâce aux divers modes d'activité proprioceptive qui permettent à chacune d'entre elles d'être suggérée à la conscience, même s'il ne s'agit que de perceptions isolées (je peux situer une douleur ressentie dans une partie quelconque de mon corps). A côté de ces procédés de localisation spatiale, certaines activités physiologiques procurent des impressions qui représentent des espaces réduits quoique extensibles (les espaces impliqués par le rythme respiratoire ou encore par la fonction digestive). Ces considérations concernent, il est vrai, le corps une fois séparé du milieu extérieur (en principe, du moins ; l'on peut, en effet, se demander si une séparation absolue est possible).

Sur un plan tout différent, on peut envisager la spatialité corporelle avec la spatialité externe appartenant au milieu ambiant. Nos mouvements ainsi que les attitudes de notre corps fournissent des indications sur cette spatialité externe ; ces indications, à leur tour, déterminent l'organisation d'une certaine activité tonico-posturale. Or, dans ce domaine, l'activité se manifeste sous la forme d'un comportement spontané qui pourrait avoir des prolongements dans la direction de l'instinctif. En l'occurrence, on a affaire à un complexe de réactions qui visent à intégrer l'existence dans le milieu spatial dans lequel elle évolue déjà, selon un processus particulier.

Une fonction analogue, bien qu'elle se situe à un niveau supérieur, est remplie par la pensée elle-même, d'une manière beaucoup plus élaborée. C'est grâce à elle que la conscience se rend définitivement compte, sur le plan existentiel, de son double caractère spatial et temporel ; elle établit ainsi un rapport dialectique entre le monde extérieur et les structures dynamiques et intentionnelles du *moi*. La conception bergsonienne de l'espace en tant qu'image objective de l'intelligence qui s'affirme à travers la dislocation de la continuité du réel en vue d'établir une base et certains points de repère destinés à faciliter l'action de la conscience sur le milieu extérieur, admet un certain renversement. On peut, en effet, parler d'une spatialité de la pensée, constituée à partir de l'expérience spatiale, qui peut être envisagée comme le fondement d'une gnoséologie de l'espace. Il s'agit, dès lors, de définir les prolongements logiques de l'ontologie de l'espace, c'est-à-dire, son influence sur la pensée même, influence d'autant plus forte qu'elle est plus conforme aux exigences catégorielles de cette dernière. La « catégorisation » de l'espace acquiert ainsi l'importance d'une « mise en ordre » de celui-ci, en même temps que de l'existence. De plus, l'universalité de la conscience de l'espace, universalité, d'ailleurs, incontestée, est *objectivée* grâce à un jeu d'éléments mentaux et « linguistiques » rendu possible par le parallélisme logico-grammatical qui existe d'une manière indéniable. En même temps, l'espace lui-même, ainsi structuré, mais non « déformé », est mis directement à la disposition commune des consciences individuelles.

Nous allons donner quelques exemples typiques de catégories spatiales et de leurs équivalents grammaticaux. Il ne s'agit certes pas de dresser un tableau exhaustif des catégories spatiales, mais uniquement de signaler quelques-unes d'entre elles qui présentent une importance et un intérêt tout à fait exceptionnels. Le langage offre des possibilités d'expression précise, en particulier dans le domaine des locutions adverbiales, pour la plupart de ces catégories qui, selon la nature des rapports spatiaux qu'elles désignent sont, d'abord, absolues ou relatives. Dans le premier cas, il est possible de distinguer des catégories déterminées, telles celles de l'ubiquité (partout) et de l'absence totale (nulle part), et des catégories indéterminées, telle celle du lieu quelconque (quelque part).

Parmi les catégories relatives (qui supposent l'existence d'au moins deux termes de référence précis et qui se déterminent réciproquement), on notera celle de la conjonction spatiale (homospatialité : ensemble) et celle de la disjonction spatiale¹ (hétérospatialité : séparément), et, dans le cadre de la seconde, celle de ce qui est devant et celle de ce qui est derrière. Ces exemples suffisent à montrer, semble-t-il, que l'activité mentale d'appréciation spatiale se situe sur un plan topologique plutôt que géométrique.

A l'aide de la catégorie d'homospatialité, la pensée découpe et sépare du *continuum* spatial une région comprenant un ensemble d'objets ou d'événements auxquels elle se réfère (elle considère alors cette région comme un tout unitaire, malgré sa complexité). Cette phase est essentiellement analytique et c'est par elle que s'opère le premier contact de la pensée avec les faits spatiaux. Puis vient une phase synthétique, au cours de laquelle un certain dynamisme intentionnel de la conscience se manifeste : il confond l'espace conçu ou perçu avec l'espace vécu par excellence, qui est celui de l'activité de la conscience (présente ou future mais, néanmoins, ramenée au présent, dans ce dernier cas). Ainsi nombre de catégories localisantes ou orientantes, telles celles de ce qui est « devant » ou « derrière », « à droite » ou « à gauche », « en haut », « en bas », acquièrent, dans certaines conditions particulières, la valeur et la signification de catégories directionnelles ou vectorielles : par exemple, celles de « en avant » ou « en arrière » (progression ou rétrogradation), etc. Pour les deux premières de ces catégories, en français par exemple, on dispose de formes adverbiales à part ; pour les autres, la différence s'y marque uniquement grâce à l'existence de constructions adverbiales plus ou moins complexes.

Il arrive parfois que la distinction entre les catégories spatiales et temporelles ne soit pas marquée par la langue, comme cela arrive en grec (*méta* signifie aussi bien « après » (temporel) que « derrière » (local)). Parfois aussi, certaines langues, comme le malgache, disposent de termes spéciaux pour désigner certaines réalités spatio-temporelles. Il existe notamment des formes spéciales pour désigner les notions d'« ici » et de « là », selon qu'elles se rapportent au passé ou au présent. Certes, le français ne possède pas ces mêmes structures ; mais, en revanche, sa souplesse lui permet des constructions qui reflètent de façon assez adéquate la refonte qu'impose à la réalité spatio-temporelle le dynamisme intentionnel de la conscience.

A l'aide des catégories sous-entendues de proximité et de distance, et en tenant compte du facteur temporel, il est permis de procéder à une « kairification » (du grec : *kairos* : moment favorable pour exécuter une action) de l'espace. Nous entendons par « kairification » l'opération

¹ On pourrait ajouter à ces deux catégories, celles du « dedans » (intérieurité) et du « dehors » (extériorité).

à travers laquelle la conscience actualise une région spatiale lointaine en l'intégrant dans un complexe intentionnel défini par le jeu de deux catégories particulières « spatio-kairiques » qui pourraient être exprimées respectivement par les locutions « pas-ici-encore » et « plus-jamais-nulle-part » : ce jeu règle l'activité spatiale de la pensée. Les cadres actuels spatio-temporels éclatent alors afin que la conscience jouisse, par avance ou rétrospectivement, des intensités maximales des espaces lointains ¹. La kairification de l'espace consiste aussi dans la recherche de domaines spatiaux conformes aux exigences de l'économie intentionnelle de la conscience, en vue de la réalisation d'un *optimum* d'existence. Ajoutons encore que le degré de précision gnoséologique dépend du degré de précision du matériel grammatical.

Nous pouvons donc conclure que, du moins dans le domaine restreint de la conscience de l'espace, le langage exprime effectivement la pensée catégorielle ; que, par surcroît, il la rend plus « concrète », plus précise, plus définitive, plus collective, partant plus objective ; et qu'il facilite, du même coup, la connaissance de sa structure dynamique. Cette objectivation de la pensée dont l'universalité ne saurait, par ailleurs, aucunement être mise en question constitue la fonction essentielle du langage. Le sujet prend conscience de l'importance de sa propre condition, grâce au langage qui est la création de chaque *moi* autant qu'un « moyen universel » de contact avec autrui, et comme une véritable médiété reflétant ses rapports avec le monde.

¹ Le même procédé de refonte libre de la réalité objective sur le plan temporel (cf. par exemple, les adverbes grecs *οὔπω* et *οὐκέτι*) ; cf. notre étude sur les *Catégories temporelles et « kairiques »*, dans l'*Annuaire Scientifique de la Faculté de Philosophie de l'Université d'Athènes*, 1961-1962, pp. 412-436, et notre communication *Sur le caractère « kairique » de l'œuvre d'art*, au V^e Congrès International d'Esthétique, Amsterdam, 1964.

L'ANALYSE PHILOSOPHIQUE ET LA MÉTAPHYSIQUE

Joseph OHANA (Paris)

Après avoir fait à son origine (avec le « Cercle de Vienne » et le positivisme logique) de la chasse aux pseudo-propositions de la métaphysique son cheval de bataille, l'analyse philosophique a de plus en plus assoupli son attitude (sous l'influence des *Investigations* de Wittgenstein) au point qu'elle devient un instrument de justification de cette même métaphysique. Je voudrais, dans ces quelques lignes, montrer que l'analyse philosophique tend à devenir aussi laxiste que le positivisme logique a été rigoureux. Je prendrai comme illustration le problème de la liberté, en m'excusant de faire tenir un si vaste problème dans d'aussi étroites limites.

On sait que, pour déterminer ce que signifie une expression, comme agir de son plein gré, librement, on prend un exemple tel, que n'importe quel homme de bon sens, qui sait l'usage des mots, est obligé de convenir que la notion est adéquate. Pour illustrer la notion de *free-will*, de volonté libre, on prend l'exemple d'un couple qui sort de la cérémonie du mariage. La femme est heureuse et épanouie ; on dira à bon droit qu'elle s'est mariée de son plein gré, d'une volonté libre. Il y a donc là une circonstance privilégiée, paradigmatique, où le sens commun reconnaît que la notion de libre volonté joue correctement, qu'elle s'applique à un événement réel, à une attitude effective.

Examinons de plus près cet exemple : Quelle est la conclusion tirée par l'analyse philosophique ? A ceux qui nient que la volonté soit libre, qui estiment que l'homme est toujours déterminé dans ses actions, l'analyste rétorque à peu près ceci : « En disant que l'homme est toujours contraint, vous faites preuve d'ignorance du sens des mots ; vous dites que l'homme est toujours déterminé. Or, voilà : Quand vous avez à faire à une jeune fille qui est obligée par ses parents d'épouser un homme qu'elle n'aime pas, vous dites qu'elle se marie contrainte et forcée. Quand on vous présente la jeune femme de tout à l'heure qui sort de l'Eglise rayonnante de joie, vous direz qu'elle est également contrainte. Mais

que faites-vous de la différence entre la première et la seconde ? Il y a là une différence réelle, attestée par le langage employé par tous les hommes de bon sens. Tout le monde dira que l'une est contrainte, que l'autre ne l'est pas ; et vous, en disant que toutes les deux sont contraintes, vous employez un langage distordu. Quand vous dites que tout le monde est déterminé, vous employez ce terme dans un sens contraire à l'usage, à la pratique courante des hommes qui savent la langue et la parlent correctement.

Voilà un problème philosophique redoutable qui semble avoir été résolu à peu de frais, par une simple référence à l'usage des mots. L'on se rappelle l'image de Bertrand Russell à propos de cet exemple, dans la préface du livre de Gellner : *Words and Things* : « Lorsque j'étais enfant dit-il, j'avais une horloge avec un balancier, qui pouvait être enlevé ; j'ai trouvé que l'horloge allait beaucoup plus vite sans le balancier. Si la fonction principale d'une horloge est de marcher, l'horloge marchait beaucoup mieux quand elle n'avait plus de balancier. A la vérité, elle ne marquait plus l'heure, mais cela n'avait pas beaucoup d'importance si on voulait bien accepter d'être indifférent à l'écoulement du temps. La philosophie linguistique qui se soucie seulement de langage et non du monde, est comme le garçon qui a préféré l'horloge sans le balancier parce que, bien qu'elle cessât de dire l'heure, elle marchait beaucoup plus aisément qu'auparavant, et à une allure beaucoup plus excitante ¹. »

Doit-on conclure qu'il faut rejeter l'argumentation analytique ? En réalité cette argumentation vaut contre une conception naïve du déterminisme. Celui qui prend le terme contraint, déterminé, dans son sens « global » et l'applique sans plus de précaution, à la jeune fille du théâtre de Molière et à la jeune fille moderne, est justiciable de cette argumentation. On peut lui dire : étudiez mieux le langage et vous verrez que vous ne pouvez pas mettre dans la même catégorie le libre et le contraint. Car l'un n'a de sens que par opposition à l'autre.

Ce serait donc revenir à la conception naïve, précritique, du langage que de condamner sans plus l'analyse philosophique. Mais ceci dit, un homme qui accepte la critique, qui fait la distinction du bon et du mauvais usage, n'est pas obligé pour cela de s'en tenir à l'usage. Qu'est-ce que l'usage ? L'usage relève de la tradition, c'est ce qui est admis. Naturellement, dans ce qui est admis, il y a de bons et de mauvais précédents. En choisissant le meilleur exemple, on choisit le bon usage, mais c'est encore à l'intérieur de l'usage que je distingue le bon et le mauvais usage. C'est donc à la tradition que je fais appel, quand j'opte pour le principe du *paradigm-case*. Sans doute, à défaut de mieux, il est préférable de s'en tenir aux bonnes et solides traditions. Mais faute de mieux. Mais y a-t-il ici un mieux ?

¹ *Words and Things*, 3^e éd., London, 1963.

Reprenons notre exemple de libre volonté ; nous avons dit qu'à celui qui confond dans la même catégorie les deux jeunes mariées, on est en droit d'opposer le bon usage, l'usage non distordu du langage. Mais il s'agit maintenant de quelqu'un qui est passé par la phase critique, il sait la distinction : il vous dira que la jeune fille N° 1 est contrainte, l'autre libre ; mais il ajoutera que cette opposition, sur le plan du discours, est un peu naïve, car le discours qui oppose libre et contraint est un discours sommaire, un discours de sens commun, vulgaire. Or, la réalité est plus *fine* ; il faut donc revenir à la réalité et l'analyser de plus près, pour voir si cette opposition sommaire suffit. Revenons donc à la jeune fille moderne ; on me dit qu'elle est libre ; il ne s'agit pas de chicaner ; on pourrait objecter qu'il ne suffit pas qu'une jeune fille soit souriante et épanouie pour qu'on puisse conclure qu'elle est consentante ; elle peut être bonne comédienne et donner le change ; non, je suppose qu'elle est sincère et qu'il n'y a pas de problème de simulation.

Il reste que pour un homme plus exigeant, cette jeune fille n'est pas libre au sens « global » du terme, car il se peut qu'elle ait subi une sorte d'envoûtement de la part de son fiancé, envoûtement qui peut être d'origine physique ou psychologique. Autrefois, on parlait de philtre, aujourd'hui on peut parler d'une influence de caractère psychique. Autrement dit, elle a pu subir une action suggestive telle, que son inconscient devient le complice de son fiancé et la fait agir contre sa volonté. Ici, il y a une nouvelle instance qui entre en jeu : l'inconscient. On peut être libéré de ses parents sans être libéré de son inconscient. Quelqu'un qui agit sous les ordres de mécanismes inconscients ne peut être dit libre, sans plus.

Sans doute encore une fois, il est libre dans un sens relatif par opposition à la contrainte de ses parents. Son consentement a été influencé. On dira qu'il n'est pas libre, mais en introduisant une autre acception, l'acception proprement philosophique du mot liberté. Ce n'est plus la non-contrainte, c'est la non-sédution ; car voilà : la science psychologique a découvert, en étudiant les *choses*, que le consentement n'est pas la liberté, qu'on peut être influencé jusqu'à être déterminé à consentir. On peut dire que c'est là le drame de la vie moderne. Nous nous croyons libres, on nous demande nos suffrages, en matière économique, politique, littéraire et philosophique ; mais avant de nous les demander, on emploie toutes les ressources des techniques actuelles pour nous déterminer à consentir à ce qui a été prévu et préparé d'avance.

Au fond, quand Spinoza disait que l'homme n'était pas libre, c'est dans ce sens qu'il entendait généraliser son déterminisme. Nous ne sommes pas libres, cela ne veut pas dire que nous ne consentons pas à ce qu'on nous demande, cela veut dire que notre consentement est influencé par des causes que nous ignorons.

Mais un analyste pourrait ici intervenir pour montrer que ce déterminisme nouveau ne peut être généralisé que si on est en mesure d'exhiber

un cas contraire ; car si de nouveau on décrète que tout est déterminé, rien n'est plus déterminé ; il faut qu'il y ait un terme antithétique. Il faut qu'il y ait une jeune fille capable de ne pas se laisser influencer, actionner comme une chose par d'habiles manœuvres pour qu'on puisse dire de celle qui a été influencée qu'elle est déterminée ; car s'il n'y avait pas de possibilité de se libérer de cette servitude, ce ne serait plus une servitude.

L'expérience montre que cette capacité de résister à l'envoûtement, existe à des degrés divers. Nous voilà donc devant une autre acception de la liberté.

On pourrait considérer à nouveau cette libération elle-même comme conditionnée par des motifs, par des raisons auxquelles nous serions comme asservis ; car celui qui agit en connaissance de cause n'agit pas sans cause ; il est précisément déterminé par des raisons et ces raisons obéissent à une nécessité rationnelle et logique. Un homme libre à la manière du sage spinozien, agit d'une manière déterminable et prévisible, peut-être même plus prévisible que celle de l'ignorant capricieux. Et nous voilà revenus au déterminisme qui semble maintenant refermé sur lui-même.

Sans doute on peut en appeler de ce déterminisme au profit d'une liberté plus radicale, d'une liberté par rapport à la raison elle-même, considérée comme une nécessité. C'est peut-être pour échapper à ce déterminisme universel que Descartes conçut en Dieu un libre arbitre absolu même à l'égard du principe de non-contradiction. C'est une attitude logique : du moment que l'on veut échapper à la généralisation du déterminisme, il faut aller jusqu'à concevoir une possibilité de s'affranchir des lois de la raison elle-même. Le Dieu cartésien répond à ce besoin.

Mais c'est ici que le retour aux choses permet d'intervenir contre le *polar case argument*, poussé lui-même à la limite. Il est évident que cette libération par rapport à la raison ne correspond à aucune expérience réelle ou possible ; c'est une idée pure, un terme vide de contenu. En réalité, cette libération, si elle était possible, serait le contraire même de ce que nous appelons la liberté, ce serait, comme disait Spinoza, la liberté du Styx, c'est-à-dire un déterminisme déjà condamné sous le nom de pur caprice.

L'analyse philosophique a donc son mot à dire. Mais son intervention légitime se situe à mi-chemin entre la méconnaissance de l'autorité du *common sense* et le retour aux choses. On ne doit se contenter d'une carte de géographie que dans le cas de l'impossibilité d'aller sur le terrain. Si le sens commun vulgaire ne consulte même pas la carte, le *common sense* (qu'il faudrait appeler plutôt « bon sens » en français) lui, consulte la carte et choisit le meilleur éditeur. Mais le savant, lui, fait la carte, et pour la faire, il va sur les lieux.

LUMIÈRE DE L'ABSOLU, OMBRES DE L'INEFFABLE

DE LA CONNAISSANCE A L'EXPRESSION

Al. TILLMAN (TILMAN-TIMON) (Paris)

I. Quelques difficultés

Dans une note qui précède la version française de l'étude de Heidegger intitulée *Von Wesen des Grundes*, étude conçue à peu près en même temps que *Was ist Metaphysik ?* et parue en 1929 dans les *Hommages Husserl*, puis séparément¹, A. Bessey, le traducteur, écrit, entre autres : « Cette traduction est imparfaite. Beaucoup de mots et de rapports verbaux qui sont chez l'auteur poésie, au sens le plus précis du mot, ou déjà révélation, n'ont pas pu être rendus². » Apportant son hommage à l'auteur, le traducteur ajoute modestement : « Aussi bien le présent essai ne veut-il proposer qu'une aide à la lecture de l'original³. » Il cite enfin, dans sa traduction, un passage de *Sein und Zeit* (38, 59) où Heidegger lui-même s'adresse au lecteur en ces termes : « Quant à la laideur de l'expression dans les analyses qui vont suivre, qu'on veuille bien remarquer que s'exprimer narrativement sur l'existant est très différent de saisir l'existant dans son être. Pour cette dernière tâche, ajoute Heidegger, manquent plus souvent et les mots et la grammaire⁴. » Que l'on accepte les idées de « poésie » et de « révélation » proposées par le traducteur, que l'on tienne compte de « la laideur de l'expression » dont parle le philosophe, que ce soient les mots et la grammaire qui « manquent le plus souvent » ou qu'il s'agisse là d'un jeu savant exigeant une perspective allant au-delà du commun, avec un langage qui se cherche, dans son désir d'être adéquat, que ce problème soit plus accentué chez Heidegger — comme jadis chez Hegel — que chez d'autres philosophes, le problème

¹ La seconde édition date de 1931, Max Niemeyer, Halle. Le traducteur a eu à sa disposition aussi bien cette édition que l'*editio princeps*. L'étude de HEIDEGGER reste inachevée : par exemple dans l'édition de 1955, Vittorio Klostermann, Frankfurt-am-Main.

² Martin HEIDEGGER, *De la nature de la cause* dans les *Recherches philosophiques* publiées par A. KOYRÉ, H.-Ch. PUECH et A. SPAIER, I, 1931-1932, Paris, Boivin & C^{ie}. Note du traducteur, p. 83.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

reste — de nombreux autres témoignages l'attestent —, et avec lui, les difficultés dont je rappelle : la difficulté de traduire, de transposer d'une langue dans une autre ¹ (l'expérience du traducteur) ; la difficulté, pour les philosophes, d'exprimer les résultats de leurs recherches (l'expérience du Philosophe) ; la difficulté de saisir et d'exprimer les aspects de la réalité dans quelque langue que ce soit et quel que soit le domaine considéré, difficulté toujours présente, si l'on réfléchit un peu et si l'on écarte la « monnaie courante », d'ailleurs très utile, mais où le stéréotype remplace l'élément spontané (l'expérience de l'Homme).

II. *Le processus*

Esquissons aussi brièvement que possible, afin d'essayer d'expliquer les difficultés ci-dessus mentionnées, ou pour mieux les situer, le « mécanisme » qui nous intéresse ici dégagé de tout « arsenal » métaphysique ou précieux. Lorsque nous entrons en rapport avec le monde extérieur ou intérieur, grâce à la sensation « guide » de notre vie, ainsi que Henri Piéron l'a réaffirmé de nos jours, ou d'une autre manière, c'est pour voir ce qui s'y passe ou ce qui s'y trouve : en un mot, ce qui est. Un premier décalage se produit et il est dû au moins à trois facteurs : le facteur temps ², le facteur transmission et le simple fait que se trouvent en présence « ce qui doit être perçu » et celui qui perçoit — *distinguo* qui existe même si ce dernier remplit les deux fonctions (monde intérieur). Ce que nous arrivons à connaître, c'est une sorte de compromis entre ce que l'objet en telle ou telle occurrence nous permet de connaître ou ce que, à l'occasion d'une rencontre avec l'objet, nous pouvons connaître, et d'autre part, ce que nous sommes nous-mêmes capables d'enregistrer avec le spécifique de notre personnalité et les mille nuances que cela suppose. Suit l'interprétation de la connaissance obtenue, elle-même influencée par les permanences et des aléas somato-psychiques, avec des erreurs multiples et les corrections que nous apportons à propos desquelles intervient surtout le critérium de la vérité ³. Le matériel « capté », vérifié, est ensuite utilisé en vue de notre communication : un nouveau pas est franchi, et en signalant les éléments qui le déterminent, nous pouvons nous rendre compte également de la complexité des opérations citées auparavant, que nous avons à dessein présenté d'une

¹ V. Georges MOUNIN, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, N.R.F., Gallimard, 1963.

² Je laisse de côté l'appareil technique, la chronaxie, etc., que je considère connus.

³ TARSKI observe qu'il n'y a qu'une définition admissible de la vérité : celle qu'on peut en donner par rapport à un système. Or, il n'y a pas de système en général, mais uniquement des systèmes potentiels qui n'ont pas de rapports entre eux. V. A. TARSKI, *Logic, semantics, metamathematics*, Oxford, 1956. Nous ne pouvons pas insister ici sur les conséquences que le point de vue de Tarski pourrait avoir pour notre problème.

manière simplifiée. Ce nouveau pas implique, outre le matériel obtenu, notre choix et nos intentions, le mot qui « couvre » — la parole — et le « lancement » vers l'autre avec lequel tout recommence. A chacune de ces phases du processus, le réel, le véritable — appelons-le comme nous voulons — s'enrichit ou s'appauvrit du point de vue de notre connaissance ; en tout cas, il se transforme, il devient autre chose que ce qu'il est (en lui-même) ¹.

III. Le langage, moyen d'expression universel et individuel

Les besoins de communiquer étant présents, comment nous faire comprendre, comprendre les autres et nous comprendre nous-mêmes sinon à l'aide d'un langage ? Le caractère le plus saillant du langage est peut-être son universalité. Ses formes se retrouvent à partir de la vie la plus simple jusqu'aux formes les plus élevées. D'une limite à l'autre, le langage devient de plus en plus raffiné tout en arrivant à de telles simplifications que la fin semble parfois rejoindre le début — je pense aux étonnements, exclamations, interrogations, etc., dont parlaient déjà les classiques de la philosophie, mais aussi aux rythmes et à leurs ensembles. Les Orientaux ont insisté sur l'importance des attitudes, des postures, des gestes qu'ils ont énumérés et classifiés : ce langage, un peu spécial — d'où les artistes et les thérapeutes ont tant de leçons à tirer — est important, qu'on lui accorde la signification d'un « infra-langage » ou d'un « méta-langage », ce dernier terme mis en relief, entre autres, par Hjelmslev. Quant au langage écrit, qu'il implique des alphabets ou des syllabaires, qu'il soit expliqué logiquement avec l'appui de la morphologie et de la syntaxe², amplifié ou réduit selon les figures de la rhétorique³ ou rendu plus beau, grâce à la poésie, il reste néanmoins *signe*, comme ce signe primitif sur lequel il se fonde, avant tout. Et c'est ce signe, qu'il soit couché sur le papyrus, ou parlé, qui reste sinon

¹ Dans un article sur la pensée inarticulée (*Philosophical Quarterly*, N° 3, 1963, pp. 165-170), F. G. ASENJO s'est posé la question si toute pensée peut être exprimée à l'aide des concepts et des mots : il a cité à ce propos ce que les psychologues appellent l'expérience de la compréhension immédiate comme d'un acte pur de l'intelligence.

² Nous lisons dans la *Grammaire générale et raisonnée... Et plusieurs remarques nouvelles sur la langue françoise*, A Paris, chez Pierre Le Petit... M.DC.LX... : « ... si la parole est un des plus grands avantages de l'homme, ce ne doit pas estre une chose méprisable de posséder cet avantage avec toute la perfection qui convient à l'homme, qui est de n'en avoir pas seulement l'usage, mais d'en penetrer aussi les raisons, & de faire par science, ce que les autres font seulement par coustume ». (J'ai cité les dernières lignes de la Préface en conservant l'orthographe originale.)

³ La métaphore, pour prendre un exemple, pose à elle seule d'importants problèmes. J. A. EDIE, *Philosophy and Phenomenological Research*, N° 4, 1963, pp. 538-561, estime que l'emploi de la métaphore est en connexion avec la réorganisation de l'expérience, qu'elle enrichit. Voir également l'article de A. ISENBERG, *Journal of Philosophy*, N° 21, pp. 609-622.

le « *mysterium tremendum et fascinans* » dont parlait Rudolf Otto à propos du sacré, un fait impressionnant, très près de nous et qui nous accompagne depuis le premier moment de notre vie jusqu'à sa fin. Avec la sagacité qui, entre autres traits, caractérise leur ancienne civilisation, les Indiens nous ont montré la valeur de la parole écrite et parlée, en même temps que la valeur de la parole non prononcée par nos lèvres mais pensée ; son rôle est aussi important que celui des paroles sacrées — telles la syllabe « Aum » — puisqu'elle sert aux prières les plus ardentes en même temps que les plus intimes. Si la civilisation occidentale reste attachée à la parole, si le Dieu de la Bible parle à l'homme et le Logos aux philosophes de la Grèce, elle n'ignore pas le silence et son importance : Wordsworth, on se le rappelle, a exprimé dans des vers admirables, cette conception d'un Dieu puissant mais silencieux.

Le langage, pour beau et utile qu'il soit, n'exprime pas d'une manière absolument adéquate, avec une parfaite précision, le réel, bien qu'il essaie souvent de le faire. Universel et à ce titre attribué, suivant une des fictions anthropomorphiques, aux dieux et aux pierres, le langage est en même temps personnel¹ : il reste attaché à notre personnalité et avec des liens qui en font un des plus intimes éléments : aussi pourrait-on dire que chacune de nos paroles transmet une partie de nous-mêmes et comme par une création continuée, nos paroles qui s'en vont, permettent à d'autres d'éclore.

IV. *Signification du langage*

Je ne saurais pas entamer ici les problèmes multiples que posent d'un côté le *langage* propre au divers domaines d'activité théorique ou spirituelle de l'homme ; de l'autre la *langue* qu'ils utilisent dans ces domaines ou dans la vie courante. Je remarquerais seulement que le langage pose des problèmes en rapport avec le progrès de la connaissance, tandis que la langue pose surtout des problèmes linguistiques.

Que le langage reste une des inventions les plus importantes engendrée par nos nécessités de communiquer et d'investiguer, je le veux bien. Mais une fois présent, quels miracles il accomplit, depuis le silence, ce langage implicite, jusqu'au langage le plus abstrait qui est la musique.

Le langage nous révèle-t-il l'absolu ? Je ne crois pas. Il reste un signe. Cependant, il nous sert à approcher l'absolu — ou à conserver l'illusion si importante pour l'homme, qu'il peut l'approcher. L'absolu

¹ Dans son essai intitulé *Privacy* A. J. AYER écrit : « It is not self-contradictory to suppose that someone uninstructed in the use of any existing language makes up a language for himself », A. J. AYER, *Concept of a Person, and Other Essays*, New York, St.-Martin's Press, 1963, p. 44.

n'est pas ce dieu Agni de Keno-upanishad dont Hugo nous a donné dans sa *Légende des siècles* l'idée, et en face duquel la lumière disparaît ¹ :

... Lumière je te dis que j'embrasse tout l'être
Toi-même, entends-tu bien, tu ne peux disparaître
De mon regard, jamais éclipsé ni déçu !

A peine eut-il parlé qu'elle avait disparu.

L'absolu, tel que nous le concevons, n'obnubile pas la lumière ; il permet à l'homme de la chercher. Et pour ce faire, le langage — et la langue, une de ses formes — est un merveilleux don, en même temps qu'un dangereux appât.

¹ *Suprématie*. Le poème dont il s'agit jouit de l'appréciation de Louis DE LA VALLÉE POUSSIN qui dans un de ses livres en cite un long fragment. Voir pour notre texte l'édition de la *Légende des Siècles* d'André MARTEL, t. I, Paris, 1954, p. 49.

C. Linguistique philosophique et philosophie linguistique

LANGUE ET PHILOSOPHIE: SUR CERTAINS ASPECTS DE PHILOSOPHIE LINGUISTIQUE

Izydora DAMBSKA (Cracovie)

L'intérêt que les philosophes portent à la langue et au langage est presque aussi ancien que la philosophie elle-même. La thèse paradoxale de Gorgias que « si on parvenait même à connaître quelque chose, on ne saurait l'exprimer en paroles », marque le point de départ d'un dialogue toujours vivant sur le rôle cognitif de la langue. Et la définition proposée par Condillac qu'une « science bien traitée n'est qu'une langue bien faite » exprime des tendances caractéristiques pour différentes formes de philosophie moderne que l'on désigne souvent comme « philosophie linguistique ».

Mais le concept de philosophie linguistique n'est ni un ni uniforme, ses différents modes étant issus de diverses idées concernant la nature, les buts et les méthodes de la philosophie ; et ce qui les unit : l'intérêt voué à la langue et à son rôle cognitif, se rapportant aux divers objets désignés chaque fois par le même terme : « langue ». En particulier ce que l'on comprend par « philosophie linguistique » appartient aux deux différents niveaux de la connaissance. En employant ces mots, on envisage, d'un côté, une certaine *théorie* concernant la philosophie, de l'autre une *philosophie* cultivée d'après les principes de cette théorie. La philosophie linguistique comporte donc certains éléments métathéoriques (les considérations *sur* la philosophie) et certains éléments théoriques (les résultats obtenus par l'analyse philosophique de la langue). Dans mon exposé je me propose d'aborder surtout le concept métathéorique de la philosophie linguistique, en m'attachant à la réponse que cette philosophie donne aux questions : qu'est-ce que la philosophie ? Quels sont ses buts et ses méthodes ? Si nous prenons par exemple comme point de départ cette réponse de M. Ayer : « philosophy is in some special sense an inquiry into language »², il faut se poser deux

¹ E. BONNOT DE CONDILLAC, *La langue des calculs*, dans *Œuvres philosophiques*, Paris, 1947-1951, 2, p. 420.

² A. J. AYER, *Philosophy and Language*, Oxford, 1960, p. 5.

questions : en quoi consiste ce « sens spécial » et dans quelle signification prend-on le mot « langue » ? Il y a plus d'une réponse à chacune de ces questions, ce qui conduit aux différentes interprétations du concept de philosophie linguistique.

Cette philosophie est, en outre, radicale ou modérée. Sous son aspect radical, elle déclare qu'il n'y a pour le philosophe que des problèmes, des buts et des moyens déterminés par l'analyse logique de la langue et du langage. La philosophie n'explique pas l'univers mais uniquement la langue qui le décrit. Sous son aspect modéré, la philosophie linguistique ne réduit pas l'objet de la philosophie à la langue, mais elle soutient que, tout au moins, la plupart des problèmes qui intéressent la philosophie ne sauraient être résolus autrement que par l'analyse de la langue. Dans ce cas, l'accent porte sur la *méthode* et non sur l'*objet* des recherches philosophiques.

Un des lieux communs de la philosophie linguistique consiste à supposer que la langue est une source de pseudo-problèmes, et que l'obligation de les éliminer s'impose à la philosophie linguistique. Cette supposition implique aussi diverses tendances et divers postulats métathéoriques. Chez les néopositivistes par exemple, l'idée de la langue, comme source de pseudo-problèmes, est étroitement liée avec la théorie de la signification des propositions et avec le système précis de sémantique et de syntaxe qu'ils adoptent. Bref, ces philosophes admettent que les pseudo-problèmes sont l'effet des erreurs dues à l'emploi illégitime, contraire aux règles du sens et de la syntaxe, des mots du langage courant. La méthode propre à éliminer de tels problèmes consiste à construire les règles d'une langue correcte dans laquelle aucun pseudo-problème ne saurait être formulé. En opposant la philosophie aux sciences spéciales, qui posent les problèmes de fait, Maurice Schlick écrit : « Il y a des problèmes qui ne trouvent leur réponse que par une réflexion sur la manière dont nous exprimons le fait : ce sont les questions de sens. On les résout en indiquant non des faits d'observation, mais les règles de la grammaire logique, dont nous nous servons pour décrire la réalité. Tous les problèmes spécifiquement philosophiques sont de cette dernière espèce »¹. D'après cette théorie, la philosophie devrait d'un côté éliminer les pseudo-problèmes, de l'autre constituer cette « grammaire logique » de la langue descriptive, en premier lieu de la langue des sciences. Si l'on admet que les langues naturelles sont un instrument fort imparfait de la connaissance, on impose à la philosophie la tâche d'élaborer les principes d'une langue idéale. La sémantique des langues formalisées serait une réalisation de ce postulat.

Mais ce n'est point là l'unique programme métathéorique d'une philosophie linguistique. A ce premier programme, on oppose parfois

¹ M. SCHLICK, *L'Ecole de Vienne et la philosophie traditionnelle*, dans *Gesammelte Aufsätze*, Wien, 1938, p. 393.

les idées de Wittgenstein, qui non seulement n'assigne pas à la philosophie le devoir de formuler une théorie de la langue « bien faite », mais soutient qu'une théorie philosophique de la langue engendrerait de nouveaux pseudo-problèmes. La langue naturelle n'est pas vicieuse, et il ne s'agit pas de la refaire sur le modèle d'une langue parfaite. La philosophie ne peut que dévoiler les mécanismes sémiotiques de la langue courante, conçue comme une activité fondamentale de la vie humaine ¹. On voit ici comment les divergences entre les programmes de philosophie linguistique sont déterminées par les divergences des concepts de la langue et de sa valeur cognitive.

Mais elles sont dues aussi aux différences des idées sur la philosophie elle-même. La philosophie est-elle une science ou une des sciences de la langue, comme la philologie ou la psychologie du langage ? Est-elle donc un certain système de théorèmes bien fondés qui constituent une réponse aux problèmes concernant la nature et les fonctions sémiotiques et épistémologiques de la langue ? Et, si elle n'est pas une science, quel est son statut ontique ? Certains théoriciens de la philosophie linguistique (Schlick, Wittgenstein) soutiennent qu'elle n'est pas une science mais une activité et une technique pour expliquer le sens des termes, des questions et des théorèmes scientifiques. Les actes de compréhension et d'explication, les actes qui déterminent le sens des propositions, et non les théorèmes font la trame de la philosophie. C'est Socrate — de l'avis de Schlick — qui fut le précurseur d'une philosophie conçue dans cet esprit. Mais, si la philosophie est une analyse (dans le sens d'activité) de la langue, alors les résultats de cette analyse, de cette explication et détermination du sens, sont eux-mêmes formulés et transmis dans des propositions vraies ou fausses. De plus, il faut bien expliquer et déterminer non seulement le sens des termes descriptifs et empiriques mais aussi celui des termes logiques tels que « vérité », « preuve », etc. Si la philosophie n'est pas un système de théorèmes bien fondés, mais seulement une activité mentale, il faut se demander comment peut-elle avoir un caractère intersubjectif, de quelle manière élargit-elle notre savoir et comment peut-on apprécier ses résultats ? Ces difficultés, inséparables du concept purement opérationnel de philosophie, ont probablement décidé d'autres représentants de la philosophie linguistique à envisager celle-ci comme un système propositionnel métathéorique. La philosophie devient alors une théorie logique de la langue sous son aspect sémantique, syntaxique et pragmatique ². Mais, formulé ainsi, le concept de philosophie linguistique n'est pas aussi uniforme. De plus, il est menacé de régression à l'infini ou de cercle vicieux. Car une théorie de la langue

Il s'agit ici plutôt du langage que de la langue, mais WITTGENSTEIN ne délimite pas d'une manière précise ces deux concepts, en employant chaque fois le terme « Sprache ».

² Comp. H. W. MORRIS, *Scientific Empirism*, dans *Encyclopaedia and Unified Science* I, 1, 3 éd., Chicago, 1946, p. 71.

est elle-même un système d'expressions linguistiques contenant des constantes propres qui exige une nouvelle théorie logique et ainsi de suite. L'élaboration de cette théorie à l'aide de concepts sémiotiques définis dans la première méta-langue mène au cercle vicieux. Et l'évaluation de cette théorie comme « dernière » exige que l'on dépasse le niveau sémiotique de la recherche ; faute de quoi, elle reste une convention arbitraire. Ainsi, l'idée de philosophie linguistique (dans sa version métathéorique) aboutit à l'alternative : ou bien il faut admettre que la philosophie n'est pas une discipline scientifique, ou bien, si elle l'est, elle ne saurait être uniquement une théorie de la langue.

On pourrait, peut-être, éluder ces objections par une théorie qui n'identifierait la philosophie ni avec une activité d'analyse sémiotique, ni avec une théorie logique de la langue, mais qui envisagerait la philosophie comme une métascience procédant par méthode d'analyse sémiotique. La promotion de cette méthode comme unique, de même que l'identification de l'objet de recherches avec la langue, prête aux désavantages que nous avons signalés. En admettant toutefois d'autres méthodes que celle de l'analyse sémiotique, on risque de faire réapparaître en philosophie des méthodes intuitives, ce que la philosophie linguistique, sous son aspect radical, voudrait foncièrement éviter. Il me semble tout de même que le concept de philosophie linguistique ainsi modifié répond au programme de divers genres de scientisme et de philosophie analytique moderne. Mais peut-on parler ici encore de « philosophie linguistique » (ce terme, surtout depuis le livre de M. Gellner ¹ servant à désigner la pensée de l'Ecole de Wittgenstein) ? Les arguments ne manquent pas pour le faire. Il y a une affinité profonde entre les principes épistémologiques et méthodologiques de ces conceptions. Elles sont toutes l'expression du sentiment que la tâche de la philosophie diffère essentiellement de celle des sciences spéciales, puisque la philosophie a un caractère métathéorique, comme science des structures et des fondements de notre savoir, et puisqu'elle obtient ses résultats dans ce domaine par l'analyse sémiotique de la langue et du langage.

¹ E. GELLNER, *Words and Things. A critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology*, London, 1959.

LE OUI ET LE NON FONDEMENT DU LANGAGE

Georges DUBAL (Genève)

Le problème du langage

Le langage n'est pas seulement un reflet des choses ou un deuxième système de signalisation permettant la prise de possession abstraite de la réalité, il est aussi et avant tout une démarche intentionnelle, un choix.

Notre première idée est de rattacher ce choix à une liberté intérieure ou à la volonté d'une Raison absolue, immuable. Or, il est possible, aujourd'hui, d'éclairer les fondements du langage en allant au-delà d'une liberté ou d'une raison constituée. Nous essayerons de suivre pas à pas cette démarche, depuis sa naissance jusqu'à sa structuration.

Avant de remonter à ces origines, nous évoquerons une expérience de conditionnement (suggestion) posthypnotique et une expérimentation sur l'ARN messager, codifié par nos réflexes conditionnés :

— Après le réveil, le sujet se sent obligé d'exécuter les ordres reçus en état d'hypnose et il leur trouve des « rationalisations » semblables aux prétextes qui lui semblent valables dans la vie courante. Il est donc ainsi évident que la cause réelle de son comportement lui échappe aussi bien qu'au petit enfant vivant selon les consignes du milieu.

— L'expérimentation sur l'ARN cérébral a été tentée depuis des vers jusqu'aux rats. Une injection d'ARN programmé (mémoire moléculaire) de rats dressés à d'autres rats, conditionne ceux-ci comme ceux-là.

Cette entrée en matière nous donne déjà une idée du langage physiologique sous-tendant notre langage abstrait. Il reste à connaître l'orientation fondamentale de toutes pensées discursives et de tous dialogues, intérieurs (monologues) ou extérieurs ; et, nous pensons la trouver dans les premiers mots sociaux de l'enfant — sortant de l'adualisme primitif — : le « NON » apparaissant au quinzième mois et le « OUI » à un an et demi.

Genèse du « NON » et du « OUI »

La recherche sensori-motrice du sein ou du biberon amène tout d'abord l'enfant à réaliser des mouvements circulaires de gauche à droite : un premier « non » qui serait un « oui » dans sa quête et un « non » exprimant qu'il n'en veut plus. Puis, à partir du troisième mois, il devient capable, comme le petit oiseau, d'un mouvement de bas en haut (« oui »).

Les parents accompagnant leur négation ou leur acquiescement d'un signe de tête, l'enfant adopte tout naturellement ce geste de l'adulte (les variantes culturelles n'enlèvent rien à la signification de l'ensemble de ces problèmes).

Alors que la confusion de Soi et d'Autrui règne encore pour le petit enfant, il est cependant apte à mimer psycho-somatiquement ses impressions à la manière des hystériques, en transformant ses sentiments en sensations ; aussi le voit-on vers huit mois cacher son visage pour faire disparaître les personnes étrangères. C'est comme s'il disait « NON » aux étrangers pour mieux dire « OUI » à sa mère ou à la personne qui la remplace.

Puis, enfin, vers son quinzième mois, il adopte le geste de l'adulte qui se greffe sur son langage physiologique et il prononce sa parole décisive, son premier « NON », signifiant qu'il rompt le lien narcissique avec l'objet affectif (l'adulte) et s'affirme dans son existence séparée. Cette acquisition du NON, qui va permettre une conscience de soi croissante, est dynamisée par les réactions volontaires en relation avec l'éducation des sphincters (stade anal).

En passant ainsi des relations objectales archaïques aux relations sociales, grâce au premier mot socialisé, le « NON » s'inscrit à la base du deuxième système de signalisations, c'est-à-dire l'abstraction du langage.

L'affirmation de Soi à travers le « NON » est suivie trois mois après, vers un an et demi, par les premiers « OUI ». Cette nouvelle dimension dans les relations de l'enfant et de sa mère — accompagnée du signe de tête adhésif — va instaurer un dialogue permanent dans les relations de l'individu avec autrui et avec lui-même.

Plus profondément encore que les schèmes sensori-moteurs d'adhésion et de refus, précédant l'acquisition du Non et du Oui, ce dialogue utilise naturellement les mécanismes binaires de notre appareil cérébral représentés par le jeu de feed-back entre les excitations et les inhibitions programmées résultant des relations du milieu interne (biologique) avec le milieu externe (social et naturel).

(Ce n'est pas un hasard si on a imaginé la cybernétique et les cerveaux électroniques en projetant ces mécanismes cérébraux dans la théorie et la machine. Toute matière vivante — conditionnée par le milieu — réagit en tâtonnant comme l'enfant quand il joue à « chaud — froid » — oui-non —.)

Dès ses premiers pas, le jeune enfant, ayant adopté le Non et le Oui de sa mère (qui imprègnent tout son langage d'ambivalence), adoptera aussi le rôle d'observateur qu'elle avait lors de ses premiers pas... Il joue à être sa mère et lui-même, son propre corps devenant sa poupée. Il jouera même à faire quelque chose de défendu en disant « NON » à lui-même. (Au moment de prendre un livre dans la bibliothèque, ma fille d'une année et demie dit « NON » à haute voix, répétant un conditionnement maternel). Cette espèce de dédoublement, inhibant l'excitation et transformant l'action en parole, active la conscience de Soi et amène l'enfant à parler de lui à la troisième personne. Plus tard, dans ses jeux, lorsqu'il imite sa mère avec sa poupée ou sa maîtresse d'école avec ses camarades, nous voyons — comme au début du langage — le défoulement du « NON » et la négation dominer le tableau.

Cette affirmation de soi, à travers l'opposition du Oui et du Non, va structurer notre « esprit » (pensée sentie et pensée parlée) en activité dualisante.

Surmoi et raison

Le dressage opéré par le milieu à travers les parents aboutit peu à peu à la formation d'une conscience morale ou d'un Surmoi qui vise essentiellement les pulsions du Soi et finalement toute expression du Moi. C'est le « NON » opposé au « OUI » pour tout ce qui n'entre pas dans le cadre des règles et des principes établis en nous. Ainsi l'impératif catégorique du Surmoi s'opposerait, en principe, par un « NON » massif aux pulsions du Soi et aux désirs du Moi qui aspire au « OUI » total.

A côté de son rôle moral inhibiteur, le « NON » du Surmoi garde une signification d'attaque permettant le dépassement de l'expérience ancienne (à laquelle l'enfant peut dire « NON ») ; et, dans la mesure où cette affirmation de soi opère dans l'espace et dans les normes de l'expérience positive — en calculant les probabilités de Oui et de Non — nous arrivons à la pensée opérationnelle et logique qui constitue le phénomène de la Raison.

Structure dualisante et multiples couplages

Examinons rapidement certaines conséquences de notre dualisme fondamental dans notre façon d'appréhender l'espèce et les objets, de vivre notre affectivité et de subir notre morale.

La droite et la gauche, reflet de notre symétrie bilatérale, sont, comme l'Orient (la naissance du soleil) et l'Occident (la mort dans la nuit), plus ou moins axées sur le Oui et le Non. Cette attitude divisante joue également pour le symbolisme du Haut-céleste et du Bas-infernal

associés au Oui et au Non. Le proche (le prochain) et le lointain (l'étranger) s'emboîtent également dans cette dualité. Quand l'enfant devient capable de traiter des séries d'objets il tendra à les grouper par deux : le plus grand, le plus fort et le plus petit, le moins fort ; ou bien il utilisera le schéma familial par couple : papa-maman, frère-sœur.

Dans notre société patriarcale, une fois les sentiments Œdipiens installés, la fille aussi bien que le garçon tend à devenir « le sujet », le père se fait « le verbe » et la mère « le complément direct » ; les autres deviennent des « compléments indirects ». Cette syntaxe vécue devient celle du langage et permet de manœuvrer les mots les uns par rapport aux autres en les traitant par couples selon leur prééminence momentanée.

Le dualisme foncier de la morale fondée sur les droits du plus fort emprisonne l'enfant dans le dilemme gentil (obéissant) — méchant (révolté), et détermine toutes ses névroses et conflits subséquents. Pour nous faire douter du bien-fondé de cette morale confusionnelle, Piaget a souvent redit que « le Bien, c'est d'obéir à la volonté de l'adulte. Le Mal, c'est de faire à son idée » et Odier ajoutait : « le premier devoir de l'enfant, c'est d'apprendre à désobéir ». L'autonomie ne peut être acquise qu'en dépassant la morale traditionnelle par les normes rationnelles où le Oui prend le pas sur le Non.

Logique du « OUI ou NON »

Si, chez l'adulte, certains principes — représentés par des schèmes de langage — sont capables de faire obstacle à une compréhension humaine des faits, le petit enfant est moins victime du « NON » inhibiteur. En effet, il vous dira « Non » lorsque vous lui offrez un bonbon, mais il le prendra quand même. C'est un peu comme s'il disait : « on ne m'achète pas ainsi, mais je vous fais la grâce d'accepter ».

Cependant, quand le père (ou son remplaçant) commence à empêcher l'enfant de s'approcher de la mère, le « NON » s'associe au sentiment d'exclusion (tiers exclu) et d'opposition majeure (principe de contradiction). Il devient donc un instrument plus précis pour les opérations arithmétiques, logiques et syntaxiques.

(A propos de l'influence des structures et des situations familiales dans le domaine de la pensée, on cite volontiers certains cas de refus des divisions — de l'amour maternel — et d'incompréhension des fractions — de nourriture — chez des enfants ayant souffert de la naissance d'un petit rival).

Le OUI (adhésion) tend à dominer dans la période adualiste des premiers mois de l'existence, comme il prévalait dans les sociétés matriarcales, et, la nostalgie de ce paradis perdu poussa les Grecs à imaginer l'Âge d'or dans le passé mythique et les chrétiens dans le futur eschatologique.

Par contre la propriété privée (le paradis patriarcal), réalisée dès que l'homme sut se distinguer de la mère comme causalité (procréation), donna aussi le goût de la propriété des termes, des classifications par familles et de l'analyse. Malgré une certaine emprise sur le réel, la fonction du Oui et du Non dans le système patriarcal nous a amené sur le plan intellectuel aux mêmes impasses que sur le plan moral. Les contradictions sont devenues essentielles et sans solutions.

Logique du « OUI MAIS »

Le feu du ciel, propriété et attribut du Zeus-pater, lui a été arraché par Celui qui voulait devenir maître de son destin en voyant au-delà des systèmes clos. Le Prométhée dans l'homme ne s'est jamais contenté du statu quo. Tout en acquiesçant aux ordres du Roi, de l'Autorité, des Lois et de la Conscience, il ajoute au « Oui » un « Mais ». Cet élément de Doute cartésien, on le trouve dans presque tous dialogues, pour autant que ceux-ci ne se résument pas en « Oui-oui-oui-oui — Non-non-non-non » (sous l'emprise du mécanisme névrotique du Tout ou Rien ou du désir de destruction de l'Autre).

Logique du « OUI et NON »

L'art de sortir des cadres conventionnels se dessine même à l'époque du Moyen Age dans le « Sic et Non » d'Abélard. Il imagine une foule d'arguments dialectiques « pour et contre », en présentant une grande variété de thèses plutôt qu'un dogme absolu.

Le besoin de Fratriarcat qui pousse l'enfant à faire participer autrui à son narcissisme en l'homosexuant n'élimine plus l'Autre mais l'assimile. Sur le plan conceptuel, cette attitude tend à transformer le contradictoire en complémentaire et rend possible l'intégration des antagonismes pour donner lieu à une nouvelle formule qui, à son tour, sera dépassée. Dans cette perspective de solidarité interindividuelle, notre vision est mieux sensibilisée à la théorie des ensembles, aux phénomènes de feed-back, à la réciprocité et à la réversibilité.

(Les différences qui dans le système patriarcal — resté au stade sado-masochiste — étaient des signes de supériorité ou d'infériorité, qu'il s'agisse du sexe, de la race ou des classes sociales, ne sont plus maintenant que des couples associatifs).

En terminant, rappelons que le premier mot social de l'enfant, le « NON », est donc capable de remplacer la décharge motrice de l'attaque ou de la guerre par la discussion. Le dialogue, mené dialectiquement, permet une entente où le « OUI » de l'amour peut avoir le dernier mot.

SUR L'ATTITUDE RÉISTE OU CONCRÉTISTE

Tadeusz KOTARBINSKI (Varsovie)

J'aimerais reprendre la proposition de Théophile, dans son dialogue avec Philalète qui remplit les pages de l'œuvre de Leibniz intitulée *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*. Elle a été rappelée il y a un demi-siècle par François Brentano (note dans ses *Réflexions sur la classification des phénomènes psychiques*, année 1911, voir vol. 193, édition de Meiner « Philosophische Bibliothek », p. 163). Voici ce passage de Leibniz : « ... c'est plutôt le *concretum*, comme savant, chaud, luisant, qui nous vient dans l'esprit, que les *abstractions* ou qualités... comme savoir, chaleur, lumière, etc..., qui sont bien plus difficiles à comprendre. On peut même douter si ces accidents sont des êtres véritables. L'on sait aussi que ce sont les abstractions qui font naître le plus de difficultés quand on les veut épilucher ; comme savent ceux qui sont informés des subtilités des scolastiques, dont ce qu'il y a de plus épineux tombe tout d'un coup si l'on veut bannir les êtres abstraits, et se résout à ne parler ordinairement que par concrets, et de n'admettre d'autres termes dans les démonstrations des sciences, que ceux qui représentent des sujets substantiels ». (N. E., livre II, chapitre XXIII, § 1).

La proposition citée de Théophile — laissons les historiens de la philosophie se prononcer sur le fait de savoir si elle est la profession de foi de Leibniz — demande une interprétation et un développement. J'estime que Théophile n'invite pas à émonder le langage de tous les termes abstraits. Un tel conseil serait voué à l'échec auprès de gens raisonnables, désireux de se servir de la langue de manière pratique, partant efficace et économique. Or, les termes abstraits sont indispensables en tant qu'abréviations qui nous permettent d'exprimer en quelques mots ce qui risquerait autrement d'exiger souvent des phrases diffuses et prolixes. Il en est de même dans le cas de formulation des thèses du système déductif, avec introduction des divers symboles, équivalents des expressions aux termes multiples. Le constructeur d'un tel système n'est pas tenu de formuler les théorèmes sans symboles de

définition, bien au contraire, il a toute latitude des'en servir. Mais il est tenu de savoir éliminer tout symbole abrégatif au cas où celui-ci s'avérerait inutile en principe, conformément à l'aphorisme du logicien Padoa, qui a dit que nous savons nous servir d'un mot seulement si nous savons nous en passer. Il ne s'agit donc que de laisser dans les expressions indicatives définitives, libres d'abréviations et de métaphores, uniquement des noms de concrets.

L'expérience didactique nous enseigne qu'en professant ce principe, le principe du réisme ou concrétisme (car c'est le nom que j'ai pris la liberté de lui donner), nous risquons souvent un certain malentendu. Notre auditeur croit comprendre que nous exigeons que ces formulations définitives ne soient composées que de noms. Or, il existe quelquefois de ces propositions (il est possible par exemple de dire correctement en latin « *triste lupus stabulis* », en polonais — « *pies przyjacielem czkowieka* » [le chien ami de l'homme], ou en russe — « *Repin jivopissietz* » [Repin un peintre]), mais elles ne sont aucunement la règle. Dans les propositions définitives, à côté des noms peuvent figurer d'autres parties du discours, des verbes, des adverbes, des conjonctions, etc., mais il importe qu'il ne s'y trouve pas de noms autres que des noms de concrets, c'est-à-dire des noms, des adjectifs, et des pronoms, soit des expressions qui en sont synonymes. N'est un nom de concret, qu'un nom dont l'équivalent aurait la forme suivante : « Un objet concret tel et tel ». Les noms d'attributs (p. ex. « blancheur »), de relations (p. ex. « égalité »), d'événements (p. ex. « traversée »), et nombre d'autres, ne satisfont pas cette exigence.

Le terme « concret » demande à être expliqué. Il est compris de manière différente par les réistes de nuances différentes. Les dualistes, par exemple, entendent par concret un corps physique, aussi bien que « l'âme » ou une « substance spirituelle » qu'ils considèrent comme une personne psychique, comme quelqu'un qui peut dire « moi » de lui-même. Les monistes, auxquels j'appartiens, identifient les personnes psychiques avec certains organismes, donc avec des corps physiques. Pour eux, un concret est un corps physique (y compris les parcelles physiques et leurs ensembles, qui constituent des parties du champ électromagnétique), de sorte que le mot d'ordre du réisme ou concrétisme se ramène pour eux à cette exigence, que les propositions définitives ne contiennent pas de noms autres que des noms de corps. Le réisme ainsi compris pourrait s'appeler aussi le somatisme, du grec « soma », ce qui veut dire « corps ». Ainsi les savants sympathisants avec le concrétisme, qui est un certain programme de traitement du langage, sympathisent en quelque sorte avec une doctrine ontologique que nous pourrions appeler pansomatisme. Cette doctrine suppose que la réalité est un complexe de corps, c'est-à-dire un ensemble composé entièrement de corps, comme par exemple une barre de fer est composée de parcelles du corps simple Fe, ou un brin d'herbe est composé de cellules vivantes. Ce principe ontologique s'accompagne d'une supposition gnoséologique : celle que toute thèse vraie est composée de propositions concernant des choses,

logiquement enchaînées (au moyen de conjonctions « et », « ou », « si », etc.), et que dans un cas donné, elle est une proposition simple concernant une chose donnée ou certaines choses données ; soit que nous acquérons la notion de choses, et de choses exclusivement. Je viens d'employer le terme « chose » comme équivalent des termes « corps » ou « concret », qui, dans la terminologie adoptée ici, sont également des synonymes réciproques. A cette différence près, que l'équivalence de la « chose » et du « concret » est fonction de leur équivalence par la définition que j'ai adoptée arbitrairement pour leur relation, tandis que l'équivalence des noms « corps » et « concret » — donc des noms « corps » et « chose » — est une supposition adoptée par l'ontologie moniste ou matérialiste, si nous considérons que le pansomatisme est une variété du matérialisme. Or, s'il en est comme on a vu plus haut, un partisan du concrétisme a de graves raisons pour forcer son programme présenté plus haut de manière succincte. Il essayera non seulement d'éliminer de tous ses théorèmes tout nom apparent, c'est-à-dire tout nom qui ne serait pas une désignation de chose, mais il tâchera en outre de démontrer que dans toute expression vraie, dans sa forme définitive, il doit y avoir au moins une désignation non apparente, c'est-à-dire un nom de chose. Je souligne ici que dans mon acception l'expression « nom de chose » peut être tout aussi bien un terme individuel (un nom propre comme « Jean », ou une circonlocution comme « la capitale de la France » ou « le sommet le plus élevé »), qu'un terme s'appliquant à plusieurs spécimens (p. ex. « l'homme »), ou enfin un nom vide mais se laissant classer dans le schéma de définition « un concret tel et tel », par exemple le nom « chimère », défini par Homère comme un composé « du lion, de la chèvre, et du serpent ».

Je souligne encore que le réisme ou concrétisme est un programme. Il indique une direction d'effort. Il est clair que ce programme n'est à exécuter que partiellement. « La jeunesse est impétueuse » est certainement une substitution poétique de l'affirmation « les jeunes gens sont impétueux », et l'expression « Jean et Pierre sont unis par les liens de l'amitié », est équivalente à « Jean et Pierre sont amis », tout comme « l'inondation a emporté le pont », signifie : « l'eau grossie de la rivière a brisé les travées du pont », etc., etc. Il est discutable, si le programme du réisme est exécutable entièrement et universellement. Des voix se font entendre, qui le mettent en doute. En outre, il est facile de désigner des cas, où tous les efforts de mettre ce programme à exécution se sont montrés vains. Citons comme exemple les théorèmes de la théorie des ensembles, où l'on se sert de l'expression « l'ensemble des ensembles » dans la définition des « ensembles équipollents » — en partant du principe que le terme « ensemble » n'est pas un nom de chose. Pourtant, le concrétiste n'a aucune raison de désespérer, car on a vu souvent se réaliser des choses censées irréalisables. En outre, si le programme n'est pas réalisable en entier, il vaut la peine d'être réalisé en partie, ne fut-ce que pour la raison avancée par Théophile dans le texte cité au début.

POUR UNE CRITIQUE DU CONCEPT DE LANGAGE

Denis ZASLAWSKY (Paris)

La critique des concepts n'est pas une discipline nouvelle. En un certain sens, elle est même aussi vieille que la philosophie. Mais il y a bien des manières de la pratiquer, et chacun l'accommode à son style et à l'objet de ses méditations. Les meilleurs ont pris la peine d'en faire la théorie : entreprise difficile s'il en est, et peut-être même vouée à l'échec pour des raisons de principe qu'il ne nous appartient pas d'exposer ici. Laissons donc de côté le problème général, et bornons-nous à montrer, en déterminant les conditions d'une critique de l'idée de langage, qu'on n'a encore mesuré avec précision ni la puissance de cet instrument, ni les difficultés qu'on rencontre à vouloir l'appliquer systématiquement, fût-ce au concept le plus courant, voire le plus rebattu.

Et en effet, la notion de langage a souvent été discutée ; elle l'est aujourd'hui plus que jamais. Les progrès des sciences humaines, et le prestige qu'elles en ont tiré aux yeux des philosophes, ont fait du langage un des thèmes majeurs de la pensée contemporaine. A vrai dire, celle-ci laisse de plus en plus s'effacer la frontière entre science et philosophie, et à confronter un traité récent de linguistique générale aux réflexions de certains penseurs au goût du jour, on se demande si la linguistique n'est pas en train de tourner en philosophie et la philosophie en linguistique. Certes, une telle situation n'est pas nécessairement condamnable ; peut-être même a-t-on raison de s'en réjouir. Mais ce qu'il faut bien voir, c'est que si la confusion toujours plus complète de l'attitude scientifique et de l'attitude philosophique peut être avantageuse en effet, dans la mesure où elle se réalise au profit de la première, une certaine prudence, vertu philosophique par excellence, en fait les frais. C'est cette prudence, aujourd'hui si méprisée, que nous voudrions défendre ici en suggérant que plus on avance dans l'étude scientifique et philosophique des langues ou de la langue, comme disait Ferdinand de Saussure, plus on s'éloigne d'une critique authentique du concept

de langage qui n'a jamais été faite et à laquelle il serait grand temps de préparer les esprits.

Aux yeux de beaucoup, ces considérations feront figure de paradoxes. L'image courante de la philosophie est celle d'un savoir synthétique, souvent dogmatique, et on lui oppose volontiers les méthodes moins ambitieuses, mais plus efficaces, de la science. Or, cette opinion a joué un rôle important dans les développements récents de la discipline qui nous intéresse ici : l'école anglo-saxonne, héritière, qu'elle le veuille ou non, du positivisme logique, et à laquelle nous devons sans doute ce qui s'est fait de plus sérieux en matière de critique des concepts, a été et est encore tout entière dominée par une méfiance extrême à l'égard de la généralisation. Ainsi Quine¹ envisage aujourd'hui la philosophie des sciences comme la reconstruction empirique et *progressive* de leur appareil conceptuel. Mais si ce point de vue se recommande par sa fécondité scientifique, il a le tort de n'être pas philosophique. On nous répondra que c'est précisément là ce qu'ont voulu ceux qui l'ont adopté. Soit : mais alors il nous semble qu'ils ont mal compris la philosophie, et que s'ils n'y ont pas trouvé ce que nous y cherchons, c'est qu'ils n'en ont pas pris la peine ou en ont été détournés par les philosophes eux-mêmes.

La critique du concept de langage en fournira le plus clair des témoignages. Le début de *Word and Object*, et un autre texte de Quine récemment publié en français², proposent en effet une analyse de la notion de signification qui illustre brillamment l'idée d'une revision progressive des concepts scientifiques. Le problème, sous sa forme la plus générale, est de savoir s'il est possible de se passer de la signification. En fait, la critique de Quine est plus nuancée, et c'est à une *certaine* signification qu'il s'en prend : il s'agit en quelque sorte pour lui de purifier cette notion en en donnant une définition qui ne se réfère plus à un signifié abstrait, et qui soit exprimable en termes de comportement. — Compte non tenu de la réalisation, qui est de premier ordre, l'intention n'est pas nouvelle et les objections qu'elle soulève sont déjà devenues classiques : au premier chef, on accuse ce genre d'analyse réductrice de circularité. C'est là l'argument favori de ceux qui manifestent une opposition de principe à l'égard de toute forme de Behaviorisme. En l'occurrence, on dira que la tentative de Quine est d'emblée condamnée à l'échec, que le concept qu'il expulse par une porte rentrera nécessairement tôt ou tard par une autre, et qu'on ne peut parler du langage sans parler en même temps de ce qu'il exprime : bref, que la linguistique ne saurait espérer devenir purement syntaxique.

¹ Cf. *Word and Object*, The Technology Press of The MIT, 1960, § 1 en particulier.

² *Le mythe de la signification*, dans *La philosophie analytique, Cahiers de Royaumont/Philosophie* N° IV, Paris, Les Editions de Minuit, 1962, pp. 139-169.

Cette objection présente l'avantage d'imposer à l'adversaire l'*onus probandi*. Mais c'est dire aussi qu'elle ne sera jamais décisive, et il semble bien en fait qu'elle promette plus qu'elle ne peut tenir. Ayer¹ pensait déjà l'avoir réfutée en formulant dans *Meaning and Intentionality* une définition de la signification qui ne fût pas intentionnelle. Il reconnaissait certains défauts à son analyse, mais pas celui de circularité².

Quoi qu'il en soit, ce débat n'atteint pas le fond du problème. Par cette querelle, la philosophie se défend mal, et révèle moins l'originalité de son point de vue que sa mauvaise volonté. C'est que les philosophes s'y sont trompés eux aussi : la critique des concepts n'est pas seulement un instrument de revision ou même de reconstruction, elle peut et doit ambitionner davantage encore. Jusqu'ici, elle consistait à mettre à l'épreuve un ou plusieurs termes, que le philosophe abandonnait ou conservait au contraire suivant le résultat de cet examen. Certes, ni Quine ni Ayer ne s'attaquent qu'à des mots ; derrière ceux-ci, ils visent également les notions. Mais le souci de limitation dont nous parlions plus haut, et qui fait en un sens la valeur de leur méthode, les oblige cependant à fixer toute leur attention sur *quelques éléments* d'un vaste système. Or, s'il est vrai que la critique d'un concept sera d'autant plus claire qu'on l'aura rendue indépendante de celle d'autres concepts, on n'a pas encore montré pour autant qu'une voie plus difficile serait impraticable, ni même infructueuse.

C'est cette voie que devra emprunter une critique vraiment philosophique. L'élimination, ou à défaut la modification d'un concept peut simplifier et préciser la formulation de certaines théories scientifiques : est-ce suffisant ? Même si l'on parvient à se débarrasser de ce *meaning* qui a tant fait parler de lui et qui a posé en effet tant de problèmes inutiles, ce résultat restera précaire dans la mesure où la critique aura laissé dans l'ombre d'autres concepts qui sont pourtant moins indépendants qu'on ne le pense. La thèse que nous suggérons ici est donc qu'une analyse sérieuse de telle notion linguistique ne se conçoit pas sans celle de *tous* les autres concepts linguistiques, et qu'on n'attaque pas avec assez d'énergie la signification si on laisse par ailleurs subsister l'idée de langage, celle de communication, etc. Et inversement, une critique du concept de langage sera sans effet si elle n'atteint pas en même temps la signification, la parole, la communication, bref tout cet ensemble de notions dont on dirait volontiers, en une image imprécise mais commode, qu'elles sont contenues dans l'idée de langage ou présupposées par elle.

Si une critique aussi générale est réalisable, et, le cas échéant, utile, il va de soi que la philosophie y trouvera une nouvelle raison de s'opposer aux sciences et de s'ériger en discipline préliminaire et *a priori*. Cependant,

¹ In *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, I, Firenze, 1958, pp. 141-153.

² *Ibid.*, IV, Firenze, 1960, pp. 416-417.

nous rejetons ses prétentions, non pas pour les raisons que Jean Piaget a avancées dans un ouvrage récent ¹ et qui font de lui, en dépit de ses protestations, un positiviste au sens large du terme, mais au contraire parce qu'en se définissant la propédeutique des sciences, la philosophie renonce d'entrée de jeu à tenir ses promesses. L'exemple de la phénoménologie, qui pourrait elle aussi revendiquer le titre de critique conceptuelle, le montre assez. Certes, l'*époque* reste ici l'instrument d'une réduction qui n'a pas de fin autonome mais sert les intérêts d'une doctrine, ou plutôt d'une attitude épistémologique dont l'objectif est finalement le retour aux « choses mêmes ». Toutefois, en prenant par exemple à témoin les *Méditations cartésiennes*, il est permis de dissocier la méthode husserlienne de ce qu'elle contribue à établir, et de se demander alors si elle peut remplacer cette critique des concepts que l'école anglo-saxonne semblait promettre et ne nous a pas donnée. Or, il n'en est rien : la prétention au nom de science, et de science première, a interdit à la phénoménologie l'accès, qu'elle convoitait pourtant, à une neutralité réelle (dans le sens de *Voraussetzungslosigkeit*). Aussi les analyses que Husserl a proposées de certaines notions linguistiques et logiques souffrent-elles en définitive du même défaut qui provenait, chez les héritiers du néo-positivisme, de la volonté de se limiter, et qu'il faut attribuer ici à l'ambition d'écrire la préface de la science. Parmi de nombreux textes (où *Formale und Transzendente Logik* représenterait l'étude des concepts logiques), prenons la première des *Logische Untersuchungen* : l'analyse de la signification y reste en-deçà de ce qu'on doit exiger d'une critique philosophique, parce qu'elle est encore tributaire de la linguistique. Au terme de son introduction ², Husserl semblait pourtant avoir pris ses précautions en précisant que si son travail reposait bien sur le « fait des langues », il n'en dépassait pas pour autant les limites que lui assignait son parti pris de neutralité. Mais c'est là justement ce que nous contestons ; et le droit de recourir au « fait des langues », même si l'analyse qu'il en tire ne présuppose pas leur existence, ce que Husserl parvient en effet à éviter, engage déjà le philosophe à utiliser le concept de langage sans effectuer cette critique préalable qui n'a de sens que si elle précède toute autre démarche.

En conclusion, nous dirons donc que la critique du concept de langage doit remplir au moins deux conditions, dont la seconde découle de la première : être globale, et ne pas se présenter comme une science ou comme introduction à une science, puisque si le philosophe *étudie* lui aussi le langage ou, comme on aime à dire aujourd'hui, en propose un modèle, c'est qu'il a renoncé à sa vocation critique — à sa vocation de prudence.

¹ *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1965.

² *Logische Untersuchungen*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1913², II, p. 22, trad. fr., Paris, P.U.F., 1961, p. 26.

SECTION II

Histoire des théories du langage

LA NOTION DE « CAS » DANS LA LOGIQUE STOÏCIENNE

Pierre HADOT (Paris)

L'emploi du mot *ptôsis* (= cas) dans la logique stoïcienne est au premier abord difficile à expliquer. Il apparaît en premier lieu que la *ptôsis* s'oppose à l'objet concret et existant. C'est ainsi qu'en énumérant les différentes formes d'ambiguïté, à la suite des Stoïciens, Galien¹ donne l'exemple suivant : l'homme est. Cette formule est ambiguë, nous dit-il, car ce qui est, c'est ou bien l'*ousia* ou la *ptôsis*. Il semble bien ici qu'*ousia* désigne la réalité concrète, si l'on compare ce texte de Galien à un passage de Clément d'Alexandrie qui exprime une idée analogue : « La *ptôsis*, nous dit Clément², est incorporelle. C'est à cause de cela que l'on peut résoudre le sophisme que voici : Ce que tu dis passe au travers de ta bouche (proposition qui est vraie). Or tu dis « maison ». Donc la maison passe au travers de ta bouche (proposition qui est fausse). En effet ce n'est pas la maison même que nous « disons », car elle est un corps. Mais ce que nous disons, c'est la *ptôsis* que reçoit la maison et qui, elle, est incorporelle. » Il apparaît bien ici que la *ptôsis* s'oppose à la réalité concrète et corporelle.

D'autre part, la *ptôsis* est opposée au mot. C'est ainsi que Sextus Empiricus³, parlant du mot « chien », qui est un exemple traditionnel d'homonyme, nous dit : « Par ce mot (*φωνή*) est signifié une *ptôsis* sous laquelle tombe l'animal aboyant, et une autre, sous laquelle tombe l'animal marin... Mais ces *ptôseis* n'ont rien de commun. »

Enfin, la *ptôsis* est opposée à l'attribut dans un passage de Plutarque⁴ :

« La proposition est composée d'un nom et d'un verbe ; le premier, les dialecticiens l'appellent *ptôsis*, le second, ils l'appellent catégorème (prédicat). »

¹ GALIEN, *De soph. ex eloc.* 4, XIV, p. 595 Kühn (SVF II 153).

² CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.* VIII, 26, 5.

³ SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.* XI, 29.

⁴ PLUTARQUE, *Quaest. Plat.* 1009 C.

En tout ceci, la notion grammaticale ne semble pas encore être intervenue. Pourtant elle est impliquée dans l'opposition entre *ptôsis* et *catégorème*. En effet les Stoïciens définissaient le *catégorème* de la manière suivante¹ : « C'est un exprimable (*lekton*) incomplet qui est lié au cas direct (*ptôsis orthè*) pour engendrer une proposition. » Le sujet de la proposition, c'est-à-dire la *ptôsis* opposée au *catégorème*, c'est donc bien le nominatif, le cas direct. Cette notion de « cas direct », opposée aux cas obliques a provoqué bien des controverses dans l'Antiquité². En effet les Aristotéliens considéraient l'expression « cas direct » comme une contradiction dans les termes ; pour eux, la *ptôsis*, c'était la « chute », la déformation d'une forme normale, le nominatif, dont dériveraient le génitif, le datif et l'accusatif. Appeler le nominatif un cas, c'était donc confondre la dérivation avec le principe de dérivation. Le nominatif, c'était le nom (*onoma*) lui-même, dont les cas étaient les *ptôseis*. Les Stoïciens, au contraire, considéraient le nominatif comme le cas direct et les autres cas comme des cas obliques, probablement parce que, dans la phrase, le sujet au nominatif s'accompagnait normalement d'un verbe actif, l'actif étant pour eux la forme directe du verbe, tandis que les autres cas introduisaient un renversement de la forme normale de la proposition³. Comment pouvez-vous appeler le nominatif *ptôsis*, demandaient les Aristotéliens ? Par rapport à quoi est-il une « chute » ? Selon les grammairiens et les commentateurs de la Basse-Antiquité, les Stoïciens auraient répondu que le nominatif « tombait » de la notion qui est dans l'âme : voulant indiquer la notion de Socrate que nous avons dans l'âme, nous l'exprimons par le nominatif Socrate. Selon d'autres, le nominatif « tombait » du nom général (*genikon onoma*) ; par « nom général », les grammairiens tardifs entendaient la notion générale de nom⁴, mais il est probable qu'il s'agissait originellement du nom encore indéterminé (comme « chien », pour reprendre l'exemple de Sextus Empiricus), dont la *ptôsis* est la détermination. Que le nominatif « tombe » du concept ou du mot général, cette *ptôsis*, cette « chute » signifiait, pour les Stoïciens, qu'un mot ne prend son sens que lorsqu'il devient cas, c'est-à-dire lorsqu'il est employé dans une proposition.

En effet, si nous synthétisons les différentes données que nous avons énumérées concernant la notion stoïcienne de *ptôsis*, nous aboutissons aux résultats suivants :

¹ Diogène LAERCE, VII 64 (SVF II 183).

² Cf. AMMONIUS, *De interpret.*, p. 42, 30. BÜSSE ; *Scholia in Dionys. Thrac.*, dans *Gramm. Graeci*, t. III, pp. 230, 25 ; 383, 5 ; 546, 5 ; PRISCIEN, *Instit.* II, 68, dans *Gramm. Lat.*, t. II, p. 184, 1. Sur ces textes, cf. O. RIETH, *Grundbegriffe der stoischen Ethik*, Berlin, 1933, p. 173.

³ Cf. *Scholia in Dionys.*, p. 230, 26. Remarquer également les notations de PORPHYRE, dans AMMONIUS, *De interpret.*, p. 44, 11, sur les verbes personnels et impersonnels.

⁴ *Scholia in Dionys.*, p. 546, 8.

1^o La *ptôsis* est de l'ordre du *signifié*. C'est ce qui résulte des témoignages de Galien, de Clément et de Sextus. En effet, ces trois textes opposent la *ptôsis* d'une part au vocable, de l'autre à la réalité extérieure ou objet existant. C'est exactement la situation du « signifié » dans la logique stoïcienne. Pour celle-ci, il faut distinguer ¹ entre le « signifiant » (par exemple le nom « Dion »), l'« objet » qui reçoit cette dénomination, (*τυγχάνον*), c'est-à-dire Dion lui-même, qui est le sujet existant, et enfin le « signifié », c'est-à-dire ce que nous comprenons en entendant le mot, le sens du mot ; le sens est lié au mot, puisque le Grec le comprendra et que le Barbare ne le comprendra pas, mais il est aussi lié à l'objet, puisqu'il est l'objet en tant que désigné par le mot. Entre le son du mot qui est corporel et l'objet extérieur qui lui aussi est un corps, le « signifié » n'est, pour les Stoïciens, qu'un incorporel, c'est-à-dire un attribut qui ne change rien à la réalité dont il est attribut. La *ptôsis*, nous l'avons vu, est, elle aussi, incorporelle et elle correspond au sens du nom ².

2^o La *ptôsis* est proprement le *signifié*. Comme l'a fait remarquer E. Bréhier ³, il faut distinguer, dans la logique stoïcienne, entre le signifié et l'exprimable. Le signifié (*σημαινόμενον*) est un exprimable (*λεκτόν*), mais tout exprimable n'est pas identique au signifié. En effet l'exprimable, c'est le discours sensé, avec tous les éléments qui le composent, c'est-à-dire au minimum un sujet et un verbe. Pris à part, le sujet et le verbe, la *ptôsis* et le *catégorème*, ne sont que des exprimables incomplets ⁴. Mais l'exprimable complet n'exprime que des faits, que des événements, même lorsqu'il donne une définition (dans ce dernier cas, il décrit les faits caractéristiques qui résultent de la qualité propre de l'objet) ⁵. Ce n'est pas la même chose d'exprimer un événement et de désigner un corps par un nom. Cette dernière fonction est propre au signifié et à la *ptôsis*. La *ptôsis* est donc identique au *signifié*, puisqu'elle désigne un corps par un nom.

3^o Le *signifié* est appelé *ptôsis*, parce que le discours humain ne peut parler des corps eux-mêmes, mais seulement de leurs relations, ce qui revient à dire que les noms ne prennent de sens que selon leurs cas d'emploi. Ceci apparaît si l'on compare l'usage de *ptôsis* chez Aristote et chez les Stoïciens ⁶. Aristote distingue entre le nom et la *ptôsis*, mais en ce sens que le nom exprime le concept d'un objet, même sans liaison

¹ SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.* VIII 11 (SVF II 166).

² *Scholia in Dionys.*, p. 230, 34 : la *ptôsis* grammaticale se situe dans l'ordre du signifié et non du signifiant.

³ E. BRÉHIER, *La théorie des incorporels*, Paris, 1962, p. 15.

⁴ Cf. p. 69, n. 1.

⁵ Cf. E. BRÉHIER, *ibid.*, pp. 30-31.

⁶ Sur ce point, cf. H. STEINTHAL, *Geschichte der Sprachwissenschaft*, deuxième édition, Berlin, 1891, p. 303.

avec une proposition ¹, tandis que la *ptôsis* désigne l'objet en relation avec d'autres, le nom introduit dans une proposition ². De ce point de vue, Aristote ne nie pas que le nominatif soit un cas ³; il se trouve seulement que le nominatif n'est pas une *ptôsis*, mais le nom lui-même, lorsque l'on considère le concept de l'objet pour lui-même et en lui-même. Lorsque l'on considère les accidents et les relations de l'objet, on les exprime par les *ptôseis*, et ces différentes *ptôseis* deviennent pour Aristote des catégories, des formes générales de relation possible ⁴. Pour les Stoïciens, le nom ne peut apparaître dans le discours que sous la forme d'une *ptôsis* au sens aristotélicien, c'est-à-dire en connotant une relation à autre chose. En effet, nous l'avons déjà dit, le discours humain, pour les Stoïciens, ne peut parler que des événements et non des essences. La représentation compréhensive saisit la qualité corporelle, mais le discours, incorporel lui-même, n'exprime que ces incorporels que sont les événements qui arrivent aux corps. On ne peut définir les essences des objets, on peut seulement décrire les faits qui caractérisent ces objets. Le sujet de la proposition doit donc toujours être pris sous tel ou tel aspect, dans telle ou telle relation ⁵ (*πρός τι* ou *πρός τί πως ἔχον*). Finalement, il apparaît que l'emploi du mot *ptôsis* par les Stoïciens ne diffère pas de l'emploi aristotélicien, en ce qui concerne les noms. Mais, pour eux, à la différence d'Aristote, le nom (*onoma*) n'a de sens que comme *ptôsis*, c'est-à-dire dans une relation syntactique. Chrysippe disait que tout nom est ambigu ⁶, c'est-à-dire qu'il ne prend son sens, qu'il ne devient un *signifié*, qu'en devenant une *ptôsis*, qu'en entrant dans la syntaxe du discours qui le rapporte à un objet concret.

¹ ARISTOTE, *De interpret.* 2, 16 b 1.

² *Poet.* 20, 1457 a 18.

³ *Prim. Analyt.* I 36, 49 a 5 (*εἰ πως ἄλλως πίπτει τοῦνομα κατὰ τὴν πρότασιν*); *Soph. elench.* 14, 173 b 26.

⁴ *Metaphys.* XIV 2, 10; 1089 a 28; *Eth. Eudem.* I 8, 1217 b 29.

⁵ Sur ces catégories stoïciennes, cf. O. RIETH, *op. cit.*, pp. 70-90.

⁶ AULU-GELLE, *Noct. Attic.* XI 12 (SVF II 152): « Chrysippus ait omne verbum ambiguum natura esse quoniam ex eodem duo vel plura accipi possunt. »

QUELQUES REMARQUES A PROPOS DE LA THÉORIE DU LANGAGE CHEZ LES STOÏCIENS

Antoinette VIRIEUX-REYMOND (Lausanne)

Dans un congrès consacré au problème du langage, il serait injuste de ne pas souligner l'importance que les recherches concernant le langage et sa nature ont eue dans la pensée stoïcienne. Il est, certes, difficile de détacher un domaine distinct pour l'étudier séparément dans cette « philosophie-bloc » (selon l'heureuse dénomination d'Emile Bréhier) où toutes les parties s'interpénètrent et s'éclairent réciproquement. On trouve, dans « Les vies et opinions des philosophes » de Diogène Laërce (VII, 55-62), un résumé de la théorie du langage, chez les Stoïciens. S'il est loin de nous donner même les structures les plus essentielles de cette théorie déjà très riche, il constitue un bon point de départ.

Dans la doctrine stoïcienne, quel que soit le domaine étudié, on retrouve deux catégories d'êtres : les corps qui se définissent par l'action qu'ils accomplissent ou subissent et les incorporels. Le langage est un corps, car il agit puisqu'il va de celui qui parle à celui qui l'entend. Il est un *pneuma* (souffle) devenu voix et porteur de signification : il est indissociable de la pensée. La faculté de former et d'émettre des sons est commune à l'animal et à l'homme, mais chez l'homme seul, le langage est coextensif à la pensée, il est soit intérieur, soit extérieur. Font partie des qualités du langage la grécité (ou manière de s'exprimer comme les Grecs), la clarté, la brièveté, la convenance et la construction (qui consiste à éviter la vulgarité).

Est intimement lié au langage le *lecton* que l'on traduit généralement par exprimable, et qui désigne la fonction signifiante : Les Stoïciens illustrent ainsi ce qu'est le *lecton* : Il y a, en présence, un objet, quelqu'un qui prononce un jugement concernant cet objet et un auditeur. Si l'auditeur parle la même langue que nous, il comprend ; s'il est étranger, le sens des mots lui échappe. Ce qui fait que nous comprenons (et pas l'étranger) c'est la présence, pour nous, de l'exprimable qui ne peut être corporel puisque les réalités concrètes en présence sont les mêmes pour nous et pour l'étranger (le son et l'objet) mais c'est tout de même un

existant puisqu'il nous donne la signification des mots que ne comprend pas l'étranger : c'est un *incorporel*. Le lection est ce qui subsiste d'une présentation rationalisable (*logikè fantasia* : malgré l'usage, il vaudrait mieux traduire *fantasia* par présentation que par représentation puisqu'elle désigne le fait que le pneuma conduit l'image — visuelle ou auditive — de l'objet pour le présenter à l'hégémonique qui donne ou refuse son assentiment selon le degré d'évidence) : une présentation rationalisable étant celle selon laquelle il est possible à la raison de reconnaître que l'objet existe (littéralement d'établir l'objet). Le langage est fait de l'ensemble des *lecta*. Le lecteur qui aborde la théorie stoïcienne du langage, pour la première fois, sera surpris : comment une somme d'incorporels (les *lecta*) peut-elle former un corps (le langage) ? Sans doute ce lecteur se poserait-il la même question à propos du jugement vrai qui est un incorporel et de la vérité qui est un corps. Le stoïcien pourrait alors nous répondre par l'exemple du cône (sur lequel Chrysippe avait discuté l'opinion de Démocrite) : les sections du cône sont innombrables (elles sont incorporelles puisqu'elles ne possèdent pas la troisième dimension) alors que le cône existe comme corps et en un sens, l'on peut bien dire que le cône est formé d'une infinité de sections coniques...

Le langage est donc fait d'une infinité de *lecta* qui ne deviennent un corps que réactivés par l'enchaînement qui les unit au sein du langage. Le lection se présente sous de nombreuses formes : impérative, déclarative, interrogative, optative. Si la logique ne s'occupe que des *lecta* déclaratifs, le langage est formé de l'ensemble des *lecta*. Le lection peut être complet (sujet et verbe d'action) ou incomplet (verbe seul), par exemple : écrire. L'on se demande alors : qui écrit ? Un lection incomplet uni à un cas direct (*orthè ptôsis*) donne naissance à une proposition. Le terme de *ptosis* pour désigner le sujet a beaucoup dérouté les commentateurs, puisque les péripatéticiens n'employaient ce terme que pour désigner les autres cas que le nominatif. En effet le terme de *ptosis* signifiant chute, on se demandait comment il pouvait y avoir une chute sur le sujet. Si l'on fait intervenir la psychophysiologie stoïcienne, et en particulier la théorie de la vision, la notion de l'*orthè ptosis* s'éclaire : la comparaison est légitime puisque la vision est un pneuma voyant comme le langage est un pneuma signifiant. Un texte de Galien (De placit. Hippocrat. et Plat. éd. Müller, p. 641) reproduisant l'opinion des Stoïciens nous dit que la vision est due à la rencontre entre deux pneumas : l'un provenant du soleil et illuminant l'objet tandis que l'autre, provenant de l'hégémonique, tombe sur l'objet, à travers l'œil : Nous pouvons en inférer que de même que la vision tombe sur l'objet, le pneuma signifiant tombe sur l'agent de l'action qui est le sujet et cette chute est directe puisque le pneuma signifiant n'a pas à faire le même détour qu'il doit faire pour atteindre ceux qui subissent l'action (termes qui sont alors appelés cas obliques).

Lorsqu'on a vu les stoïciens mettre au nombre des qualités du langage, la clarté, on est quelque peu surpris de trouver tant d'obscurités dans le langage scientifique de Chrysippe : par exemple, pour exprimer les changements infinitésimaux entre les surfaces des différentes sections coniques que l'on peut tracer dans un cône, Chrysippe dit qu'elles ne sont ni égales (puisque égales, elles donneraient naissance à un cylindre, ni inégales puisqu'elles engendreraient une figure en marches d'escaliers). Plutarque qui rapporte cette définition ironise, mais à tort. Car il est arrivé à Chrysippe le même malheur qu'à Méliossos : il a eu une pensée mathématique très en avance sur celle de son temps et n'a pas trouvé dans le vocabulaire de l'époque de termes adéquats pour exprimer plus adroitement les changements infinitésimaux... Il lui aurait fallu le calcul infinitésimal comme moyen d'expression, ce calcul infinitésimal que ses travaux et ceux de Posidonios d'Apamée ont probablement contribué à créer en habituant d'une part, l'esprit à la conception que les êtres mathématiques s'engendrent par le mouvement, et en affrontant, de l'autre, avec courage, et pour la première fois, avec tant de lucidité, le problème du continu ; indiquer par quels cheminements, la pensée stoïcienne a pu influencer Leibniz nous entraînerait trop loin, et nous abuserions terriblement de la place qui nous est impartie.

La difficulté rencontrée par Chrysippe, et avant lui par Méliossos, pour exprimer dans la langue commune des concepts mathématiques qui y sont difficilement traduisibles nous fait saisir pourquoi la vulgarisation des disciplines scientifiques mathématisées est si difficile : Ce qu'on exprime facilement par un jeu d'équations est souvent quasi-intraduisible en langue parlée...

BIBLIOGRAPHIE

- Emile BREHIER, *Chrysippe*, p. 68 sqq., Paris, Alcan, 1910.
La théorie des incorporels, Paris, Piccard, 1907.
 Posidonios d'Apamée théoricien de la géométrie, dans *Etudes de philosophie antique*, p. 128 en particulier (Paris P.U.F., 1955).
 Victor GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (en particulier les pages 164-166, qui expliquent parfaitement le mécanisme de « recorporalisation » des incorporels), Paris, Vrin, 1953.
 Benson MATES, *Stoic Logic*, p. 15 sqq. (sur les Lecta), USA University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1961.
 SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, Routledge and Kegan Paul, London, 1959.
 Signalons enfin les travaux récents suivants : Marie LAFFRANQUE, *Poseidonios d'Apamée*, Paris, P.U.F., 1964.
 L'excellente collection de textes traduits par Emile BREHIER et présentés par P.-M. SCHUHL, *Les Stoïciens*, Paris, Pléiade, 1962.
 Enfin, le dernier congrès de l'Association Guillaume Budé a été consacré à l'étude du stoïcisme.
 SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. maths*, VIII.
 DIOGÈNE LAERCE, *Vies et opinions des philosophes*, livre VII.
 VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*.

THÉORIES INDIENNES DU LANGAGE ¹

Madeleine BIARDEAU (Paris)

En première approximation, la pensée brahmanique a opposé deux théories du langage qui évoquent pour nous le réalisme et le nominalisme médiévaux. D'un côté l'école de la Mīmāṃsā tient que le mot est naturellement et éternellement fait pour exprimer la chose ; il y a comme une correspondance « innée » entre les deux qui n'est le fait d'aucun créateur mais se trouve là depuis toute éternité : ce qui rend compte en particulier d'une Révélation, exprimée dans des textes que les générations de brahmanes spécialisés se sont transmis oralement, auto-subsistante, et seule introduction possible à l'invisible. On voit immédiatement comment une telle théorie ne peut qu'être liée à une conception du monde et de la connaissance comme fixes et achevés. A l'opposé — et vers la même période (V^e siècle ap. J.-C.), si l'on se réfère aux grands commentaires qui livrent pour la première fois sous une forme développée et directement accessible la pensée déjà formulée auparavant dans des aphorismes mnémotechniques — l'école du Nyāya affirme que le langage est « conventionnel », c'est-à-dire non naturel, sans que soit d'ailleurs précisée la nature de cette, ou de ces conventions. Le mot *samaya* en sanskrit désigne à la fois « la convention » et « le moment, l'occasion », ce qui pourrait paraître assigner une origine dans le temps aux conventions dont est sorti le langage des hommes. En réalité, le monde étant lui-même sans commencement et les générations humaines se succédant depuis toute éternité, la « création » du langage est elle-même antérieure à toute limite, la convention est éternelle. Ce qui a déjà pour effet de réduire la distance entre les deux écoles.

L'histoire des idées en Occident lie volontiers le nominalisme à la naissance de la science expérimentale moderne : c'est lui qui, en restituant

¹ Nous avons admis que cette communication dépasse la longueur prescrite, car la pensée orientale n'est pas familière à beaucoup de lecteurs.

à l'homme la pleine responsabilité de ses idées et de son langage, lui aurait permis de séparer plus rigoureusement les vérités de foi des vérités rationnelles « scientifiques ». Le nominalisme ne serait pas étranger non plus à l'épanouissement de l'individualisme à travers la Réforme et les mouvements d'idées postérieurs. Le ralliement de plus en plus explicite de la théologie officielle de l'Eglise romaine au thomisme ne peut que confirmer ce point de vue. La tentation est grande, si l'on reste dans la sphère occidentale et dans la perspective de l'histoire occidentale, d'attribuer à l'attitude nominaliste elle-même un pouvoir de libération par rapport aux cadres tout faits, de voir en elle une attitude de « progrès », une condition essentielle de la laïcisation de la société moderne et de l'esprit scientifique. A la limite, ce serait une attitude de ce genre qui aurait permis les analyses de la religion d'un Feuerbach ou d'un Marx, tandis que le réalisme aboutissait aux théories naïves et dépassées avant que de naître d'un de Bonald. Il n'est pas question ici de contester cette vision de l'histoire de l'Occident. On voudrait seulement montrer que l'Inde met en évidence uniquement l'autre composante du nominalisme, celle que l'histoire d'Occident a oubliée (mise à part l'histoire religieuse proprement dite), à savoir sa composante religieuse. L'occamisme en effet n'est pas d'abord une revendication d'humaniste, mais une doctrine qui veut situer la raison et la foi l'une par rapport à l'autre de manière à sauvegarder la souveraine puissance de Dieu et le caractère inconditionnel des vérités de foi. Pour ce faire, il sépare les deux domaines, au contraire du réalisme qui institue une étroite coopération de la raison et de la foi. Cette séparation n'a pas été sans influence sur les courants mystiques postérieurs.

Ce rappel très grossier de faits occidentaux peut aider à comprendre, par contraste, les théories indiennes qui, elles, ne se sont jamais dégagées de leur contexte religieux et dont l'étude relève autant de l'histoire des religions que de l'histoire de la philosophie. Tout d'abord il vaut mieux éviter de leur appliquer les termes de « réalisme » et de « nominalisme » qui désignent des théories de la raison ou du concept plutôt que du langage. Non seulement l'Inde met le mot directement en rapport avec la chose sans interposition du concept, qu'elle ignore, mais elle n'a jamais complètement dégagé, au plan de la théorie, le langage comme système de signes de la parole concrète étalée dans le temps. En un sens, le Nyāya est aussi « réaliste » que la Mīmāṃsā, puisque le mot est destiné à désigner la chose qui existe objectivement et n'a pas d'autre réalité qu'objective. La « convention » est restreinte à la relation entre le mot et la chose, tout comme dans la Mīmāṃsā, le terme « naturel » ou « inné » s'applique d'abord à la relation entre le mot et la chose. Mais si cet innéisme oblige la Mīmāṃsā à poser une permanence ontologique du mot et de la chose (au moins sous certains aspects) qui fait difficulté dans le système, le conventionnalisme du Nyāya laisse subsister la nécessité d'accepter aussi, au moins pour les besoins de la connaissance,

une certaine permanence de la réalité objective et une correspondance étroite entre le langage et cette réalité.

D'autre part, l'évolution historique des deux écoles, qui ne fait varier que dans d'étroites limites les théories en jeu sans renouveler la problématique, achève de nous éloigner du réalisme et du nominalisme occidentaux. La Mīmāṃsā est l'école de pensée qui s'est développée autour de l'herméneutique des Veda, c'est-à-dire des textes de rituel qui sont la charte de la religion brahmanique sous sa forme la plus orthodoxe : le sacrifice védique est l'acte central de la religion séculière, et quoiqu'il soit offert à des divinités, celles-ci ont peu d'importance et les brahmanes ne leur reconnaissent aucun pouvoir. Elles sont simplement les récipiendaires du sacrifice, données comme telles dans les textes, et la Mīmāṃsā s'applique à « réduire » toutes les données proprement mythiques de ces textes de manière à retirer aux dieux toute apparence d'existence et d'histoire concrète, réduction d'une audace rationnelle parfois extraordinaire, mais qui a toujours pour but d'attribuer toute puissance et toute efficacité à la seule activité sacrificielle des brahmanes. Dès le V^e siècle, cette réduction vise explicitement les grands dieux de la religion dévotionnelle, Viṣṇu ou Ś'iva, au moins autant que les dieux védiques.

Cet aspect « rationaliste », ou du moins anti-mythique, de la Mīmāṃsā explique dans une très large mesure qu'elle ait pu servir, en particulier chez Śaṅkara et ses successeurs, à interpréter les mêmes textes et les textes vedāntiques (*Upaniṣad*) de manière à ne laisser subsister que la réalité de l'Absolu, Etre indifférencié et impersonnel, le Brahman. Le sacrifice lui-même n'a plus alors qu'une valeur provisoire de préparation à la connaissance mystique de l'Absolu. Quant à la parole qui, pour la plus grande part, reste ordonnée à l'usage profane, ou du moins empirique (le sacrifice étant encore de l'ordre empirique), Śaṅkara lui garde son rôle de seul instrument de connaissance de l'invisible. Mais la réalité invisible qui l'intéresse n'est plus l'efficace du sacrifice ou durite, mais bien la réalité ultime elle-même, celle qui est au-delà de toute détermination, au-delà donc de toute description ou expression par la parole. A première vue, on pourrait croire que Śaṅkara se borne à constater l'impuissance de la parole quand il s'agit d'exprimer ce qui est au-delà de toute expérience et qui ne peut relever que d'une connaissance d'ordre mystique et ineffable. Il la constate en effet, mais en même temps il demande à la parole de nous introduire à cette connaissance ineffable : c'est là essentiellement le rôle de ce que l'on appellera désormais dans les textes sanskrits les « grandes propositions ». Ces dernières sont quelques formules concises peu nombreuses, disséminées dans les *Upaniṣad* (qui font partie des textes révélés), et qui, d'une manière ou d'une autre, énoncent l'identité de l'être individuel avec l'Etre absolu : « Je suis Brahman », « Je le suis », « Tu es Cela »... Ces formules inlassablement répétées par le maître spirituel et son disciple, doivent par elles-mêmes introduire à la connaissance ultime, puisqu'elles sont notre seul mode

d'accès à cette connaissance. Le fait qu'elles appartiennent encore à l'ordre empirique et comportent une certaine multiplicité est une source de difficultés théoriques autour desquelles le Vedānta śāṅkarien discutera à perte de vue.

La profonde influence qu'exercera le Vedānta sur toute la pensée indienne se retrouve en particulier dans la Mīmāṃsā : celle-ci, avant même d'intégrer l'idée de renaissances multiples et de la délivrance ultime, si étrangère à sa propre vision, achèvera sa « réduction » du contenu mythique de la révélation védique, en proclamant que les dieux auxquels on offre les sacrifices sont en réalité de simples noms sans existence réelle. Mais la Parole révélée qui, dès l'origine, avait été proclamée dépourvue d'auteur, n'en est que plus puissante. Elle n'en est que davantage source unique de la connaissance de l'invisible, d'un invisible qui ne comporte ni dieu ni Absolu ; avec la technique du rite et du sacrifice, elle livre à l'homme, et plus étroitement au brahmane, la clef de cet invisible. Elle lui permet de s'assurer prospérité sur terre et bonheur dans l'au-delà.

A l'opposé, le Nyāya s'est développé en système complet de pensée à partir de la codification des règles logiques de discussion. A partir du XII^e siècle, il laissera tomber les autres aspects du système pour ne traiter que de la mise en forme logique, sans pour autant oublier les positions religieuses fondamentales. Mais il est déroutant pour nous de constater ce qu'est devenu dans l'intervalle le caractère conventionnel attribué à la relation entre le mot et la chose : on a vu qu'au départ, cette convention était pratiquement éternelle grâce à l'éternité du monde et de l'humanité ; elle avait ainsi une sorte de transcendance par rapport à l'individu, qui n'était pas sans ressemblance avec celle qu'acceptait la Mīmāṃsā. Mais le Nyāya est une école théiste qui reconnaît un Dieu souverain, omniscient et bienveillant, et c'est Lui qui, finalement, devient l'auteur de la convention ou des conventions qui relient la parole aux choses. C'est lui qui garantit leur permanence. Connaissant toutes choses et la totalité du déroulement temporel du monde, il a la possibilité, non seulement d'établir des relations entre les mots et les choses, mais de révéler aux hommes ce qui leur est naturellement caché. Auteur du langage, il l'est aussi de la Révélation. Le Seigneur semble même être plus omniscient que tout-puissant : sa véritable puissance réside dans son pouvoir de connaissance, tandis que le monde a un déroulement automatique qu'il surveille sans pouvoir le changer vraiment. Son rôle essentiel est donc de transmettre aux hommes la connaissance de l'invisible qui leur est utile pour obtenir les biens relatifs ou le Bien suprême, la délivrance.

En dernier ressort, ce sont les théories de la connaissance sous-jacentes qu'il faut examiner pour comprendre ces vicissitudes de l'innéisme et du conventionnalisme indien, à la fois dans ce qu'elles ont de commun à nos yeux et dans ce qui les oppose. Là encore, c'est le facteur

religieux qui est le plus important : on opposera, pour en rendre compte, la religion séculière des brahmanes centrée autour de l'acte sacrificiel, dont les brahmanes sont les spécialistes exclusifs, et la religion du renonçant, c'est-à-dire de l'homme ayant abandonné sa place et son rang dans la société séculière pour échapper aux renaissances futures et chercher la délivrance définitive. La société de castes dont les brahmanes sont, au moins en droit, les prêtres, ignore l'individu¹ et ne connaît que des groupes hiérarchisés. Les brahmanes, au sommet, sont les dépositaires exclusifs de la Révélation et de la Tradition orthodoxes, c'est-à-dire de toutes les branches du savoir traditionnel qui est d'une manière ou d'une autre rattaché à son centre : la Révélation védique. Le brahmane lui-même ne doit qu'à sa naissance et à son éducation orthodoxe son caractère de brahmane, il n'a rien qui le distingue intrinsèquement d'un non-brahmane, pas même une capacité spéciale d'apprendre les textes dont il est le gardien ou de les enseigner à d'autres.

La Mīmāṃsā nous donne une conceptualisation de cette religion séculière au plan de la gnoséologie afin de fonder son herméneutique du Veda : alors qu'en apparence sa conception du langage et de la Révélation comme auto-subsistants et éternels ne diffère guère du conventionnalisme du Nyāya, dans la mesure où celui-ci requiert également l'éternité du langage et sa transcendance par rapport aux hommes actuels, sa théorie de la connaissance met vigoureusement en lumière les implications qu'elle tire de la religion séculière considérée à l'état pur² et qui l'opposent en particulier au Nyāya : aucun homme, fût-il un des « voyants » mythiques dont sont pleines la Révélation et la Tradition, n'est doué du pouvoir de voir l'invisible. C'est la perception qui délimite le pouvoir de l'homme, et celle-ci ne peut être que la perception sensible. Qu'il s'agisse de propriétés cachées des choses ou de la vie au-delà de la mort, l'homme ne peut avoir accès à leur connaissance que par la Parole révélée. Corrélativement, on ne peut privilégier la connaissance divine et dire qu'elle a un accès direct à ce qui est invisible pour l'homme. Contrairement à ce qui se passe en fait dans les croyances hindoues, la Mīmāṃsā n'assigne pas le ciel comme résidence aux dieux, ce qui leur donnerait la vision directe du séjour où les hommes de bien sont supposés accéder après la mort : le ciel, principal but de l'activité sacrificielle,

¹ Pour le sens précis auquel est pris ici le mot « individu », cf. L. DUMONT, *La civilisation indienne et nous*, A. Colin, éd., 1964, et *Contributions to Indian Sociology VIII*, Mouton & Co., éd., 1965.

² Naturellement cette religion orthodoxe n'existe et n'a sans doute jamais existé à l'état pur dans l'Inde, où elle est contredite en particulier par la religion du renonçant et les multiples formes sous lesquelles elle a pénétré dans la société séculière. Mais le caractère hiérarchique de la société donne à cette charte du brahmanisme la plus orthodoxe valeur normative pour l'ensemble de la société. Les courants religieux qui ont tenu à s'intégrer pleinement dans la société hindoue ont dû en tenir compte dans leurs systèmes de valeurs et leurs croyances. Ceux qui, au contraire, se sont présentés comme une réaction à cette orthodoxie, ont dû se définir par opposition à elle, ce qui n'est qu'une autre manière d'en tenir compte.

ne semble même pas être un lieu déterminé pour elle, puisqu'il est défini plutôt comme un état de joie sans mélange. Ainsi l'invisible n'est pas un visible plus subtil accessible à un pouvoir de vision supra-humain, et les dieux n'ont aucun pouvoir de vision supra-normal — lequel serait d'ailleurs sans objet.

La connaissance nécessaire de l'invisible, que l'on se trouve avoir en fait par la Révélation védique, n'est donc possible que parce que la parole, et avant tout la Parole révélée, est auto-subsistante et auto-révlée. Au néant de puissance qu'est l'homme empirique au plan de la connaissance correspond la transcendance de la Parole et non la toute-puissance d'un Dieu : on ne peut supposer en un Dieu un pouvoir de connaissance qui dépasserait celui des hommes si celui des hommes n'implique aucune structure interne propre qui rende apte à une activité de connaissance. L'homme empirique, celui qui est étroitement inséré dans son groupe social car il n'existe pas comme individu, n'a rien à projeter dans un Dieu. Toute connaissance du trans-empirique est dans la Parole, toute puissance est dans le sacrifice, toute valeur est dans la norme qui régit le groupe social et la pérennité de l'ensemble est liée à la transmission fidèle à l'intérieur de la caste sacerdotale.

Mais la société hindoue a été travaillée profondément par la religion des renonçants qui s'opposait en tous points à l'orthodoxie de caste, puisqu'elle se définissait comme l'abandon de toutes les valeurs séculières, mais qui, cependant, a composé avec elle de bien des manières. Elle s'est imposée à l'intérieur même de la religion séculière comme sa reprise par l'individu, la dotant d'une vision du destin individuel et d'une éthique de l'individu ordonnée à son salut : c'est ainsi que s'est généralisée dans la société hindoue la croyance aux renaissances sans commencement et à la possibilité de s'en délivrer définitivement ; corrélativement l'idée que toute activité, à commencer par l'acte sacrificiel, engendrait de nouvelles renaissances et que la délivrance était dans le renoncement aux actes. Le brahmane n'est plus seulement le dépositaire de la Révélation et de la Tradition à transmettre et le prêtre du sacrifice védique. Il devient plus proche que tout autre de la délivrance, plus apte que tout autre à la connaissance qui y conduit : sa renaissance dans la caste supérieure fait inférer l'excellence de ses actes passés et ses dispositions « naturelles » actuelles à pratiquer des actes excellents. Mais l'excellence n'est plus définissable simplement en termes d'exactitude rituelle ; elle est faite de détachement intérieur et d'absence de haine, voire d'une bienveillance positive à l'égard des êtres (qui peut seule rendre compte du maintien de l'activité séculière du brahmane : enseignement et fonctions sacerdotales).

Dans la littérature « traditionnelle » qui exprime cette vision religieuse (épopées, récits des origines, codes de lois... la *Bhagavadgītā* appartient à ce groupe de textes), le personnage du « voyant » prend une importance significative : il vit dans la forêt comme un renonçant,

mais en famille ; il est adonné à la fois au yoga, technique ordonnée à la délivrance, et à l'activité sacrificielle ; il est versé dans le Veda, mais il est doué en même temps d'un pouvoir de perception supra-humain que développe en lui le yoga ; il est aussi animé de sentiments bienveillants à l'égard de tous les êtres. Il est le révélateur, le médiateur de l'invisible, mais son rôle s'infléchit selon qu'il est brahmane ou prince. Les mythes foisonnent pour exprimer cette *Weltanschauung*, pour mettre en scène les personnages qui l'animent et qui peuplent les temps originels et les mondes invisibles. Les dieux védiques sont les maîtres du ciel comme les brahmanes le sont de la terre. Au-dessus de tous est Dieu, le Seigneur, Viṣṇu Nārāyaṇa, le maître des créatures en qui les pouvoirs et les vertus du « voyant » se retrouvent agrandis à l'infini.

Le Nyāya est en gros la systématisation conceptuelle par les brahmanes de ce complexe religieux dont vit la société hindoue. Pour lui, si la connaissance du visible culmine dans la perception, il n'y a pas d'invisible-en-soi. Il y a une réalité invisible au commun des mortels à cause de la faiblesse de la perception normale qui est liée aux organes sensoriels. Mais la pratique du yoga et des vertus du yogin permet d'accéder à une perception supra-normale, supra-empirique, qui n'a plus besoin de la médiation des organes sensoriels. C'est la vision de cette réalité que les « voyants », pris de pitié devant l'ignorance des hommes, ont transmis dans les textes révélés et la Tradition. A vrai dire, le Nyāya a hésité et a fini par ne voir dans les « voyants » que des intermédiaires entre le Seigneur et les hommes : c'est le Seigneur seul qui est omniscient pour l'éternité et qui, subsistant à travers les périodes de sommeil cosmique comme pendant les phases de déploiement de l'univers, peut conserver la Révélation et la communiquer aux hommes à chaque nouvelle création. Le Nyāya est śivaïte, et Śiva est le grand yogin ou le maître du yoga. Dieu est conçu sur le modèle de ce yogin sécularisé qu'est le « voyant » de la Tradition. On voit comment il ne peut être vraiment créateur d'une réalité qu'il ne fait que voir et manifester hors de lui. C'est à ce titre qu'il devient l'auteur de la Révélation et de la convention qui fonde le langage pour l'exprimer. Le langage est rendu à sa fonction de communication entre des consciences mais, garanti par Dieu, il n'est que plus solidement à l'abri de l'arbitraire humain.

Dans une telle perspective, le conventionnalisme indien se présente comme beaucoup moins « rationaliste » que l'innéisme de la Mīmāṃsā. Il est la rationalisation même de l'univers mythique hindou. Le Nyāya, à partir d'une réflexion conjointe sur la religion séculière et sur la religion individuelle du yogin, pose Dieu comme l'individu suprême, en le mettant paradoxalement au service des hommes. Ce paradoxe est l'aboutissement conceptuel de la contradiction inhérente à tout l'hindouisme qui veut tenir ensemble ces deux impossibles : la religion séculière et celle du renonçant.

Quoi qu'il en soit, innéisme et conventionnalisme restent étroitement dans les limites d'une perspective religieuse et ne peuvent en sortir, au contraire de ce qui s'est passé en Occident. Tant que le point de vue de la religion du groupe domine, la transcendance de la vérité par rapport aux hommes est analogue à celle du groupe même. La connaissance profane, qui est parfaite dans la perception, n'est que l'auxiliaire obligée de la connaissance révélée ; elle exclut, comme cette dernière, toute structure propre au sujet connaissant et qui ferait que la connaissance est *sa* connaissance. Quand l'individu est introduit sous la forme du yogin, l'appropriation de la connaissance ne se fait pas davantage en vertu d'une structure interne du sujet qui informerait sa connaissance, mais par extension du champ de vision. La seule vraie mutation intervient quand le yogin renonce à toute « vision » pour se recueillir définitivement en lui-même. C'est cela la délivrance. La signification historique de l'opposition entre les deux théories de la connaissance et du langage ne peut donc qu'être très différente dans l'Inde de ce qu'elle a été en Occident.

LE LANGAGE SCOLASTIQUE, LANGAGE RATIONNEL

S. PINCKAERS (Liège)

Toute pensée qui se développe et s'approfondit est amenée à élaborer un langage qui lui convienne. La scolastique médiévale, dans son effort pour saisir et exprimer la vérité théologique et philosophique, s'est créé un langage technique très caractérisé, et dont la formation constitue un phénomène peut-être unique dans l'histoire de la pensée. Ce langage, en effet, n'est pas l'œuvre d'un penseur de génie ou d'une école rassemblée autour de lui, mais bien d'une véritable corporation de penseurs, se relayant de génération en génération pour transmettre et faire progresser la connaissance. Le langage scolastique est une création de l'université naissante, celle de Paris surtout, de ce groupement organisé des maîtres et des étudiants ayant pour fonction propre dans la société communale de répandre et de promouvoir le savoir, et jouissant pour cela de statuts et de droits particuliers. Pour ces universitaires, penser est devenu un métier, au sens le plus noble du terme, avec ses lois et ses règles propres : lois de la grammaire, lois de la logique, de la dialectique, qui canalisent et soutiennent l'effort créateur ; il leur fallait forger selon ces lois une langue nouvelle, pleine de rigueur ; ce sera le langage scolastique ¹.

L'histoire du langage scolastique, comme la pensée qu'il traduit, remonte par ses origines et ses sources à l'antiquité classique. Le latin médiéval est une survivance du latin classique ² ; revigoré au XII^e siècle par la renaissance des lettres, il va connaître une aventure nouvelle avec la formation de la scolastique dans les universités en voie de création, notamment à la suite de la brusque confrontation de la pensée chrétienne avec un large afflux, au XIII^e siècle, de la culture grecque, de la philosophie aristotélicienne. Le langage scolastique dans sa maturité sera le

¹ On trouvera une bonne étude du langage scolastique dans M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas*, Paris, 1950.

² J. DE GHELLINCK, *L'essor de la littérature latine au XII^e siècle*, Louvain-Paris, 1946, t. II, pp. 311-312.

résultat de cette symbiose entre la culture latine, canalisée notamment par saint Augustin, et la culture grecque transmise par les traducteurs du Stagirite, dont le principal artisan fut incontestablement saint Thomas d'Aquin. Chez celui-ci on voit clairement le vocabulaire aristotélicien se substituer progressivement aux termes augustinien : *mens*, *conscientia*, *concupiscentia*, etc., cèdent le pas à *anima*, *ratio practica*, *appetitus*, etc. Mais la transformation dépasse de loin une modification du vocabulaire ; elle affecte le style et la composition entière depuis les éléments les plus simples jusqu'au plan général.

La visée fondamentale qui régit la formation du vocabulaire scolastique est le souci de se conformer aux exigences de la raison. Les scolastiques veulent faire de leur langue le moyen d'expression le plus fidèle, le plus exact, le plus précis qui se puisse à l'égard de la raison. C'est en effet la raison, une raison jeune encore et pleine de foi, qui soutient tout l'effort de la grande scolastique dans sa recherche passionnée de la vérité ; aussi son langage sera-t-il essentiellement rationnel.

Dans la langue scolastique, le mot est dégagé de ses résonances imaginatives et sensibles et désigne directement la notion ou l'idée, qui reflète l'essence de la chose et qu'exprime la définition. Le premier souci d'un auteur comme saint Thomas, quand il aborde un sujet, est d'en donner une définition exacte, adéquate, selon les exigences de la logique, et universellement valable. Les scolastiques sont véritablement, du moins à cette époque de création, des « chasseurs » d'essences et de définitions. On peut voir, dans la *Somme* de saint Thomas, la délicate élaboration de la notion d'état religieux à partir du droit romain et de la théologie de saint Paul, sur le fond social du mouvement communal et dans le feu des disputes entre religieux mendiants et séculiers (IIa, IIae qu. 183). Il est remarquable que dans ce travail de dégagement du noyau central de la réalité que doit désigner le mot, saint Thomas manifeste le souci constant de maintenir ferme le lien avec le langage courant, de l'assurer par le recours à l'étymologie et à la signification concrète et primitive. Pour lui, chaque définition doit prendre racine, autant que possible, dans une étymologie.

Le même phénomène de rationalisation se constate dans l'ordonnance générale des œuvres scolastiques et dans chacun de ses éléments. Les lois de la logique aristotélicienne, répondant à un sens naturel des exigences de la raison, vont donner à l'exposé scolastique une forme typique qui épouse étroitement dans sa structure le mouvement de la raison en ses diverses étapes. Le texte est divisé en questions et en articles qui constituent les unités de base, et comme les pierres qui par leur agencement organique formeront le système total, dont le nom propre sera la *Somme*. L'article emprunte sa facture aux mouvements de la dialectique, cette méthode de recherche rationnelle pratiquée déjà avec brio par Abélard, mise au point à l'école d'Aristote, et qui progresse vers la vérité à travers des raisons opposées. L'article se composera de

raisons contraires à la proposition soutenue, puis de raisons favorables ; vient ensuite la solution qui constitue le corps de l'article et fournit l'argumentation décisive sous la forme d'un raisonnement serré ; viennent enfin les réponses aux raisons contraires qui permettent souvent d'apporter des compléments utiles. Les articles ordonnés dans une suite logique composent la question. Les questions, lorsqu'elles font partie d'une œuvre d'ensemble, s'organisent entre elles suivant un plan systématique, dont la partie, qui groupe divers traités, est la division principale.

D'un bout à l'autre de cet édifice, depuis le mot taillé en définition précise jusqu'au plan qui donne forme à l'œuvre, en passant par les innombrables raisonnements dans les articles, dans tous les éléments de l'ensemble circule la sève puissante d'une raison qui les plie à ses lois et besoins propres pour en faire des fruits parfaits.

Le langage scolastique est donc de facture essentiellement rationnelle. Il est l'œuvre d'une intelligence s'efforçant de pénétrer jusqu'à l'essence des choses, et de suivre dans son ordination rigoureuse la logique interne qui préside à l'ordre de l'univers. Il existe, en effet, pour la scolastique une correspondance intime entre les lois du langage exprimées par la grammaire, les lois de la pensée formulées par la logique et l'ordre de l'univers qu'étudie la métaphysique. La raison qui a créé la langue technique de la scolastique n'a pas obéi à une logique pure, vide et formelle, comme ce sera le cas pour la scolastique décadente ; elle fut une raison pleine et forte partant à la conquête de l'univers et se forgeant un langage nouveau pour exprimer ses découvertes.

Historiquement le langage scolastique est amorcé de loin par un saint Augustin, dans son effort pour préciser le vocabulaire chrétien ; mais il n'est véritablement mis sur le chantier que dans les universités, aux XII^e et XIII^e siècles. Il se trouve fixé pour l'essentiel au milieu du XIII^e siècle ; il y atteint une perfection telle qu'elle semble avoir accablé les auteurs scolastiques postérieurs, qui ne sont pas parvenus à le renouveler quand il en était besoin, ni à le mettre suffisamment en rapport avec les langues modernes.

Voici quelques traits caractéristiques du langage scolastique qui l'opposent au langage courant, au langage augustinien aussi.

1. Entendant parler à la pure raison, au-delà de l'imagination et de la sensibilité, le langage scolastique est abstrait ; il est le résultat d'un effort de la réflexion pour débarrasser les mots de leurs nuances accidentelles et variables et leur permettre de désigner en toute pureté la substance rationnelle qui forme le noyau central de leur signification. Les mots sont les signes des idées, celles-ci reproduisant la nature des choses. L'ordonnance du langage scolastique sera de type logique, sans souci d'une beauté littéraire qui relève de la sensibilité et de l'imagination, mais d'une logique qui se conforme au mouvement de l'ontologie.

2. Le langage scolastique est de type analytique. Le mot désigne la chose dans son essence propre qui la distingue de tout ce qui n'est pas elle, même si on ne peut l'en séparer dans le concret. L'espérance, par exemple, est désignée dans sa distinction de la foi et des autres vertus, sans lesquelles cependant elle ne peut exister ni s'exercer. Ce langage est adapté à une vision principalement analytique de la réalité. La *Somme* de saint Thomas nous présente une sorte d'anatomie de l'univers où chaque élément, chaque vertu, par exemple, est étudié séparément ; la synthèse sera assurée par le plan d'ensemble et par certaines thèses de coordination, comme celle de la connexion des vertus ; mais l'aspect analytique reste prépondérant.

3. Le langage scolastique est anhistorique, ou mieux transhistorique, non qu'il méconnaisse la dimension historique de son sujet, mais parce que, cherchant à atteindre le niveau des essences, il est amené à dépasser les divisions du temps pour se situer dans un présent indépendant du passé et du futur. C'est ainsi que dans la *Somme* de saint Thomas, abstraction faite des citations, il est très rare de rencontrer un verbe au passé ou au futur ; comme genre littéraire, l'exposé scolastique est aux antipodes de la narration, du roman.

4. Le langage scolastique est impersonnel, ou mieux transpersonnel. Il s'exprime toujours à une troisième personne qui n'a pas de rapport avec le sujet qui parle, avec le « je » et le « tu ». Aussi ce langage est-il foncièrement objectif. Saint Thomas n'a jamais écrit, même pour se distraire, de dialogue à la manière de saint Augustin ou de saint Anselme, et on ne possède pas de lettres de lui. Sans doute la structure de ses articles et les questions disputées qu'il a tenues, supposent-elles un dialogue continu avec une pensée adverse ; mais cet échange se maintient au niveau des raisons qui s'affrontent et fait volontairement abstraction des personnes en présence. Il est très rare que saint Thomas emploie la première personne quand il écrit, ou s'en prenne personnellement à un adversaire.

5. Enfin, comme l'a noté J. Maritain dans *Les Degrés du Savoir*, le langage scolastique n'est pas psychologique, comme celui des mystiques, d'un saint Jean de la Croix, par exemple, traduisant la réalité telle qu'elle apparaît à la conscience subjective, mais ontologique, en ce sens qu'il s'efforce d'exprimer le réel tel qu'il est, dans son être même, au-delà des apparences qu'il peut offrir momentanément au regard du sujet.

Remarquons que ces divers traits se retrouvent *mutatis mutandis* dans tout langage scientifique ; ils répondent aux exigences propres de la vertu de science, comme disaient les scolastiques.

GIORDANO BRUNO ET LE LANGAGE NÉO-PLATONICIEN

L'IMPORTANCE DU LANGAGE DANS L'INTERPRÉTATION NÉO-PLATONICIENNE DES FUREURS HÉROÏQUES

Emile NAMER (Paris)

Les *Fureurs Héroïques* sont un ensemble de dix dialogues qui retracent les efforts de l'âme pour s'élancer jusqu'à Dieu par la vertu autant que par la connaissance. Plus qu'ailleurs dans l'œuvre de Bruno, les termes qui y sont usités sont platoniciens et prêtent à une interprétation plotinienne, si l'on se contente de la seule lecture des *Fureurs Héroïques*, sans se référer à l'ensemble de l'œuvre brunienne. C'est ainsi que J. Charbonnel écrit : « La procession part de l'Un d'où découle... l'Intelligence ou deuxième hypostase. De l'Intelligence, à son tour, procède l'Ame. L'Un est le premier, le Bien, l'Absolu, le Simple, l'Infini, qui manifeste sa puissance, en produisant tous les Etres intelligibles... par le rayonnement et l'effusion de sa puissance, il est la source profonde de la vie ¹. »

Comment expliquer le retour de l'homme vers Dieu ?

« De ce qu'il est le désirable même, de ce que toute chose aspire à lui, qui n'aspire à rien, il résulte qu'il est le Bien transcendant ; tous les autres êtres y participent dans la mesure où ils en sont capables, en se détachant des passions et des plaisirs éphémères, en se purifiant de leur souillure, en cultivant avec désintéressement la science et l'art, en cherchant à atteindre cet ineffable état de l'extase, où, franchissant le seuil du monde intelligible, l'âme se replonge dans le sein de l'absolu et s'unit intimement à Dieu. Cette conversion, qui ramène les êtres à leur source, complète, en sens inverse, le mouvement circulaire du dynamisme universel ¹. »

Toutes ces expressions se retrouvent chez Giordano Bruno, surtout sous la forme que Nicolas de Cues leur a donnée. En effet, à en croire Charbonnel, pour Giordano Bruno, « le monde de l'expérience n'est que le visage sans cesse modifié d'un être immuable, éternel, d'une

¹ J. Roger CHARBONNEL, *L'Ethique de Giordano Bruno et le Deuxième dialogue du Spaccio*, Paris, Champion, 1919, pp. 186-187.

substance indivisible et infinie dont la plénitude s'épanche dans l'*univers fini* ».

Nous soulignons ces derniers mots pour marquer l'opposition prétendue entre une substance infinie et un univers fini.

Sur ce dernier point, nous ne sommes pas du tout d'accord avec Charbonnel et voici pourquoi : lorsque Bruno emploie les mêmes termes que Plotin, ces termes n'ont pas la même portée, parce que la métaphysique de Bruno se situe sur un autre plan que celle de Plotin. Alors que la métaphysique de Plotin repose sur le système cosmologique de Ptolémée (unicité et finitude du monde) celle de Bruno est entièrement centrée sur une cosmologie infinitiste (*univers infini* et *mondes innombrables*¹).

Sitôt que l'on perd de vue cette différence essentielle, l'on s'égare aussi bien dans l'interprétation de l'éthique que dans celle du reste de la doctrine de Bruno.

Dans son introduction aux *Fureurs Héroïques*², Paul-Henri Michel se rapproche de notre point de vue, bien qu'il reste influencé par la terminologie de Plotin et qu'il projette la transcendance plotinienne sur la conception de Bruno. En vertu de son géocentrisme, Plotin ne pouvait poser le problème qu'en termes de transcendance : L'Un absolu ne pouvait qu'être au-dessus d'un monde fini et extérieur à lui. L'immanent, dit Paul-Henri Michel, est ce qui peut être pensé, ce qui est accessible à la raison, alors que le transcendant est ce qui lui est inaccessible : l'inconnaissable.

Si l'on interprète la pensée brunienne dans ce contexte, on considère que pour elle aussi, l'Un absolu est transcendant, puisque l'unité, dans sa plénitude infinie, est toujours inaccessible. Mais, sur le plan métaphysique, si l'on accepte un univers physique limité et fini, l'Un ou Dieu ne peut que lui être transcendant ; dans la conception d'un univers infini, avec des mondes innombrables, Dieu ne peut être qu'immanent ; car il n'y a pas de place pour deux infinis ; il faut nécessairement que le monde physique soit un aspect de Dieu. C'est ainsi que l'ont compris Giordano Bruno, Spinoza, Schelling et tant d'autres.

La connaissance par l'amour.

Que signifie, dès lors, dans les *Fureurs Héroïques*, cet ensemble de sonnets (quelques-uns sont admirables) qui évoquent la poésie de Pétrarque ou celle de Transilho ? Ils semblent exprimer, en un langage lyrique approprié, une nouvelle forme de connaissance, un effort de

¹ Cf. E. NAMER, *La Pensée de Giordano Bruno et sa signification dans la nouvelle image du monde*, Paris, C.D.U., 1959.

Paul-Henri MICHEL, *La Cosmologie de Giordano Bruno*, Paris, Hermann, 1962.

² Paul-Henri MICHEL, *Edition des Fureurs héroïques*, Paris, Belles-Lettres, 1954.

méditation difficile en vue de surmonter la multiplicité des distinctions logiques et en vue de comprendre l'unité profonde de l'être, auquel, en définitive, elles se réduisent. L'unité vivante que nous devons essayer de saisir est en nous ; elle est nous ; mais elle nous fuit ; sa continuité même nous déconcerte. Dès que nous croyons la cerner par des distinctions rationnelles, des déterminations logiques ou mathématiques, elle nous échappe. C'est ce qui explique l'aspiration du penseur à atteindre la vraie connaissance et aussi ses tourments continuels, car le discours et le raisonnement préparent à la connaissance vraie, mais ne la remplacent pas.

Comment comprendre aujourd'hui, à travers la nouvelle image du monde, la conversion de l'être humain à Dieu ?

Le problème se pose dans un contexte qui n'a pas son précédent dans le passé, qui n'a plus de commune mesure avec l'ancienne image du monde. Que signifient ascension, unification de soi, conversion en Dieu, dans une conception où la réalité matérielle et spirituelle est l'énergie, inépuisable et totale, intérieure à chaque homme et à chaque chose — et dont sont constitués toutes choses et tous les hommes ? Dans certain cas, l'explication du présent par le passé ne paraît plus suffisante.

Pour saisir une expérience de qualité unique, chez les auteurs spirituels du XII^e siècle, le R. P. Javelet, de la Faculté de théologie de Strasbourg, n'hésite pas à évoquer la phénoménologie et les philosophes de l'action du XX^e siècle. Il écrit :

« Ce qui a sollicité l'attention d'un Bergson, d'un Blondel et d'autres, a été un des thèmes chers à nombre d'auteurs de cet âge d'or de la mystique, quand florissaient la Chartreuse, Cîteaux ou Saint-Victor. L'intuition, la connaissance par l'amour, n'a jamais fait l'objet d'affirmations aussi ferventes que chez ces penseurs du Moyen Age méditant dans le silence des cloîtres... Pour eux, l'amour est intelligence ¹. »

L'intelligence, ou mieux, l'intellection chez les spirituels du XII^e siècle, consistait dans la tentative de dépasser le stade du raisonnement et des catégories logiques ou mathématiques, pour saisir l'unité dans le multiple et le contraire et atteindre à la pure intuition. Cette opération exigeait d'eux, par conséquent, ce que Bergson appelle la sympathie et ce que les hommes du Moyen Age appelaient amour : « Atteindre à la connaissance de soi, c'est donc, d'une certaine manière, atteindre à la connaissance de la création intelligible et du créateur. Il y a le péché qui ternit cette image et l'empêche d'être le miroir du monde et de Dieu. Pour atteindre à la science, il faut donc s'astreindre à une longue purification. »

Voilà en quel sens, comme on le sait depuis les platoniciens, la connaissance progresse à mesure que l'homme lui-même se maîtrise, se transforme, se purifie. Cela n'est-il pas encore vrai de nos jours ? Quoi

¹ R. P. JAVELET, *Intelligence et Amour*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, octobre-décembre 1961, p. 1.

d'étonnant qu'il le fût pour un philosophe comme Giordano Bruno ?

En d'autres termes, l'éthique et la connaissance vont de pair et, dans cette connaissance, il convient de distinguer entre la connaissance par raisonnement ou discours, et la connaissance par intuition ou amour. Les spirituels du XII^e siècle, s'expriment de la même façon que Plotin, Boèce, Saint-Augustin ; de son côté Nicolas de Cues continue et accentue cette tradition, ainsi que l'a montré M. F. Brunner, au cours d'une décade à Cerisy, en juillet 1965. Rien d'étonnant si Giordano Bruno adopte le même langage qu'eux et parle aussi de l'échelle de descente et d'ascension qui va de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu ; mais l'intuition sur laquelle il s'appuie ne se rapporte plus à la même réalité ni au même Dieu. Ce que la cosmologie et la métaphysique de Bruno nous ont révélé, nous fait une obligation de penser en fonction de l'avenir, plus qu'en fonction du passé, plus dans le cadre de la pensée de Spinoza ou de Bergson, que dans celui de Plotin ou de Cusa, quelles que soient d'ailleurs les parentés spirituelles existant entre eux.

L'idée d'un monde fini aboutit chez Plotin et Cusa au dualisme des substances. L'idée d'un univers infini, composé de mondes innombrables, analogues à notre terre, aboutit à l'unité substantielle de Dieu et de l'univers physique. Unité ineffable, peut-être, mais unité sentie et recherchée.

C'est cela que l'on perd souvent de vue. La cosmologie de Giordano Bruno a fait son chemin. C'est une intuition acquise avec laquelle doivent compter philosophes et savants, même lorsqu'ils ne songent pas à son origine. Parlant du principe d'inertie, qui n'a pris toute son extension qu'avec Newton, un historien des sciences écrit ¹ :

« Newton, en tant que mathématicien, pouvait facilement concevoir un corps se déplaçant en ligne droite, à vitesse constante et pour toujours. Ce concept « pour toujours », qui implique un univers infini, ne lui faisait pas peur. »

C'est tout à fait exact. Mais on oublie de dire que Bruno, qui n'était pas mathématicien, lui a ouvert la voie, comme il l'a ouverte à tous ceux qui ont utilisé le cadre physique ou mathématique d'un univers infini.

¹ Bernard COHEU, *Les Origines de la Physique moderne*, Paris, 1960, p. 162.

LANGAGE HUMAIN ET SIGNES NATURELS DANS LE CARTÉSIANISME

Geneviève RODIS-LEWIS (Lyon)

L'importance du problème du langage dans le Cartésianisme tient à la convergence de deux thèmes. D'une part, l'homme se distingue de l'animal-machine par l'invention de signes pour traduire ses pensées, même chez les muets ; au contraire, certains oiseaux, doués des organes de la parole, la reproduisent mécaniquement, sans qu'il y ait communication de sens. Malgré la diversité des langues, liée au caractère institutionnel des signes, tout homme se fait « entendre » d'autrui : le langage manifeste l'universalité de la raison.

D'autre part, l'association extrinsèque entre paroles et choses significées est comparée par Descartes à la corrélation entre les modifications quantitatives qui diversifient les corps et le sentiment qualitatif éprouvé à cette « occasion »¹ : « Pourquoi la Nature ne pourra-t-elle pas aussi avoir établi certain signe, qui nous fasse avoir le sentiment de la lumière, bien que ce signe n'ait rien en soi qui soit semblable à ce sentiment ? Et n'est-ce pas ainsi qu'elle a établi le ris et les larmes, pour nous faire lire la joie et la tristesse sur le visage des hommes ? » (*Monde*, A.T. XI, 4.) Or, ces « expressions » émotionnelles apparaissent aussi chez les animaux (*Passions*, § 138 ; à Newcastle, 23-11-1646 ; à Morus, 5-2-1649). En coordonnant ces diverses indications, les Cartésiens approfondissent l'analogie et surtout les divergences entre le langage proprement humain et une sorte de langage de la Nature, qui caractérise tout le domaine des sentiments et des passions, dont les manifestations corporelles rapprochent l'animal et l'homme.

La métaphore qui ouvre le traité du *Monde* (source de beaucoup de ces développements), nommait « signe » l'action extérieure qui provoque la lumière, et renvoie au « sentiment », comme dans l'expression des émotions, l'action extérieure du visage suggère l'interprétation de la

¹ L'expression qui apparaît peu après (A.T. XI, 5-6) a suscité les interprétations occasionnalistes de la corrélation entre âme et corps.

passion : ainsi le signe matériel qui affecte l'ouïe ou la vue suscite le sens, conçu par la pensée, « souvent même sans que nous prenions garde au son des mots, ni à leurs syllabes ». Mais dans les *Méditations* et les *Passions*, la relation entre signe et signifié semble renversée ; le sentiment devient le signifiant, « tout sens a du sens »¹, car il condense une foule de renseignements appropriés à notre conservation. Dans la vision de la profondeur, apparaît « comme une géométrie naturelle », où « les mouvements » de l'objet qui se rapproche ou s'éloigne, « agissant immédiatement contre notre âme, d'autant qu'elle est unie à notre corps, sont institués de la Nature, pour lui faire avoir de tels sentiments »². Malebranche montrera qu'une science infinie est enveloppée dans ces jugements naturels qui ne sont que des sensations composées ; ils se font en nous sans nous, comme « si nous savions divinement l'optique et la géométrie » (Dernier Ecl. à la *Recherche*, § 43). De même les « sentiments prévenants » nous dispensent des trop longs et complexes raisonnements, qui établiraient la bonté ou la nocivité de l'objet qui nous attire ou nous répugne. Ainsi les passions nous enseignent, non les diversités internes des choses, mais en quoi elles « nous importent » (*Passions*, § 52). La finalité du « sentiment » est donc référée à l'unité constituée par l'âme et le corps, c'est-à-dire à « ma nature en particulier » (Méd. VI) ; et cette notion originale subsiste même chez les Cartésiens qui donnent de l'union une explication occasionaliste. Mais il faut abandonner ce point de vue qualitatif pour atteindre la connaissance spéculative des modalités correspondantes de l'étendue autour de nous et en notre corps : celles-ci ne sont pas, à proprement parler, signifiées par les sensations et passions, dont le sens demeure immanent, sauf pour le philosophe qui discerne, par une réflexion intellectuelle, la corrélation et l'indépendance des deux registres. Or, l'animal, privé de la conscience liée au second degré du « sens », en possède le premier degré (6^e réponse, § 9), ou réaction consécutive à l'excitation de l'organe corporel (à Morus, 5-2-1649). Et comme c'est ce même comportement adapté à la conservation de la vie, qui nous est immédiatement signifié par nos sentiments, nous étendons cette interprétation aux bêtes. « A notre regard (*nobis*) par la voix ou par d'autres mouvements corporels, toutes signifient (*significant*) leurs impulsions naturelles, colères, crainte, faim, etc. Ce n'est pourtant pas là un véritable langage (*vera loquela*), qui puisse être référé à la seule pensée, et non à l'impulsion naturelle » (à Morus, *ib.* A.T. V, 278). Même si elle concourt à la conserver, la finalité d'une machine est une dénomination extérieure, car la montre « n'observe pas moins exactement

¹ Sur la confrontation entre cette formule de PRADINES, et d'autres de MERLEAU-PONTY, avec cette thèse cartésienne, cf. *Le Domaine propre de l'homme chez les Cartésiens*, dans *Journal of the history of Philosophy*, 1964, pp. 170-172. Sur les jugements naturels et sentiments prévenants, *ibid.* pp. 174-176 ; sur le langage, pp. 178-182.

² *Dioptrique*, A.T. VI, 130 et 137 ; *Homme*, A.T. XI, 160. Comme dans le *Monde*, le processus de la Nature va du mouvement au sentiment.

les lois de la nature, lorsqu'elle est mal faite... que lorsqu'elle satisfait entièrement au désir de l'ouvrier » (Méd. VI, A.T. IX, 67). Ces comparaisons démiurgiques conduisent les successeurs de Descartes à imputer la constitution de tout organisme vivant à la sagesse de l'Auteur de la nature : cette intentionalité justifierait le rapprochement entre le sens latent des signes naturels et le sens patent de notre langage ¹.

Cependant, pour démontrer que celui-ci seul dévoile la pensée, les Cartésiens développent les différences entre signes naturels et « signes d'institution » ². Les premiers sont innés et propres à chaque espèce d'animaux : « Leurs cris, leurs voix et leurs accents devraient aussi changer selon les divers climats, si c'étaient des paroles aussi bien que les nôtres » (La Forge, *Esprit de l'homme*, c. 20, p. 354). Mais l'immutabilité de chaque comportement prouve la perfection du mécanisme, réglé pour des situations déterminées : « Ainsi le hurlement d'un loup fera fuir une brebis et pourra faire approcher en même temps un autre loup » (Cordemoy, *Disc. parole*, p. 85). Malebranche explique comment la crainte ou la compassion se transmettent mécaniquement : « nous humanisons » ces correspondances, en les prenant pour un échange de sentiments, entre l'homme et le chien par exemple, que Dieu « a fait particulièrement » pour nous. Or, « c'est uniquement l'effet naturel et nécessaire de la sage et admirable construction de nos corps » (*Recherche vér.*, V, c. 3, *Œuvres compl.*, II, 149-151). Au contraire, alors que les liaisons naturelles reposent sur « la volonté constante et immuable du Créateur », celle « des idées avec les sons et certains caractères est faible, et fort différente dans différents pays ; ... elle dépend de la volonté faible et changeante des hommes... parce que cette liaison n'est point absolument nécessaire pour vivre, mais seulement pour vivre comme des hommes qui doivent former entre eux une société raisonnable » (*ib.* II-1, c. 5, § 1, O. C. I, 217). Descartes avait insisté sur l'*invention* des signes, et leur adaptation à toutes circonstances, parce que « la raison est un instrument universel » (*Disc. méth.*, 5^e p. A.T. VI, 57). L'insensé même compose un discours, pour se faire « entendre » (*ib.* et à Newcastle, 23-11-1646). Malebranche, qui dégage l'importance de la *convention* sociale (O. C. I, 218-219), note que les fous sont « incapables de parler à propos, et de répondre juste » (*ib.* 323, II-3, c. 1, § 2) : l'essentiel est de communiquer, et le philosophe met en garde contre « ces écrivains qui fabriquent un grand nombre de mots et de caractères nouveaux » (O. C. I, 221). Mais il ne critique pas moins vivement ceux qui pensent que la langue originelle exprimait la nature même des êtres ³ : il raille les

¹ Cf. G. CANGUILHEM, *La Connaissance de la vie*, p. 143. La conception des vivants comme « automates » enveloppe une téléologie. Cependant pour Descartes, la formation de l'animal relève des seules lois du mécanisme.

² LA FORGE, *Traité de l'esprit de l'homme*, 1666, in-4°, c. 4, pp. 35-36 ; CORDEMOY, *Discours physique de la parole*, 1668, p. 201, in-12, *passim*.

³ *Contra*, B. LAMY, *L'Art de parler*, 1676, pp. 200-201.

aventureuses explications bibliques du *Hierozoïcon* de Bochart (1663), et rejette l'appui de ce dernier sur le *Cratyle*, ainsi que « le mystérieux Pythagore » qui, selon Cicéron, attribuait l'imposition des noms à la plus haute sagesse (Ecl. VIII, O. C. III, 92-93 et n. 47-50). Seule est naturelle la « volonté de convenir » (O. C. I, 218), et de multiples systèmes sont possibles, liant les idées avec des sons, et des symboles comme les hiéroglyphes (*ib.* 213, var. de la première édition), ou les notations algébriques (*ib.* 220). Cordemoy précise que la parole est plus commode en la présence, l'écriture suppléant à l'absence (*Parole*, p. 40), et s'attache à l'acquisition « des signes dont quelques autres hommes sont déjà convenus » (p. 41) : comme dans un déchiffrement de code, l'esprit note les signes les plus fréquents, et les met à l'épreuve, ce qui est plus aisé quand l'interlocuteur étranger connaît notre langue ; on parvient ainsi à oublier les mots dont on s'est servi pour ne retenir que les idées véhiculées par l'une ou l'autre (pp. 60-62). L'apprentissage du langage par l'enfant (pp. 45-60) suit un ordre logique : après la compréhension des « signes naturels » exprimant « les passions de ceux qui les approchent » (p. 46), vers deux ou trois ans, ils démêlent beaucoup de noms, puis distinguent les qualificatifs, et enfin les verbes d'action. Ainsi « leur raison est entière dès le commencement » (pp. 59-60).

Cependant Descartes avait remarqué que l'*association* joue un aussi grand rôle dans l'institution d'un lien entre parole et signification que dans le dressage animal (*Passions*, § 50) : les liaisons acquises par répétition forment, chez Cordemoy et Malebranche, le moyen terme entre les liaisons naturelles et le langage convenu. Ainsi l'animal, dont Descartes avait prévu le conditionnement (à Mersenne 18-3-1630), apprend certaines paroles si ses organes vocaux s'y prêtent (*Parole*, pp. 98-107) ; mais il n'en a pas l'entendement (La Forge, *op. cit.*, p. 353). Leur finalité est instituée par le maître, qui les met en situation, et s'appuie généralement sur une impulsion passionnelle (à Newcastle, 23-11-1646 ; *Parole*, pp. 102-103). « Il ne s'est jamais trouvé aucune bête si parfaite, dit Descartes, qu'elle ait usé de quelque signe pour faire entendre à d'autres animaux quelque chose *qui n'eût point de rapport à ses passions* » (A.T.IV, 576). Aussi Cordemoy discerne-t-il la pensée des autres hommes en faisant « réflexion sur la suite de plusieurs de leurs actions qui n'ont aucun rapport avec ce qui les conserve ; et surtout la liaison » entre leurs paroles, et leur convenance avec ses propres signes (pp. 8 et 28-29).

La conscience humaine ne se contente donc pas d'apercevoir la finalité vitale des liaisons naturelles auxquelles l'animal obéit toujours mécaniquement : elle s'y oppose pour y imposer son propre sens. Le cri animal « est un effet nécessaire de la construction de la machine », dit Malebranche, converti au Cartésianisme par la lecture de *L'Homme*, où le préfacier hollandais Schuyt comparait ce cri au grincement de la roue ; signe d'un mauvais fonctionnement sans doute, mais signe pour nous. Au contraire, « quand un homme en pleine santé ne crie point

lorsqu'on le blesse, c'est une marque que son âme résiste au jeu de sa machine » (*Recherche*, V, c. 3, O. C. II, 150). « Car enfin, si nous crions », concluait Cordemoy, après avoir décrit le mécanisme des phonèmes (source de la leçon de philosophie du *Bourgeois gentilhomme*...), « ce n'est pas parce que nous avons une âme, mais c'est parce que nous avons un poumon » (p. 114). Or, cette non adhérence de l'homme aux nécessités vitales lui permet aussi de ruser avec l'expression naturelle des émotions ; « en sorte qu'on s'en peut aussi bien servir à dissimuler ses passions qu'à les déclarer » (*Passions*, § 113). Si ces signes méritent d'être appelés « la première des langues et la plus universelle », c'est peut-être parce que « la malice des hommes l'a rendue la plus trompeuse de toutes » (*Paroles*, préface). Car la liberté de l'esprit se découvre à travers la parole menteuse : « Après un grand nombre de signes... qui me faisaient voir qu'ils entendaient ma pensée et qui me feraient croire que j'entendais la leur, je me suis aperçu qu'ils avaient dessein de me tromper : il ne m'est plus permis de douter que les corps qui ressemblent au mien soient unis à des âmes » (pp. 30-31). Ce n'est là pourtant que le mauvais usage de la liberté, qui vole « le droit le plus saint qui soit entre les hommes », puisque « la société ne s'entretient que par la parole » (p. 165). Travailler à bien penser est donc le principe de la bonne rhétorique (pp. 145-160), et le cartésianisme de Cordemoy annonce ici l'*Art poétique* de Boileau (1674) : « Bien savoir et trouver aisément le mot » (p. 150). Réciproquement, alors que les signes naturels sont source de confusion, si l'on prend le sensible pour une image de l'objet, le caractère conventionnel des signes en fait des instruments très précis pour les idées abstraites. Contre Cordemoy, qui croit qu'« une âme pourrait concevoir incomparablement plus nettement les pensées d'un autre esprit, s'ils ne dépendaient ni l'un ni l'autre des organes du corps » (p. 143), Malebranche refuse de spéculer sur la communication entre purs esprits (*Recherche*, III, 2, c. 1, O. C. I, 416) : pour l'homme, en tout cas, le détour par les signes sensibles bien choisis n'est pas un obstacle, mais un appui pour la pensée : « Par un usage réglé de chiffres et de lettres », les analystes « découvrent des vérités très difficiles que sans cela il serait impossible de découvrir » (*ibid.*, V, c. 2 ; O. C. II, 139).

Ainsi l'homme, distinct de l'animal en ce qu'il s'approprie les signes naturels, n'est pas non plus un ange, parce qu'il utilise les lois de corrélation entre l'esprit et le corps, et le mécanisme des associations pour s'exprimer « par des choses extérieures et corporelles, auxquelles on fait signifier par institution ce que l'on pense, et c'est en général ce qu'on appelle parler » (Cordemoy, *Parole*, p. 40).

LE FONDEMENT DU LANGAGE DANS LA PHILOSOPHIE DE MALEBRANCHE

Ginette DREYFUS (Rouen)

Pour Malebranche, le problème du langage se pose comme un aspect particulier de celui de l'union de l'âme et du corps. Aussi la conception de la liaison entre paroles et idées évolue-t-elle en même temps que se forme et se précise la théorie de cette union. Les normes de cette communication nous font un devoir de ne retenir que quelques points capitaux.

La *Recherche de la vérité* (voir en part. L.II, 1^{re} part., ch. 5) définit le langage comme une certaine liaison entre des idées et des traces cérébrales, liaison dépendant de la libre volonté des hommes et, de ce fait, variant selon les pays. Cette liaison se distingue donc des liaisons naturelles, nécessaires et universelles entre idées et traces, liaisons échappant à l'arbitre humain et relevant uniquement de « la volonté constante et immuable du Créateur », comme celles qui sont, par exemple, entre la trace que produit dans notre cerveau un arbre que nous voyons et l'idée d'arbre, entre la trace que produit le cri d'un homme ou d'un animal qui souffre, et que nous entendons se plaindre, et l'idée de douleur.

Cette distinction entre les signes naturels et les signes d'institution, pour user des termes de Cordemoy, recouvre très exactement la distinction entre ce qui est nécessaire pour la conservation de notre vie et ce qui est nécessaire seulement pour former une « société raisonnable ». En raison de quoi les liaisons naturelles sont les plus fortes.

Toutefois, si la forme du langage, c'est-à-dire le choix de tels signes sensibles, est laissée à notre liberté, en revanche, il ne dépend pas d'elle qu'il y ait un langage ; ceci est directement fondé dans la volonté immuable de Dieu, qui met en nous une inclination naturelle, nécessaire et indépendante de notre liberté, à vivre en société raisonnable.

Ainsi, notre volonté conditionne le langage de deux façons différentes : en tant qu'elle est non libre, en tant qu'elle est inclination nécessaire mise par Dieu en nous sans nous, elle exige l'instauration d'un moyen par lequel les hommes puissent convenir entre eux afin de s'unir

par l'esprit ; en tant qu'elle est libre, elle détermine arbitrairement les signes sensibles qui sont liés aux idées.

Comment peut se fixer cette liaison non naturelle entre idées et signes sensibles ? Malebranche invoque trois conditions.

1. L'identité de temps. Par exemple, « si l'idée de Dieu s'est présentée à mon esprit dans le même temps que mon cerveau a été frappé de la vue de ces trois caractères *iah*, ou du son de ce même mot, il suffira que les traces que ces caractères, ou leur son, auront produites se réveillent, afin que je pense à Dieu, et je ne pourrai penser à Dieu qu'il ne se produise dans mon cerveau quelques traces confuses des caractères ou des sons qui auront accompagné les pensées que j'aurai eues de Dieu » (*op. cit.*, dans : Malebranche, *Œuvres complètes*, Paris, Vrin, t. I, 1962, p. 217).

2. La passion que les hommes ont à convenir entre eux, passion elle-même fondée sur l'inclination naturelle. En effet, « les idées ne se lient fortement avec les traces que lorsque les esprits étant agités, ils rendent ces traces profondes et durables » (*ibid.*, p. 218), et seules les passions agitent les esprits.

3. La répétition de la rencontre des mêmes idées avec les mêmes traces, fondée elle aussi sur le vouloir des hommes à convenir entre eux. En effet, comme « une première rencontre... ne peut faire de fortes liaisons, il est clair que si les hommes ne voulaient pas convenir, ce serait le plus grand hasard du monde s'il arrivait de ces rencontres des mêmes idées et des mêmes traces » (*ibid.*). D'où cette observation, à laquelle les débordements de nos existentialismes donnent tout son poids : « On peut... reconnaître par ce que je viens de dire que ces écrivains qui fabriquent un grand nombre de mots et de caractères nouveaux pour expliquer leurs sentiments font souvent des ouvrages assez inutiles » (*ibid.*, p. 221).

Il saute aux yeux que toutes ces considérations relèvent de l'expérience psychologique courante, et c'est bien à celle-ci que Malebranche ne cesse ici de se référer : sur ce plan, aucune difficulté. Mais il n'en va plus de même lorsqu'on les veut rattacher, comme il se doit, au mécanisme métaphysique qui les sous-tend. On sait que Malebranche reprenait à son compte la distinction cartésienne des substances âme et corps ; qu'il rejetait, au contraire, leur union substantielle, lui substituant l'occasionalisme, selon lequel Dieu produit dans l'âme certaines modifications à l'occasion de ce qui se passe dans le corps, et réciproquement. Or, on ne peut fonder dans l'occasionalisme les observations psychologiques relatives à la fixation des liaisons constitutives du langage sans multiplier à l'infini les expressions de la loi générale de l'union de l'âme et du corps, ce qui contredit à l'indispensable simplicité et généralité de l'action divine.

Une telle disconvenance entre le psychologique et le métaphysique s'explique pour peu qu'on se réfère à la première édition de la *Recherche*.

Malebranche s'y ralliait à la thèse cartésienne de l'union substantielle et se réclamait de la fin des *Principes* pour voir dans la liaison d'éléments aussi dissemblables que les idées et les sons un exemple de la possibilité de la liaison entre le corps et l'âme, en dépit de leur distinction fondamentale. A partir de la deuxième édition, l'occasionalisme prend la place de l'union substantielle, mais sans que disparaisse pour autant l'essentiel de l'analyse psychologique, encore que celle-ci s'accorde infiniment mieux avec l'union substantielle.

Toutefois, cette analyse se modifie sur deux points essentiels, ce qui annonce les progrès ultérieurs.

D'abord, le rôle explicatif du mécanisme cérébral se trouve singulièrement diminué. Ainsi, dans la première édition, l'hétérogénéité du signe et du signifié se ramenait à la dissemblance entre diverses traces : « Le mot de sommet d'angle prononcé à mes oreilles ne peut de soi produire aucune trace qui ressemble au point où s'unissent les deux lignes d'un angle ; et je pourrais par les mêmes paroles entendre d'autres choses toutes différentes, comme par exemple quand j'entends prononcer par un homme qui parle français ce mot, *or*, j'entends aussitôt un certain métal, mais quand c'est par un homme qui parle hébreu, quoiqu'il agite le nerf de mes oreilles par le même son, les traces qui représentent un métal ne se forment plus dans mon cerveau, mais celles qui représentent de la lumière » (*ibid.*, variante de la p. 212). Ce texte disparaît dès la deuxième édition, ainsi que le passage suivant, qui expliquait le rôle de l'identité de temps par le seul jeu de la machine : « Il suffit que plusieurs traces et plusieurs émotions d'esprits animaux aient été produites dans le même temps, afin qu'elles ne se réveillent plus toutes seules, à cause que les esprits animaux trouvant le chemin de toutes les traces, qui se sont faites en même temps, entrouvert, ils y continuent leur chemin, parce qu'ils y passent plus facilement que par les autres endroits du cerveau » (*ibid.*, suite, en p. 214, de la variante citée ci-dessus).

La raison de ces suppressions, c'est la transformation de la notion d'idée. Les idées qu'invoquait la première édition, ce sont des idées sensibles : idée sensible du sommet de l'angle, idée sensible de l'or, idées d'autant plus irrémédiablement sensibles que la liaison de l'image sensible d'un objet avec l'idée intelligible de ce même objet ne figurait point alors, comme ultérieurement, parmi les liaisons naturelles. A partir de la deuxième édition, il n'est plus question de ces idées, et question, en revanche, non seulement d'une idée intelligible, mais encore d'une idée intelligible qui ne se peut imaginer : l'idée de Dieu.

De ce fait, le problème du langage ne se confine plus au terrain de l'imagination, qui était celui de l'article des *Principes* cité par la première édition. Toutefois, aucune explication accordée au nouveau statut de l'idée et à l'occasionalisme ne vient remplacer l'explication physiologique abandonnée.

Ce vide, nous le trouvons comblé dans les *Entretiens sur la métaphysique*. Voilà le texte essentiel :

« THÉOTIME : Mais, Ariste, comment sommes-nous unis si fort par l'esprit ? Théodore prononce quelques paroles à vos oreilles. Ce n'est que de l'air battu par les organes de la voix. Dieu transforme, pour ainsi dire, cet air en paroles, en divers sons. Il vous les fait entendre, ces divers sons, par les modalités dont il vous touche. Mais le sens de ces paroles, où le prenez-vous ? Qui vous découvre et à moi les mêmes vérités que contemple Théodore ? Si l'air qu'il pousse en parlant ne renferme point les sons que vous entendez, assurément il ne contiendra pas les vérités que vous comprenez. — ARISTE : ... C'est que nous sommes unis l'un et l'autre à la Raison universelle qui éclaire toutes les intelligences... Les paroles que Théodore prononce à mes oreilles m'avertissent donc en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps d'être attentif aux vérités qu'il découvre dans la souveraine Raison. Cela me tourne l'esprit du même côté que lui. Je vois ce qu'il voit, parce que je regarde où il regarde. Et par les paroles que je rends aux siennes, quoique les unes et les autres soient vides de sens, je m'entretiens avec lui, et je jouis avec lui d'un bien qui nous est commun à tous. Car nous sommes tous essentiellement unis avec la Raison : tellement unis que sans elle nous ne pouvons lier de société avec personne » (*Ent. Mét.*, VII, § 15, dans : *Œuvres complètes*, t. XII-XIII, 1965, pp. 168-169).

Quatre points essentiels doivent être dégagés :

1. La distinction explicite, dans la parole, de deux éléments radicalement hétérogènes (cf. *ibid.*, III, 12, *loc. cit.*, p. 77) : d'une part, un élément matériel, constitué par l'air qu'agite celui qui parle et par l'impression que cet air fait sur le corps de celui qui l'écoute ; d'autre part, une modification de l'âme, qui est le son ou la sensation auditive que Dieu, en vertu de la loi de l'union de l'âme et du corps, produit dans l'âme à l'occasion de l'impression du corps, sensation dont il a été précisé (cf. *ibid.*, III, § 15, p. 82) qu'elle variait selon la constitution du corps d'un chacun.

2. La parole, en tant que matière et que sensation auditive, est vide de sens. La signification lui advient, tout entière, de l'idée qu'elle évoque.

3. Cette idée est une idée universelle, présente à tous les hommes du fait qu'ils sont unis à la Raison de Dieu.

4. L'évocation de cette idée se fait, elle aussi, en vertu de la loi de l'union de l'âme et du corps, les paroles éveillant l'attention, laquelle, en vertu de la loi de l'union des esprits avec la Raison, dirige l'entendement vers telle idée.

Les trois premiers points n'offrent aucune difficulté. En particulier, la production de la sensation auditive — ou visuelle s'il s'agit du langage écrit — à l'occasion d'une modification corporelle entre parfaitement dans le cadre de la loi de l'union de l'âme et du corps ; de même qu'y entre la production des mouvements de nos organes (cause occasionnelle, en

fonction de la loi de la communication des mouvements, de l'agitation de l'air qui ébranle l'oreille de celui qui écoute) à l'occasion du désir que nous avons de parler, ce dont Malebranche s'expliquait un peu plus haut (*ibid.*, VII, § 14, p. 167).

Au contraire, le quatrième point, c'est-à-dire le mécanisme de l'évocation de l'idée, demeure obscur. Or, c'est là que réside le nœud de l'explication, puisque c'est en vertu de cette évocation que le mot a un sens et devient un moyen de s'exprimer et d'être compris.

Certes, il est clair qu'une sensation peut éveiller l'attention, et même l'accaparer : c'est, précisément, la pression des modifications affectives sur son attention qui m'en rend l'usage difficile. Mais ce qui ne l'est pas, c'est qu'une sensation en elle-même dépourvue de signification — comme l'est le son ou la vue de certains caractères avant l'évocation de l'idée — puisse indiquer à l'attention les idées sur lesquelles elle doit diriger mon entendement. Autrement dit, pour jouer, à l'égard de l'attention, le rôle d'un tel moniteur, le mot doit avoir un sens ; or, ce sens ne lui advient que de l'idée, dont la vue est conditionnée par l'attention. C'est là un cercle vicieux.

Quoi qu'il en soit de cette difficulté, tirons rapidement quelques conséquences enveloppées dans cette nouvelle forme de la théorie du langage.

1. Le mot éveillant l'idée et la participation à la Raison universelle fondant la possibilité pour tous les hommes parlant un même langage de donner un même sens à un même mot, le langage remplit effectivement la fonction que Malebranche lui attribuait dès la *Recherche* : unir les esprits sous l'empire de la Raison.

2. La compréhension du mot supposant que l'idée soit évoquée en vertu de la libre attention, on aperçoit pourquoi « les hommes que nous appelons nos *maîtres* ne sont... que des moniteurs », et pourquoi notre seul maître, c'est la « Sagesse éternelle qui habite en nous et que tous les esprits consultent par leur attention » (préface des *Entretiens sur la métaphysique*, *loc. cit.*, p. 13).

3. Puisqu'un mot n'est compris qu'en tant qu'il tire son sens d'une idée universelle, dont la vue dépend de notre libre attention, il est manifeste que seule l'expression des idées intelligibles, présentes dans le Verbe, constitue un langage parfait. Quant aux modalités affectives de l'âme, leur expression par des paroles est impossible, ou, à tout le moins, très imparfaite : « Les hommes n'ayant leurs sentiments qu'à cause du corps, et leur corps n'étant pas disposé en tous de la même manière, il arrive souvent que les mots sont équivoques, que ceux dont on se sert pour exprimer les modifications de son âme signifient tout le contraire de ce qu'on prétend, et que souvent on fait penser à l'amertume, par exemple, lorsqu'on croit faire penser à la douceur » (*R. d. V.*, L.III, 2^e part., ch. 7, § 4, *loc. cit.*, t. I, pp. 452-453).

4. Toutefois, en dépit de notre incapacité à les bien entendre, « tous les termes qui... excitent [les sensations et les émotions] frappent fortement

l'âme et la rendent attentive » (*R. d. V.*, L.V, ch. 10, *loc. cit.*, t. II, p. 222). D'où l'on voit comment les méchants livres flattent les sens et l'imagination au lieu d'éclairer l'esprit : « Le tour des paroles de Tertullien, de Sénèque, de Montaigne, et de quelques autres, a tant de charmes et tant d'éclat qu'il éblouit l'esprit de la plupart des gens, quoique ce ne soit qu'une faible peinture et comme l'ombre de l'imagination de ces auteurs. Leurs paroles, toutes mortes qu'elles sont, ont plus de vigueur que la raison de certaines gens. Elles entrent, elles pénètrent, elles dominent dans l'âme d'une manière si impérieuse qu'elles se font obéir sans se faire entendre » (*R. d. V.*, L. II, 3^e part., ch. 3, § 1, *loc. cit.*, t. I, p. 341). Autrement dit, un homme qui a l'imagination forte peut faire sur celui qui l'écoute, ou le lit, une impression telle que les mots se trouvent en quelque sorte détachés de l'idée à laquelle ils doivent être liés, pour être ramenés au rang de ces cris et de ces attitudes qui provoquent en nous, de façon naturelle, certains sentiments. D'où cette prescription sévère : « Il faut bien distinguer la force et la beauté des paroles de la force et de l'évidence des raisons » (*ibid.*, ch. 4, p. 345).

Nous concluerons ainsi. Pour Malebranche comme pour Descartes, le langage est une manifestation de l'intelligence. Par là, ces deux philosophes s'opposent à Spinoza, pour qui le mot n'exprime pas une idée de l'entendement, mais un *ens imaginarium*, né de la confusion des images cérébrales. Spinoza se heurtait à une difficulté, qu'il n'a pas résolue ni même posée : si, de nature, le mot exprime un *ens imaginarium*, comment expliquer qu'il puisse exprimer des idées adéquates ? Certes, Spinoza affirme que l'entendement peut disposer des mots comme il veut, pour exprimer ce qu'il veut (cf. Lettre XVII, à Pierre Balling, dans *Œuvres* de Spinoza, éd. Appuhn, t. III, p. 172 ; *Opera*, éd. Gebhardt, t. IV, p. 77, l. 16-20). Mais il ne nous dit pas comment cela se fait. L'abîme qu'il met, dans l'âme, entre l'imagination, corrélat des traces cérébrales, et l'entendement, rend difficilement explicable la liaison du mot, être d'imagination ne renvoyant qu'à des êtres d'imagination, avec l'idée de l'entendement. Cette liaison, Malebranche croit l'assurer. Mais on a vu que l'évocation de l'idée par une sensation dépourvue de signification reste inexpliquée. Ici non plus, le plan de l'imagination ne se raccorde point à celui de l'entendement. Et, au fond du langage, une énigme demeure.

LANGAGE, NATURE ET SOCIÉTÉ SELON ROUSSEAU

Jean STAROBINSKI (Genève)

La réflexion sur le langage occupe chez Rousseau une place considérable. D'une part, la théorie du langage fait partie intégrante des écrits de doctrine, qu'il s'agisse des ouvrages qui concernent l'histoire de la société, ou de ceux qui intéressent l'éducation de l'homme moderne ; d'autre part, le problème de la communication, le choix des moyens d'expression préoccupe en Rousseau le musicien, l'artiste, le romancier et, au suprême degré, l'autobiographe. Rousseau a été le premier à conférer une importance pathétique à la question de la relation inter-humaine : nous n'avons donc pas lieu de nous étonner devant l'insistance avec laquelle il fait de la parole le thème de son propre discours. A bien des égards, nous tenons ici l'un des éléments qui assurent la cohésion interne d'une œuvre trop souvent accusée de manquer d'unité. Prêtons attention à la théorie du langage, telle que Rousseau l'a élaborée, et, connaissant l'importance qu'il attribue à l'aspect génétique des réalités humaines, tentons plus précisément de mettre en lumière ce qu'il a pensé de l'origine des langues.

Sur ce point, deux textes retiendront notre attention : le *Discours sur l'origine de l'inégalité* et l'*Essai sur l'origine des langues*. Textes complémentaires, parfois légèrement dissonants, mais qui proposent au lecteur une même histoire sous une double version : le *Discours de l'inégalité* insère une histoire du langage à l'intérieur d'une histoire de la société ; inversement, l'*Essai sur l'origine des langues* introduit une histoire de la société à l'intérieur d'une histoire du langage.

Pour Rousseau, l'homme n'est pas naturellement sociable, ou, tout au moins, il ne l'est pas dès l'origine. Il est *devenu* sociable, en vertu de sa perfectibilité. Mais Rousseau considère la perfectibilité comme un apanage inné, comme un don de la nature. L'institution sociale n'est donc pas sans relation avec la nature : elle est la conséquence *différée* d'une disposition *primitive*, dont les effets se sont déployés très lentement, à distance de l'origine, sous l'influence de conditions exceptionnelles qui

ont sollicité l'essor des facultés virtuelles. Ces conditions favorisantes sont des obstacles externes, devant lesquels l'homme s'est trouvé arrêté accidentellement. Rousseau incrimine des « circonstances » physiques, qui auraient pu aussi bien ne pas survenir, mais qui, une fois présentes, font passer la perfectibilité sommeillante de la puissance à l'acte.

Dans le *Discours*, Rousseau suppose une humanité primitive en lente expansion ; certains individus, sortis de l'habitat tempéré, rencontrent des climats difficiles qui les obligeront à lutter contre la nature environnante. L'intelligence, la technique, l'histoire prennent naissance au contact de l'obstacle, quand l'homme quitte la tiédeur égale de la forêt primitive et se trouve exposé à des « étés brûlants » ou à des « hivers longs et rudes ». Dans l'*Essai sur l'origine des langues*, la même idée se trouve exposée, mais de façon plus énigmatique, à travers le symbole cosmologique de l'inégalité des saisons : « Celui qui voulut que l'homme fût sociable toucha du doigt l'axe du globe et l'inclina sur l'axe de l'univers. » Langage et société sont tellement liés — conformément à la tradition classique et à la doctrine de Hobbes — que si l'on admet que l'homme de non sociable est devenu sociable, il faut également conjecturer que l'homme, de non parlant, est devenu parlant. Car l'homme n'est pas originellement doué de parole. Le langage n'est pas une faculté que l'homme a su exercer d'emblée : c'est une acquisition, mais une acquisition rendue possible par des dispositions présentes dès l'origine et longtemps inexploitées. Entre toutes les créatures, l'homme est le seul qui ait *par nature* le pouvoir de sortir de son état primitif. Au même titre que l'institution sociale, le langage est un effet tardif d'une faculté primitive : il est le résultat d'un essor différé. Naturel dans son origine, il constitue une antinature dans ses aboutissements. Le dangereux privilège de l'homme, c'est d'avoir dans sa propre nature la source des pouvoirs par lesquels il s'opposera à sa nature et à la Nature.

« La parole étant la première institution sociale ne doit sa forme qu'à des causes naturelles ». A longue échéance, l'institution sociale contredira la « loi naturelle » ; mais l'institution sociale est une antinature issue de la nature.

La préface du *Discours de l'inégalité* soulève une question de définition : pour savoir si l'inégalité est conforme à la loi naturelle, il faut d'abord savoir ce qu'est la loi naturelle. La question, aussitôt, se formule comme un problème de langage : comment *parle* la loi naturelle ? Comment est-elle perçue ?

Rousseau insiste d'abord sur un caractère négatif. La loi naturelle n'est pas un énoncé inscrit primitivement dans la langue de la réflexion philosophique. Pour être écoutée et suivie, elle ne requiert aucun savoir. Elle ne suppose donc aucun langage préalable. Elle ne saurait être une règle convenue, un discours étayé d'arguments. Rousseau récuse l'idée

d'une convention, d'un contrat, d'où dépendrait la teneur de la loi naturelle. C'est là pourtant ce que supposent, à tort, la plupart des philosophes, et Rousseau ne manque pas de s'en gausser : « On commence par rechercher les règles dont, pour l'utilité commune, il serait à propos que les hommes convinssent entre eux »... Rousseau congédiera donc les constructions discursives que les philosophes substituent à la véritable loi naturelle sous prétexte de la définir. Il écarte les assertions trop doctes, trop cultivées, de ceux qui voudraient que la loi naturelle parlât comme parle la raison constituée. Rousseau nous invite à regarder en deçà du règne humain de la parole. Certes, il nous propose à son tour un « discours », mais pour faire apparaître une *voix* antérieure à tout discours.

Pour que cette *loi* soit naturelle, « il faut qu'elle parle immédiatement par la voix de la nature ». Par définition, la voix de la Nature doit parler avant toute parole. Tacite et impérieuse, cette voix nous dicte les mouvements spontanés de l'amour de soi et de la pitié, « principes antérieurs à la raison ». Ne serait-ce pas une métaphore que d'évoquer ici une voix ? Cette dictée, peu s'en faut qu'elle n'équivale à un automatisme, à un instinct, à une « empreinte » marquée une fois pour toutes. Rousseau y voit toutefois autre chose : c'est une injonction qui intéresse l'être moral, qui met au défi une liberté et une faculté de désobéir. « La Nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer ou de résister. » Si l'homme naturel ne désobéit pas, c'est parce qu'il n'a pas encore pris entière possession de son vouloir propre, et parce qu'il n'a pas encore eu l'occasion d'exercer suffisamment sa liberté. La loi naturelle a donc pour l'homme le caractère ambigu d'un instinct qui perdrait son caractère mécanique pour devenir *intimation* ; avant même que l'homme primitif ne réfléchisse et ne parle, la nature cesse d'être pour lui un simple conditionnement physique : elle n'est plus une « impression » irrésistible, elle se fait langage interne. Il s'agit d'une parole que l'homme écoute parce qu'elle *se parle* en lui : le fait de la percevoir garantit une moralité première qui distingue déjà l'homme de la bête, quand bien même l'homme sauvage et la bête apparaîtraient identiques dans leur conduite. L'homme se définit d'abord non parce qu'il parle, mais parce qu'il *écoute*. Pour lui, la voix de la nature est une *information* qui ne s'inscrit pas directement dans la *forme* du comportement. Toutefois, cette voix qui n'emprunte aucun signe conventionnel n'a besoin d'aucun « décodage » pour être comprise. La voix de la nature est d'une telle proximité qu'elle paraît se confondre avec l'intimité personnelle. On ne peut donc la comparer à la transmission d'un message, où un énoncé formulé par un sujet parlant (« l'émetteur ») s'adresserait distinctement à un sujet écoutant (l'auditeur). Tant qu'il reste l'homme *de* la nature, c'est en lui-même que l'homme perçoit la voix de la nature. La Nature parle *en lui* puisqu'il est lui-même *dans* la Nature. Le décalage de la liberté est encore virtuel.

Pour l'homme civilisé, cette voix deviendra une voix lointaine, une voix délaissée. Elle lui sera extérieure. Pis encore, il ne saura plus l'entendre et la reconnaître (exception faite des « initiés » que Rousseau mentionne dans ses *Dialogues*, et au nombre desquels il se compte). En sortant de la nature, en travaillant contre elle, en interposant le langage dont il est l'inventeur, l'homme se rend sourd à la voix qui lui parlait à l'origine. L'existence morale n'est plus régie par la loi naturelle : il faut énoncer des lois « positives », des conventions, des contrats. Les discours raisonnés deviennent nécessaires, pour retrouver la voix de la nature à travers une sorte d'archéologie interprétative : l'homme doit tenter, par une élaboration factice, de suppléer à la disparition de ces « mouvements immédiats » qui assuraient le respect de la vie d'autrui et la sauvegarde de l'existence personnelle. Les *fins* de la morale restent ce qu'elles étaient, mais ce sont désormais des règles explicites qui doivent les prescrire. Aussi Rousseau laisse-t-il entendre que, dans l'histoire, l'importance acquise progressivement par le langage discursif s'accroît en raison inverse de l'intensité de la voix de la nature : celle-ci s'efface en nous à mesure que le langage articulé se perfectionne. Alors le philosophe, en sa qualité d'*interprète* d'une voix devenue imperceptible aux autres hommes, devient nécessaire à la société. Dans son *sentiment* actuel, Rousseau croit découvrir ce dont les autres hommes ont perdu le souvenir. Le *Discours philosophique* (libellé comme une antiphilosophie) rappelle ce que fut l'autorité qui régnait avant tout discours.

¹ Résumé d'une étude destinée à paraître *in extenso* dans une *Festschrift* offerte à Herbert Dieckmann, Wilhelm Fink Verlag, Munich.

CONDILLAC, MAÎTRE DU LANGAGE

Roger LEFÈVRE (Paris)

Introduction. — Condillac ne sépare pas l'analyse de la pensée de l'analyse du langage. Le progrès de l'entendement dépend du progrès des signes, car « nos notions ne sont exactes qu'autant que nous avons inventé avec ordre les signes qui doivent les fixer. » (*Essai*, p. 43). L'œuvre entière est animée par ce principe capital. En 1746, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* étudie le rôle des mots et l'évolution des langues dans la civilisation. En 1749, le *Traité des systèmes* dénonce les abus néfastes du langage philosophique. En 1754, le *Traité des sensations* précise les secours mutuels de la réflexion et de l'expression. En 1755, le *Traité des animaux* accentue l'écart mental entre les hommes et les bêtes. En 1775, le *Cours d'Etudes pour l'instruction du Prince de Parme* associe étroitement la Grammaire et l'Art d'écrire à l'Art de raisonner et de penser. En 1776, *Le commerce et le Gouvernement* se flatte de clarifier les fondements et le vocabulaire de l'économie politique. En 1780, la *Logique*, rédigée pour la Pologne, célèbre la vertu des langues comme instrument d'analyse. Enfin *La langue des calculs*, œuvre posthume publiée en 1798, montre la formation graduelle et la valeur exemplaire du langage mathématique, tandis que le *Dictionnaire des synonymes*, inédit publié en 1951 par Mario Roques, détaille méticuleusement les finesses de la langue française. Parmi tant de richesses diverses, prélevons trois thèmes essentiels sur les rapports du langage avec l'esprit, avec la culture, avec la science ¹.

¹ Pour une étude d'ensemble, voir *Condillac ou la joie de vivre, avec choix de Textes et Bibliographie*, Editions Seghers, Paris, 1966. Afin de lier davantage Condillac à notre Congrès, rappelons deux faits notoires :

1. Condillac fut toute sa vie un grand ami de Rousseau, qu'il connut comme précepteur à Lyon, chez son frère aîné M. de Mably, Prévôt général de la Maréchaussée, avant de le retrouver à Paris en compagnie de Diderot. Rousseau se flatte dans l'*Emile* d'avoir été le premier à apprécier et favoriser sa pensée.

2. Voltaire, également ami et partisan de Condillac, l'invita même par une lettre d'Avril 1755 à venir travailler chez lui près de Genève, aux Délices.

I. LE LANGAGE ET L'ESPRIT

1. *Le cycle fondamental*

Certes, analysant l'entendement, Locke a compris que les mots servent à fixer, relier, communiquer les idées, assurer la vie sociale. Mais il les présente surtout comme des moyens d'expression, et parfois de trahison, d'une pensée déjà formée, capable de leur préexister ou même de s'en passer. Pour Condillac au contraire, le signe est pour l'entendement une « cause déterminante », faute de laquelle il ne se développe pas. Entre la langue et la pensée, il n'y a pas seulement rapport de sustentation, mais réaction circulaire, influence réciproque, liaison congénitale, et leur progrès s'accomplit par un processus cyclique. Pas de langage, pas de réflexion, pas de civilisation¹. L'âme respire dans le monde du verbe.

2. *La puissance des signes*

Le signe est une sensation qu'on substitue à une autre, dont elle devient le symbole. Or cette substitution, volontairement instituée, nous délivre de l'accident, et nous donne sur nos idées un empire indéfini. Grâce au symbole, l'attention peut dominer ses objets, la mémoire les évoquer, l'imagination les reproduire, la réflexion les comparer, séparer, classer, associer d'une manière inépuisable en inventant de nouveaux signes. D'où les notions générales de mathématique (celles des nombres), de physique (celles des corps), de morale (celles des vertus), dont dépend toute la culture. Nées des besoins, nos idées se lient en réseaux complexes, où chacune d'elle est capable d'en rappeler toute une série. Thèse confirmée par les faits : un jeune sourd-muet de naissance, soudainement guéri, n'avait nulle idée de Dieu, de l'âme, de la vie, de la mort ; un enfant sauvage trouvé dans les forêts de Lithuanie n'avait ni souvenir ni raison. Bref, par les signes, la pensée intensifie son action, prend dans le monde ses distances, affirme sa liberté.

3. *La genèse de la pensée.*

Ce pouvoir du signe sur l'idée est le ressort indispensable de l'épanouissement mental, c'est-à-dire de l'activité et de l'unité de l'entendement. Locke, postulant le dualisme de la *sensation externe* et de la

¹ Cf. *Art de penser*, p. 733, Edition du *Corpus*, Paris, P.U.F.

réflexion interne, maintenait dans la pensée une faculté mystérieuse, résidu de l'innéisme, capable d'élaborer les matériaux de l'expérience et d'en tirer des idées. Condillac entend prouver que tout sort de la sensation par le moyen du langage. Les opérations élémentaires, ou réceptives (perception, attention, réminiscence, imagination, mémoire, contemplation), engendrent rigoureusement les opérations supérieures, ou réflexives (distinction, abstraction, généralisation, comparaison, jugement, raisonnement), par la seule vertu des mots. Produit de l'imagination qui l'invente et de l'attention qui le fixe, principe de la réflexion qui l'exploite, le signe est le médiateur entre toutes nos facultés. Le divorce traditionnel du sensible et de l'intelligible, de l'expérience et de la raison, est désormais annulé ; ce qui fonde enfin, sur les ruines de l'ontologie rationnelle, une métaphysique sérieuse.

II. LE LANGAGE ET LA CULTURE

Comment le langage s'est-il formé, développé, diversifié ? En une vaste fresque historique, Condillac va nous le dire.

1. L'Origine des langues

Il faut, quant à l'origine, distribuer trois sortes de signes : a) *Les signes accidentels*, telles les perceptions, qui en rappellent d'autres fortuitement associées ; b) *Les signes naturels*, tels les cris, les gestes, qui traduisent spontanément les passions ; c) *Les signes institutionnels*, qu'on choisit volontairement pour exprimer les idées. Ces derniers seuls, étant en notre pouvoir, engendrent la réflexion qui sépare l'homme de la bête. Car si les bêtes ont une pensée, un langage, c'est un langage naturel lié à l'organisation et aux besoins des espèces, et limité à chacune. Chez l'homme au contraire, la nature s'épanouit en culture. Le langage institutionnel sort du langage naturel par une laborieuse mutation.

Il se constitue d'abord, comme on voit chez l'enfant, le primitif, une sorte de *langage d'action*, immédiatement compris par des êtres qui se ressemblent : cris, gestes, mouvements du corps et de la tête, liés aux besoins instinctifs. Les hommes progressivement apprennent à en disposer (par exemple dans les mimiques), faisant alors par réflexion ce qu'ils faisaient par instinct. Mais le progrès décisif consiste à lui substituer un *langage articulé* produit par l'organe vocal, plus flexible, plus maniable, plus riche, qui prévaut sur tous les autres, et renforce le lien social dont il est lui-même issu.

2. *Le progrès des langues*

Le langage des mots, toutefois, n'a pas instantanément remplacé celui des gestes. Ils se sont longtemps mêlé dans une symbolique complexe, témoin l'exemple de l'Orient, de l'Antiquité, de la Bible, les prophéties, les oracles, où la langue était une sorte de danse : aussi dit-on dans la Bible que « David dansait devant l'arche. » Séparée de la parole, la danse est devenue un art, danse des gestes pour la pensée, ou danse des pas pour la joie. Mais la parole est restée proche de l'action, comme le montre la prosodie grecque et latine, avec son accentuation, sa modulation, ses inflexions, qui en faisaient « un vrai chant ». Au reste, la tragédie était à la fois musique, chant, danse, poésie, discours, dans un puissant syncrétisme, dont se sont différenciées la musique et la pantomime. Enfin, le langage verbal, en se substituant aux autres, n'a cessé de s'assouplir, de se diversifier, de s'enrichir, gardant bien des traces encore en sa grammaire, sa syntaxe, du langage d'action primitif : ainsi les termes abstraits, symboles des idées complexes, sont nés des termes concrets, symboles des idées simples. L'écriture même, à son tour substitut de la parole, a suivi un cours semblable, successivement picturale, métaphorique et abstraite, comme on voit chez les sauvages du Mexique et du Canada, chez les Egyptiens et les Chinois.

3. *Le génie des langues*

Il résulte de cette genèse que « chaque langue exprime le caractère du peuple qui la parle » ; que les grands écrivains développent le génie de leur langue dont tout d'abord ils profitent ; que faute de langue équivalente, « les arts et les sciences ne s'épanouissent pas également dans tous les pays et tous les siècles » ; que tous les grands hommes, employant des langues évoluées, semblent presque contemporains ; enfin que par leurs mélanges, simplifications, altérations, confusions, les langues, qui ont leur grandeur, ont aussi leur décadence (*Essai*, Livre II).

III. LE LANGAGE ET LA SCIENCE

1. *La misère des mots*

Le revers de la médaille, c'est que le mot qui forme l'idée finit par la remplacer. C'est une chose fatale d'ailleurs, vu l'imperfection de l'esprit. Parce que, dans notre enfance (Condillac a lu Descartes), « nous n'atteignons l'âge de raison que longtemps après avoir contracté l'usage de la

parole », nous parlons sans raisonner, et nous prenons « l'habitude de raisonner sur des choses dont nous n'avons point d'idées, ou dont nous n'avons que des idées mal déterminées ». (*Essai*, pp. 104-105). Mieux : l'homme n'ayant pas comme Dieu la connaissance de toutes choses, doit, pour penser, les classer selon leurs divers degrés de ressemblance et de différence. Mais ces classes utilitaires, mais ces idées générales que nous fixons par des noms, restent partielles, schématiques, inadéquates à l'égard de leurs objets : Un supplément d'analyse suffit à les transformer, compléter ou corriger. Or, nous nous imaginons qu'elles expriment l'essence des choses, et raisonnant sur les noms, nous croyons que nous raisonnons sur les choses. Bref, *nous substantialisons les mots, nous réalisons l'abstraction*. De ce vice, la philosophie, avec ses notions innées, ses querelles interminables et son jargon prétentieux, est l'illustration patente. Les notions de la scolastique (qualités réelles, formes substantielles, espèces intentionnelles), les notions du cartésianisme (substance, essence, attributs, monades), sont à mettre dans le même sac : abstractions réalisées, à la limite formules creuses, sur lesquelles les vains systèmes ne s'élèvent que pour s'écrouler, comme des palais chimériques. Le langage devient le tombeau de l'esprit ¹.

2. La langue et l'analyse

Pour réformer l'entendement (c'est le désir de Condillac), il faut donc, corrélativement, reconstituer les idées et réajuster les signes en fonction de l'expérience. L'unique méthode efficace, c'est l'analyse : en présence d'un tout confus simultanément donné, elle le décompose en parties élémentaires dont elle saisit successivement les relations, pour recomposer un tout simultanément distinct. Or, cette analyse, où réside le secret des découvertes, sort de la nature elle-même et se prolonge dans la culture. *La nature, c'est en effet la détermination de nos actions par nos besoins* : l'enfant apprend à démêler les objets qui l'intéressent (par exemple sa nourrice), et à les coordonner. Ainsi procède le peintre pour comprendre un paysage, l'ouvrier une machine, la couturière un modèle ; ainsi devrait procéder le philosophe.

Mais l'instrument nécessaire de l'analyse, c'est le langage, puisque c'est par lui que se forment, se distinguent et se relient les idées. Déjà, le langage d'action apprend à décomposer les différents mouvements en fonction des différentes circonstances. Le langage articulé perfectionne l'opération, et l'analyse spontanée devient analyse dirigée par la seule vertu des signes, comme l'action devient réflexion. Par le discours en effet, les choses ou les idées, simultanées dans l'esprit, nous découvrent

¹ Cf. *Logique*, p. 400. Voir dans le *Traité des Systèmes* la critique mordante des constructions verbales de Descartes, Leibniz, Spinoza, et du Père Boursier.

leurs éléments et le rapport de leurs éléments, autrement dit se démêlent ¹ : *Toutes les langues sont donc des méthodes analytiques* ; c'est pourquoi l'art de raisonner a commencé avec les langues et n'a progressé que par elles.

3. *Le langage et la vérité*

Les langues sont alors capables de faire « tout le bien et tout le mal », selon qu'analysant plus ou moins, elles expriment des idées plus ou moins déterminées. Or, oubliant de bonne heure les leçons de la nature, nous utilisons des mots dont nous ignorons le sens, parce qu'il ne résulte pas d'un examen méthodique : « L'art d'abuser des mots a été pour nous l'art de raisonner : arbitraire, frivole, ridicule, absurde, il a eu tous les vices des imaginations déréglées. » (*Logique*, 394). Le langage est devenu la source de nos erreurs, « la source de cette multitude d'esprits faux qui inondent la société. » (*Art de penser*, p. 734.)

De ce vice, la mathématique est heureusement exempte. Etudiant la langue des calculs, Condillac montre qu'on est passé, par abstraction croissante et analogie progressive, du calcul avec les doigts et les cailloux au calcul avec les mots, avec les chiffres, avec les lettres. Les opérations complexes (racines, proportions, logarithmes) dérivent des opérations simples (addition, multiplication, division), sans qu'au fond la méthode change. L'algèbre fournit le modèle d'une connaissance rigoureuse exactement formulée, dont la philosophie même, pour devenir scientifique, doit elle aussi s'inspirer ². C'est ce que Condillac a tenté dans son analyse de l'esprit, son « système de l'homme », comme il dit avec fierté ³.

Finalement, puisque « l'origine et le progrès de nos connaissances dépendent entièrement de la manière dont nous nous servons des signes », « on ne peut perfectionner les sciences qu'en travaillant à en rendre le langage plus exact. » (*Essai*, p. 117). La vérité, c'est l'expérience expliquée et exprimée par des symboles adéquats. Elle dégage par analyse l'identité du divers et l'unité du multiple. Et puisque son instrument, c'est le langage, bien penser, bien raisonner, bien parler, c'est la même chose : *la science est une langue bien faite*. (*Logique*, pp. 401-402) ⁴. A bon entendeur, salut.

Conclusion. — Quoiqu'on pense en notre temps de l'empirisme, du sensualisme, de l'associationisme, du nominalisme, de l'intellectualisme, du positivisme de Condillac, il a eu le double mérite d'insister sur le rôle des signes dans l'essor de la pensée, et de manier une langue claire, aérée, cristalline, sans jamais se croire tenu de dire des choses que tout le monde sait en un style que nul ne comprend.

¹ Cf. *Grammaire*, pp. 436, 438. Sur la méthode analytique, cf. *Essai*, p. 26 ; *Grammaire*, p. 435, *Logique*, pp. 374, 396, 398.

² *Cours d'Etudes*, p. 404.

³ *Extrait raisonné du Traité des Sensations*.

⁴ *Logique*, p. 402.

LA NOTION DE SYMBOLE CHEZ KANT

LA POSITION DU PROBLÈME

François MARTY (Chantilly)

Nous nous attachons, dans cette note, à mettre en lumière la manière dont Kant s'est posé le problème du symbole, réduisant au strict nécessaire l'exposé de sa doctrine.

1. Le recours au symbole et les exigences du langage :

Cette doctrine est exposée, de manière ferme et complète, dans la *Critique du jugement*. Il y a deux façons de rapporter un concept au paramètre du réel qu'est l'intuition sensible, deux « présentations » ou « hypotyposes ». La première, l'hypotypose schématique, applique un concept à l'intuition qui lui correspond ; aussi est-elle « directe » et « démonstrative ». La seconde, l'hypotypose symbolique, est « indirecte », car elle accomplit une « double besogne » : elle applique un concept à une intuition qui lui corresponde — selon, par conséquent, la première hypotypose ; elle transfère à un concept dépourvu d'intuition correspondante, non l'intuition subsumée précédemment, mais seulement la « règle de réflexion sur cette intuition ». Le discours qui se constitue alors est une analogie ¹, qui est, selon la définition très précise des *Prolégomènes*, « une parfaite similitude de rapports, entre deux choses totalement dissemblables » ². Ainsi, il n'y a aucune similitude entre un état despotique et un moulin à bras, mais la règle d'application du concept — ici de causalité — à l'intuition dans le second cas, est celle même selon laquelle il intervient dans le premier ³.

¹ *Kritik der Urtheilskraft (KU)*, § 59, éd. de l'Académie de Berlin (Ak), V, 352, 8-16. (Le premier chiffre indique la tomaisson, le second la page, le troisième et, le cas échéant, le quatrième, la ligne).

² *Prolegomena*, § 58, Ak, IV, 357, 28-29. — Nous préparons une étude sur l'analogie chez Kant.

³ *KU*, § 59, AK, V, 352, 16-22.

Ce sont des problèmes de langage que Kant rencontre dès qu'il veut préciser la pensée dont nous avons tracé les lignes maîtresses. Les deux hypotyposes ne sont pas, d'abord, des « caractères » (*Charakterismen*), c'est-à-dire des signes sensibles comme mots, signes algébriques ou mimiques, qui sont de « simples expressions pour les concepts ». Ces signes n'ont rien à voir, en effet, avec une intuition qui directement ou indirectement appartienne à l'objet, même si l'imagination et ses lois d'association interviennent dans leur élaboration¹. C'est à celle-ci que Kant pense, croyons-nous, quand il note, un peu plus avant, comment ces présentations indirectes abondent dans la langue. Ainsi, pour garder ce seul exemple, « fondement » (*Grund*), se réfère-t-il à l'intuition d'appui, de base². Il s'agit donc ici de l'extension du vocabulaire, selon un procédé analogique, qui, usant d'une réalité sensible comme symbole, permet de trouver une dénomination pour un rapport conceptuel.

La place propre du symbole dans le langage résulte de la divergence que l'on peut déceler dans les deux réflexions précédentes ; la première, en distinguant le signe verbal de l'intuition propre à un concept, empêche de réduire le langage à une imitation du réel, tandis que la seconde semble chercher l'origine des vocables dans une intuition en correspondance au moins indirecte avec l'idée. On concilierait les deux tendances, en distinguant deux thèmes du langage, l'un qui prend les mots selon leur valeur signifiante propre, et vise à énoncer la connaissance d'un objet donné ; l'autre qui se sert des mêmes mots, mais en énonçant en eux la naissance même du langage (Kant le dit, maladroitement, en posant la question de l'origine de certaines dénominations, et le disait mieux en demandant de retenir seulement la « règle de réflexion sur l'intuition »), ce qui revient à en inventer une nouvelle forme. Qu'est la « double besogne » du symbolisme, en effet, sinon une relecture de l'expérience sensible, qui ouvre un nouvel espace au langage, mettant en mesure de parler de cela même pour quoi les catégories faisaient d'abord défaut ? Quant à la visée d'origine présente dans le symbole, elle est bien exprimée dans la définition que Kant donne une fois de celui-ci : il est un « signe de signe », un signe à la deuxième puissance, où les mots, qui semblaient avoir épuisé leur fonction signifiante à dire l'expérience selon le schématisme catégorial, se voient offrir une nouvelle carrière, où c'est la fonction signifiante elle-même qui est signifiée³.

La problématique est la même dans les *Prolégomènes*, qui refusent un « anthropomorphisme dogmatique », mais admettent un « anthropomorphisme symbolique, qui concerne en fait seulement le langage, non l'objet lui-même »⁴. Le symbole n'est qu'une manière de parler, mais il en est une. Le discours du « comme si » ne dit pas ce que Dieu est en

¹ *Ibid.*, 352, 1-7.

² *Ibid.*, 352, 25-353, 2.

³ *Reflexionen zur Logik*, 3398 a, Ak, XVI, 814, 8-9.

⁴ *Prolégomena*, § 57, Ak, IV, 357, 8-16.

lui-même, mais seulement un rapport, celui de mon univers à un principe qui le systématise¹ ; il énonce ainsi la possibilité de penser — le parti-pris de cohérence qui fonde toute communication.

2. La réserve à l'endroit du symbole.

L'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* exprime, quand elle traite de la faculté de signification, une sorte de repentir à propos du symbole. Elle affirme l'originalité de cette démarche, mais formule aussitôt après des griefs : le symbolisme peut masquer une « pauvreté en concepts », et laisser le champ libre à la *Schwärmerei*, l'« exaltation », « qui prend (avec Swedenborg) le monde phénoménal réel, offert aux sens, pour un simple symbole d'un monde intelligible caché en arrière-plan »². Selon ce Swedenborg, bien connu des *Songes d'un visionnaire expliqués par les songes de la métaphysique*, le monde des esprits se symbolise si bien dans les objets sensibles que, pour retenir ce trait curieux, ceux qui viennent de mourir ont de la peine à se persuader qu'ils sont bien morts³. Ce que Kant refuse, donc, c'est un risque de la double lecture symbolique, qui ferait du monde sensible un miroir du monde intelligible, permettant de satisfaire à bon compte le désir de tenir la réalité en soi.

Cette illusion menace d'abord le comportement religieux, terre d'élection du symbole ; non seulement, en effet, nous ne parlons de Dieu qu'en symbole, mais l'Écriture sainte, les rites posent le problème du symbolisme, dans la mesure où il s'agit de récits et de gestes déjà « schématisés », qui sont à interpréter comme « hypotypose » de l'idée d'un rapport religieux. Il faut renoncer, explique toujours l'*Anthropologie*, à l'interprétation « littérale » et lire dans l'Écriture et les gestes religieux la tâche de l'homme, qui apprend à se déterminer selon la liberté, afin d'accéder à la valeur humaine. Il faut, pour mettre à jour ce « sens intellectuel », écarter l'« enveloppe », qui fut un temps utile, et passer à la « chose même » ; c'est faire œuvre d'« Aufklärung », remplacer une « idole » par l'« idéal de la raison pratique pure »⁴. Mais cette « enveloppe » n'est-elle pas essentielle à la démarche symbolique, et, à accentuer la réserve à son endroit, ne gardera-t-on pas seulement le rapport, perdant le caractère intuitif du symbole, expressément souligné, pourtant, par ailleurs⁵ ?

Le problème s'aggrave dès que récits et sentences des livres saints prétendent à quelque valeur historique. Ainsi que l'observait la *Religion*

¹ *Ibid.*, 357, 17-24.

² *Anthropologie in einer praktischen Hinsicht*, § 38, Ak, VII, 191, 9-36.

³ *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, Ak, II, 364, 32-365, 4.

⁴ *Anthropologie*, § 38, Ak, VII, 191, 36-192, 17.

⁵ *Ibid.*, 191, 15 ; *KU*, § 59, Ak, V, 351, 34.

dans les limites de la simple raison, s'ils ont pour sens de « rendre les hommes meilleurs », il n'y a pas à s'intéresser à leur historicité ¹. C'est là un problème de fond ; si l'interprétation symbolique se rapporte finalement à une structure de l'existence humaine, ici l'accès à la liberté, elle est du côté du permanent, non du côté de ce qui change. Et pourtant, ce qui change importe aux yeux de Kant. Ainsi, à titre de simple amorce, le rapport de schématisme du « caractère empirique », loi de la causalité dans le déroulement phénoménal de la vie humaine, au « caractère intelligible », loi de la causalité par liberté ², tend à conférer à l'événement, en sa singularité, une densité où se traduit l'irréductible valeur de la liberté. Pour être fidèle à la recherche kantienne, il faut donc laisser ouverte cette question de l'historicité du symbole.

* * *

Symbole et langage, symbole et possession illusoire de l'en-soi, symbole et histoire, ces questions s'inscrivent dans le projet critique lui-même. C'est une exigence critique, celle qui, ici, est décisive, de pouvoir dire le caractère non déraisonnable d'une action qui dépend de la raison pratique pure ; il faut un langage pour cela, dont le but propre soit, non d'énoncer des connaissances — il ne peut user du schématisme catégorial — mais de penser l'agir humain, faisant la preuve de sa cohérence — il est symbolique. Alors à nouveau s'éveille la vigilance critique ; car le vieux désir surgit, d'accès facile au monde stable des choses en soi, quitte à donner à notre connaissance phénoménale une dignité usurpée. Or il est malaisé de joindre le soupçon à l'endroit d'un usage indu des catégories faites pour le sensible, et la reconnaissance de leur légitimité, si ce langage devient symbolique. « Nous sommes aujourd'hui ces hommes qui n'ont pas fini de faire mourir les *idoles* et qui commencent à peine d'entendre les *symboles*. » Cette situation, la nôtre selon Paul Ricœur ³, est aussi celle de Kant.

¹ *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Ak, VI, 111, 26-37.

² *Kritik der reinen Vernunft*, B, 581 ; Ak, III, 374, 34-35.

³ *De l'interprétation, essai sur Freud*, Paris, 1965, p. 36.

MAINE DE BIRAN ET LA THÉORIE DU LANGAGE

F. C. T. MOORE (Birmingham)

Serait-il l'effet de la seule piété que de présenter, cette année bicentenaire, la théorie biranienne du langage ? De la piété sûrement ; car il ne nous reste guère un texte suivi sur ce sujet. Mais on entrevoit une exégèse qui jette le jour et sur la psychologie de Maine de Biran, et sur des questions de langage que se pose constamment un philosophe.

Précisons : depuis le XVIII^e siècle, on reconnaît que demander ce que c'est la signification, c'est en partie demander comment nous *apprenons* le langage ; approfondir la nature des signes, c'est les mettre à nu, aux limites de leur emploi, surtout au point de leur genèse même. Ce n'est là qu'un côté d'un problème plus large encore, celui de la genèse de la personne humaine, douée de raison et de conscience.

Mais résoudre ce dernier problème, on le sait, c'est un des buts principaux du psychologue de Bergerac. Aussi traite-t-il forcément de la théorie du langage.

Il est des penseurs chez qui une langue quelconque se constitue comme telle par la seule proximité à la langue artificielle de l'algèbre. Ainsi les formalistes de la philosophie des mathématiques, que Gottlob Frege a si fortement attaqués ; ainsi les positivistes des sciences naturelles, qui voudraient se former une langue précise qui, à part sa structure formelle, ne comportât rien de plus que ce que donne l'observation ; ainsi les sectateurs de la linguistique générale qui ne font du langage que des transformations algébriques de morphologie et de phonétique ; ainsi au temps de Maine de Biran, les disciples de Condillac.

Sans doute y a-t-il de grandes différences entre ces cas. Sans doute un examen approfondi de chacun d'eux donnerait-il des vues utiles pour la théorie du langage. Mais, chez Maine de Biran, une théorie des signes qui se passe de leur sens, se passe aussi nécessairement de ce qui précisément les constitue. En face d'un signe, il nous faut toujours demander, non seulement « Qu'est-ce que c'est ? », mais « Qu'est-ce que cela veut *dire* ? » Enfin, il nous faut en chercher le sens.

Qu'est-ce donc que le sens des signes ? On a dit que leur sens, c'est leur emploi. Mais qu'est-ce que c'est qu'employer un signe ? On peut, par exemple, énoncer un mot avec le seul but que soit produit tel schéma d'ondulations sonores : on peut l'écrire sans le comprendre, ne visant que sa forme visuelle ; mais ce n'est pas là employer un signe *comme tel* ; le signe ne devient qu'un objet parmi les autres. En effet, il nous faut considérer l'emploi qui le fait vivre. L'appel à l'emploi ne fait donc que transporter la question sur un plan nouveau.

On conçoit comme réponse que ce n'est pas le seul usage qui constitue le sens d'un signe, mais les règles de cet usage. On ne peut pourtant trouver les règles définitives d'une langue vivante. Donc un *nouvel* usage ne peut pas dériver du sens d'une règle particulière, puisqu'il n'y en a pas. Comment donc se constituent les règles ?

Nous voici en face d'une forme particulière du paradoxe formulé par Rousseau, et longuement discuté par Maine de Biran : si le langage est une série de règles ou de conventions, il a fallu les établir par le moyen d'une autre série de conventions, et ainsi de suite : le langage donc n'a jamais pu être institué.

Or l'empirisme classique, celui de Locke, par exemple, porte une solution nette de ce problème. Chez cet auteur, la formation des idées est préalable à celle du langage ; l'individu, ayant formé ses idées, peut ensuite y attacher des signes arbitraires : de là une langue privée. Puis rien n'empêche la *diffusion* de cette langue par le procédé simple de l'enseignement. Ainsi la première série de conventions privées ne suppose aucune autre, soit privées, soit communes.

C'est une position déjà rejetée par Condillac, chez lequel le rôle primordial d'un langage public dans la formation même des idées est clairement reconnu. Biran donne son assentiment à cette analyse ; mais l'intérêt de sa position, c'est qu'on y trouve l'annonce des théories modernes, et de la phénoménologie et de l'empirisme, annonce qui pourtant ne les distingue point.

Si chez les phénoménologues on montre l'intentionnalité dans le signe ou la structure de conscience qui s'y rapporte, si chez les empiristes on voit l'analyse du comportement linguistique comme phénomène externe, chez Maine de Biran au contraire se sont réconciliées ces deux positions. Précisons : chez Biran, on le sait, l'origine de la personne, de l'intelligence, de la conscience, se trouve dans le premier acte voulu : de là également le langage.

Mais comment le premier acte voulu serait-il acte linguistique ? Prenons un mouvement du bras, mouvement non plus instinctif, non plus spontané, mais voulu pour la première fois. Qu'est-ce qui le fait *voulu* ? D'abord c'est qu'une personne l'opère avec effort. Mais il y a plus. Comment pouvons-nous en dire qu'une personne l'opère sinon qu'elle sait ce qu'elle fait ? Mais comment peut-elle savoir que c'est là son bras, par exemple, pendant ce premier acte de conscience ? C'est que dans cet

acte même, les matériaux instinctifs, inconscients, inconnus de la connaissance deviennent pour la première fois la connaissance actuelle. L'enfant qui n'a jamais eu aucune pensée (et *a fortiori* jamais aucune idée de son bras), à la fois reconnaît ce que c'est que son bras, reconnaît qu'il le meut et qu'il peut le mouvoir, se distingue comme agent en s'apercevant d'une résistance au mouvement opéré, savoir de l'inertie musculaire, opère librement le mouvement qui fait son premier pas d'homme. La naissance de la volonté est donc en même temps la naissance du savoir.

On entrevoit aussi la naissance du langage. Car si le mouvement du bras comporte enfin la conscience de lui comme tel ; et si cette conscience suppose une suite préalable de données inconscientes mises enfin à la lumière, elle consiste, cette conscience, à rattacher un signe à toutes ces données. Le bras si longtemps caché dans les ténèbres d'une vie instinctive se trouve tout d'un coup dégagé. Mais pourquoi dire que c'est un signe qui le dégage ? De plus, de quel signe s'agit-il ? Il n'est sûrement pas à supposer que l'enfant énonce un mot quelconque. Mais il meut consciemment le bras : donc ce mouvement même devient le premier signe du bras : de mouvement devient-il *geste*, en exprimant une connaissance acquise. Et de là tous les développements ultérieurs du langage.

Donc pour comprendre le langage il nous faut une *intention* ou une connaissance qui s'exprime par un *geste* : l'un implique l'autre, et inversement l'autre implique l'un. Il nous faut et le comportement linguistique, et la conscience d'employer un signe. En effet, ce sont la même chose. Il faut que l'individu crée le langage pour lui-même ; et c'est du même coup le réaliser dans le monde de ses semblables.

Voici la réconciliation des deux vues dont nous avons parlé. Il faudrait la défendre, la développer, l'expliquer, la documenter, ce qui demanderait trop de temps pour être fait ici ¹.

¹ Dans une analyse si courte, on n'a pu discuter des textes. Il convient pourtant de signaler ici les principaux : Pierre TISSERAND, *Œuvres de Maine de Biran*, t. XII, pp. 167-213 XIII, pp. 151-152, IX, pp. 487-494, II, 80-84, 117-193, XIV, pp. 269-367.

LES JEUX DE MOTS DANS LA DIALECTIQUE HÉGÉLIENNE

André METZ (Paris)

Le langage est le plus bel instrument créé par l'homme, car non seulement il sert à extérioriser et à transmettre la pensée à autrui, mais aussi, en l'absence d'interlocuteur, il sert à préciser cette pensée et à la développer — et on discute encore pour savoir s'il peut exister de la pensée sans parole, tout au moins sans « parole intérieure ».

Mais, en tant qu'instrument, il a les défauts de tous les instruments, qui sont des *moyens*. Il peut être, comme tous les moyens, détourné de ses fins normales, et aussi être lui-même pris, plus ou moins complètement, comme fin en soi. Il peut encore — et c'est le cas lorsqu'on rapproche les idées exprimées par des vocables qui se ressemblent, alors qu'ils n'ont pas la même signification — conduire à des confusions, qui ne sont pas moins regrettables que les autres abus de ce magnifique instrument.

Ce genre de confusion est ce qu'on appelle le *jeu de mots* ; il y en a de plusieurs sortes.

Il y a le jeu de mots involontaires, dû à l'ignorance. Tel est celui qu'a signalé A. Koyré dans sa thèse de doctorat¹, où il a montré que Jakob Boehme fondait une importante partie de ses idées sur le fait que dans *Qualität* (qualité) il y a *Qual* (tourment) alors que le premier mot est d'origine latine, et le second d'origine germanique, sans aucun rapport avec la « qualité ».

Il y a le jeu de mots volontaire, destiné à faire rire d'un rapprochement imprévu sans plus, et aussi celui qui prétend à plus de sérieux, en accrochant volontairement à l'analogie verbale une pensée plus profonde. Tel est le célèbre jeu de mots de Paul Claudel sur la connaissance, qu'il affirme être une « co-naissance », une naissance-avec. Dans le même genre, on peut citer le mot de Camille Mauclair² flétrissant les « utilitectes »

¹ Alexandre KOYRÉ, *Jakob Boehme*, Paris 1929, pp. 88-99.

² Camille MAUCLAIR, *L'Architecture va-t-elle mourir ?* Paris, 1933. L'expression « machine à habiter » est de Le Corbusier lui-même.

qui comme Le Corbusier, construisent des « machines à habiter » et ne méritent pas le nom d'« architectes », dont la première syllabe ressemble au mot « Art »...

Ces jeux de mots sont souvent accompagnés de commentaires soulignant le sérieux des conclusions auxquelles ils conduisent, malgré le caractère accidentel des rapprochements verbaux, qui peuvent servir à attirer l'attention sur ces conclusions, et à les maintenir dans la mémoire.

Tout autre est le rôle des jeux de mots dans la dialectique hégélienne.

Le mot *dialectique* — primitivement « art de discuter et persuader » — a eu longtemps, d'après le *Vocabulaire* de Lalande, un sens en partie péjoratif, car celui qui cherche à toute force à persuader n'est pas toujours d'une parfaite bonne foi ; mais Hegel l'a repris dans un sens favorable et, sa méthode, bien que profondément modifiée, dans son esprit même, par Marx¹, a eu une fortune extraordinaire dans ce qu'on a appelé le « matérialisme dialectique ».

Pour Hegel, « tout ce qui est réel est rationnel » et « tout ce qui est rationnel est réel ». De plus, d'après lui, comme l'a souligné le professeur Karl Löwith² de Heidelberg, il y a « identité du verbe et de l'être, du mot et de la chose ».

Cette « identité » l'amène à passer sans hésitation d'un sens à l'autre d'un même mot allemand, comme c'est le cas pour *Erinnerung* (intériorisation — ou : souvenir)³ et pour *Entäußerung* (extériorisation — ou : aliénation).

C'est surtout le cas pour le verbe *aufheben* et pour le substantif *Aufhebung*, où Hegel a voulu voir la clé de sa fameuse Dialectique.

Les philosophes de langue française parlent souvent des trois moments successifs de la triade dialectique, qu'ils appellent *thèse*, *antithèse* et *synthèse*.

D'après Hegel, le premier moment est une *affirmation*, qui est conforme au *Verstand*, c'est-à-dire à l'« entendement », ou à la raison classique, la « raison abstraite ». Le second est la *négation* de la première affirmation, qui est selon Hegel conforme à la *Vernunft*, c'est-à-dire à la raison nouvelle ou « raison concrète ». Le troisième moment est l'*Aufhebung* qu'on a rendu en français fort inexactement par « dépassement », et qui est intraduisible dans son acception hégélienne, car son auteur veut lui faire dire « supprimer » et « conserver » à la fois. « Ce mot, dit-il, veut dire d'abord supprimer, nier, et c'est en ce sens que nous disons

¹ On sait que Marx disait que « la dialectique de Hegel marchait sur la tête, et qu'il l'avait remise sur ses pieds ». Pour Marx — qui s'oppose à Hegel sur ce point — c'est la matière qui est la réalité profonde, et les contradictions de la pensée ont leur fondement dans celles qui existent dans les choses.

² Communication au Congrès de la *Hegelgesellschaft* à Salzbourg en 1964, d'après Cl. BRUAIRE, *Archives de philosophie*, janvier-mars 1965, p. 63.

³ Le passage d'un sens à l'autre de *Erinnerung* dans Hegel a été souligné par M. Georges LUKACS, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1949, p. 68.

qu'une loi, une disposition a été supprimée. Mais nous l'entendons aussi dans le sens de *aufbewahren*, conserver, et c'est ainsi que nous disons d'une chose qu'elle a été bien conservée. On ne doit pas considérer cet usage que le langage fait du même mot dans ce double sens, positif et négatif, comme un fait accidentel, et l'on ne doit pas non plus lui en faire un reproche comme si cela pouvait donner lieu à une confusion, mais il faut au contraire y reconnaître l'esprit spéculatif de notre langue qui s'élève au-dessus des divisions et des abstractions de l'entendement¹. »

Jules Lequier, le grand philosophe trop tôt disparu, avait stigmatisé en ces termes le procédé de Hegel : « Notre siècle a été témoin d'une incomparable prouesse de la pensée humaine. Un chef d'école qui a porté le courage de l'absurde jusqu'à l'héroïsme a rencontré dans une bizarrerie de la langue allemande toute une révélation : il a distingué, il a mis à part, il a admiré un mot à double sens qui signifie à la fois *poser* et *enlever*. Ce mot lui est devenu le fondement sur lequel il a construit un système où se retrouvent, mais rationalisés et désormais dignes des intelligences viriles, les dogmes de l'Eglise catholique, de l'Eglise éternelle, tout au plus bons avant lui pour les enfants de 8 ans. « Je pose et j'enlève : j'affirme ce que je nie, je nie ce que j'affirme », il s'est fabriqué deux clés pour s'ouvrir tout le royaume du savoir ; il a eu des disciples enthousiastes qui y sont entrés à sa suite... Ce que niait Hegel, c'est, de toutes les vérités, la plus précise et la plus générale, le principe fondamental de la raison et du raisonnement : le Principe de Contradiction : une même chose ne peut pas être et n'être pas en même temps ; en d'autres termes, les contradictions ne coexistent pas ; le oui et le non ne sont pas vrais à la fois de la même chose ; ou encore : deux propositions contradictoires, c'est-à-dire dont l'une est la négation de l'autre, ne sont jamais vraies toutes deux, ni fausses toutes deux ; ou enfin : de deux propositions contradictoires, l'une est vraie, l'autre est fausse.

» Sans ce principe, tout est ténèbres : l'homme qui pense n'est plus qu'un animal qui rêve ; moins encore : il n'est plus qu'une contradiction vivante, il est ce qu'il n'est pas, il n'est pas ce qu'il est, et chaque idée distincte est un mensonge dans la confusion universelle². »

Dans un article de la *Revue philosophique*³ j'ai montré naguère que *Aufhebung* ne voulait jamais dire dépassement et que son sens figuré était presque toujours « abolition », suppression complète, sans esprit de retour ou de conservation quelconque.

Il y a plus : en réalité *aufheben* ne veut jamais dire conserver, mais

¹ HEGEL, *Logique*, trad. VERA, Paris, 1874, p. 433, cité par P. FOULQUIÉ, *La Dialectique*, Paris, 1949, p. 53. On pourrait résumer la dernière phrase en disant que HEGEL donne raison à la langue allemande contre la Raison (et il y aurait là un jeu de mots, intraduisible en allemand).

² Jules LEQUIER, *La Liberté*, textes inédits recueillis par Jean GRENIER, Paris, 1936, pp. 73-74.

³ *Revue philosophique*, juillet-septembre 1952, pp. 456-465.

« mettre en réserve pour conserver » (élever sur les rayons d'une étagère ou d'une armoire) et cela, *seulement pour les objets concrets* tels que fruits ou denrées périssables. Il n'y a donc pas de confusion possible, en allemand, entre les différents sens de ce verbe ou de son substantif verbal. Hegel et Marx les ont eux-mêmes employés dans le sens d'abolir et d'abolition lorsqu'ils n'étaient pas occupés à démontrer le mécanisme de la « dialectique »¹.

Il a donc fallu à Hegel, pour son entreprise, non seulement chercher dans la langue allemande un mot à double sens, mais encore *solliciter* ce mot, dont les acceptions existantes — qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours — ne se prêtaient pas exactement au tour de force verbal recherché.

Bien entendu, ce genre d'arguments, qui a bien de la peine à convaincre les lecteurs de langue allemande, est totalement inopérant sur les autres, une fois qu'ils ont été éclairés sur l'origine et les significations véritables des mots en cause.

Le langage est, répétons-le, une des plus belles créations de l'homme. Mais il ne faut jamais, quoi qu'en dise Hegel, lui donner raison contre la Raison.

¹ Ainsi MARX dans le *Manifeste du parti communiste* parle longuement de la suppression de la propriété privée (qu'il n'a évidemment pas l'intention de conserver) et il emploie chaque fois le mot *Aufhebung*, qui est, dans toutes les versions françaises, fort justement traduit par « abolition ».

L'ESSENCE DU LANGAGE SELON JASPERS

Angèle KREMER-MARIETTI (Paris)

Selon que le langage est étudié comme un objet ou comme une limite il s'agira, dans le premier cas, d'une science du langage et, dans le second, d'une philosophie du langage. En tant qu'objet de recherche, pour Jaspers, le langage n'est jamais présent dans son essence. Car le langage est plus que l'objet qu'il représente. De ce fait, la philosophie du langage s'oriente vers le fondement de l'Etre. Celui-ci souffre de la séparation que nous opérons entre pensée, Etre et langage.

La philosophie du langage pose la question de l'origine du langage, origine que l'on peut comprendre soit comme le sens du langage dans l'Etre, soit comme le commencement de ce qui est appelé à devenir langage. Il faut distinguer alors la question du sens du langage qui porte sur l'essence intemporelle du langage et la question de la genèse du langage qui porte sur l'origine temporelle. Dans le premier volume de sa *Logique philosophique : De la Vérité*, Jaspers, après avoir étudié l'Etre de l'englobant et l'englobant du connaître, fait une large place au langage compris comme medium de la communication du connu. De ce fait, la question sur le sens du langage est la seule à intéresser le philosophe à la recherche du fondement de l'Etre dans lequel originellement l'Etre, la pensée, la vérité et le langage ne font qu'un. Dans le langage c'est le fondement de la transcendance qui se tient caché. Au moment d'entreprendre cette recherche, le philosophe a le choix entre une quête immanente de l'essence et un éclaircissement métaphysique du fondement du langage : la croissance du langage se montre immanente à toute existence spirituelle, mais encore le langage apparaît comme le chiffre de la transcendance et, en ce sens, « tout ce qui est, est langage ». Les langues connues, et étudiées par la linguistique, apportent donc, concrètement, toutes les révélations de l'englobant, tous les mondes dans lesquels l'Etre accepte de se montrer à l'homme.

Le langage est le véhicule de la philosophie tout d'abord en tant que grammaire et logique formelle ; de la sorte s'expliquent les conditions,

les barrières, posées par le langage à celui qui pense dans des langues aussi différentes que le chinois et l'allemand dans la mesure où elles facilitent ou rendent au contraire difficiles certaines pensées. Le langage est aussi un ensemble de mots qui sont porteurs de contenus en perpétuelle métamorphose, depuis l'originelle métaphore jusqu'au sens proprement découvert par le penseur ou le poète : d'insolite, ce sens devient évident. C'est ainsi que des trésors disparus sont rendus à la lumière ou bien que des vérités implicites deviennent explicites et, par là, conscientes. Des mouvements de pensée se dessinent dans certaines formes verbales, comme se développent naturellement les déplacements de sens sans jamais atteindre à l'exactitude logique. Justement la conversion à l'exactitude logique laisse nécessairement tomber les contenus implicites que redécouvrent le penseur et le poète. Les profondeurs disparues que recèlent encore les mots n'ont d'égales que les chaînes invisibles dont ils nous lient. Le philosophe retient essentiellement que les mots sont plastiques, leur profondeur n'étant pas tout entière dans le passé mais réservant ses possibilités dans le futur ; il n'est pas de sens qui soit définitif ou unique ; seul l'usage des mots conditionne leur sens.

Ces considérations générales sur le langage mettent Jaspers devant trois orientations possibles : devant la science du langage, devant la philosophie du langage et devant la philosophie proprement dite. La première de ces disciplines, fort importante en étendue, reste à ses yeux également fort incomplète en elle-même. Il déplore même (*Von der Wahrheit*, p. 449) le « niveau souvent décevant » des travaux de cette discipline. Mais il est loin de la sous-estimer car il lui reconnaît sa raison d'être par le fait bien évident qu'elle peut aider les deux autres. Elle est l'élément concret objectif et observable, détenant des connaissances nécessaires, puisqu'elle est « science ». Quant aux deux autres, Jaspers les distingue-t-il suffisamment ? Ou bien les ramène-t-il plutôt l'une à l'autre ? Or, c'est bien ce qui nous semble. Car le philosophe à la recherche de l'Etre peut-il véritablement considérer le langage comme un objet et comme une limite ? N'est-ce pas alors rester à l'extérieur de cette richesse du langage invoquée par Jaspers ? Faire la philosophie du langage, est-ce être philosophe comme Socrate l'était ? Et si nous formulons comme suit la question, Jaspers répond clairement : non. Le philosophe du langage peut-il ignorer la philosophie de l'Etre ? Il en est pour Jaspers comme pour Heidegger : le langage est la maison de l'Etre. Quand il veut philosopher sur la pensée, la vérité et la réalité, l'homme ne peut pas ne pas utiliser le langage.

L'essence intemporelle du langage (*Von der Wahrheit*, p. 441) sur laquelle porte la question du sens (*Sinnfrage*) peut donner lieu à des recherches immanentes. Humboldt est cité pour avoir étudié le langage en tant que spiritualité immanente : ses analyses empiriques ont éclairé cette signification du langage dont il a ainsi souligné le caractère de limite. La question de sens est soulevée et l'essence intemporelle du

langage atteinte quand, avec Hamann, dans une recherche transcendante le langage apparaît comme le chiffre de la transcendance ; c'est alors que « nature et histoire sont le langage de Dieu » (*op. cit.*, p. 441). Le langage en tant qu'œuvre des hommes c'est ce qu'étudie Humboldt : aussi, dans cette perspective, le langage est-il *esprit* constamment lié à la *nature*, et c'est en quoi il est une énigme. De même Jaspers voit-il que le langage se caractérise « par son présent dans tous les modes de l'englobant » (*loc. cit.*, p. 411). « L'englobant se met à parler. » Et que révèle-t-il ? C'est là que la recherche de Jaspers rejoint aussi et dépasse celle de Hamann, puisque selon Jaspers le langage révèle l'*étant* et le communie. « Mais l'Etre qui est saisi dans le langage est lui-même comme un langage » (*op. cit.*, p. 412) : une signification ne se rapporte qu'à une signification. L'Etre est langage, comme tout est langage, donc le langage peut l'atteindre.

Tout d'abord, Jaspers admet que le langage est un état de fait, mais encore un *englobant* (*ein Umgreifendes*), c'est-à-dire l'horizon dans lequel nous vivons et que nous sommes tout à la fois ; en outre, le langage est une œuvre humaine se distinguant de toutes les autres œuvres humaines par l'absence de préméditation de sa production (*op. cit.*, p. 397). Le langage, écrit Jaspers, « est inéluctablement lié à la révélation progressive (*Offenbarwerden*) de l'Etre » (*op. cit.*, p. 396). En vérité c'est dans la signification que se produit cette révélation de l'Etre. L'essence du langage est donc à chercher dans l'essence de la signification. L'Etre dans sa scission a pour trait fondamental la signification dont l'acte est de nature originelle : avec la compréhension de la signification commence la conscience. Ainsi les sons naturels ne constituent-ils pas le langage, ce ne sont que des images sonores ; les mots au contraire rendent les significations accessibles. La verbalisation atteint l'être des choses dans le monde par les significations des mots : celles-ci sont respectivement nos représentations et nos concepts. Les mots, habillés en métaphores, saisissent la vérité et la réalité.

Jaspers fait une importante distinction entre le signe et le mot : le mot est un signe, mais il est plus. Avant tout, le signe est un minimum de langage. Les différences entre les mots et les signes sont clairement établies comme suit :

les signes sont :

arbitraires, inventés ;

unilatéraux ;

sans vie ;

significations définies ;

épuisés dans leur définition ;

clairs.

les mots sont :

*historiques, porteurs de significations
développées par l'usage ;*

multilatéraux ;

portés par des englobants ;

irremplaçables, intraduisibles ;

comportant un résidu : l'énigme propre ;

*enrichis d'une sonorité non indiffé-
rente.*

L'idéal d'une connaissance sans équivoque, comme la connaissance scientifique, tend à faire du langage verbal un langage de signes, dépouillé de toutes les ambiguïtés inhérentes au langage historiquement parlé. Les objets qui sont le plus facilement atteints par une langue artificielle faite uniquement de signes sont les objets mathématiques : la logistique est donc cette langue symbolique qui, loin d'être absurde, est un champ de connaissance de diversités et de relations. Le langage verbal lui-même peut être utilisé comme un langage de signes, c'est-à-dire sans équivoque possible, lorsque les objets auxquels il s'applique sont susceptibles d'être vus comme identiques et identiquement utilisables quant à leur efficacité.

La question de principe est posée à propos d'une connaissance claire qui ne soit pas le fait d'un langage de signes ni d'un langage verbal comportant les mêmes caractères fondamentaux, et cette question est celle-ci : « N'y a-t-il pas une clarté et par là une *connaissance* d'une tout autre origine ? » (*op. cit.*, p. 407). C'est là que s'ouvre tout le domaine des sciences de la nature et des sciences de l'esprit (*grosse Gebiete der Naturwissenschaft und fast aller Geisteswissenschaft*). Il s'agit d'une connaissance dans laquelle le langage opère, de par sa liberté imprévisible, une clarté qui est accomplissement et présence. Cette connaissance se communique dans la plénitude de langage à laquelle elle est liée, dès l'origine. Aussi le contenu scientifique de cette langue doit-il, toujours de nouveau, être produit par l'homme total dans l'englobant qu'il est véritablement. La simple répétition identique et technique y est impossible.

Les considérations étroitement épistémologiques auxquelles nous sommes ainsi conduits par les analyses de Jaspers tendent à prouver rigoureusement le caractère pluridimensionnel des significations verbales. Tous les mots ne sont pas des concepts mais aucun mot n'est que concept : il est bien davantage. Les mots ont entre eux des différences d'essence. Mais leur signification serait presque nulle sans la proposition et le mouvement des propositions qui éclairent, limitent et conditionnent les mots. Les modes de l'englobant cherchent à exprimer leurs significations au moyen du langage et c'est ce qui assure une différence radicale entre les significations (*op. cit.*, p. 411). C'est la pluralité de l'existence qui s'exprime donc dans la diversité du langage et celle-ci a son fondement dans les significations.

LA THÉORIE DU SYMBOLE CHEZ JOAQUÍN XIRAU

Alain GUY (Toulouse)

Joaquín Xirau fut l'un des meilleurs philosophes espagnols de notre époque ; né à Figueras en 1895, il est mort en exil à Mexico en 1946 ; professeur de philosophie à l'Université de Barcelone de 1921 à 1939, disciple de la *Institución Libre de Enseñanza* et aussi d'Ortega y Gasset, spiritualiste original, il a composé plusieurs ouvrages remarquables, comme *Amor y Mundo*, *Lo fugaz y lo eterno*, *La filosofía de los valores*. Parmi ses nombreux articles, nous ferons un sort à *Tres actitudes : poderio, magia e intelecto*, paru dans la grande revue *Cuadernos Americanos* (Mexico, año V, N° 3, mai-juin 1946, pp. 79-103), qui renferme une intéressante conception du symbolisme.

L'activité symbolique est décrite par Xirau en opposition, d'une part, avec « l'action directe », où seules entrent en jeu des forces physiques, sans intention ni compréhension, et d'autre part avec la fonction d'intelligence, objective et scientifique.

Au stade liminaire de l'expérience humaine, se profile l'attitude de « pouvoir », qui émane du mécanisme brutal de l'action et de la réaction et qui s'apparente au réflexe, par son caractère spontané et aveugle. « C'est un état de conscience sourde, le germe minimum d'une conscience éveillée » (p. 81). Tel est le cas de l'homme plongé dans une distraction extrême ou dans une fureur incoercible. A ce niveau, on ne peut encore parler d'un « monde », c'est-à-dire d'un système de réalités fixe et organique, au sein duquel nous pouvons nous orienter. Il arrive parfois aux protagonistes eux-mêmes de notre civilisation technicienne de faire retour, pour quelques instants et par force, à ce stade élémentaire : par exemple, un conducteur de véhicule rapide ne prête plus attention au paysage pour lui-même, qui devient seulement alors le cadre d'un itinéraire de route à parcourir ; semblablement, un aviateur de bombardement tend à oublier les habitants de la ville qu'il va détruire, pour ne voir sous ses pieds qu'un objectif de combat. Ici, le mécanisme de l'apprenti sorcier se déchaîne pour son propre compte. Commune aux forces

telluriques, aux animaux et aux hommes, une telle attitude consiste à *s'imposer* aux forces hostiles qui nous entourent.

Mais l'action impulsive — celle que René Le Senne appelait l'urgence — trouve bientôt sa propre limite dans les caprices du hasard ; en effet, ici, tout est imprévisible ; une pierre qui tombe peut écraser quelque chose ou, au contraire, se désintégrer : tout dépend de la nature de son point de chute : ardoise ou quartz ? C'est pourquoi un deuxième mode mental ne tarde pas à nous solliciter : l'univers du symbolisme ou, si l'on préfère, l'attitude magique. Pour passer au symbole, il faut « substituer à la percussion le détour, retarder l'effet pour assurer le résultat » (p. 83).

Déjà les animaux supérieurs s'en montrent capables, qui font parfois alterner la violence et la persuasion ou qui se révèlent accessibles aux réflexes conditionnés, dont Xirau souligne, à bon droit, qu'ils ne sont pas si simples qu'on le croit souvent, car « ils se fondent sur la possibilité d'une action indirecte et à distance ; pour que cela soit possible, il est nécessaire et suffisant que ce avec quoi j'entre en rapport soit, en quelque manière et dans le sens le plus général et imprécis du mot, un agent personnel, capable de réagir devant moi par la médiation d'un mécanisme de signes, analogue à celui que j'ai employé pour le mettre en mouvement, pour le provoquer ou pour le persuader » (p. 83).

Cet appel au symbole requiert un « monde », un cosmos, à la fois distinct de moi et pourtant qui me soit ouvert, doué de caractéristiques irréductibles, qui se traduisent en moi par des sensations. Prolongeant, comme l'a vu Bergson, le mouvement naturel, l'homme va ici tenter une compénétration vitale avec tous les autres. « Seid umschlungen, Millionen ! » s'exclame Schiller, dans l'*Ode à la Joie*. La nouvelle situation psychique est polarisée par l'expansion de la sensibilité et de l'imagination. « Se situer devant le monde dans une attitude surtout émotive, c'est revêtir les centres d'activité et de propulsion, au sein desquels nous vivons en plein dynamisme, de toute la richesse sensorielle qui se cache dans son mystère ; c'est découvrir un pouvoir d'initiative dans le combat ou dans l'équilibre qui résulte de la collision de ses forces ; c'est les sentir amicales ou hostiles, insinuantes ou redoutables, belles ou laides, sereines ou perturbatrices » (p. 84).

Partout se propose ainsi à nous une activité de *sympathie*, qui semble recueillir le vieux mot des Stoïciens, chéri par Leibniz : *Sumproia panta* (« tout est conspirant »). L'homme est convaincu qu'il peut entrer en relations avec toutes les entités rigoureusement personnelles qui peuplent l'univers, grâce à une solidarité cosmique sans bornes, que régit la fameuse « loi de participation », définie par Lévy-Bruhl. C'est bien le moment de répéter les vers célèbres : « La Nature est un temple où de vivants piliers... ».

Tel est l'état d'âme de l'enfant qui prend à partie les objets contre lesquels il s'est heurté. Nous entrons ainsi dans l'univers onirique,

mais « c'est un songe réel et vécu avec tous ses besoins, ses appétits, ses aspirations et ses urgences » (p. 85). L'homme n'adopte point une attitude prométhéenne ou faustique devant cette immense Nature, dans laquelle il se trouve immergé ; il se sent plutôt en étroite *communion* avec elle, au sein de la Vie universelle. « Tous les règnes de la nature forment une société, avec des liens de famille et de sang » (*ib.*). Ni l'espace ni le temps ne sauraient entraver cette action efficace, qui s'exerce à distance ; l'ubiquité ne soulève aucune difficulté : c'est le principe même des *Métamorphoses* d'Ovide et de tous les contes de fées — ou de sorcières ! On sait comment dans le totémisme, tous les membres d'une même tribu considèrent qu'ils ont le même ancêtre animal, végétal ou minéral et vont jusqu'à s'identifier à lui. Dans une telle perspective, la mort elle-même apparaît comme quelque chose de contre-nature, provoquée par une volonté hostile et maléfique ou encore par une étourderie qui a entraîné une infraction aux exigences strictes de la *convivence* universelle.

Pour cette tournure d'esprit, le signe-symbole, métaphore, allégorie ou mythe — s'offre comme l'instrument prédestiné de communication : le monde entier n'est-il pas, en effet, rempli de significations à dégager et à interpréter ? Toutes les choses se font mutuellement des signes et nous font des signes, qu'il s'agit de déchiffrer sans délai. Dans cette vue, les Primitifs n'introduisent pas de distinction entre la compréhension et l'action ; connaître, c'est pouvoir : c'est pénétrer au cœur des choses, afin de les modifier. « Déjà l'animal emploie et comprend des signes élémentaires. Le songe affleure à la pointe de l'instinct. La fleur s'allume à la bouche de l'insecte » (p. 87). Chez l'homme, « la signification, qui ruisselle de vie, nous met en contact direct avec le centre palpitant d'agents vivants et comme nous, en quelque manière, personnels » (*ib.*). A ce niveau, le lecteur de Xirau songe à certains ouvrages récents de l'ethnologue Jean Servier, insistant sur le rôle vital des rites en Afrique du Nord, pour l'équilibre humain et social.

On s'explique alors la vertu magique conférée aux *noms*, qui constituent de véritables substituts des choses ; quand un Primitif prend le nom d'un héros légendaire, il s'identifie à lui et en attend légitimement une transfiguration. D'où l'idolâtrie également, par laquelle l'homme « crée les dieux qu'il adore » (p. 88).

Au plan de cette maîtrise des symboles, la réalité me devient présente et je peux exercer sur elle toutes sortes d'influences et de manipulations (cf. tous les rites agraires, par exemple ceux destinés à obtenir la pluie, au moyen du mimétisme) ; dans ces opérations souvent complexes, il y a, tout ensemble, une action *immanente* et une action *transitive*. Le cours même des phénomènes naturels est conçu comme dépendant, en grande partie, de l'activité cérémoniale et symbolique. « L'homme sait parler aux choses pour les rapprocher de son cœur et pour se les rendre propices » (p. 90).

Aux yeux de Xirau, cette conduite de l'homme ne procède cependant pas, en priorité, d'un dessein utilitaire ; sans doute les peintres préhistoriques des grottes-temples ont-ils la conviction que leur représentation picturale des troupeaux assurera à leur clan la prospérité, mais ce n'est là qu'une finalité dérivée et comme de surcroît ; la pensée dominante est de se tenir accordé sur le flot de la vie cosmique et sur sa fécondité généreuse, grâce au mimétisme graphique.

Devant cette mentalité prélogique, Xirau s'interroge ; sans doute, le principe de contradiction en est-il absent. « Les êtres n'ont pas alors de délimitation fixe : ce sont plutôt des effluves ou des halos actifs qui exercent leur influence de tous les côtés et qui peuvent faire partout acte de présence simultanée » (p. 91). Pourtant, un minimum d'identification personnelle doit subsister : « Si je ne me reconnaissais pas, en quelque manière, comme ce que je suis, il ne me serait pas possible de *me* considérer en même temps comme un autre » (*ib.*). Sans cette parcelle de distinction entre les êtres, ce serait la confusion totale et l'empire de la propulsion aveugle, dans l'*apeiron*. L'activité symbolique est, en somme, un mixte : déjà se manifeste en elle, sous une forme nébuleuse, l'activité intellectuelle, qui gît enfouie dans les profondeurs de l'émotivité sensorielle ; ainsi en est-il des jeux de l'enfant, où l'on passe continuellement de la fiction à la réalité, et encore du théâtre antique, où « l'action a une unité, une cohérence analogique, mais qui est une logique dramatique, émotive, sentimentale, personnelle » (p. 92). En fin de compte, la pensée symbolique est le royaume de l'*ineffable*, dominé par la suggestion et l'imagination. Mais, à la différence d'Auguste Comte, Xirau estime qu'elle est indispensable à l'équilibre humain, à côté de l'activité purement physique et de l'activité logique. « Si l'on perd de vue ce conditionnement — et cela tend à arriver tous les jours — les fondements s'écroulent et le temple s'effondre ; comme dans les cités mayas, resurgit alors la forêt vierge menaçante » (p. 103).

NATURE ET SILENCE CHEZ JOHN CAGE

Daniel CHARLES (Aix-en-Provence)

Le principe auquel doit obéir la composition musicale selon John Cage — « laisser être les sons ce qu'ils sont » — présuppose apparemment la dialectique dodécaphonique par laquelle, se supprimant en tant qu'être-autre de la consonance, la dissonance est devenue pure *positivité* ou *matériau*. Dans une musique ainsi atomisée, ce qui subsiste en effet est la sonorité brute, le matériau « réduit à ses principes naturels, aux relations physiques entre les sons »¹; et là où « les accords tendent l'un vers l'autre aussi peu qu'ils tendent vers le tout qui représente le monde »², il n'y a certes plus de *langage* — tout au plus des œuvres qui s'efforcent encore de *simuler* ce que chaque compositeur croit devoir poser, pour lui-même, comme l'essence de la musique. Au langage se substitue le cri, à la nuance le choc; primitivisme qui n'interdit pas, mais prescrit au contraire, que la musique s'enfonce toujours davantage dans le moralisme et le calcul, dans la technique et la componction.

Cage tire les conséquences extrêmes de cette dégradation, puisqu'il revendique la perversion de toute technique instrumentale ou vocale, la dissolution de toute continuité du *melos*, enfin l'abandon au hasard des différentes « dimensions » que la musique occidentale la plus récente s'est efforcé de rationaliser. La composition telle qu'il la conçoit ne doit aboutir à aucun *objet temporel fini*: il s'agit de prendre au mot les tenants actuels de la désagrégation de l'œuvre, jusqu'au point où celle-ci se trouve, en tant que catégorie, totalement suspendue. On atteint alors au degré zéro de l'œuvre, à l'*instant* où le sens ne diffère pas de ce qui est effectivement présent et entendu. Composer signifie seulement *suggérer à l'interprète la possibilité objectivement réelle d'une action* — c'est-à-dire *ouvrir un espace de jeu*.

¹ ADORNO, *Philosophie de la nouvelle musique*, trad. Hildenbrand et Lindenberg, Paris, 1962, p. 95.

² ADORNO, *ibid.*, p. 95.

Il convient cependant de distinguer soigneusement ce qui sépare la « poétique de l'œuvre ouverte » — adoptée, avec plus ou moins d'enthousiasme, par la plupart des compositeurs d'« avant-garde », à la suite des cours que fit Cage à Darmstadt en 1958 — de l'intention profonde de Cage, qui dément, par son ironie, tout compromis du genre d'une telle « poétique ». « Ouverte, mais *œuvre* », disait de la nouvelle forme de composition son théoricien, Umberto Eco ¹. Chez Cage, ce qui s'« ouvre » est la *non-œuvre*. Il ne s'agit pas de laisser *plus de liberté* à l'interprète, comme si un coefficient supplémentaire d'improvisation pouvait aider à *clarifier*, à *rendre communicable* ce qui a été composé. La « liberté » de l'interprète n'est pas une étape de plus dans le devenir-langage de la nouvelle musique : s'il en était ainsi, on ne ferait rien de plus que répéter, en moins décisif, ce qui avait été obtenu dans les années 20, grâce à l'acoquinement de la « grande musique » avec le jazz. — La vérité est beaucoup plus immorale : avec Cage, le compositeur ne peut plus s'en remettre à la clarté du jeu de l'interprète, pour maquiller *l'obscurité de ce qu'en-deçà de toute définition de la musique comme langage, son discours signifie et ne signifie pas*. L'indépendance du résultat sonore par rapport à toute volonté de composition traduit simplement « l'imitation de la nature dans ses modes d'opération » ; l'ouverture est ici l'accès à « une poésie de possibilités infinies » ². En d'autres termes, Cage en tant que compositeur vise à déterminer non plus *la nature de la musique comme essence*, mais *l'essence de la musique comme nature*.

C'est pourquoi le recueil des conférences qu'il a prononcées et qu'il a conçues comme devant faire partie intégrante de sa musique — leur tempo, leur structuration, leur gestuelle sont musicalement agencées — appartient à la *poésie* — mais à la poésie entendue au sens large, à cette poésie qu'est la musique elle-même ³. Par rapport à celui de la poésie au sens strict, le langage qu'utilisent les conférences est un non-langage. C'est pourquoi le recueil s'intitule *Silence*. Silence se dit, en musique, de ce qui *s'oppose* au libre jeu de la sonorité tout en le faisant ressortir. Silence, pour Cage, signifie *nature*.

Ainsi, le silence est *dans* les sons. Ne leur est pas extérieur, surajouté. Ce qui est silence n'est pas le Rien qui meuble l'intervalle entre les sons, mais le Dire de ce que les sons ont à dire. Le silence fait de la musique un langage d'avant le langage — le bruissement de ce qui advient. Et ce qui advient s'empare de nous, donne à la musique, et de là au musi-

¹ *L'œuvre ouverte ou la poétique de l'indétermination*, dans *N.N.R.F.*, N° 92, août 1960, p. 318. Cf. aussi, du même auteur, *L'œuvre ouverte*, trad. C. Roux de Bézieux, Paris, 1965.

² John CAGE, *A propos de Rauschenberg*, in *Metro* N° 2, trad. Sonnabend et Lebel (Présentation de l'exposition Rauschenberg, février-mars 1963, à la Galerie Ileana Sonnabend, Paris.)

³ Cf. la préface de *Silence*, Middletown, Connecticut, 1961.

cien, leur détermination ; Cage l'appelle « Indeterminacy ». Par cette *indétermination* nous sommes *requis* — au sens où Bettina von Arnim pouvait écrire, dans sa *Correspondance de Gœthe et d'une enfant* :

« Si l'on parle d'une phrase musicale et de la façon dont elle est conduite, ou de l'accompagnement d'un instrument et de l'intelligence avec laquelle il a été compris, je pense qu'il faut renverser les expressions et dire que c'est la phrase musicale qui conduit le musicien, qu'elle se présente, revient, se développe et se concentre sans cesse, jusqu'à ce que l'esprit s'y soit complètement plié et soumis ¹. »

Mais n'en a-t-il pas toujours été ainsi ?

¹ *Œuvres complètes*, éd. Oehlke, t. III, p. 168 ; cité par HEIDEGGER, *Le principe de raison*, trad. Préau, Paris, 1962, p. 198.

SECTION III

Langage et structure : langues, logique, information

RÔLE SPÉCIAL DU LANGAGE EN LOGIQUE

André CÔTÉ (Québec)

Il nous serait peut-être possible d'accorder au langage un rôle spécial en logique sans avoir à souscrire pour autant à une même définition de ces choses. Il suffirait d'admettre, à cette fin, semble-t-il, que, d'une part, la logique « construit » à l'aide de modèles le sujet qu'elle considère et que, d'autre part, notre mode de former les noms que nous donnons aux choses que nous connaissons « imite » de quelque façon notre mode de les connaître.

Ce rôle, implicite tout au long de l'*Organon* d'Aristote, est mis en lumière de façon très précise et systématique par Porphyre dans son *Isagogé*, s'il convient de suivre sur ce point l'opinion expresse de plusieurs grands commentateurs, y compris Boèce et Albert le Grand. Pour eux, l'étude d'un traité de logique doit débiter par l'analyse méthodique des noms que nous donnons aux entités logiques, comme s'il nous était d'abord nécessaire d'avoir une « science » de ces noms pour pouvoir arriver à la science des choses qu'ils désignent. Si vraiment le nom a ainsi valeur de principe en logique, nous serions encore forcés de conclure qu'une logique se mesure et se juge à son langage.

Que le mode de la logique soit au moins en partie constructif pourrait, il nous semble, être montré succinctement comme suit. Il serait certes difficile de soutenir, contrairement à l'expérience la plus commune, que l'homme est rigidement déterminé par un instinct naturel à tout ce qu'il fait. Or, seule la sorte de connaissance des choses que nous attribuons à son intelligence ou raison nous permet d'expliquer qu'il puisse se déterminer lui-même à des fins qu'il choisit. Cette sorte de connaissance, qui porte tout autant sur la raison elle-même que sur les autres choses, peut manifestement aussi être recherchée pour elle-même, de sorte que rien n'empêche cette « spéculation » d'être dirigée par la raison au même titre que toutes les autres opérations de l'homme, aptes à recevoir une telle direction.

Pour opérer « avec raison », l'homme doit réfléchir sur ce qui est à faire, sur le but à atteindre ; mais pour procéder avec économie et

méthode, il lui faut opérer doublement avec raison, en réfléchissant aussi sur la voie à suivre, sur le mode de faire. Assignons respectivement à l'art et à la science cette méthode dans le faire et dans la spéculation.

Mais s'il revient à chaque science particulière de déterminer de sa méthode propre du fait qu'aucune autre science ne traite des mêmes choses qu'elle, aucune de ces sciences particulières ne peut déterminer de la méthode commune en toutes, puisque cela requiert une réflexion spéciale de la raison et sur elle-même et sur son mode de faire dans les sciences, plutôt que sur les diverses choses considérées dans les diverses sciences. Cette nouvelle « science » du procédé rationnel, instrument commun des autres sciences, prend alors l'aspect d'un « art » et le nom approprié de « logique ».

La voie de la raison dans l'art est compositive, la chose à faire devant d'abord être construite dans l'esprit ; la voie de la raison dans la science est au contraire analytique, la chose à connaître ne pouvant qu'être décomposée en ses parties et résolue en ses principes. La voie de la raison dans la logique, science et art, doit par contre participer des deux : devant déterminer de tout ce que la raison *peut* faire avec art et méthode, elle doit d'abord reconstruire ce que la raison fait par nature et sans art, analysant ainsi l'un pour pouvoir prévoir et construire l'autre. C'est donc à bon droit, semble-t-il, qu'il faille dire que la logique construit son sujet en le définissant et que, démontrant les propriétés de ce sujet, elle conclut les règles de toute spéculation méthodique ou scientifique. Ce serait là, décrite en gros, sa méthode propre de procéder.

Que, d'autre part, notre mode de nommer les choses que nous connaissons imite notre mode de les connaître, semble découler assez manifestement de la nature même du mot comme signe et de son rôle comme instrument.

Par ce que nous venons d'appeler son art, savoir l'application méthodique de sa raison au faire, l'homme se fabrique lui-même les instruments dont la nature l'a laissé démunir ; cet art continuant ce que la nature a commencé en faisant, et de semblable façon, ce que celle-ci ferait si elle le pouvait. Animal raisonnable, social et politique, l'homme a manifestement besoin du langage pour vivre en société avec ses semblables ; instrument de communication dont la nature lui fournit déjà un modèle dans les cris des animaux, et les rudiments dans ses propres cris de joie ou gémissements de douleur. Toute communication en effet implique l'usage de signes, et il est clair que toute similitude reproduite dans le son de voix, le geste ou la figure tracée, a le pouvoir naturel en tant même que similitude de faire connaître à un autre ce qui est senti ou ressenti dans l'âme de chacun. Mais le langage de l'homme doit dépasser ce mode naturel de signifier, et c'est ainsi que ce dernier impose à la même matière sensible, qu'il peut produire et former à son gré, une nouvelle forme, fruit de sa seule raison, atteignant du coup au signe conventionnel qui n'a plus à être similitude de ce qu'il signifie, et partant,

à un instrument infiniment plus varié et efficace de communication. Enfin, plus l'homme y met d'art, c'est-à-dire plus économique est l'usage et plus méthodique l'arrangement des sons de voix et de leurs signes écrits, meilleur est l'instrument.

Mais si le son de voix ainsi formé est par convention, pour celui qui écoute, signe de ce qu'a à l'esprit celui qui parle, il est de soi signe des idées que nous nous formons des choses pour les connaître plutôt que des choses elles-mêmes. Il suit alors que le signe qui sert à l'homme pour la communication ne peut pas ne pas coïncider avec celui dont il se sert pour l'enseignement et pour le progrès de sa propre connaissance, l'efficacité d'une langue comme instrument de connaissance devenant ainsi le critère ultime de sa perfection quant à tous ses usages. Or, le mot, signe conventionnel, n'a de pouvoir évocateur propre pour l'intelligence et d'aptitude à signifier telle chose plutôt qu'une autre que pour autant qu'il renvoie, soit par son origine, soit encore par des significations antérieures, à ce par quoi la chose qu'il désigne est connue de nous. C'est pourquoi l'art doit rendre méthodique, autant que faire se peut, la tendance naturelle que nous avons de nommer par autre chose ce que nous connaissons par autre chose.

Mais si la « science » de l'origine, ou étymologie des mots est toujours utile à la science des choses, l'analyse méthodique de la diversité voulue des significations d'un même mot, ou analogie, peut, elle, s'avérer indispensable.

En effet, le nom même que nous donnons à notre intelligence (et nous avons là un exemple de la doctrine générale à laquelle nous référons dans ces quelques lignes) sert déjà à indiquer ce qu'elle est en suggérant, par manière de modèle sensible, son objet propre et son mode de procéder. Dans ce modèle, imaginant aux choses un extérieur sensible et un intérieur intelligible, nous voulons indiquer que nous pénétrons à l'intérieur qui est caché au sens (*intus*) par mode de lecture (*legere*), c'est-à-dire, comme en déchiffrant leur extérieur sensible ; ce qu'elles ont et ce qui les dénomme telles ou telles (leurs qualités sensibles) devenant ainsi signes de ce qu'elles sont (leur quiddité) et servant à les nommer étymologiquement.

La chose non sensible, cependant, ou celle dont les qualités ne sont pas à l'échelle de nos sens parce que trop petite ou trop grande, ne peut être connue, quant à son existence, que par déduction de la raison en partant de l'existence ou de la nature d'autre chose ; pour cette raison, elle ne peut être connue, quant à sa quiddité, qu'en l'imaginant d'abord sur le modèle d'autre chose. La construction par la raison de ce modèle dans l'imagination, d'autre part, ne peut se faire qu'à la manière de l'œuvre d'art, savoir en donnant à une matière, en l'occurrence l'instrument même de notre connaissance, le mot, une forme ou signification nouvelle en continuation avec sa ou ses significations antérieures et son origine étymologique.

Or, ce que construit ou reconstruit la logique est certainement une entité qui exige la construction d'un tel modèle. Il suit donc que le mot, dans cette science, joue le rôle de principe de connaissance, puisque l'appréhension correcte des choses dépend du modèle que nous formons, et celui-ci à son tour, des mots que nous employons. Dès lors, il nous faudrait encore conclure que l'analyse des noms devient, en logique, une nécessité d'ordre méthodologique.

CHOIX DE THÈSES SUR LE LANGAGE

Andrea GALIMBERTI (Gênes)

1. Soutenir que « donner un nom aux choses n'est qu'une ruse pour pouvoir, à peu de frais, les rappeler à soi ou aux autres », c'est ne voir du langage humain que le côté faible. Notre langage est bien un artifice de l'esprit, mais il n'est pas seulement le prolongement de ce que l'on appelle langage animal, et d'autres formes de ce symbolisme mutuel qui règne partout dans la nature. Le côté fort du langage humain consiste dans le fait que son symbolisme est, par principe, arbitraire. N'importe quel signe peut y être associé à n'importe quelle signification. Tout homme qui parle doit savoir qu'il en est ainsi et que les symboles du langage sont une institution sociale de notre intelligence, affranchie par principe de toute liaison fondée en nature.

2. L'homme conçoit ses signes linguistiques comme arbitraires, sans se sentir engagé à supposer un choix réellement arbitraire, qui doive avoir lieu par la décision, actuelle ou passée, d'une ou de plusieurs personnes. Si nous avons une notion de l'arbitraire, si nous savons ce qu'arbitrariété veut dire, c'est au langage que nous en sommes redevables.

3. Le caractère arbitraire du signe est ce qui distingue nettement les signes (*signa*) de ce qu'ils signifient (*significata*; les termes latins sont utiles pour supprimer l'équivoque du terme *signification*). En effet, c'est le signe qui est senti comme arbitraire, ce n'est pas le choix de ce qu'on veut signifier. Cette différence du langage humain à l'égard de n'importe quel symbolisme naturel revêt une grande importance; c'est elle qui fait exister à l'intérieur même du langage une distinction absolue et a priori entre le monde du langage (les *significationes*) et celui des choses (les *significata* réels). Le premier est celui de l'esprit humain, qui sans cela n'existerait pas à nos yeux.

4. Les signes linguistiques, liés dialectiquement entre eux et opposés par principe aux choses, constituent la représentation de ces dernières. Au sujet de cette notion, « *représentation de* », la pensée philosophique moderne a longtemps travaillé sans aboutir, parce qu'elle a toujours essayé de l'interpréter d'après le modèle du symbolisme mutuel qui règne en nature, qui n'est pas suffisant. Le discours est la seule solution possible du problème de la représentation.

5. Le point de vue que le langage est impersonnel (au sens du § 2, ci-dessus) entraîne cette conséquence : le sujet des discours n'est pas simplement synonyme du sujet individuel qui en est chaque fois l'interprète. Chaque personne apparaît comme la réalisation d'un pur principe, commun à tous les êtres doués d'intelligence discursive : principe, à cause duquel on conçoit que les discours « ne sont-là que pour un interprète », à la différence de ce que l'on pense au sujet des choses. Malgré les efforts et les rêves des philosophes romantiques, ce « moi pur » n'a que les caractères du langage, étant comme ce dernier une méthode de notre intelligence.

6. Ce moi linguistique est le principe de la logique, car son identité purement symbolique est le pivot de l'intelligence : étant dépourvu, pour sa part, de toute note réelle, il est capable de tout embrasser, de tout ramasser dans l'unité d'une représentation. Il accueille non seulement la réalité, mais les songes, les rêves et les erreurs, rendant possible qu'ils soient critiquement discutés. La possibilité linguistique de l'erreur est ce qui nous rend saisissable la notion de la vérité.

7. L'aspect impersonnel du langage implique que les réalités, dont nous formons la représentation, sont situées en principe dans une sphère commune, composée de choses et de vérités qui sont conçues ouvertes à l'expérience et à la connaissance de tout le monde. La distance entre le principe et sa réalisation, concernant le caractère public de ce qui est perçu par nous, est ce que la personne, l'individu humain doué du langage, sont appelés chaque fois à combler. Cette activité se développe à deux niveaux, *herméneutique* et *gnoséologique*. En son ensemble, elle dessine la notion d'un dynamisme subjectif individuel de l'intelligence, qui se distingue du devenir réel de nos perceptions (dont nous formons la représentation), tout en étant enveloppé et entraîné par celui-ci. *Réellement*, il a lieu dans la nature ; *formellement* (c'est-à-dire, à l'égard des significations qu'il fait jouer) il suit des chemins fictifs que le langage lui ouvre et qui sont ceux du *possible*, de l'*impossible* et du *nécessaire*.

8. Puisque nos discours peuvent accueillir, en principe, n'importe quelle contradiction sans que l'unité du discours soit nécessairement perdue (car, comme je l'ai dit, l'identité du moi linguistique est purement

symbolique, et, par conséquent, l'unité de n'importe quelle représentation discursive est seulement celle d'une perspective que, moyennant la fiction du langage, l'esprit prend des choses représentées en situant son point de vue hors de toute réalité, de la nôtre, psychique, tout autant que de celle des choses), il s'ensuit que le principe de non-contradiction est une règle, non pas une loi infranchissable. Or, l'emploi de cette règle est toujours particulier. Si, en effet, n'importe quel « a » pouvait être n'importe quel « b » (c'est-à-dire, si la contradiction n'était jamais défendue) le monde serait un chaos ; mais le résultat serait identique si aucun « a » ne pouvait être un « b » (c'est-à-dire, un « non-a »), car alors la représentation deviendrait impossible et, partant, aucun point de vue unitaire sur les choses ne pourrait exister.

9. Le langage étant dialectique, il n'y a pas, au niveau de la représentation, d'identité réelle simple. Toute identité réelle est conçue composée : c'est là ce qui rend possible l'emploi réel du principe de non-contradiction. Cette thèse (et la précédente, § 8) conduit à la conclusion que nos perceptions doivent être représentées comme *organiques* : elles sont pour nous des perceptions que reçoit notre organisme, moyennant ses organes perceptifs. En effet, la notion générale de ces organes est toujours celle d'un *genre* logique, dont les *espèces* subordonnées s'excluent mutuellement de la réalité (une lumière rouge ne peut pas être verte, parce que cela détruirait la notion de l'organe de la vue, qui, à ce point de vue, correspond à celle du genre couleur et en est la réalité). Le principe de la subordination logique et celui de la coordination intuitive sont tous les deux demandés à l'origine de notre représentation de la réalité ; or, cette représentation étant le seul moyen qui nous soit donné pour juger de nos perceptions (cela, même lorsqu'il s'agit seulement de les identifier et de nous assurer ainsi qu'elles sont là), l'empirisme n'est pas soutenable, malgré la part de vérité qu'il renferme.

10. Dans nos discours, les paroles s'enchaînent, en ce sens, que chacune est appelée à introduire une détermination dans le *significatum* des autres ; le *significatum* de chacune y est, donc, employé comme un *genre*. A ce point de vue, nos concepts font donc toujours fonction de genres, le vieux problème des *species infimae* ne se posant jamais. Il faut, cependant, prendre garde à ce que la manière qu'ont les paroles de s'intégrer dans le discours est dialectique, non pas simplement réelle. On ne peut jamais rapprocher le développement d'un discours d'une suite réelle d'événements ! La différence des deux cas est donnée par le fait que chaque *significatum* linguistique nous pose d'abord le problème de le comprendre ; à l'égard de ce moment *herméneutique* du langage (qui existe tout autant pour un simple mot que pour un discours dont celui-ci est une partie), l'intégration des *significata* des termes dans celui d'un discours est la création d'un *significatum* nouveau, et n'importe

quel *significatum* est une *species infima*. S'il est vrai, donc, qu'il n'y a pas d'espèces qui ne soient des genres, ce n'est pas moins vrai qu'il n'y a pas de genres qui ne soient des espèces (*infimae*). Cette double structure est ce qui pose, à l'intérieur même du langage, la distinction du monde physique et de l'esprit (V., § 3); si le mouvement du langage pouvait être seulement *gnoséologique*, sans être en même temps *herméneutique*, nous formerions la représentation du monde physique sans former celle de notre activité subjective individuelle (V., § 7). Cela est inconcevable : le langage ne pourrait pas se développer et il n'existerait pas.

STRUCTURE LINGUISTIQUE DU DISCOURS DE PHILOSOPHIE SYSTÉMATIQUE

Joseph GAUVIN (Chantilly)

1. Le discours de philosophie systématique est intrinsèquement un message centré sur lui-même de par la nature du signifié : le système, dont il doit être le signifiant. Soit, par exemple, la définition kantienne du système :

« Par système, j'entends l'unité de diverses connaissances sous une idée. Cette idée est le concept rationnel de la forme d'un tout, en tant que c'est en lui que sont déterminées à priori la sphère des éléments divers et la position respective des parties. Le concept rationnel scientifique contient, par conséquent, la fin et la forme du tout qui concorde avec elle ¹. »

Une telle notion invite à faire en quelque sorte abstraction du destinataire et du destinataire du message ou plutôt à les englober eux-mêmes, au titre général de « connaissant » et de « connu », dans les « connaissances » que le système réduit à l'unité.

2. Le discours de philosophie systématique conteste par principe la fonction référentielle qu'attribue à ses unités lexicales la langue naturelle dans laquelle il est rédigé. Directement ontologique, il oppose, en effet, globalement le « savoir » qu'il entend fournir aux « opinions » et « représentations » qu'on peut avoir par ailleurs et qui sont véhiculées par la langue de la communauté linguistique à laquelle l'auteur appartient. Indirectement ontologique, il entend amener progressivement son lecteur à une revision, qui sera d'ailleurs totale, des « savoirs » qu'il croyait posséder jusque-là. Dans les deux cas, le discours comme tel entend faire prévaloir sa référence *propre et totale* à la substance du contenu qu'il exprime sur toute expression particulière — qu'il doit pourtant réaliser — d'un élément ou d'un aspect de cette même substance du contenu.

¹ *Critique de la Raison pure*. A. 832.

3. Si « l'ambiguïté est une propriété intrinsèque, inaliénable de tout message centré sur lui-même » ¹, le discours de philosophie systématique entend utiliser, par un jeu ordonné, cette ambiguïté dans le but de lever l'indétermination initiale des « connaissances » qu'il exprime et l'indétermination — due à la langue naturelle qu'il utilise — de leur expression.

4. Le terme de « connaissances » employé dans la définition du système indique que les éléments du discours systématique comme tel ne sont pas des énoncés isolés mais des ensembles discursifs plus vastes, à tout le moins des séquences d'énoncés, dont l'organisation, pour élémentaire qu'elle soit, a virtuellement relation à l'unité à travers leur répartition en ensembles et sous-ensembles dont la différenciation qualitative correspond à une règle de négation de leur successivité.

5. La distinction des séquences d'énoncés est marquée *matériellement* dans le message par sa présentation *graphique* (choix et disposition des caractères, des lignes ; distinction des paragraphes et de chapitres plus ou moins subdivisés) et cette distinction est chaque fois constitution d'un contexte particulier qui détermine la valeur sémantique des unités signifiantes qui y sont employées.

6. La récurrence et la combinaison nouvelle des unités signifiantes dans diverses séquences d'énoncés matériellement déterminées entraîne, en cours de lecture, une évaluation des relations que ces séquences entretiennent entre elles, selon les relations entre les ensembles et sous-ensembles que constituent ces séquences d'énoncés.

7. Dans le discours de philosophie systématique, le message se crée lui-même son propre code par le fait que la constitution *continue* de ce message en séquences d'énoncés qui se succèdent et dont chacune constitue le cadre d'interprétation des unités signifiantes qui y font occurrence est identiquement la constitution de ces séquences en unités *discrètes*, susceptibles de réévaluations pour lesquelles la récurrence des unités signifiantes fournit une règle d'interprétation. Le message est ainsi le champ total d'un jeu de texture variable de contextes partiels et il fournit en lui-même, par la mobilité de ce jeu, les axes de combinaison et de substitution des unités signifiantes, qui relèvent, dans les communications linguistiques ordinaires, l'un du code, l'autre du message.

8. C'est ainsi que, dans le discours de philosophie systématique, le discours conceptuel qui s'exprime par l'organisation du message

¹ Roman JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, trad. Nicolas RUWET, Paris, 1963, p. 238.

n'est pas une combinatoire interprétante seulement (c'est-à-dire une combinatoire qui, par l'intermédiaire du message, définirait la substance du contenu par combinaison de concepts préexistants selon des champs conceptuels préexistants) : il est une combinatoire qui, par l'intermédiaire du message, exprime tout à la fois sa propre définition en exprimant la définition de la substance du contenu et définit sa propre position comme principe de toute définition (comme source du « sens », selon l'acception pleinement philosophique de ce terme).

Pour cette raison, le discours de philosophie systématique ne désigne jamais les ensembles de séquences d'énoncés qu'il comporte que par des titres qui sont des désignations pseudo-matérielles de niveaux logiques ; et il n'indique jamais les relations de ces ensembles qu'en termes de processus discursif de lecture et de négation de cette discursivité : il est l'identité indissociable d'un contenu conceptuel et d'une forme conceptuelle.

9. La présentation graphique du message est le support de la mémorisation de ce message en vue de la confrontation, continue et discontinue, de ses éléments. Cette confrontation donne à la lecture des ouvrages de philosophie systématique — ou plutôt aux lectures réitérées qu'il en faut faire — sont allure caractéristique. Mais ce jeu de confrontation, aussi bien que la mémorisation du message, demeurent imparfaits et ne prennent guère appui que sur les diverses indications par lesquelles l'auteur marque les relations entre séquences d'énoncés, divisions et subdivisions de son ouvrage, indications qui, du point de vue du *processus* de lecture, constituent des codes divers, auxquels correspondent, comme signes, des énoncés d'allure spécifique et des unités signifiantes caractéristiques¹, mais qui, du point de vue du *sens* de l'ouvrage ne sont que différentes modalités d'une fonction de contact à maintenir entre destinataire et destinataire. Le discours de philosophie systématique apparaît ainsi parfaitement défini et, en même temps, objet d'études indéfiniment perfectibles.

10. Considérées dans leur relation sémantique au sens de l'ouvrage, les unités signifiantes d'un discours de philosophie systématique sont absolument et radicalement *déterminées*, d'une détermination si absolue et si radicale qu'une valeur sémantique unique peut correspondre à une unité signifiante qui reçoit, dans l'ouvrage même, plusieurs définitions différentes sous forme d'énoncés irréductibles immédiatement les uns aux autres. Mais la saisie de la valeur sémantique des unités signifiantes du discours systématique demeure toujours imparfaite au cours

¹ On trouvera une étude consacrée au processus de déchiffrement de quelques pages de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, celles qui traitent de la dialectique de « Plaisir et nécessité », dans *Archives de philosophie*, octobre-décembre 1965 pp. 483-509.

des processus de lecture, parce qu'une telle saisie exigerait la mémorisation de toutes les récurrences de toutes ces unités signifiantes selon la valeur contextuelle propre des séquences d'énoncés dans lesquelles elles sont employées. La valeur sémantique de chaque unité signifiante est, en effet, unique et corrélative de la valeur sémantique de toutes les unités signifiantes de ce même ouvrage, parce que toutes ces valeurs sémantiques constituent la projection dans l'ordre lexical de la combinatoire conceptuelle qui s'exprime dans l'ouvrage. C'est d'ailleurs pourquoi de telles valeurs sémantiques ne peuvent être formulées adéquatement dans des énoncés rédigés dans une langue naturelle ¹.

« Il est très malaisé, disait Paul Valéry, d'énoncer clairement ce que l'on conçoit plus nettement que ceux qui ont créé les formes et les mots du langage, — parmi lesquels ceux qui nous ont appris à parler ². » : par les propriétés logiques qu'il confère originairement — parce que devant être philosophiquement cohérentes — à la successivité de son message, par les propriétés sémantiques qu'il confère à ses unités signifiantes en les destinant originairement à la rédaction d'un message dont l'organisation matérielle est douée de telles propriétés logiques, le discours de philosophie systématique entend résoudre cette difficulté en créant, à partir de la langue naturelle dans laquelle il est rédigé, sa propre langue.

¹ On trouvera une étude des problèmes lexicographiques qui découlent de ce fait dans une *Note sur les propriétés linguistiques du discours philosophique*, dans *Archives de philosophie*, juillet-septembre 1956, pp. 362-375. Le même problème, étudié cette fois dans des perspectives purement philosophiques et à propos de la *Phénoménologie de l'Esprit*, est traité dans un article sur *Le Sens et son phénomène*, dans *Hegel-Studien*, Bd. III.

² *Tel Quel. II*, 6^e éd., Paris, 1943, pp. 160-161.

TRAVAIL DE TRADUCTION ET PROBLÈMES PHILOSOPHIQUES

Robert GIVORD (Grenoble)

Celui qui n'est pas au courant des obstacles qui s'opposent à l'effort de traduction pourrait s'imaginer que le travail de traduction ne comporte pas de difficultés spéciales, pourvu qu'on dispose d'un bon dictionnaire. Mais celui qui a affronté la tâche de traduction sait bien que la chose n'est pas si facile. Le traducteur novice se sent bien souvent désorienté. Même celui qui connaît bien la langue étrangère qu'il traduit et qui s'est longuement exercé au travail de traduction rencontre parfois des difficultés qu'il a de la peine à surmonter. Car il ne suffit pas de bien comprendre le sens du texte à traduire. Il faut encore exprimer ce sens en sa propre langue d'une manière exacte, claire et, autant que possible, agréable.

Sur la difficulté des traductions, sur la quasi-impossibilité de rendre exactement une pensée en une langue autre que celle dans laquelle elle s'est originellement exprimée, on a souvent insisté. Dans son ouvrage *Les problèmes théoriques de la traduction*¹, M. Georges Mounin a longuement analysé les obstacles qui s'opposent à l'effort de traduction : différences des vocabulaires, des structures linguistiques, des structures mentales, des cultures, des civilisations. Voici également ce qu'écrit un traducteur de Dilthey : « Bien entendu, notre préoccupation a toujours été la transmission fidèle de la pensée. Or, peut-on séparer le contenu de la forme ? Peut-on exprimer une pensée identique sous une forme différente ? Peut-on, en somme, traduire sans trop trahir ? Nous nous sommes souvent posé ces questions — avec quelque angoisse. ... Si l'appréhension d'une pensée étrangère est un problème qui mérite de retenir l'attention du philosophe, et peut lui paraître complexe, combien ce problème n'est-il pas plus complexe encore lorsqu'il s'agit non seulement d'appréhender une pensée qui est née dans une totalité psychique très différente de la nôtre, mais aussi de la rendre avec des mots qui

¹ Gallimard, 1963.

n'ont pas la même résonance, et dans un système linguistique qui obéit à d'autres lois ? Il est évident qu'il faut être modeste et se contenter d'approximations. Il le faut d'autant plus que les habitudes et les ressources des langues en cause sont plus différentes. Et c'est, hélas, bien souvent ce qu'il y a de plus original dans la langue de l'auteur qui passe le plus difficilement dans celle du lecteur étranger ¹. »

Si nous nous demandons maintenant quels sont les problèmes philosophiques que soulève le travail de traduction, ils nous apparaîtront facilement, si nous songeons aux deux exigences fondamentales qui s'imposent au traducteur :

1. L'exigence de fidélité au sens du texte original. La traduction doit non seulement éviter toute erreur, mais rendre aussi exactement que possible toutes les nuances de la pensée de l'auteur.

2. L'exigence d'adaptation au lecteur auquel la traduction s'adresse. La traduction doit être à la fois claire et agréable à lire. L'idéal serait que la traduction ne se laisse pas sentir comme traduction, mais puisse apparaître comme un texte écrit directement dans la langue en laquelle on traduit.

Le travail de traduction soulève donc d'abord un *problème de découverte et de vérification*. Il faut que le traducteur *découvre* ce qu'a voulu dire l'auteur et obtienne la certitude de l'exactitude de sa découverte.

Celle-ci suppose d'abord un acquis préalable dans le traducteur. Celui-ci doit bien connaître la langue étrangère qu'il traduit. Il doit aussi être au courant de la matière dont traite l'auteur. Pour traduire des textes philosophiques ou théologiques, il faut avoir une certaine culture philosophique ou théologique. Indépendamment de ces présupposés, l'effort de compréhension d'un texte étranger est au fond de même nature que l'effort de compréhension d'un texte écrit dans la langue propre du traducteur. La compréhension du sens ne s'effectue pas en additionnant les sens des mots auxquels on aurait d'abord donné une signification. Elle suppose en premier lieu un travail d'analyse qui fournit certains éléments. A partir de ces premiers éléments, la pensée construit une hypothèse, c'est-à-dire le sens général de la phrase, puis cherche à la déterminer davantage et à la faire concorder avec tous les autres éléments du texte. S'il y a accord parfait entre l'hypothèse et tous les éléments du « donné », l'hypothèse est vérifiée : la pensée peut être certaine qu'elle a saisi le sens authentique du texte.

Mais il faut qu'il y ait accord parfait avec tous les éléments pouvant venir en question, donc aussi avec le contexte. Autrement dit, il faut que le sens découvert s'accorde matériellement avec les exigences du vocabulaire et de la grammaire, mais aussi soit clair et intelligible en lui-même, et cohérent logiquement avec le sens des phrases qui précèdent.

¹ DILTHEY, *Le monde de l'esprit*, traduit par M. Rémy, t. I, p. 5, Aubier, 1947.

Si, après avoir traduit une phrase, le traducteur se demande : « Mais enfin pourquoi l'auteur dit-il cela ? Quelle est la raison d'une telle affirmation ? Comment cela se relie-t-il logiquement à ce qui précède ? », et s'il ne trouve pas de réponse satisfaisante à ces questions, il y a bien des chances pour qu'il n'ait pas saisi le sens exact du texte. Le « critère de vérité » est donc là aussi à la fois interne et externe. Il comporte une convergence de l'*a priori* et de l'*a posteriori*.

Mais il ne suffit pas de comprendre la pensée de l'auteur. Il faut encore l'exprimer en sa propre langue d'une manière conforme au génie de celle-ci. Là est sans doute la difficulté la plus sérieuse. Le travail de traduction soulève donc non seulement un *problème d'expression de la pensée*, mais aussi un problème d'expression d'une pensée qui s'est déjà exprimée, et comme incarnée, dans un autre système linguistique. Sans doute, le traducteur n'est pas uniquement gêné par le fait que la pensée qu'il doit transmettre s'est déjà incarnée dans un langage. Il est aussi aidé, car il n'a tout de même pas à inventer entièrement l'expression de la pensée. Mais il doit transposer l'expression primitive dans une autre.

Or, pour cela, il ne peut pas se contenter de mettre à la place des mots de la langue étrangère les mots correspondants de sa propre langue. La simple transcription littérale ne peut en aucune manière être acceptée comme loi générale du travail de traduction. On le sait assez : une traduction trop littérale est à la fois rebutante et d'une compréhension difficile. Bien plus, elle pêche souvent contre l'exigence de fidélité, car elle peut évoquer, dans l'esprit du lecteur, un autre sens que le sens authentique du texte. Le traducteur doit donc se tenir soigneusement en garde contre le piège des « idiotismes », si nombreux en chaque langue, et même plus généralement contre la transcription littérale, toutes les fois qu'elle aboutit à un texte défectueux littérairement. Ce qui implique, de la part du traducteur, un effort de dégagement de la pensée de son revêtement littéraire primitif et de recreation littéraire.

Mais il ne doit pas pour autant manquer à l'exigence de fidélité. C'est un principe incontestable que le traducteur doit rendre exactement chaque mot ; de plus, qu'il doit non seulement rendre *ce qu'a dit* l'auteur, mais aussi — au moins dans une certaine mesure — la *manière même dont il l'a dit*. Il y a toujours inconvénient, par exemple, à modifier trop considérablement la structure de la phrase qu'on traduit. « La syntaxe d'un penseur, écrit M. Marcel Méry, est presque toujours sacrée, et la briser, par flatterie envers le tour analytique de nos esprits, équivaut à un sacrilège ¹. »

Mais alors, n'y a-t-il pas antinomie absolue entre les deux exigences : de fidélité et d'adaptation ? Faut-il obligatoirement choisir entre une

¹ G. W. F. HEGEL, *Premières publications*, traduit par Marcel Méry, Vrin, 1952, p. 11.

traduction fidèle, mais « sentant la traduction », et une traduction adaptée, littéraire, mais pas très fidèle ?

Ce qui est posé par cette question, c'est un troisième problème que nous voudrions au moins évoquer : le problème du *conditionnement de la pensée par le langage*, mais aussi celui de l'unité de la pensée humaine et de sa transcendance par rapport à ses moyens d'expression.

Que la pensée humaine soit conditionnée par un ensemble de « facteurs alogiques », et notamment par la diversité des langues, c'est incontestable. On peut admettre, par exemple, que le génie philosophique des Allemands est dû, pour une part, aux extraordinaires ressources de la langue allemande. La diversité des langues impose aussi certaines limites à l'effort de transmission d'une langue à l'autre. Par exemple, pour étudier sérieusement une pensée philosophique, il est indispensable de lire, dans leur langue originale, les ouvrages de l'auteur en question.

Malgré tout, nous voudrions soutenir la thèse que l'antinomie indiquée est loin d'être aussi irréductible qu'on le dit parfois. Sans doute, il faut savoir, en bien des cas, pratiquer certains compromis. Mais, en règle générale, le traducteur doit partir de l'hypothèse qu'il est possible de traduire d'une façon à la fois très fidèle et bonne littérairement. Il y parviendra le plus souvent s'il fait l'effort nécessaire, car il y a, malgré tout, une unité foncière de la pensée humaine qui transcende de soi ses propres moyens d'expression. La réussite du travail de traduction implique évidemment que le traducteur ait la maîtrise parfaite de sa propre langue et sache utiliser pleinement toutes les ressources de celle-ci pour la mettre à la disposition de la pensée à transmettre.

Certes aussi, la pensée humaine ne peut pas se rendre à tout point de vue indépendante de ses moyens d'expression. La solution parfaite de l'antinomie reste donc un *idéal*. Ce qui poserait un dernier problème : celui *des limites qui s'imposent à tout effort humain*. Ces limites s'imposent au traducteur qui se rend compte tout le premier qu'il ne peut tendre qu'à un maximum d'approximation au point de vue de l'exigence de fidélité et à un minimum de défectuosité au point de vue de la qualité littéraire. Il se console en espérant que son travail peut contribuer à la compréhension mutuelle entre les hommes et à l'enrichissement de la culture humaine.

LE PROBLÈME DU NON-SENS ET LES FONDEMENTS LOGIQUES DE L'ANALYSE DU LANGAGE

Paul GOCHET (Liège)

L'analyse du langage, telle qu'elle est pratiquée par les philosophes de l'école analytique, ne se limite pas à décomposer en notions simples les notions compliquées. Si elle s'en tenait à cela, elle n'aurait qu'un rôle préparatoire, celui de clarifier les données des problèmes philosophiques. Or, elle vise non seulement à bien poser ces problèmes, mais même à leur apporter une solution, solution qui consiste quelquefois à *dissoudre* le problème en le ramenant à un pseudo-problème, c'est-à-dire à une question dont le caractère insoluble tient au fait qu'elle sort non seulement du domaine du connaissable, mais même du domaine apparemment plus large de l'intelligible. Par exemple, le problème philosophique traditionnel de l'*interaction* du corps et de l'esprit dans sa formulation classique au moins s'évanouit dès que l'on peut prouver que les concepts de corps et d'esprit appartiennent à des catégories logiques différentes. Se demander si le corps et l'esprit interagissent ou non, apparaît alors comme aussi absurde que de se demander si l'Université d'Oxford est géographiquement proche ou lointaine des collègues qui en font partie.

Si nous voulons dissoudre les problèmes philosophiques en dénonçant dans leur formulation la présence d'une faute catégorielle (*category-mistake*), nous devons disposer d'un critère d'identification des catégories. Pour assurer une justification logique rigoureuse aux exclusives prononcées au nom des *category-mistakes*, il est tentant de voir dans ces dernières des fautes contre la règle russellienne des types et d'*assimiler l'absurde au paradoxal* dans le sens technique de cet épithète. Hélas, appliquée au langage naturel, la notion de type s'effrite. Développant une critique formulée pour la première fois par Max Black, Franz Crahay écrit : « La confusion des niveaux cesse d'être en soi signe ou critère de non-sens tout court comme le voulait Russell. Au contraire, c'est le non-sens rencontré qui devient signe d'une différence de type. Deux mots seraient syntaxiquement dissemblables s'il existe au moins

un contexte dans lequel la substitution de l'un à l'autre ne peut se faire sans engendrer de non-sens¹. » Or, si l'on applique à des cas concrets ce critère de substitution génératrice d'absurdité comme indice d'appartenance à des catégories différentes, on sera bien en peine de trouver deux noms appartenant à la même catégorie.

Ainsi, pour reprendre l'exemple donné par J. J. C. Smart, on trouvera qu'il y a au moins un contexte dans lequel le mot « lit » engendre un non-sens tandis que « chaise » ne le fait pas, à savoir l'énoncé : « Le siège du... est dur. » Mais, demande Smart, si les noms de meubles ne constituent pas une catégorie unitaire, quelle classe de mots le fera ?² »

Cette objection n'empêche pas qu'il y ait des non-sens qui intriguent le philosophe soucieux de déterminer la nature de ceux-ci et de découvrir les moyens de les dépister.

D. J. Hillman³ a récemment suggéré une nouvelle voie d'approche qui diffère de celle que Ryle avait empruntée de la manière suivante : Ryle avait soigneusement distingué les énoncés absurdes en vertu du *sens* des termes, comme « samedi est au lit », des énoncés qui doivent leur absurdité à une *construction grammaticale* irrégulière. Le contraste entre le non-sens sémantique et le non-sens, ou mieux l'*absence de sens*, d'origine syntaxique et grammaticale est frappant pour le philosophe qui trouve dans la première espèce de non-sens de quoi alimenter sa réflexion, alors que la deuxième espèce est pour lui sans intérêt. L'absurdité produite par le fait de remplacer le complément « regarder » par « voir » dans la phrase « x est occupé à regarder » apprend au philosophe que « voir », classé pourtant comme verbe actif, n'exprime cependant pas une action, tandis que la séquence agrammaticale formée par l'intervention dans une phrase quelconque des noms et des articles ne lui apprend rien.

La ligne de démarcation entre les constructions grammaticales régulières et irrégulières est nette depuis que la grammaire transformationnelle dont Chomsky est un des promoteurs a fourni des critères formels de décision, tandis que la coupure entre sens et non-sens sémantique reste au contraire imprécise. L'originalité de Hillman réside essentiellement dans sa tentative de donner la précision propre aux non-sens de la première espèce à ceux de la seconde en rattachant ceux-ci à ceux-là. Hillman formule l'hypothèse que la différence de catégorie grammaticale entraîne une différence de catégorie logique. Cette supposition nous paraît raisonnable étant donné qu'une séquence non

¹ F. CRAHAY, *Le formalisme logico-mathématique et le problème du non-sens*, Paris, Les Belles Lettres, p. 105.

² J. J. C. SMART, *A note on Category*, dans *British Journal for Philosophy of Science*, 1953-1954, p. 227.

³ D. J. HILLMAN, *On grammars and category mistakes*, dans *Mind*, 1963, pp. 224-234.

grammaticale est toujours par surcroît dépourvue de sens¹. Or, le critère de la différence grammaticale entre deux expressions est fort précis : c'est l'existence d'au moins un contexte où l'introduction de la première expression engendre une séquence de mots qui n'est pas une phrase tandis que l'introduction de la seconde ne le fait pas. Dès lors la différence de catégorie logique dans la mesure où elle sera fondée sur une différence de catégorie grammaticale ainsi définie, jouira de la même précision et s'imposera avec la même force contraignante que celle-ci.

Que les mots « Jean » et « samedi », par exemple, qui figurent dans les phrases « Jean est au lit » et « samedi est au lit » appartiennent à des catégories grammaticales différentes, cela est attesté par l'existence d'au moins un contexte (« Je suis allé au cinéma ce... ») où l'introduction du premier nom, mais non celle du second, rend irrégulière même la construction grammaticale.

Si intéressant que soit, par sa rigueur, le critère *syntactique* de Hillman, il a le défaut de nous offrir seulement une condition suffisante, mais non une condition nécessaire du non-sens. Il laissera donc inexpliqués certains non-sens, comme, par exemple, celui qui affecte l'expression « dossier de lit ».

Récemment, B. Harrison a tenté d'élucider, dans une perspective *pragmatique* cette fois, la nature du non-sens sémantique. A ses yeux, celui-ci ne s'expliquerait complètement ni par la nature des choses, ni par l'effet des conventions linguistiques. Il rejette la première explication parce qu'elle aboutirait à *confondre l'absurde et le faux*, et la seconde parce qu'elle ne rend pas compte de l'ancrage des différences catégorielles dans la réalité physique. On pourrait, selon nous, à cette raison en ajouter une autre : violer une convention linguistique à laquelle on prétend adhérer, cela revient en quelque sorte à se contredire². Or, l'équivalent propositionnel de l'action de se contredire est la proposition contradictoire. Mais la négation d'une proposition contradictoire, c'est une proposition analytique, tandis que la négation d'un non-sens est un autre non-sens, ce qui interdit d'*assimiler l'absurde au contradictoire*.

Harrison explique le non-sens par un conflit d'opérations. Dérivant l'usage d'un mot comme « samedi », il nous le montre défini par un ensemble de règles et de procédures constitutives de l'action de dater, laquelle forme « une structure, ou une activité qui doit sa cohérence au

¹ Elle n'est cependant pas toujours un obstacle infranchissable à la communication : le contexte nous permet de comprendre un étranger malgré certaines transgressions des règles de formation.

² Nous nous permettons de citer ici un extrait d'une lettre du professeur Hare. Après avoir fait place à l'élément pragmatique dans le langage, il continue ainsi : « Once we have decided, for these pragmatic reasons, to have such a word, we are logically compelled to use it in the way it is used ; if we used it differently, it would not be *that* word. » Cf. aussi du même auteur *Philosophical Discoveries*, dans *Mind*, 1960, pp. 145-162.

fait qu'elle vise une certaine fin : conserver la trace des événements »¹. Or, selon le même auteur, l'efficacité de cette opération est subordonnée à certaines conditions physiques préalables. L'usage des noms de la semaine, par exemple, *présuppose* l'existence d'une périodicité, de récurrences dans la nature (alternance de périodes de lumière et d'obscurité ou de silences et de bruits). « Des fautes catégorielles, poursuit-il, nous en commettons chaque fois que nous essayons de combiner des moyens (*devices*) linguistiques dont les présuppositions physiques (*physical preconditions*) sont incompatibles ».

En invoquant l'existence de « préconditions physiques » du sens, Harrison a le mérite de conférer au non-sens un statut objectif. Il évite ainsi, pensons-nous, le *psychologisme* qui compromet toutes les définitions de l'absurdité en termes d'inconcevabilité. L'inconcevabilité est en effet dépourvue de portée *normative*. On peut n'y voir qu'une *simple carence* de l'imagination.

L'expression « préconditions physiques » cependant est ambiguë. L'auteur veut-il dire que la réalité *conditionne physiquement* l'opération de conceptualisation, comme le vent « conditionne » les opérations et les manœuvres du pilote de planeur, ou veut-il dire simplement que la *réalité physique* conditionne cette opération dans un sens de « conditionner » qui n'a plus rien de *causal*? Selon la première interprétation, sa thèse est originale mais fausse, selon la seconde, elle est vraie, mais moins originale.

L'action de former un concept ne peut être entièrement assimilée à une action dans le sens ordinaire, car elle ne vise pas à *changer* le réel, ce qui est le propre des actions, mais à le *représenter*. Tout en reconnaissant la part importante que les impératifs de la *construction* théorique et les considérations d'*utilité* occupent dans la formation des concepts, nous ne pouvons éliminer de la définition de ceux-ci toute référence à une certaine *correspondance* qui doit exister, en certains points, entre le réel et le langage s'il est bien fait. Ce qui, par exemple, légitime le nom commun qui institue une ressemblance verbale, c'est une ressemblance physique entre tous les êtres qu'il subsume, si lâche que soit celle-ci. Cette situation n'empêche pas que les critères de ressemblances soient relatifs à nos moyens de détection² et que certaines ressemblances et certaines différences ne soient perceptibles que dans le contexte d'une action (c'est le cas de la différence entre la répétition et la réitération d'une formule en déduction naturelle). Or, la perception de ressemblances et de différences qui intervient dans la formation des concepts classificatoires du langage ordinaire dépend d'un acte *sui generis* de l'intelligence : l'acte de comparer, et cet acte est un moment désintéressé et

¹ Bernard HARRISON, *Category mistakes and rules of language*, dans *Mind*, octobre 1965, pp. 320 et 322.

² Nous devons cette idée au professeur Ph. Devaux.

contemplatif en quelque sorte, même s'il s'intègre dans une activité utilitaire, ce qui nous semble vouer à l'échec toutes les tentatives pour l'expliquer en termes de causalité¹ ou d'action.

Pour *classer* les êtres, il faut les *comparer*, or la *comparaison* est une relation ternaire tandis que la *causalité* est une relation binaire; la réduction de l'une à l'autre tentée certainement par Bergson et peut-être par Harrison est donc *logiquement* irréalisable.

Il reste à présent à élucider le terme de « préconditions » ou de « présuppositions » que Harrison emploie, mais ne définit pas. Dans une pénétrante étude sur notre sujet, Pap² a défini la présupposition d'une manière qui rend compte du fait que la négation d'un non-sens est aussi un non-sens. Selon Pap, un non-sens est une proposition qui *présuppose* le rejet d'un *énoncé nécessaire*. Cette thèse ne se confond pas avec l'affirmation banale que l'absurde est ce qui implique une contradiction. En effet, « présupposer » n'est pas synonyme d'« impliquer ». Tandis que deux propositions qui ne diffèrent que par le signe de la négation ne peuvent impliquer une même proposition, sauf une fois réunies, et au sens trivial où une contradiction implique n'importe quoi, deux prédicats qui ne diffèrent que par le signe de la négation peuvent présupposer isolément et dans un sens non trivial un même prédicat. Ainsi « *x* a un carré pair » et « *x* n'a pas un carré pair » présupposent l'un et l'autre « *x* est un nombre », à condition de prendre « *x* n'a pas un carré pair » dans le sens de « *x* a un carré impair », c'est-à-dire dans un sens où il est le contraire, mais non le contradictoire du premier prédicat.

Appliquant tout ceci au sujet qui nous occupe, nous dirons que « Socrate a un carré pair », pour reprendre l'exemple de Pap, est un non-sens parce que cet énoncé *présuppose*, tout comme d'ailleurs « Socrate n'a pas un carré pair », l'énoncé « Socrate est un nombre ». Or, ce dernier énoncé est *incompatible* avec l'énoncé *nécessaire* « Socrate est un individu » ou « Socrate est une série de points dans l'espace-temps ». Carnap voit dans ces énoncés nécessaires des énoncés analytiques,

² Dans *Matière et Mémoire*, pp. 177-178, Bergson dit de la ressemblance qu'elle n'est pas dégagée par un effort psychologique, mais qu'elle « agit objectivement comme une force et provoque des réactions identiques en vertu de la loi toute physique qui veut que les mêmes effets d'ensemble suivent les mêmes causes profondes. Parce que l'acide chlorhydrique agit toujours de la même manière sur le carbonate de chaux — qu'il soit acide ou craie — dira-t-on que l'acide démêle entre les espèces les traits caractéristiques d'un genre?... On suit du minéral à la plante, de la plante aux plus simples êtres conscients, de l'animal à l'homme, le progrès de l'opération par laquelle les choses et les êtres saisissent dans leur entourage ce qui les attire... sans qu'ils aient besoin d'abstraire, simplement parce que le reste de l'entourage reste sans prise sur eux : cette identité de réaction à des actions superficiellement différentes est le germe que la conscience humaine développe en idées générales ». Cette analyse bergsonienne ne rend pas compte, pensons-nous, de l'opération de comparaison et du « moment contemplatif » inhérents à la conceptualisation et qui sont totalement *étrangers* à l'antithèse de l'actif et du passif par rapport à laquelle Bergson se situe.

¹ Arthur PAP, *Types and Meaninglessness*, dans *Mind*, 1960, pp. 41-54.

Pap les appelle synthétiques à priori pour souligner leur caractère non linguistique et non conventionnel. Pour notre part, nous croyons qu'il faut les ranger parmi les énoncés synthétiques a posteriori constituant le cadre conceptuel, et revisables, mais *en dernier recours* seulement. On notera que le lien de présupposition tel que Pap le conçoit s'apparente au lien entre déterminant et déterminable décrit pour la première fois dans la logique de Johnson ¹.

La distinction de Pap entre négation interne et négation externe, c'est-à-dire, la distinction entre contrariété et contradiction au niveau des prédicats suggère — et ce sera là la réponse que nous proposerons au problème qui fait l'objet de cette étude — qu'une catégorie pourrait se reconnaître et se distinguer d'un prédicat non catégoriel par ceci que, pour elle, le trilemme « A ou non-A ou ni A ni non-A » se réduit au dilemme « A ou non-A ». C'est là une condition nécessaire mais non suffisante. Dans la collection des prédicats sélectionnés, il resterait alors à réduire les membres superflus. Ici se pose le grave problème du critère de succès de la réduction des catégories. Il déborde notre sujet car la menace que font planer sur le discours les catégories superflues, c'est celle de la *vacuité sémantique* qui est autre chose que le *non-sens*. Ces deux périls sont en effet évités par des procédés différents et *complémentaires* : d'une part une règle proscrivant la confusion des catégories et d'autre part des principes comme le principe de vérification ou le rasoir d'Occam. Ces deux espèces de règles sémantiques contrôlent l'usage des termes catégorématiques comme les principes de contradiction et du tiers exclu, complémentaires l'un de l'autre, contrôlent l'usage des termes syncatégorématiques.

A première vue, la philosophie analytique semble enfermée dans l'alternative suivante : si le langage est une institution (ou convention) sociale, une philosophie édifée sur le langage prête le flanc au reproche de *sociologisme*. Si, au contraire, le langage (lexique et syntaxe) a une structure en partie isomorphe à celle du réel, on verra un *détour inutile et dangereux* dans la méthode des philosophes qui étudient des faits médiatisés par le langage plutôt que d'appréhender ceux-ci phénoménologiquement dans leur immédiateté.

Nous sommes à présent mieux armés pour répondre à ces deux objections. La première peut être réfutée par la mise en évidence d'une correspondance entre les ressemblances et les différences mutuelles des objets ou des faits et les ressemblances et les différences mutuelles des dénominations et des propositions. Pour réfuter la seconde, il suffit de remarquer que les distinctions catégorielles révélées par l'analyse du langage ne sont pas l'*écho affaibli* de différences phénoménales, mais la *condition*

¹ En effet, de même que les *déterminants* d'un même déterminable sont entre eux comme des *contraires* plutôt que comme les espèces *différentes* d'un même genre, ainsi les énoncés *présupposant* un même énoncé peuvent être non seulement *différents*, mais *contraires*.

de possibilité de celles-ci dans la mesure où le *sens* est *antérieur* à la *vérité*. Cette dernière affirmation n'est pas annulée, mais seulement dialectiquement corrigée par la thèse de la rétroaction des découvertes empiriques sur les conditions du sens, thèse à laquelle nous avons souscrit plus haut. En effet, si les énoncés catégoriels qui définissent les frontières du sens sont revisables, ils ne le sont cependant qu'*en dernier ressort*. La séparation du sens et du non-sens n'est ni *psychologique*, ni *logique*, mais *empirique*. Un concept peut « éclater » sous la pression d'une découverte — pour reprendre une expression suggestive du professeur Devaux — néanmoins la coupure du sens et du non-sens ne se confond pas avec la coupure du vrai et du faux, car les énoncés catégoriels ont sur les autres énoncés empiriques une *préséance relative*. Leur préséance, ils la possèdent constitutionnellement puisqu'ils forment un sous-ensemble du codomaine de la relation *ordonnatrice* de présupposition, à savoir la classe des *présupposés nécessaires*. Cette préséance rend compte de l'antériorité du sens sur la vérité qui interdit d'assimiler les énoncés catégoriels à des énoncés empiriques ordinaires. Mais, d'autre part, cette préséance est *relative* car la distinction entre énoncés catégoriels et non catégoriels est solidaire de la distinction entre énoncés nécessaires (définitions) et énoncés contingents, qui elle-même est relative à l'état de la science. Par là s'explique la possibilité d'une rétroaction des découvertes empiriques sur les limites du sens. La distinction entre énoncés catégoriels et non catégoriels doit être dialectisée dans le sens très précis que Gonseth a conféré à ce terme.

DÉFINITION DES ÉLÉMENTS DU LANGAGE RÔLE DU CIRCULUS VITIOSUS DANS LA CONSTRUCTION D'UN LANGAGE

Matthias MATSCHINSKI (Saint-Michel-sur-Orge)

1. Chaque *langage* est constitué d'éléments. Tout ce dont on peut prendre connaissance est un *élément*. Cette propriété de tout élément est nécessaire pour en être un, mais n'est pas suffisante. On procède à la connaissance d'un élément de quatre manières : 1. *définition* « logique » à l'aide d'autres éléments ; 2. simple *indication* ; 3. description par des *allusions* poétiques ou artistiques ; enfin, 4. *intuition* ou *expérience interne*.

2. Fixons la signification de l'expression « prendre connaissance » dans la théorie du langage dans un sens plus étroit qu'habituel, à savoir d'une *identification*. Cela indique qu'alors il ne s'agit pas de « prendre connaissance » de quoi que ce soit sans savoir de quoi on « prend connaissance », mais, précisément, de savoir que « cette chose est l'élément en question » : cet élément-là, et pas un autre. En introduisant ce sens de l'identification nous départageons en même temps le domaine de la théorie du langage du domaine de la philosophie au sens large de ce mot. Pour une philosophie — réelle ou même solipsiste — « voir », « entendre », etc., sont des manières de « prendre connaissance » (manières bonnes en philosophie réaliste ou falsifiées pour solipsiste, peu importe) ; par contre, pour le langage, il faut savoir que ce que je vois ou entends, est ceci ou cela, question sur laquelle le simple « voir » ou « entendre » ne peut jamais répondre. C'est pourquoi « les quatre sens » ne sont pas inclus dans les quatre manières de « prendre connaissance » de la théorie du langage.

Cependant, il ne faut pas penser que cette identification soit liée à une expression fixée (un nom). Pour le langage, il importe peu de savoir comment s'appelle la chose dont on « prend connaissance ». S'appelle-t-elle « table », « Tisch » ou « tavola » intéresse uniquement les langues et se rapporte à leur théorie. On se demandera, peut-être, en quoi différent donc les langages ? La réponse sur cette question est

donnée par la notion de la *structure*, notion ressortant de celle de la définition.

3. La *définition* « logique » d'un élément ne peut être obtenue qu'avec d'autres éléments. Dans une représentation graphique on indiquera les éléments par les points et l'utilisation d'un élément pour définir le second, par une flèche liant les points symbolisant ces deux éléments — le sens de la flèche dirigée toujours du premier (élément définissant) au second (élément défini). Tout élément ayant besoin d'être défini, tous les points sur la représentation graphique d'un langage, doivent être liés par les flèches. Cette représentation graphique d'un langage par des points-éléments et des flèches définissantes est le symbole de sa *structure*. Deux éventualités fondamentales peuvent se présenter : *A*. Chaque point a une flèche dirigée sur lui (une flèche le définissant). *B*. Certains points n'ont pas de flèches les définissant, mais uniquement des flèches par lesquelles d'autres éléments sont définis.

4. Le fait que l'éventualité *A* peut vraiment se présenter s'illustre facilement par l'exemple du *circulus vitiosus* classique (fig. 1). Ici, chaque élément a une flèche dirigée vers lui — étant ainsi « défini », dans un sens quoique primitif (voir ci-dessous) mais parfaitement logique — et une autre flèche s'étendant de lui à l'élément voisin. Ainsi toute structure coïncidant à l'éventualité *A* contient nécessairement un (ou plusieurs) *circulus vitiosus*. Par contre, une structure correspondant à l'éventualité *B* peut ne les pas contenir, mais uniquement en acceptant l'existence des éléments laissés sans définition. Le plus souvent on tire de cette dernière remarque la conclusion qu'il est absolument nécessaire d'accepter d'autres manières de prendre connaissance des éléments que la seule définition logique, parce que tout *circulus vitiosus* n'est qu'une « faute logique inadmissible ». Le but de cette Note est de démontrer qu'on peut avoir une autre opinion à ce sujet. Mais considérons d'abord brièvement les trois autres manières de « prendre connaissance ».

5. *L'indication*, geste d'un doigt vers un objet qu'on veut identifier — ou n'importe quel détour linguistique du genre « c'est !... » — nous présente naturellement un moyen puissant d'identification. Utilisé beaucoup dans l'enseignement des langues, ce moyen peut l'être — *mutatis mutandis* — dans tout transfert de connaissances acquises d'une personne à une autre. En un tel rôle l'indication est souvent irremplaçable. Toutefois, il ne faut pas oublier deux circonstances : 1. d'une part cette opération est beaucoup plus compliquée que ce ne semble (les animaux les plus exceptionnels, par exemple certains chats — génies de leur espèce — se trouvant pour la plupart des capacités plus développées

que les enfants de 5 à 6 ans, comprennent le sens de cette « indication » très difficilement et lentement) ; 2. d'autre part, la présence (ou absence) de cette manière de « prendre connaissance » dans un langage, ne change absolument rien dans sa structure. En d'autres termes, d'une part, en utilisant cette opération, nous ne pouvons jamais être sûrs que nous sommes compris exactement dans le sens que nous-mêmes y avons mis, quelques ne soient les affirmations des tiers (ni celles des personnes auxquelles nos indications sont destinées, ni, non plus, celles des personnes présentes à cette opération), et, d'autre part, la structure restant la même, une telle indication ne change pas quelque chose d'essentiel dans le langage en question.

6. *La description par des allusions* est une méthode pour « prendre connaissance » (et, par conséquent, pour donner des connaissances) utilisée plus ou moins systématiquement par tous les penseurs et les philosophes, grands et petits, même ceux qui la réprouvent verbalement de la façon la plus catégorique. Sans parler de philosophes tels que Bergson ou Nietzsche — dont les textes ont une valeur littéraire et poétique très grande — même les philosophes reconnus « secs » (par exemple Kant) sortent, dans des endroits les plus inattendus de leurs œuvres, cette « arme secrète » pour détruire toute opposition éventuelle des lecteurs contre les points décidément faibles de leurs systèmes. Habituellement, l'application de cette « arme » ne témoigne pas d'une méthode très pure : le plus souvent c'est un indescriptible pêle-mêle de définitions « logiques » (ou, au moins, présentées comme telles) et d'allusions à proprement parler, dont toute l'influence est basée sur la force poétique ou sur des impressions issues de l'application des autres arts ou de subterfuges psychologiques. Il faut bien entendu distinguer soigneusement ces deux parties du mélange, séparer tout ce qui est définition et système pour l'ajouter aux définitions considérées ci-dessus, et ne laisser dans le groupe des allusions que le reste « insoluble », ce qu'on ne peut pas considérer autrement qu'appel à des impressions esthétiques, poétiques ou psychologiques. Sur cette « substance » des allusions purifiées on peut répéter exactement ce qu'on a déjà dit de la méthode précédente ; cette manière des « allusions », si puissante qu'elle soit, a les deux mêmes « défauts » que la précédente : d'une part, on n'est jamais sûr de la « compréhension » (de ce que vraiment les choses dites sont comprises comme elles ont été pensées), et, de l'autre part, cette manière — qu'elle soit beaucoup, peu, ou pas du tout impliquée — ne change rien dans la structure du langage en question.

7. A propos de la dernière manière parmi les quatre citées, qui est celle de « prendre connaissance » par « *expérience interne* » ou par « *intuition* », il faut toujours signaler le même fait : purifiée — analogiquement à ce qu'on a fait en 6^o — de tout mélange avec les manières



Fig. 1

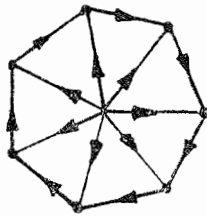


Fig. 2

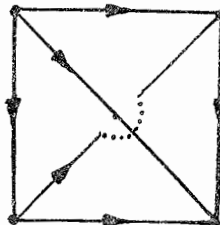
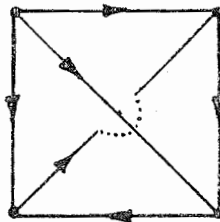
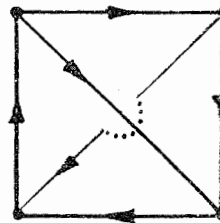
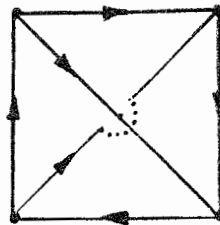


Fig. 4

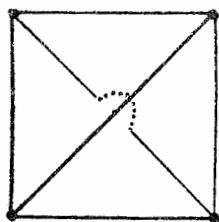
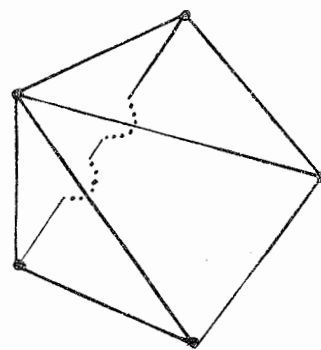
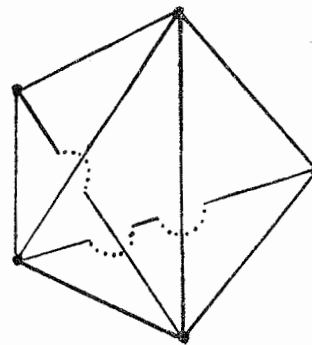
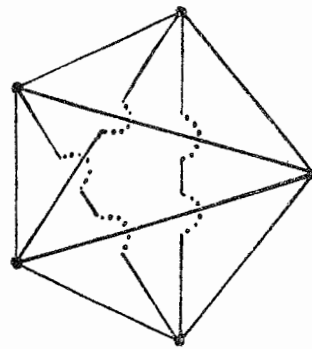


Fig. 3



||

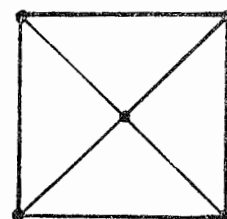


Fig. 5

précédentes (voir 1°), elle ne nous assure rien concernant l'exactitude du transfert des connaissances, ni, non plus, dans la construction de la structure du langage. Ainsi, résumant ce qu'on avait dit dans 5°, 6° et 7°, il faut constater que, si, avec les méthodes pour « prendre connaissance », telles que « voir » ou « entendre », on reste dans le domaine des langues, et que, si seulement en se limitant aux quatre manières du 1°, on arrive dans le domaine des langages, c'est uniquement en se bornant à des *définitions* qu'on aborde les problèmes purs de la structure. Ainsi, dans ce qui suit où notre but est essentiellement le dernier problème, nous ne parlerons plus de trois manières des 5°, 6° et 7°. Tout sens de « prendre connaissance » sera donc limité à l'emploi des définitions.

8. *La construction* d'une définition ne peut pas être accomplie avec une *seule* définition antérieure. La définition qui sort d'une seule « autre » n'est pas une « autre », mais la même, inutilement répétée. Toute nouvelle définition est issue au moins de deux définitions (comme la définition d'une feuille verte se compose de celles de « feuille » et de « vert ») ou même de plusieurs. Cela veut dire que, dans les schémas graphiques des structures de langages, à chaque point normal trois flèches (ou même plus) doivent concourir. Ainsi, l'image classique de *circulus vitiosus* (fig. 1), n'est en effet que l'image d'une seule chose plusieurs fois — et inutilement — répétée. Cette remarque ne « blanchit » naturellement pas le *circulus vitiosus* en tant que construction défectueuse pour la logique abstraite, elle indique seulement que chaque définition postérieure dans un *circulus vitiosus* ne résulte pas d'une seule définition, mais de la combinaison de celle-ci avec une définition (ou plusieurs) symbolisée par le point placé au centre de la figure 2, qui exprime tout ce qu'on prend pour « reconnu », pour « évident », etc. C'est pourquoi ledit cercle vicieux de la logique classique est en réalité une « roue vicieuse », celle de la figure 2.

9. La règle générale de la construction des définitions (des éléments de la structure) d'un langage étant établie (voir 8°) on peut poser le *problème général* de la théorie du langage : établir toutes les structures possibles pour un nombre d'éléments donnés, et étudier leurs propriétés. Ce thème est le sujet de notre publication *Structures des langages* dans les *Anales de l'Académie de Gênes* (1965), dont nous empruntons quelques résultats élémentaires pour illustrer ce qu'on vient de dire : *A.* On ne peut pas avoir des langages avec deux ou trois éléments-définitions. *B.* Il y a un *seul* langage à quatre éléments (fig. 3), si l'on fait abstraction du sens des flèches, et il y a en *quatre*, si l'on prend ce sens en considération (fig. 4) ; mais en fait il n'y en a *aucun* si l'on applique strictement la règle du 8°. *C.* Il y a *trois* langages à cinq éléments (fig. 5), si l'on fait abstraction des sens, etc. *D.* Le nombre de liaisons dans un langage

à n définitions-éléments ne peut être plus grand que $\frac{n(n-1)}{2}$, et, dans le cas où on fait abstraction du sens des flèches, ne peut être plus petit que le plus petit nombre entier égal ou dépassant $\frac{3n}{2}$, enfin, une structure « parfaite » correspond au nombre des liaisons doubles de celui des définitions.

Pour des détails concernant ce problème, le lecteur est prié de se reporter à la publication citée.

SIGNIFICATION, LANGAGE ET STRUCTURE

Noël MOULOU (Lille)

Nous nous inspirerons, pour orienter notre problème, d'une polarité que rencontre la philosophie lorsqu'elle cherche à appuyer les pensées et actes signifiants sur une base de structures et d'organisations. La tradition rationaliste nous dira que l'existence d'un langage, d'un système de signes oraux ou écrits, est la seule marque caractéristique de la pensée. La logique moderne a précisé en somme cette vue, en soumettant toute signification valable aux clauses d'une syntaxe et d'une sémantique exactes. Mais d'une autre manière la psychologie et la phénoménologie nous conduisent à élargir les bases structurales de la signification : toute conduite appropriée, toute perception articulée, toute représentation ou activité collective douée d'un thème organisateur, possèdent une unité interne qui est sens. Le critère le plus général du sens est l'existence d'une conduite possédant une finalité interne, et capable de manifester à l'extérieur cette finalité, ce sens. Ainsi la sphère des formes signifiantes déborderait largement celle des formes linguistiques.

Cette polarité sans doute ne peut être réduite. Devons-nous cependant la traiter comme s'il y avait séparation absolue de deux registres de la signification ? Si oui comment fixer des points de contact ou des voies de transition entre ceux-ci ? On devra reconnaître que les formes du langage coopèrent avec des formes non linguistiques au mouvement du sens. Ce sera encore montrer que les formes achevées du langage, destinées aux significations explicites, prolongent des formes plus basales, et plus proches des conduites expressives. Nous procéderons en élargissant progressivement notre sujet. Nous partirons des significations nettement intellectuelles et nous irons vers les plus existentielles. Nous installerons d'abord le langage logique, instrument de connaissance, dans le cadre des structures qui permettent la schématisation et la communication des représentations. Puis nous envisagerons le langage expressif de l'art, intermédiaire entre les mondes des signes et des formes. Et nous

terminerons sur les typologies du langage qui témoignent implicitement des typologies culturelles qui les supportent.

Nous pouvons tirer parti, en ce qui concerne le langage de connaissance, de l'enseignement de la logique moderne, qui le caractérise moins par l'usage du signe que par l'aspect structuré de sa syntaxe, porteuse elle-même d'un sens articulé et cohérent. Ce caractère nous aidera à rapprocher la forme linguistique de toutes les formes qui permettent une schématisation des contenus sensibles et une transmission des informations concernant l'objet. D'abord, la mise en forme syntaxique nous apparaîtra comme le couronnement de toute une suite de transformations qui commencent au niveau de l'intuition et de l'action, et qui rendent les contenus de l'expérience opérables par notre pensée. Ainsi l'intuition intellectuelle des collections ou ensembles commence par l'évidence des extensions qualitatives, complétée par des opérations actives d'inclusion, d'exclusion ou de mise en correspondance. Mais il faut la formalisation, l'établissement des règles syntaxiques comme : $a \subset b$ si $(x) (x \in a \rightarrow x \in b)$ pour exprimer sans équivoque la loi de composition des ensembles, et expliciter cet ordre implicite dans les formes intuitives.

Mais, d'une autre manière, les structures du langage naturel ou technique apparaîtront comme les moyens d'un codage et d'une transmission des messages. Ainsi elles entreront dans le cadre d'une cybernétique généralisée, qui verra dans les fonctions même de l'organisme, connexions sensori-motrices et gestes de désignation, la base élémentaire des fonctions de communication qui ont leur aboutissement dans le langage. Il est important pour la logique elle-même de reconnaître ces fonctions du langage, qui est instrument du codage, de la transmission, du décodage des informations. En étudiant la structure du vocabulaire, la distribution des mots fréquents, des mots rares, de la ponctuation, MANDELBROT a reconnu les conditions optimales pour qu'une information maximale soit déchiffrée avec le plus d'aisance. Plus généralement encore, toute syntaxe, soumise aux conditions d'un vocabulaire minimum et d'une distinction sans équivoque des formules, annonce les propriétés du langage logique, qui réduit le nombre des énoncés indépendants, évite les homonymies, et assure par les procédés les plus courts la liaison des énoncés interdépendants.

Ainsi le langage intellectuel couronne les fonctions de structuration et de communication, mais il prend en charge pour cela un matériel d'intuitions, de formes sonores et figurales, dont l'existence le précède et le soutient. On peut concevoir finalement, comme RUSSELL et WITTGENSTEIN que les structures du langage reproduisent l'ordonnance des choses, mais il faut pour cela suivre une voie génétique, et comprendre l'enchaînement des opérations préverbaux et verbales, qui introduisent l'ordre dans le monde sensible.

Mais le langage intervient sous des formes plus larges que celles qui entrent dans les syntaxes logiques. Il a d'abord pour fonction d'«exprimer»,

et pour cela le caractère organique, dynamique, de sa morphologie importe plus que l'exactitude de sa syntaxe. Dès que nous prenons le langage naturel pour autre chose qu'un instrument d'information, que nous y voyons le canal des communications interpersonnelles ces propriétés dynamiques l'emportent. Elles aboutissent au langage de l'art, régi par l'intention d'expression. Mais l'art nous met devant de nouveaux problèmes, car l'expression repose tantôt sur un langage de signes, dans la poésie ou la prose stylistique, tantôt sur des formes non verbales, dans la musique et les arts plastiques. Il importe donc de comprendre cette « quasi-équivalence » des signes et des formes pures dans leur rôle d'expression.

Elle veut dire sans doute que le langage poétique tire une part de ses vertus suggestives de ses valeurs morphologiques même, et qu'en revanche les arts structuraux recèlent, dans leurs formes, le pouvoir implicite des signes. La poésie relève des formes, parce qu'elle suggère le monde par les images plus que par les notions, mais aussi parce que sa morphologie est expressive : rythmes et harmonies, qui sont musique verbale, infléchissent le sens du verbe, car ils commandent l'agencement même de la phrase. De leur côté, les arts muets, comme la peinture, « signifient » le monde en même temps qu'ils nous le « présentent ». Ils ont leur syntaxe de formes et d'accents ; et surtout, en « mettant en perspective » notre vision du monde, le champ pictural enrichit notre présence au monde d'une forme de présence à nous-même et s'organise comme un monde de signes. C'est pourquoi l'esthétique comparée peut établir des correspondances précises entre les expressions littéraires et plastiques d'une même culture, et la comparaison peut porter sur les aspects sémantiques et même formels de ces expressions.

En notant les liaisons entre les structures symboliques du langage et les structures de la représentation ou des œuvres concrètes, nous sommes restés jusqu'ici dans le domaine des significations expresses, de l'intention signifiante de la pensée et de l'intention expressive de l'art. Mais au-delà de ces domaines, il existe des liens implicites de significations, tels que le langage se fonde dans les représentations et attitudes caractéristiques de chaque culture : il témoigne de valeurs plus larges que celles qu'il veut communiquer. La linguistique moderne nous dévoile volontiers l'ontologie sous-jacente à la grammaire des langues usuelles. Des grammaires, reposant sur le rapport du sujet agissant à l'objet agi ou aux attributs, semblent recéler une vision du monde autre que celle des grammaires où le verbe impersonnel, désignant un événement que les compléments rattachent à l'agent et aux circonstances, est le centre de la phrase. Une langue est à la fois un système phonétique et syntaxique cohérent et le témoignage d'une vision unifiée. Les travaux de de Saussure nous ont appris à voir dans la langue une structure formelle reposant sur la loi de la distinction maximale des phonèmes et des sémantèmes. Mais sans doute l'équilibre formel de la langue recouvre un autre équilibre

sous-jacent, celui des représentations et des concepts, qui forment eux-mêmes une totalité en devenir. Dans notre langue du XVII^e siècle le mot de « raison » s'installe dans l'ensemble sémantique où il s'oppose à sens, image, mais déjà au XVIII^e siècle le contexte a changé, ses corrélatifs et opposés sont plutôt croyance, ou préjugé, ou superstition.

Cette base catégorielle implicite du langage peut suggérer à l'anthropologie des hypothèses de grande portée : l'idée d'une correspondance entre tous les traits structuraux d'une culture, qu'ils soient linguistiques ou qu'ils soient sociaux ou institutionnels. Nous pensons aux analogies que LEVI-STRAUSS a développées entre les structures linguistiques et celles de la parenté et du mariage. Ainsi les langues à syntaxe souple, régissant les substitutions d'un vocabulaire riche, pourraient correspondre à des institutions où les échanges interfamiliaux ne sont plus soumis aux interdits et aux règles strictes des sociétés tribales.

De cette manière le langage serait l'expression indirecte des formes de représentation ou d'organisation qui couvriraient l'ensemble des rapports humains. Sans doute parler d'expression ou de reflet serait-il traduire encore d'une manière insuffisante l'œuvre du langage, qui est à son tour transformateur : en se parlant, la pensée individuelle ou collective travaille sur elle-même pour parvenir à l'état où elle s'explicite, se valide, devient communicable. Il y aurait une superstructure, constituant le domaine des signaux et signes, des symboles, des œuvres expressives, qui s'élèverait sur la base des structures œcologiques, économiques, sociales. Sans se dissocier de ces bases, elle instaurerait cependant un nouveau registre des communications, celui où les perspectives deviennent réciproques, où les attitudes développent leur axiologie immanente. Ainsi tout langage naturel, issu de thèmes signifiants qu'il ne constitue pas lui-même, intervient cependant comme une condition indispensable de l'achèvement des significations. Le langage de la logique serait un cas limite, car il est le seul langage qui se recrée radicalement pour l'usage de la science.

Le problème du langage et des structures nous renvoie finalement au problème philosophique du logos et de l'existence. Le langage de communication entre comme composante organisatrice dans les rapports humains. La psychologie sait nous montrer dans les altérations du langage des effets et des causes d'une altération des rapports humains. Le philosophe nous montrera dans le logos l'initiative par laquelle la société ou l'humanité vise une unité, une universalité, à partir de la pluralité initiale et renouvelée des situations et des perspectives.

SYSTÈME CULTUREL, SYSTÈME SÉMANTIQUE

Georges-Hubert DE RADKOWSKI (Paris)

La culture forme-t-elle un langage ? Et, si oui, comment doit-on la situer par rapport aux langages en général et, en particulier, au langage dit articulé ? Afin d'y répondre, il faudrait savoir, au préalable, en quoi consiste et le langage et la culture. Autant, grâce à la linguistique, nous sommes à peu près fixés quant au premier, autant nous ne disposons que de vues intuitives, partielles et insuffisamment formulées, quant à la seconde. Afin de combler cette lacune j'ai tenté ailleurs ¹ d'esquisser une théorie formelle de la culture. Faute de place, je ne peux qu'en extraire, ici, quelques propositions indispensables à l'intelligence du texte qui va suivre.

La culture constitue une réalité bi-dimensionnelle, distendue simultanément entre deux dimensions, dont l'une représente sa « verticale », l'autre son « horizontale ». Envisagée quant à cette première dimension, sa dimension psychique, toute culture représente une structure relationnelle : système de relations entre des individus humains, d'une part et constellation (ensemble) de modèles idéaux, dont la forme et le contenu déterminent une culture donnée, de l'autre ; relations soutenues par une *visée valorisante* dont les individus sont les sujets, et les dits modèles les objets. Ainsi donc, si l'objet de la culture — ensemble de modèles — est une réalité idéale, et son sujet — individus — une réalité concrète, la culture elle-même, en tant que telle, constitue une *réalité intentionnelle* : la visée valorisante, en même temps qu'elle érige, en les chargeant de valeur, des modèles idéaux — culturellement de purs *possibles*, étant donnée la contingence de toute culture — en modèles culturels, oriente dynamiquement le psychisme individuel, en suscitant chez les sujets de cette visée des attitudes et comportements déterminés par ces dits modèles. Attitudes et comportements qui se manifestent et se réalisent

¹ Texte qui, sous le titre : *Société, culture, civilisation*, doit paraître dans le prochain numéro de *L'Année sociologique* (1966).

en tant qu'*expressions* de la culture (un salut, une danse, une prière, autant qu'un outil, une marchandise, un traité philosophique, ou un monument). Réalisation rendue possible grâce à l'emploi des règles culturelles qui sont co-données avec les modèles. *Règles*, que la visée valorisante érige en *normes* d'agir (c'est parce que les modèles culturels sont chargés de valeur que les règles d'action qu'ils spécifient, passant du conditionnel à l'impératif, deviennent des normes d'action). Ainsi donc, à la triade *constituante* de la culture — sujets, visée, modèles, dont le moyen terme est médiateur entre les deux extrêmes — répond la triade de la culture déjà *constituée* : modèles-valeurs, dont le mode d'être est idéal ; règles-normes, terme médiateur ; expressions *exemplaires* dont le mode d'être est singulier et concret (toute expression culturelle « réussie » est exemplaire, en tant qu'elle représente un exemple plus ou moins approché de son modèle culturel).

La dimension horizontale de la culture, c'est sa dimension sociale. Paraphrasant R. JACOBSON, on peut dire : « La propriété privée, dans la culture, ça n'existe pas » ; il n'y a pas de culture « individuelle », « bien propre » de l'individu. Toute conduite culturelle est une conduite « normale », conduite banalisée quant à la société en sein de laquelle elle s'exerce. La norme culturelle normalise les conduites non seulement par rapport aux modèles culturels en tant que valeurs, mais aussi par rapport au groupe social donné. C'est ce dernier qui décide de ce qui est normal, autrement dit qui, en faisant sienne une norme, la rend par là même normative. « L'homme propose, la société dispose... » D'où il suit que le véritable sujet d'une culture est constitué non par l'individu en tant que tel mais en tant qu'élément de la *classe sociale* définie en extension par participation à cette culture.

C'est cette bi-dimensionnalité de la culture qui en fait, dans le sens premier et entier du mot, un *langage*. En effet, grâce à sa dimension verticale, la culture peut former un système de *signes* au sens que les linguistes donnent à ce mot : tranches bifaces formées par l'union des *signifiés* — modèles et règles — et des *signifiants* — conduites et produits ; système où le plan des signifiés constitue le *plan des contenus* et celui des signifiants le *plan des expressions*. Dans ce système la *signification* est une réalité dynamique ; acte — en l'occurrence, la visée valorisante — qui unit le signifiant et le signifié, et dont le produit est le signe. Cependant, c'est grâce à sa dimension horizontale que la culture devient *effectivement* un système institutionnel, réalité qui, sans être « supérieure aux individus », comme le veut Brondal, est essentiellement une réalité *intra-individuelle*, connotant non l'individu mais la classe d'individus qui forme une société culturelle. Langage, la culture manifeste aussi la dichotomie entre la langue et la parole, la langue — ou encore le code — étant représentée ici par un ensemble de modèles, règles et expressions admis en tant que culturellement possibles au sein d'une société culturelle donnée ; la parole — ou encore le

message — étant l'actualisation dans et par les conduites des sujets, de ladite langue.

C'est en tant qu'elle forme un langage qu'une culture permet aux sujets d'une société culturelle qu'elle définit de « s'entendre sur le sens des mots » ; c'est-à-dire que la conduite des uns y est d'emblée douée de sens pour les autres. Elle est immédiatement — sans une traduction préalable requise quand nous passons dans d'autres systèmes culturels — *déchiffrable*. Cette signification immédiate que possède pour les uns la conduite des autres permet aux premiers d'adapter en fonction leurs propres conduites. Cette signification immédiate que possèdent les conduites des membres d'une société culturelle, les uns pour les autres, est conditionnée évidemment par leur participation au même système de modèles culturels, donc par la dimension verticale de la culture. Mais elle ne lui est pas identique. Cette participation, réalité intentionnelle, constitue une réalité psychique. Les conduites avec leurs produits, expressions extériorisées d'une culture, constituent une réalité physique. La correspondance entre les deux n'est pas directe mais *symbolique*. Les expressions d'une culture constituent des symboles : contenant — signifiant — qui portent et expriment leurs contenus : signifiés.

De même les signifiés s'expriment par leurs signifiants. En effet, le processus de signification s'effectue ici, comme dans tout langage, selon une double direction : ascendante, du signifiant au signifié, c'est-à-dire du message reçu au message déchiffré ; descendante, du signifié au signifiant, du message formulé au message émis. Cette dernière direction correspond dans la société culturelle à la situation du sujet qui, en réalisant les modèles culturels de cette société, s'exprime par et dans cette réalisation. Que les messages que représentent ces expressions culturelles quant à la société où elles se manifestent, soient effectivement interceptés ou non et, si oui, interceptés immédiatement ou à retardement, négativement ou positivement (acceptés ou refusés) ne dépendant que des circonstances historiques, c'est-à-dire extrinsèques à eux, n'altère en rien leur caractère intrinsèquement relationnel, c'est-à-dire signifiant.

Toutefois la culture n'est pas seulement un langage mais aussi le langage par excellence, matrice génératrice de tous les autres langages humains et, en premier lieu, du langage articulé. Cela à double titre : a) elle définit la totalité des contenus que le langage articulé a pour fonction, en tant que moyen de communication, d'exprimer ; b) elle détermine toutes les situations où la communication orale aura à fonctionner.

a) Tout ce que les sujets d'une société culturelle donnée connaissent en tant que tel, ensemble signifiant de leur expérience sociale — communicable interindividuellement — provient de leur culture. C'est elle qui « nomme les choses » : elle les suscite et, en les suscitant, en fait des

choses — êtres, notions, processus, états, valeurs, objets naturels ou matériels — qui peuvent être nommées, parce qu'elles deviennent des réalités douées (pour les sujets de cette culture) d'une densité intelligible spécifique, d'une forme propre et définie ; réalités accessibles et expérimentables à travers les voies qu'aménage cette culture : « terres cultivables » par une expérience d'« agriculture », sur brûlis ou engrais ; « particules élémentaires » par cyclotron ; « délivrance » par « extinction des désirs ».

b) La langue (articulée) forme un système dont l'usage rend la communication possible. Mais pas une communication « tout court », « en soi », sur la planète Sirius, mais dans un contexte de situations données et par rapport à lui. Toutes ces situations sont déterminées quant à leur contenu signifiant et donc communicables par la culture. Cette dernière définit non seulement *ce qui* y est communicable, mais encore elle crée l'occasion de l'*acte* lui-même de communication. Aussi l'instrumentalité de la langue est-elle double : par rapport à ce qu'elle a pour fonction d'exprimer, autant que par rapport au contexte *où* elle doit fonctionner. Toute langue est faite pour exprimer avec pertinence le contexte culturel dont elle provient. C'est en ce sens-là qu'elle est, comme tant d'autres, bien que d'une manière privilégiée, un *produit* de la culture : moyen au même titre qu'un outil, récipient, costume, etc., qui *est là*, prêt à servir « en cas de besoin ».

DÉSIGNATION ET PRÉSENTATION DE SENS

Emanuele RIVERSO (Naples)

Ludwig Wittgenstein nous met en garde envers la multiplicité des jeux linguistiques, qui peuvent entrer dans un même langage, car chaque jeu linguistique a une sémantique à lui et il serait dangereux de prétendre que tous les mots doivent être pourvus de sens de la même manière. Pourtant il n'est pas facile de distinguer un jeu linguistique d'un autre, et Wittgenstein ne nous a pas donné de critères à cet égard. Il faut aussi observer que, dans un même jeu linguistique, des mots différents peuvent avoir des manières différentes de signifier. Cela empêche l'usage d'une sémantique unique pour tous les mots.

Ici, je vais mettre en évidence deux de ces manières, qu'on peut nommer *désignation* et *présentation de sens*.

On a une désignation, quand le sens d'un mot est constitué par un objet, qui est conçu en correspondance biunivoque avec lui. On a une présentation de sens, quand le sens d'un mot est directement donné avec le mot même et non pas comme un objet distinct de lui.

Dans le cas du mot « table » il n'y a pas difficulté à reconnaître qu'il désigne un objet ou une classe d'objets. (Je me dispense de traiter ici le problème de la désignation des noms communs.)

Dans le cas du mot « hélas », on peut être facilement d'accord qu'il ne désigne rien, mais qu'il *exprime, donne, présente* un certain sens qui, est vécu dans l'articulation même du mot et qui n'est pas une chose, mais une attitude du sujet. Il serait erroné de dire que le mot « hélas » *désigne* l'attitude du sujet qui le prononce, car la signification doit être analysée du point de vue du sujet ; elle est déterminée par l'intention ; or, l'intention de celui qui s'écrit « hélas » ne vise pas son attitude comme un objet, elle ne vise pas d'objet, elle est seulement un vécu d'angoisse, qui se détermine comme tel et qui se manifeste, sans s'objectifier.

Il est vrai que le mot « hélas », prononcé par quelqu'un, me donne la possibilité de connaître son attitude ; mais cela ne veut pas dire que son

attitude est l'objet qui correspond à ce mot ; c'est plutôt le sujet qui se donne par ce mot dans une certaine attitude. Cela veut dire que le mot « hélas » n'est pas différent d'un geste ou d'une attitude mimique, quoiqu'il s'agisse d'un geste qui est perçu par l'ouïe et non par la vue.

Avec le mot « hélas », il faut ranger le mot « je » dans l'usage non philosophique. Peut-être rencontrera-t-on quelque difficulté à le reconnaître. Pourtant c'est un cas identique. Le mot « je » n'a pas le même *statut* sémantique que le nom, quoique les grammairiens le classent parmi les *pronoms*. Il n'a pas le *statut* d'un nom propre, car un nom propre doit se rapporter à un seul objet, tandis que « je » peut être employé par un nombre illimité de sujets. Il n'a pas non plus le statut d'un nom commun, car il ne désigne pas les membres d'une classe. Surtout il ne *désigne* rien parce que l'intention de celui qui le prononce n'est pas dirigée vers un objet ; c'est le sujet qui se donne dans une certaine attitude, qui doit être définie par un verbe ou par une phrase explicite ou sous-entendue ; par cela le mot « je » n'a pas de sens s'il est employé tout seul (sauf, naturellement, le cas où il y a un verbe ou une phrase sous-entendus). Dans l'expression « je marche », je me donne dans l'attitude de marcher ; sans attitude, je ne saurais pas me donner ; en effet, le sujet est toujours une attitude subjectivement vécue. Cela veut dire que le mot « je » aussi n'est pas différent d'un geste, quoique il soit reconnaissable par l'ouïe, et non pas par la vue.

Le mot « ceci » est d'un ordre particulier ; il ne peut pas être rangé avec les mots « hélas » et « je », ni avec les mots « table », « chaise », etc. Certainement, il *désigne* un objet ; mais pas un objet singulier ainsi que les noms propres ni les membres d'une classe, car toutes les choses peuvent être désignées par ce mot dans certains cas et ne peuvent pas l'être dans d'autres. Pourtant, il ne se borne pas à désigner ; il présente aussi le sujet dans une attitude particulière à l'égard de la chose désignée et cette présentation est tellement unie à la désignation, que la détermination de l'objet a lieu justement par l'intervention du sujet. Personne ne peut savoir à quoi se réfère le mot « ceci » sauf si l'on sait où est le sujet qui le prononce. Réciproquement, la présentation du sujet est déterminée par l'objet, car le sujet est donné dans une attitude de rapport avec la chose. Cela veut dire que la sémantique du mot « ceci » est d'une forme tout à fait particulière, qui ne peut pas être identifiée avec les deux autres formes déjà examinées. Il s'agit d'une synthèse de désignation et de présentation de sens. Avec le mot « ceci », il faut ranger les mots « cela », « maintenant », « hier », « demain », « après-demain », « ici », « là-bas », et tous les mots qui désignent quelque chose, quelque endroit ou quelque moment en le rapportant à la présence du sujet qui parle. En conséquence, les mots « tu », « vous » sont du même groupe.

Maintenant, examinons l'expression : « César marchait à travers la Gaule. » Dans cette expression le mot « marchait » *désigne* une activité de César, donc cette activité est un objet qui correspond biunivoquement

au mot « marchait » et cette correspondance est indépendante du sujet qui prononce l'expression. Ce n'est pas le cas du mot « ceci », qui peut désigner une chose quelconque ; « marchait » désigne seulement une activité bien déterminée. Pourtant c'est un verbe, qui n'est pas conjugué à l'infinitif présent, mais à l'imparfait de l'indicatif. Cela veut dire que le *statut* sémantique du mot « marchait » n'est pas exactement le même que celui d'un nom ou du mot « marcher », qui sémantiquement est pareil à un nom. L'imparfait de l'indicatif contient une référence au moment présent, c'est-à-dire au moment où se trouve le sujet qui parle ; c'est par rapport à ce présent que l'imparfait pose dans le passé l'action qui est en train de se dérouler. Cela veut dire que dans les voix verbales autres que l'infinitif, il y a une certaine présence du sujet, donc qu'il y a une présentation de sens au moment même où il y a une désignation d'objet. Dans le mot « marchait » le sens qui est présenté est la distance dans la direction du passé par rapport au sujet ; l'objet qui est désigné est une activité.

Ainsi, par rapport à la *désignation* et à la *présentation de sens*, nous avons distingué quatre formes de sémantique :

1. La désignation pure par correspondance biunivoque, telle qu'on la trouve dans les noms.
2. La pure présentation de sens, telle qu'on la trouve dans le mot « je ».
3. La synthèse de désignation et de présentation de sens, telle qu'on la trouve dans le mot « ceci ».
4. La désignation liée secondairement à une présentation de sens, telle qu'on la trouve dans les voix verbales autres que l'infinitif.

Il n'est pas difficile de comprendre que tout effort de systématisation sémantique ne peut pas se passer de ces distinctions, ni traiter ces quatre groupes de mots par les mêmes critères, quoique généralement on ait prétendu le faire en donnant naissance à un grand nombre de problèmes insolubles.

On peut aussi très facilement comprendre qu'un langage rigoureusement scientifique ne saurait être constitué que par des mots du premier groupe. En effet, Ludwig Wittgenstein, dans le *Tractatus logico-philosophicus*, donnait le plan rigoureux d'un langage scientifique où il n'y avait pas de place pour une présentation du sujet et où la *Bedeutung* était exclusivement la correspondance biunivoque entre nom et objet¹. D'autre part, on ne pourrait pas dire que les mots des autres groupes n'ont pas de sens, car ils sont pourvus de sens d'une manière différente. Ils sont employés surtout par le langage poétique. Dans ce langage,

¹ Cf. E. RIVERSO, *Il pensiero di Ludovico Wittgenstein*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli, 1964.

même les mots du premier groupe, par l'union avec les autres mots, deviennent chargés d'un sens subjectif, qui s'ajoute au sens objectif de la désignation. En effet, on n'aura pas de difficultés à reconnaître que dans un poème il y a plutôt la vie émotionnelle d'un sujet, qui se donne à travers les mots et le rythme des vers, que la désignation de certains états de choses. Quand il y a désignation d'états de choses, ceux-ci sont tellement imbibés de subjectivité, qu'on a une désignation intimement fusionnée avec la présentation de sens. Il s'agit d'états de choses qualifiés par des attitudes et des gestes.

Pourtant, le langage poétique ne peut pas être exclusivement présentatif. Un poème ne saurait être composé entièrement d'interjections.

La pure présentation de sens existe dans les langages de la danse, de la musique, de la peinture, de la sculpture et de l'architecture. Pourtant, il est intéressant de remarquer que dans le langage que nous employons en parlant et en écrivant, il y a des mots qui ont une sémantique plus proche de celle de la musique, de la danse et de la mimique, tandis que seulement un petit nombre d'entre eux ont la sémantique que les logiciens exigent pour le langage de la science ¹.

¹ Cf. E. RIVERSO, *Analisi dell'esperienza estetica*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli, 1963.

LA LECTURE ET SES IMPLICATIONS

Raymond RUYER (Nancy)

On appelle souvent « lecteur » dans la technique des transmissions d'information, l'appareil qui balaie l'ensemble des informations à transmettre, et l'on appelle « lecture » ce balayage. Il s'opère point par point, ou cellule par cellule, de proche en proche. C'est en fait un simple calque, non instantané comme une photographie, mais linéarisé dans le temps, pour la facilité de la transmission par ondes ou par courants (comme la photographie de la lune en télévision). Une photographie non linéarisée n'est d'ailleurs ni plus ni moins « de proche en proche ». Chaque détail d'information est reproduit ou traduit, indépendamment des autres. Cette pseudo-lecture a l'intérêt de nous apprendre, par contraste, la première condition essentielle de la vraie lecture. Une vraie lecture implique, par définition, existence d'un vrai domaine, où les détails d'information, bien que distincts, ne sont pas réellement à côté les uns des autres, extérieurs les uns aux autres, où chacun n'est pas vraiment ailleurs que chacun des autres. Il y a domaine vrai quand les détails d'information existent dans une conscience, dont l'ici-maintenant est « surfaciel » et non ponctuel.

Les yeux d'un « lecteur » humain balaient aussi, en apparence, le texte lu. (En fait, du reste, ils se posent ici, puis là, pendant une durée variable, et dans un ordre parfois arbitraire.) Mais, évidemment, ce balayage approximatif ne peut être ici qu'une technique auxiliaire. Autrement, on aurait une régression à l'infini. Si le champ des informations visuelles sur la rétine, puis dans l'aire occipitale, devait être encore « balayé » par une sorte d'œil fantôme, il n'y aurait aucune raison de pouvoir s'arrêter. Il faut donc admettre, quand il y a lecture et non pas seulement réception de proche en proche des signaux informatifs, une existence *domaniale*, et non point par point ou ligne par ligne, du champ visuel. En d'autres termes, il faut admettre une conscience immédiate de l'ensemble du système des signaux.

Pour mieux dire, ce que l'on appelle conscience sensorielle n'est rien d'autre que cette existence domaniale, « surfacielle », de tout système de signaux. C'est certain *a priori*, et c'est aisément vérifiable par l'expérience. Un lecteur, s'il est physiquement obligé de lire mot par mot ou lettre par lettre, attend toujours d'avoir un ensemble pour lire vraiment, c'est-à-dire pour interpréter. Un employé des P. et T. qui reçoit du morse au son, attend de même. Il lit par mémoire auditive et non par l'oreille seule. Tout écoutant d'un parleur fait de même ; il devine ou il retient, assez pour délinéariser la parole.

Examinons de plus près les propriétés, vraiment extraordinaires pour le physicien classique, d'un domaine vrai de lecture, c'est-à-dire d'un champ de conscience où apparaît un texte à lire, un texte, ou ce qui est encore texte au sens large, c'est-à-dire un schéma ou une image à interpréter.

A. Il est tout à fait réfractaire à une transposition mécanique quelle qu'elle soit. Les modèles physiologiques ou physiques, qu'ils soient à base de fibres d'association, de conducteurs nerveux aboutissant à un centre d'intégration, ou qu'ils soient dynamiques, à base de champ de potentiel, d'équilibrage, de totalisation de type Gestalt, etc., ne peuvent que méconnaître la situation. Ces modèles n'aboutissent par construction qu'à remélanger les informations, en prétendant les rendre présentes à l'unité de la conscience lectrice. Une machine à traduire, dira-t-on, lit d'abord le texte à traduire. Tout au moins, elle le délinéarise, par exploration du contexte voisin, en faisant correspondre chaque mot ou groupe de mots, à un mot enregistré dans sa « mémoire ». Elle fonctionne en somme comme la serrure d'un coffre-fort qui ne s'ouvre que si la suite des lettres du chiffre correspond bien dans son ensemble à la bonne clé. Mais il est clair que ce déclenchement par une structure n'est pas plus une vraie lecture que la banale ouverture d'une serrure ordinaire par une clé de métal. On peut s'amuser à dire que notre serrure connaît et reconnaît notre clé. Mais ce n'est qu'une fantaisie. La délinéarisation ici, loin d'aboutir à un système domanial, fait simplement retour à une structure physique banale. On est revenu au simple calque, à un calque produisant des effets de passage efficace, à la manière d'un filtre métallique. Les détails de la structure efficace n'ayant pas d'existence distincte dans un ensemble systémique, ne peuvent être corrigés éventuellement selon cet ensemble. Un facteur lit « Meurte-et-Moselle » sans hésiter, malgré l'absence de la lettre *h*. Une serrure de coffre-fort, ou la mémoire d'une machine à lecture, rejette en bloc le mot qui ne correspond pas à un mot stocké.

B. Il n'obéit pas au principe de Carnot. Ou du moins, il peut y échapper jusqu'à un certain point. Certes, si les mots ou les lettres de tout le texte d'une phrase ont été remélangés, je ne comprends plus rien

Mais si le mélange est modéré, je peux rétablir le texte. Un test classique d'intelligence (on suppose du moins qu'il s'agit là d'intelligence) consiste en petits problèmes de lecture du genre : « Soulignez ce qui n'est pas une marque d'automobile ROFD - TROENCI - CAMIS - GERSIN - IATF. » Si ma bibliothèque est en désordre, mais si mes livres sont bien visibles et accessibles, je les retrouve facilement. Et encore plus facilement si j'ai bien enregistré leur place arbitraire, dans ma conscience. Au contraire, si elle a été bien rangée par un secrétaire, je puis être très embarrassé tant que je n'ai pas pris l'habitude du rangement.

Alors que l'information au sens physique est inverse de l'entropie (c'est-à-dire du désordre ou du mélange désordonné), l'information psychologique (ici l'information par lecture) n'est pas toujours inverse d'un désordre objectif. Toute lecture suppose un certain ordre objectif préalable dans le texte lu, mais toute lecture est aussi une mise (ou une remise) en ordre, malgré un léger désordre. Si je bats les cartes d'un jeu d'abord bien rangé, le désordre va en augmentant. Mais si les cartes sont étalées devant moi sur la table, figures apparentes, il n'importe guère qu'elles soient en ordre ou en désordre. Même sans tourner la tête ou les yeux, je les repère individuellement à n'importe quelle place dans son champ visuel, où elles conservent chacune une existence distincte. (De même que je vois aisément FORD dans ROFD, indépendamment de tout essai et erreur.)

C'est précisément pourquoi je pourrai, quand je voudrai, les re-ranger et reconstituer un ordre objectif (diminuer l'entropie), à partir du désordre — parce que ce désordre (objectif) n'en était pas vraiment un dans le champ visuel, domaine surfaciel et non ponctuel, dans lequel « je » continuais à être informé sur la position de chacune des cartes, malgré le désordre ou la désinformation objective. Toute lecture suppose une information objective dont elle prend connaissance. Mais elle est aussi création d'ordre objectif, parce qu'elle est déjà, parce que la conscience est déjà, ordre malgré le désordre.

C. Cette création, ou recreation paraît souvent arbitraire. Mon champ visuel de lecture, avant même de lire vraiment un texte, un schéma, un ensemble d'informations objectivement donné, lui donne un ordre, et par suite un sens virtuel qu'il ne possède pas toujours. Un poème fait par une machine est spontanément doté d'un sens, d'une expressivité, par le seul fait qu'il est lu ou regardé. Le lecteur est ici le véritable auteur. En jetant les yeux, de ma fenêtre, sur le spectacle de la rue, j'en fais un spectacle, que je pourrais décrire ou peindre, alors qu'il est fait de réalités physiques hétéroclites. C'est moi qui pose les automobiles et les piétons sur les façades des maisons, ou « le ciel bleu sur le coteau vert ». Mon « champ de lecture » fonctionne ainsi comme une sorte de catégorie kantienne : il *semble* créer son objet.

D. Toute lecture ayant la propriété d'aller au-delà de la perception, il y a des lectures intempérantes. Mais ce n'est pas le cas général. L'au-delà de la perception est parfois non arbitraire : la lecture dégage un sens objectif, une valeur et un « devrait » objectif, qui ne font qu'un avec les données de fait. Considérons un autre test d'intelligence (encore plus classique que le premier) : une « matrice » de dessins à compléter. Dans le champ de vision, la case blanche du test apparaît comme à compléter d'une certaine manière, d'une seule manière qui sera la bonne. Mettre un petit cercle dans la case vide là où il faudrait un grand carré serait faux, mauvais, non valable.

E. Une matrice-test est une construction artificielle. Mais il existe réellement dans la nature des réalités du même genre. Tous les organismes sont lisibles, et non seulement observables. Indépendamment de toute métaphysique, ou de toute théologie, les biologistes les « lisent », parlent d'organes, de fonctions, de déficit ou d'anomalie, de normal ou de pathologique, d'arrêt de développement, ou d'hypertélie. Un animal qui aurait des yeux sous une peau opaque serait aussi « faux » qu'un cercle dans la case vide là où il faudrait un carré. En physique même, le tableau des éléments chimiques, ou la table hexagonale des particules, ou le schéma quantifié d'un atome ou d'une molécule, ressemblent à des matrices tests dans lesquelles on lit des convenances ou incompatibilités. Certainement, au cours de l'histoire, on a souvent lu à tort là où il aurait fallu seulement voir et observer, parce que le champ de conscience de l'homme, fonctionnant, dans la circonstance (mais une fois, et même mille fois, n'est pas coutume), comme une sorte de catégorie kantienne, donnait une fausse unité systémique à un simple amas secondaire de réalités primaires, et à de pures illusions de perspective. C'est ainsi que l'on a « lu » le cosmos comme une sorte d'horloge astronomique, ou comme une sorte de lyre harmonieuse, ou comme une société de « dieux » présidée par Dieu, ou comme une expression sublime et majestueuse d'une puissance supérieure, ou comme un habitat préparé à l'homme par un grand Artisan, etc.

La pensée scientifique, du XVI^e au XX^e siècle, s'est dégagée des « mythes de lecture » du monde, des cosmogonies, des « cieux disant la gloire de Dieu » en ses bontés prévoyantes pour l'homme. Elle s'est dégagée des interprétations finalistes naïves, pour accéder à une science qui cherche seulement des faits et des lois, qui cherche à rattacher les faits les uns aux autres, et non plus à comprendre le grand texte du monde.

Mais au début du XX^e siècle, cette pensée a changé de direction, sans que les positivistes paraissent s'en rendre compte bien clairement — en cela pareils aux aristotéliens attardés du XVII^e siècle. D'une part, Max Planck a inauguré la microphysique, et d'autre part, surtout, un passage continu a été mis en évidence, des individualités microphysiques

aux molécules, aux virus, aux bacilles, aux cellules, et aux multicellulaires. Un organisme utilise les lois classiques, mais dans son domaine. Il canalise les phénomènes de la physique classique dans le cadre — de type microphysique malgré sa taille — de sa forme domaniale. Parce qu'il est illégitime de « lire » dans le ciel le soleil et la lune comme « deux grands luminaires posés pour l'homme par Yahvè », rien ne prouve donc qu'il soit illégitime de « lire » un organisme vivant comme s'il était vraiment une sorte de langage incarné, de saisir à travers l'observation littérale de ses organes, des thèmes constitutants, analogues au thème d'une matrice-test. Ou plutôt, tout prouve qu'en effet un organisme — ou un domaine unitaire en général — est bien un système où le sens et par suite la norme, la valeur de complétion, est un surréel, lié au réel observable — en un mot qu'il est lisible.

Le langage humain, artificiel en tant que phénomène de culture reposant sur des conventions, est au fond, lui aussi, c'est peu contestable, un phénomène organique, et donc, naturel. L'homme n'est pas en dehors de la nature. Le langage, tout arbitraire qu'il soit quant à la correspondance des signes et des signifiés, est un fait organique reposant sur les propriétés psycho-organiques du cerveau et de la conscience. Le psychologue qui a composé le tableau-test n'a pu le faire, que parce que son champ visuel était déjà organiquement un domaine, matrice de toutes les matrices possibles. Une langue, de même, implique, dans la conscience des parlants, et par la nature même de cette conscience, un domaine, un système total dans lequel les éléments des sons comme les éléments des sens, ne sont pas isolables — pas plus isolables que les éléments de forme dans la forme que je vois comme une forme — mais forment un système où chaque élément dépend de ses rapports avec les autres (en phonologie comme en sémantique). La langue est une sorte d'organisme, comme, inversement, les organismes sont des sortes de systèmes linguistiques, c'est-à-dire de systèmes non seulement connaissables, mais lisibles.

ESQUISSE D'UN ESSAI DE SIMULATION DE LANGAGE DANS UN AUTOMATE EN VUE D'ÉCLAIRER LA NOTION « SIGNIFICATION »

APERÇU GÉNÉRAL

F. VANDAMME (Gand)

Dans cette esquisse intuitive sur la manière de simuler un langage dans un automate, nous avons délibérément laissé dans le vague la nature de cet automate, pour conserver à cette esquisse la concision requise. Nous avons tenté d'abord de simuler le langage tel que nous représentons son action dans un individu.

A ce propos, nous avons illustré les possibilités de notre méthode d'investigation en définissant quelques notions linguistiques dans un automate. Nous nous sommes tenus essentiellement à la détermination des notions linguistiques revêtant une importance directe ou indirecte dans la définition de notre conception du concept « signification ».

Nous avons aussi succinctement rappelé comment le langage en tant que lien entre des individus, peut être simulé dans un automate complexe, se composant de subautomates. Nous n'avons pas jugé utile de répéter des notions linguistiques, bien que les mêmes notions définies pour les subautomates puissent être reprises pour l'automate complexe. Ces notions comportent à notre sens la même structure de caractéristiques.

Considérons un automate recevant des inputs par différentes entrées (nous pouvons comparer chacune de ces entrées à celles qui chez l'homme donnent accès à l'ouïe, au toucher, à l'odorat...). Nous nommerons cet automate A. A possède un programme descriptif qui décrit les inputs. Les différentes catégories d'inputs correspondent à des descriptions différentes.

D'ailleurs A ne produira pas une description différente pour chaque input qu'il pourrait en principe percevoir comme différent.

La description est ensuite transmise au modèle (partie de la mémoire) dont elle formera une composante constitutive dépendant du programme constitutif modèle.

Lorsque, dans la suite, des descriptions analogues se présenteront (et la nature de cette analogie est à déterminer plus en détail), elles seront représentées sur les composantes constitutives du modèle qui est établi par les descriptions des descriptions antérieures analogues.

Une partie toutefois des inputs décrits (ceci est possible à chaque entrée) sera non seulement représentée sur sa propre description modèle. Elle exercera la même fonction (partiellement) que la description d'inputs même qui a cette partie en tant que description dans le modèle. Les inputs dont la description possède cette fonction ne seront en fait qu'une classe des inputs. Nommons cette classe I_t . La classe descriptive de cette classe I_t sera B_t .

Il est possible que chaque terme de la classe descriptive B_t ait un input qui possède cette description à diverses entrées. Nous nommerons véritable collection partielle des signes linguistiques B_t , c'est-à-dire le total des descriptions qui ne sont pas toutes représentées dans le modèle par leur propre description. Les signes linguistiques de cette espèce (B_t) sont unis en paires, triades, etc. d'éléments dans le modèle : c'est-à-dire d'une part avec des éléments du modèle qui sont les descriptions modèles, et d'autre part avec les différents éléments du modèle auxquels ils sont également reliés.

Des éléments de B_t qui sous une condition déterminée peuvent être reliés avec différents (plus d'un) éléments (relativement au contexte) du modèle, seront reliés à n -ades d'éléments du modèle, suivant le nombre d'éléments différents qu'ils peuvent atteindre relativement à un contexte déterminé.

Une distinction peut être faite d'une part entre des éléments de B_t qui peuvent être reliés à un élément complexe (c'est-à-dire se composant d'éléments différents) à côté de sa description propre dans le modèle et que nous pouvons considérer dans le modèle comme une binade ; d'autre part entre un élément de B_t qui relativement au contexte peut être représenté par plusieurs (par exemple quatre) éléments (complexes ou non) et que nous faisons correspondre à un quintuple dans le modèle.

On pourrait avoir l'impression que seuls les inputs décrits sont présents dans le modèle. Toutefois nous n'excluons pas la possibilité qu'il y ait dans le modèle des éléments qui n'y ont pas été apportés par les inputs, mais qui y étaient a priori, c'est-à-dire avant qu'il n'y ait des inputs, et aussi des opérations, notamment des opérations sur les éléments du modèle avec comme résultats par exemple des objets : des n -ades d'inputs d'entrées différents, des prédicats constituant une combinaison des différents inputs écrits d'une même sortie (à développer). Les signes linguistiques peuvent être également mis en rapport avec cette espèce d'éléments. Dans l'automate esquissé, le solipsisme reste possible, c'est-à-dire dans le cas où chaque input serait un output de l'automate. De même le réalisme et l'idéalisme restent possibles.

On peut trouver dans le programme de A (programme représentatif) l'explication pourquoi une série de signes est représentée sur une partie déterminée du modèle (qui n'est pas sa propre description modèle).

Nommons P_t la partie du programme qui représente les signes sur une partie qui n'est pas la représentation des signes eux-mêmes. Nous

dirons d'une série de signes qui sont nécessaires et suffisants pour qu'une partie de P_t soit exécutée, c'est-à-dire que cette série soit mise en rapport avec une dénotation, qu'ils ont une signification. Nous dirons la même chose de chaque partie réelle ou non de cette série qui est représentée par une partie de P_t sur la dénotation et qui est nécessaire et suffisante pour qu'une partie du programme soit exécutée. La signification de chacun de ces termes sera cette partie du programme qui garantit l'action de ce terme. Ceci a pour conséquence que, s'il y a des termes qui ne sont pas mis en relation par le programme sur des éléments du modèle, mais qui par contre établissent des relations entre des relations de termes avec leur dénotation ou réalisent des opérations sur ces relations, nous dirons que *ceux-ci* également ont une signification. Leur signification sera la partie de P_t qui garantit l'action de ce terme. Nous nommerons signe linguistique tout signe ayant une signification, et signes linguistiques la totalité des signes ayant une signification.

Genèse de signification : Une question qui se pose ici, et qui peut-être jouera un rôle important, par exemple pour l'apprentissage d'une nouvelle langue, est celle de savoir comment se produit le P_t pour un automate déterminé, et surtout de savoir comment peuvent se produire, relativement à un A déterminé, une modification ou une addition de P_t , ou même un P_t^1 à côté de P_t .

Signe linguistique : Toute description ayant une signification d'un input ou d'un output (qui est introduit en tant qu'input). Par conséquent, chaque signe linguistique doit toujours pouvoir faire partie d'au moins une série qui possède une dénotation dans le modèle en dehors de lui-même. Néanmoins chaque signe linguistique ne doit pas avoir de dénotation.

Dénotation : ce qui indique un signe linguistique dans le modèle, en dehors de sa propre description dans le modèle (= sa propre description modèle). Cette dénotation peut être : des descriptions modèles de descriptions d'inputs en général, des éléments a priori, des résultats d'opérateurs a priori sur des éléments du modèle qui appartiennent à nouveau au modèle, etc.

Morphème : signe linguistique ayant une signification et qui n'est pas divisible en plus petits éléments porteurs de signification (Lazlo Antal, Bloch- Trager, Bloomfield).

Synonymie 1 : Deux descriptions d'inputs sont synonymes lorsque la signification des deux descriptions d'inputs est identique.

Synonymie 2 : lorsqu'il y a une même dénotation pour deux expressions mais pas nécessairement la même signification, ni nécessairement le même champ de dénotation subjectif (voir le champ d'association subjectif modèle).

Synonymie 3 : lorsque le champ de dénotation subjectif est le même pour deux expressions linguistiques (voir le champ d'association subjectif modèle).

Polysémie : puisque la signification d'un signe linguistique réside dans son programme représentatif, il est exclu que dans une même langue il y ait différents programmes pour un même signe, mais possible pour l'instruction en bifurcation, mais c'est un seul et même programme pour un signe. La relativation au contexte possible par l'instruction en bifurcation (?).

Homonymie : lorsque des inputs similaires sont décrits de manières différentes. Cette similitude doit être déterminée relativement à un automate et relativement à une langue déterminée. En effet la description d'inputs est en relation interne avec le langage.

Champ d'association modèle subjectif d'un signe linguistique : ce qui dans le modèle, sur la base du programme modèle sera associé à un automate déterminé lorsqu'il est activé par un élément de ce modèle (par un input dont la description input possède cet élément comme description modèle, ou par un signe linguistique). Le champ d'association qui naît par une dénotation qui est activée suite au programme P_t (voir plus haut programme de représentation) par un signe est nommé le champ d'association modèle de dénotation ou en bref le champ de dénotation de ce signe.

Champ de dénotation intersubjectif : la coupe des champs de dénotation de ce signe par un groupe d'automates. Nous nommerons cette coupe le champ de dénotation intersubjectif de ce signe dans le groupe.

Contenu pragmatique d'un signe linguistique : Les outputs reliés à un signe linguistique, sa signification, sa dénotation ou son champ de dénotation.

Jusqu'à présent nous avons tenté de simuler le langage dans un automate en tant que langage dans sa relation avec un individu. Le langage en tant que moyen de communication entre différents individus pourrait être simulé dans un automate complexe se composant de subautomates (individus) dans lequel le langage est représenté comme esquissé plus haut et dont la programmation, le programme de description, de formation de modèles, de représentation et le programme pragmatique des subautomates sont déterminés de telle sorte que la communication est possible.

De tels automates complexes (simulant un langage déterminé) pourraient faire partie eux-mêmes d'un automate encore plus complexe qui, à l'aide de son programme pourrait définir les programmes de ses subautomates complexes de telle sorte que la traduction des dénnotations — et non des significations — soit possible.

SECTION IV

Langage et art

DE L'ÉTUDE DU LANGAGE POÉTIQUE

Maurice BEUTLER (Paris)

Deux attitudes antithétiques semblent possibles face à la réalité poétique, et qui reviennent à considérer celle-ci soit comme un sujet, soit comme un objet. La réalité poétique offre en effet deux faces, constituante et constituée. Elle atteste une pensée, une activité spirituelle qu'il n'est peut-être pas inutile d'approcher intuitivement, en quelque sorte de l'intérieur, mais dont les opérations se dérobent à une observation rigoureuse. Elle se manifeste d'autre part principalement par des messages linguistiques, directement accessibles à l'analyse.

Nous ébaucherons ici une réflexion sur la nature des opérations intellectuelles qui sont mises en jeu dans l'analyse linguistique de la poésie.

L'investigateur choisit résolument de considérer le donné poétique comme un objet, tissu de relations créé par un usage particulier du langage. Il s'efforce de répondre à des questions comme celles-ci : comment fonctionne le langage poétique ? Quelle est l'organisation de tel message poétique ? Ce faisant, il admet généralement qu'une technique propre à maîtriser les modalités de fonctionnement du langage poétique, et l'organisation de tel message, n'induit pas forcément la connaissance la plus intime de la réalité poétique, ni n'épuise la valeur sémantique d'une œuvre particulière. Il postule du moins que le mode de compréhension qu'il cherche à fonder est de nature à lui permettre de rendre compte de la pensée poétique, dans la mesure où elle est objectivée.

La question posée par le champ d'application d'une méthode linguistique en matière d'analyse de la poésie est évidemment liée à ce double objectif : étudier une fonction particulière du langage et rendre compte de l'organisation de tel message poétique. Le poème, qui, à la faveur d'une variante esthétique du préjugé organiciste, pourrait d'ailleurs trop facilement passer pour un « bel ensemble », est théoriquement, dans sa totalité, l'objet privilégié de l'analyse, et, notamment, le poème versifié. Le mètre, en effet, en dépit de l'opinion qui oppose versification à

poésie, indique toujours la présence de la fonction poétique. Le poème versifié figure probablement au nombre des messages à fonction poétique les plus organisés. Mais celle-ci opère, par hypothèse, selon bien d'autres modes qui ne sont pas nécessairement liés au mètre. L'analyse peut donc porter également sur un fragment de poème, versifié ou non, et dégager une organisation partielle, mais intrinsèquement ordonnée, ou même sur un fragment de prose, puisque l'exercice de la fonction poétique n'est pas forcément coextensif au poème et n'est pas exclu de la prose. Le discours n'offre au regard de la poétique aucune garantie *a priori* d'homogénéité et l'analyste est voué à un certain empirisme dans le choix de son objet.

Recourant à l'enseignement d'un exemple, nous nous autorisons de cet empirisme, en quelque sorte obligé, et choisissons un objet de référence partiel au sein d'un poème de Rimbaud : « Bannières de Mai » (mai 1872), œuvre qui n'est pas hautement formalisée mais répond cependant aux conventions de la poésie versifiée. Il ne saurait être question dans une brève communication de faire une analyse exhaustive. Nous voudrions seulement retracer à grands traits la démarche propre à notre genre d'investigation, et en esquisser la problématique.

*Que notre sang rie en nos veines,
Voici s'enchevêtrer les vignes.*

Nous constatons d'emblée que les deux propositions de la phrase constituant ce distique, et qui correspondent chacune à un vers, offrent un sens clair, dans une structure syntaxique sans accident. Le poète a suivi le code grammatical de la langue. L'apparition de l'infinitif après « voici », entraînant l'inversion du sujet, n'est certes pas un trait du discours usuel. Mais elle n'a pas ici un caractère accidentel, elle n'est qu'un indice de convergence entre deux formes, la forme ordinaire du discours, et la forme métrique, car elle est une variante admise par la langue dans un contexte poétique. L'assonance de son côté n'est qu'une variante de la rime, une liberté admise au sein de la règle du code propre à la poésie versifiée. La soumission de l'auteur aux conventions de la grammaire et de la poésie est ainsi attestée au niveau syntaxique et au niveau métrique, qui offrent à l'analyse plus d'un indice de convergence : de correspondance. Les éléments mis en jeu sur ces deux plans, peut-être les plus directement accessibles, nouent d'étroites relations.

Nous nous sommes permis de rappeler ces traits d'observation très générale (la démarche de l'analyste postule que chaque élément appartenant à l'objet qu'il observe est susceptible de contribuer à la signification de l'ensemble) pour mieux marquer que le message poétique obéit sans doute à une loi d'organisation supplémentaire qui inclut le code de la langue et le code de la prosodie. Le statut de cet ensemble de règles diffère notamment de celui des deux autres en ce qu'il ne fait pas l'objet

d'une convention explicite. Son examen nous amène au cœur de notre réflexion.

Règles de la langue et règles prosodiques se combinent, à divers degrés, conventionnelles et contraignantes, pour modeler le message, le douer d'un sens tout en le soumettant au principe d'équivalence qui se fait jour d'abord dans la forme versifiée. Mais il y a davantage. Pour rendre compte des traits constitutifs observés, l'investigateur suppose ceux-ci ordonnés selon des règles de combinaison, d'association constituant un système additionnel. Il perçoit au sein d'une forme douée d'un certain effet suggestif des arrangements, symétries, asymétries, qui lui paraissent propres à expliquer cet effet. La position de l'analyste par rapport au donné observé est nettement identifiée : c'est un lecteur qui déchiffre un message, dont le contenu ne lui paraît pas épuisé quand il se rapporte au code de la langue et au code des conventions poétiques. Le message particulier, qui appartient à un certain type de messages, suggère une loi d'organisation qui lui est propre et que l'analyste conçoit, selon l'hypothèse la plus économique, comme une extension du principe de projection de l'équivalence sur la séquence. La nature du message entraîne à concevoir que le jeu du même et de l'autre s'étend à toute la séquence et à tous les niveaux linguistiques. L'opposition qu'on est tenté de faire entre traits *observés* et traits *construits*, pour mettre en cause les fondements mêmes de la méthode, s'évanouit aussitôt qu'on admet que la fonction du message est proprement de mettre en valeur le réseau de relations qui s'établit entre les éléments dont il est constitué.

Le distique que nous avons choisi pour référence dévoile assez rapidement quelques-unes des fonctions opérantes qui le conditionnent. Nous relevons, dans le premier vers, par rapport au verbe, la symétrie positionnelle des deux noms associés par contiguïté sémantique (contenu/contenant). Cette équivalence induit la représentation d'une relation du même type (contenu/contenant) portée par l'unique nom du second vers (nom de par la forme pronominale en relation d'équivalence avec lui-même). Elle contribue à imposer l'image du vin. Une attraction sémantique ambiguë de corrélation et d'opposition s'opère entre les deux termes en position syntaxique équivalente : « rie » et « s'enchevêtrer ». Le premier, nettement métaphorique, accuse la valeur métaphorique du second (« s'enchevêtrer » pour « croître »). Le procès énoncé dans le premier vers suggère d'autre part l'idée d'une libération (interne) mettant en valeur la connotation d'empêchement (externe) de son homologue dans le second vers. L'affinité phonique entre « vignes » et « veines », positivement équivalents, inclut une parenté sémantique (surdéterminée par le sémène « s'enchevêtrer », en position contiguë) qui produit l'image d'une concordance réticulaire entre ce qui appartient à l'homme et ce qui appartient au milieu.

La description conduite méthodiquement en vue d'établir le modèle de la petite forme que constitue le distique en question actualiserait bien

d'autres relations. Elle décèlerait par exemple un chiasme dans l'armature phonique de l'ensemble, passage de fermeture /kə/ en début de vers, à ouverture /ɛ/ en fin de vers, et symétriquement et inversement, d'ouverture /wa/ à fermeture /i/. Elle n'écarterait pas un trait descriptif comme la reduplication consonantique /sī-s/ et vocalique /ɛ-lɛ/ en position symétrique par rapport à la coupe métrique du second vers. Elle mettrait peut-être en valeur la présence dans chacun des deux vers de séquences phoniques /ãŋq/, /šəvɛ:/ qui, offrant un sens, appartiennent virtuellement à une autre chaîne suggérée par un aspect du contexte général du poème (maladie, soif, épuisement léger) et qui marquent ici l'affleurement ludique, au mépris de la frontière des mots, d'une seconde couche sémantique. L'actualisation de toutes les relations possibles pratiquée par l'analyse descriptive présenterait enfin notre petite « forme de sens » comme l'exemple d'un modèle de messages dont les éléments, liés par le jeu des similitudes, *suggèrent* une permutation. Permutation suggérée — et qui ne saurait être qu'ébauchée (saigne... voici s'enchevêtrer les veines...) sans quoi, quittant l'énoncé poétique, nous tomberions dans l'antistrophe — et, à l'inverse, sensation que le poète a saisi une forme particulièrement prégnante dans un ensemble de formes possibles nous semblent caractériser la réception du message poétique, d'où part et où revient l'analyse.

L'énoncé poétique nous est apparu comme le lieu de convergence de trois ordres : 1. L'ordre de la langue, qui est observé quelles que puissent être les entorses aux lois de probabilité de celle-ci. Les cas d'agrammaticalité et même les créations de mots constituent un domaine marginal de la poésie. 2. L'ordre de la convention. 3. L'ordre que nous appellerons *ordre des configurations*, qui intègre naturellement les deux autres. Nous examinerons le statut de ce dernier. Il découle de l'étude des messages poétiques que ceux-ci, quels que puisse être leur registre sémantique et leur texture prosodique, semblent obéir aux différentes modalités du principe de similitude, mis en valeur par Roman Jakobson. Relations de symétrie et d'asymétrie, rapportées étroitement les unes aux autres, sont nécessairement informatrices de l'objet poétique. Les éléments constitutifs se disposent en classes d'équivalence positionnelle, phonique et sémantique. Les associations logiques par contiguïté et par similarité, rapportées aux deux axes, des paradigmes et des syntagmes et aux différents niveaux du langage nettement différenciés, entretiennent des liens qui ne sont pas occasionnels et la récurrence en est établie indépendamment des éléments mis en jeu. Ceux-ci tirent de leur position, et de leur substance phonique et/ou sémantique, des valeurs de position de son ou de sens qui les homologuent et tendent à constituer le poème comme une constellation de figures mémorables, comme un système, statique ou en progression, mais fermé sur lui-même. La méthode permet enfin d'assigner un fondement sémantique à des phénomènes de distribution formelle et, inversement, de définir

formellement un certain contenu sémantique. Nous pourrions dire qu'elle lie dans ce que Baudelaire appelait une *magie suggestive* une forme de sens et un sens de forme, dans la mesure où la distribution formelle est significative, et le sens formalisable.

Le jeu des similitudes, liant son et sens en position, est une réalité à la fois perçue et conçue, subjective et objective, concrète et abstraite. Comment en serait-il autrement puisque la fonction de l'objet en question est éminemment suggestive ? Le problème que pose l'analyse n'est pas relatif au statut du jeu lui-même. Est-il en outre besoin de rappeler que la question ontologique portant sur la nature consciente ou inconsciente de ce jeu n'a aucune portée méthodologique ? L'investigateur s'interrogera plus utilement sur la nature du système qui est mis en jeu.

La figure canonique est sans doute la proportion. L'analyse, qu'à cet égard nous appellerions volontiers *homologation*, permet bien vite de déceler que le jeu récurrent des similitudes, déjà à l'œuvre au niveau de la convention, ne se limite pas à la métaphore (et à la métonymie, qui lui est d'ailleurs réductible), mais intègre tous les niveaux, autorisant une extension des concepts de métaphore et de métonymie. La proportion ou la densité d'un réseau de proportions atteste la présence du phénomène poétique. Les opérations faites par la pensée poétique ne se réduisent pourtant pas, bien sûr, à l'analogie. Dans l'économie du système, qu'il s'agisse du poème ou du *plus petit tout poétique*, il faut faire la part des arrangements asymétriques et des relations isolées, non proportionnelles. Le jeu admet plus d'une règle. « Forme » et « sens » s'ordonneront ici selon la proportion, et là un beau détail, groupe de sons harmonieux ou épithète inattendue, tendra à s'isoler pour concentrer toute la charge poétique. Mais nous sommes fondés à penser que, mieux outillée qu'elle n'est à présent, épaulée par les recherches portant sur la grammaire transformationnelle et la sémantique structurale, l'analyse sera un jour à même de se représenter les opérations propres à la pensée poétique comme un ensemble parfaitement cohérent, l'ordre des figures combinant symétrie et asymétrie, fondement de tous les poèmes possibles, comme un système de relations et de compensations intégrant toutes les règles relatives à la suggestion poétique.

Revenant au message, nous constatons que chaque poème et, plus généralement, chaque donné poétique crée la loi d'organisation qui lui est propre, et constitue par là même un système sur la nature duquel nous nous poserons pour finir une question. L'analyse vise à se représenter celui-ci sous la forme d'un modèle déterminé. Or, la représentation systématique des traits constitutifs ordonnés est un objectif qui, dans ce domaine de la recherche, s'accompagne de la sensation que chaque objet est en quelque sorte un objet absolu. Paraphrasant à la fois R. Jakobson et S. Levin, nous dirons que ce message centré sur lui-même « engendre son propre code dont il est le seul message » (Levin, *Linguistic structures in poetry*, p. 41). Ce n'est pas contestable,

puisque les relations s'établissent ici sur tous les plans, l'analyse s'efforçant d'intégrer tous les niveaux. Chaque énoncé poétique est donc bien unique et à soi-même son propre modèle. Nous assignons cependant personnellement à l'analyse la tâche d'éprouver l'originalité absolue de ce sous-code. Dans la mesure où, au cours de ses démarches, elle dégage une « forme de sens » et opère une réduction qui lui permet de se représenter l'organisation des thèmes à un niveau assez abstrait, elle nous semble appelée à confronter de poème à poème ces modèles partiels et à ne pas se borner à considérer chaque œuvre poétique isolément. Elle pourra peut-être établir qu'il existe des familles de modèles, fonder, sans doute partiellement mais rigoureusement, par-delà la diversité des sens apparents, l'identité de leur loi d'organisation, dégager des invariants dans le champ de l'œuvre d'un poète, et fournir par exemple un fondement scientifique à la critique dite thématique.

IDOLÂTRIE DE LA FORME

Guy BREGNAC (Annemasse)

Ce sont justement des poètes : Victor Hugo, Baudelaire, Paul Valéry, qui témoignant eux-mêmes sur la genèse de l'œuvre poétique, ont montré le chemin à des critiques ou à des lecteurs attardés dans les distinctions d'une rhétorique rationaliste, et même scolastique. En effet, ils nous ont aidés à nous débarrasser de cette illusion : le fond plaqué sur la forme — ou coulé dans la forme comme dans un moule à gaufres, ou bien, inversement, celle-ci venant se modeler parfaitement sur une pensée « a priori » (le « fond »). D'où maints faux problèmes (par exemple celui de la moralité dans l'art).

* * *

Sans doute, le travail d'analyse qui consiste à dissocier le fond de la forme dans l'étude méthodique d'un texte est légitime, mais à condition d'être provisoire et de ne viser qu'à mieux nous faire sentir l'unité de l'œuvre¹. Ce « fond » que nous créons par le commentaire doit tendre à s'abolir dans notre assimilation du texte. Nos songeries même repassent à chaque lecture par cette belle forme et s'y replongent pour y trouver un nouvel essor.

Symétriquement, au point de vue du créateur, le fond, dans la genèse de l'œuvre, c'est aussi du provisoire, de la forme virtuelle, qui aspire à l'être. Seule compte la forme achevée, dans laquelle les idées et les sentiments du poète trouvent leur garant, leur clé de voûte. Le fond « prend forme ». « Ils ne regardent pas *que ce qu'ils appellent le fond n'est qu'une forme impure, c'est-à-dire mêlée*². »

¹ C'est ce que précise Jeanne HERSCH, *L'Etre et la forme*, p. 199.

² P. VALÉRY, *Variété III*, cité par Marcel RAYMOND, *Valéry et la tentation de l'esprit*, Baconnière, p. 126.

Ainsi, la forme appelle le fond à l'être. Nos rêveries, si inconsistantes qu'elles soient, procèdent des poèmes, au moins indirectement (si elles n'ont pu se nourrir que d'une littérature inférieure ou succédanée). Car au commencement était le Poème (la Bible, l'Iliade ou l'Odyssée...).

Une conception statique et spatiale nous présentait le fond et la forme comme deux réalités l'une à côté de l'autre. En fait, leurs rapports ne sont définissables que par un *devenir* de l'une (de l'un) à l'autre.

* * *

La forme est ainsi un aboutissement. Mais l'œuvre d'art une fois créée, achevée, parfaite, n'est qu'au terme de sa première naissance. Et même on peut dire qu'avant d'être livrée au public, elle *n'est* pas encore. C'est celui-ci (quelle que soit son extension actuelle) qui lui confère l'être. « L'objet esthétique a besoin du spectateur pour être reconnu et comme achevé¹. » Mais l'apport du spectateur, dans cette rencontre, est un « fond » plus ou moins informe. L'action de la forme sur lui est double. D'une part, immuable et parfaite, elle se réfléchit en lui, appelle à elle ce fond qu'elle éduque à la contemplation du chef-d'œuvre (rôle culturel), et d'autre part, mais conjointement, elle se diffuse dans l'homme (individu ou collectivité). Elle se mêle ainsi de nouveau au fond, pour le remodeler, mais ici ce n'est pas pour se retrouver elle-même. Elle agit comme catalyseur, et, renvoyant l'homme à ses rêves, elle l'aide à trouver *sa* forme, *son* expression, *son* style, *son* harmonie, non seulement par le verbe, mais aussi par l'action (les explorateurs furent souvent des rêveurs). L'Art *forme* et civilise.

Evidemment, ce second aspect du rôle de la forme va de pair avec le premier, et l'action dynamogénique, libératrice, bienfaisante de l'Art ne peut être efficace sans la notion claire du respect du chef-d'œuvre. Mais il faut insister sur ce point que la forme a besoin du fond pour vivre, comme d'un milieu pour sa résonance.

Méconnaître cette complémentarité conduit à l'attitude de « l'égoïsme esthétique » ou encore d'un certain « esthétisme » qui jette l'exclusive sur tout ce qui n'est pas forme. Considérer les formes comme des objets de collection, immobiles et classés dans l'esprit, ce formalisme est justement le fruit de cette ancienne distinction radicale. Déçu par le fond, on tourne le dos à la pensée, et on croit sortir du scepticisme en trouvant le salut dans la forme, ou même dans la formule. Ces idolâtres prennent l'oracle pour un donneur de recettes. Il réserve ses réponses à la sincérité.

* * *

¹ Mikel DUFRENNE, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, P.U.F., p. 675.

Cette forme coupée du fond est entourée de vide. En réalité, elle n'existe pas. Le néant qu'elle prétend créer autour d'elle la nie à son tour. Pas d'œuvre véritable sans une ouverture généreuse sur l'homme, sans une disponibilité indéfinie à lui répondre.

* * *

Si, aujourd'hui, nous pouvons donner sans arrière-pensée la primauté à la forme, c'est parce qu'il s'est produit, et irrésistiblement, un *élargissement du concept de forme*. Le fond n'est pas éliminé, mais absorbé, annexé, récupéré ¹.

D'abord nous avons pris conscience de l'importance existentielle de la forme (souci de conservation des chefs-d'œuvre). L'Art va de pair avec les civilisations. Or, celles-ci sont mortelles. La volonté de promouvoir l'Art à l'immortalité, qui est sa vocation, se confond avec celle de préserver la Civilisation.

La forme n'est plus conçue comme purement extérieure à nous. Adoration ? Contemplation ? Plutôt : *rencontre*. Nous avons mis trop de vide entre elle et nous. Cette prise de conscience l'intériorise.

Elle n'est plus seulement architectonique ou littéraire : la courbe d'un récit, la tonalité d'un journal intime, l'accent d'une passion chez un héros tragique, tout cela est forme. Le silence même, comme Marouzeau l'a montré pour le langage ², modelé en creux de la forme. Max-Pol Fouchet nous dit : « Il semble que la poésie ne s'accorde vraiment qu'au silence ³. »

La forme n'est pas une réalité purement *objective*. Stendhal croit son style objectif comme le Code civil. C'est la technique qui est objective, non le style. Ou plutôt même les *données* de la technique. La phrase la plus froide de Stendhal est un frémissement. D'ailleurs le Code lui-même n'est pas purement objectif, et on lui a trouvé un style.

Elargissement « horizontal » de l'idée de forme, sur le plan social : par la diffusion. L'œuvre précieuse tend à devenir un patrimoine commun. L'adjectif « précieux », ici, se charge d'un autre sens qui englobe son sens matériel.

De même, « verticalement », en profondeur, l'Art n'est plus considéré comme affectant seulement des dispositions superficielles (le goût), ou opérant sur nous à des moments déterminés, de loisir. Il saisit l'être tout entier, et l'accompagne à tout instant, même s'il échappe à la conscience : le pire des « Béotiens » parle une langue qui, même s'il la

¹ Précisons bien que nous ne considérons pas l'évolution de la forme elle-même (par exemple, l'assouplissement des règles poétiques) mais l'extension du concept que nous en avons.

² J. MAROUZEAU, *Aspects du français*, Masson (chap. 1 : *Parole et silence*).

³ Max-Pol FOUCHET, *Anthologie thématique de la poésie française*, Seghers.

déforme, a été forgée par les grands écrivains (en interaction avec l'usage) — et il se déplace dans un cadre, dont bien des éléments ont été dressés par de grands architectes. Il est modelé, à son insu, par l'Art.

Pour tout homme, aujourd'hui, le sentiment esthétique devient de plus en plus une chose sérieuse, qui le concerne, le travaille et le transforme. Nous sommes loin de la notion d'« arts d'agrément ».

En somme, nous découvrons que la forme, que nous croyions posséder, nous possède, qu'elle participe et nous fait participer à la création, à sa création et à la Création ¹.

Notre idée de la forme s'est étendue, et ne cesse de s'étendre indéfiniment, dans le sens de l'Etre.

¹ Daniel DE MONTMOLLIN, *La Poterie*, Presses de Taizé, 1965, écrit : « ... C'est bien ici, nous semble-t-il, la haute responsabilité de l'artiste en même temps que la vocation de l'Art : retrouver le moment de la création dont le document, en même temps qu'il émerveillera le spectateur, stimulera et enrichira chez celui-ci l'expression complète de ses propres valeurs, selon un mode peut-être foncièrement différent. »

LE CINÉMA, LANGAGE DU XX^E SIÈCLE

Jean-François COUNILLON (Nevers)

Tous les arts ont été, et sont toujours, véhicules d'une pensée, d'une intention. Mais tous ont été limités dans leur expression par l'étroitesse du registre sur le champ duquel ils pouvaient se déployer. D'où le rêve d'un Pygmalion, les constructions géométriques d'un Vinci, l'idéal des architectes de Chartres, les opéras de Wagner ou les romans de Tolstoï. D'où l'échec de ces tentatives, en tant qu'elles eurent l'ambition d'être des formes *totales* de l'art.

Il était, semble-t-il, réservé au Cinéma d'occuper cette place vide et de promouvoir la fonction totalitaire du film, en tant qu'il est spectacle, message, forme belle, art total donc.

Arrêtons-nous un instant sur chacun de ces points.

Le fait cinématographique s'inscrit dans un contexte particulier.

Né à la fin du siècle dernier, le cinéma conquiert d'emblée une place de choix. Il eût pu rester un art de l'illusion — ce que croyaient ses inventeurs — si un illusionniste de génie ne l'eût hissé sur le même plan que d'autres moyens d'expression bénéficiant d'une solide tradition.

Cette éclatante réussite peut s'expliquer par les effets de nombreuses causes. Nous retiendrons seulement que le film est, essentiellement, un spectacle, c'est-à-dire une représentation s'adressant à la fois aux yeux et à l'imagination. De ce fait, le spectacle cinématographique naît d'une véritable collaboration entre ce qu'il est, objectivement, et ce qu'il paraît, subjectivement. L'interprétation que je propose de *L'année dernière à Marienbad* peut différer, doit différer de celle que lui donne son auteur.

Ainsi défini, le « jeu » cinématographique n'est pas gratuit et, par conséquent, n'est pas qu'un jeu. Il plaît aux yeux, il déclenche le mouvement des mécanismes sensoriels et, dans une certaine mesure, le spectateur est passif devant l'écran ; ce qui lui est proposé lui est en même temps imposé, du moins dans sa structure.

Malgré tout, le film exige une espèce de participation du spectateur : ce dernier a tendance à projeter sur le spectacle, pour l'y découvrir ensuite, ce qui le préoccupe, ce qui l'intéresse. Si bien que sa passivité n'est pas totale. Disons, pour simplifier, que le film constitue, dans son objectivité même, le catalyseur de la subjectivité du spectateur. En d'autres termes, le film, en tant qu'il présente une unité fonctionnelle, c'est-à-dire un sens, n'implique pas pure passivité de la part du spectateur : un film absurde dans sa structure serait inconcevable, à moins que l'absurde lui-même ne soit érigé en système, auquel cas il cesse d'être absurde.

Le spectateur est donc amené à œuvrer pour sa part à la constitution du sens d'un film. Parce que le réalisateur lui donne un sens, le spectateur ne peut pas rester indifférent. Le flux d'images, dont chacune d'ailleurs offre un sens objectif, sollicite une signification d'ensemble. Le film est signe.

Signe n'est pas signal. Ce qui veut dire que la signification générale d'un film bien construit dépasse le contenu objectif de ses éléments constitutifs, les plans. Par exemple, analysons une poursuite : une auto blanche se lance sur les traces d'une auto noire. Une séquence de plans alternés : auto blanche, auto noire, auto blanche,... de plus en plus courts, donnera l'impression que les véhicules accélèrent ; et il suffira d'une légère différence dans la durée de chaque plan pour qu'on croie que l'auto blanche rattrape l'auto noire ou que celle-ci, au contraire, échappe à celle-là.

Ainsi, ce que le réalisateur a à dire s'exprime selon deux directions, qui se complètent : l'une qui est indiquée par le contenu de chaque plan, l'autre par la succession des plans (cf. l'expérience de Poudovkine).

Cette conclusion est d'ailleurs grosse d'autres conséquences.

Lorsqu'un homme fait usage du langage parlé pour entrer en communication avec ses semblables, il se sert d'un langage déjà tout constitué : chaque mot, représentant une notion, offre un contenu abstrait. Le mot « table » ne m'évoque pas nécessairement celle sur laquelle je m'appuie pour écrire, mais bien plutôt une idée générale, une définition.

Par contre, lorsque je filme une histoire, j'ai à inventer mon langage. C'est-à-dire que le plan est, quant à lui, concret : si je vois le seul visage de Mosjoukine, dans l'expérience rappelée plus haut, ce visage est parfaitement indifférent ; c'est une photo d'identité.

D'autre part, la phrase, qui indique des relations entre des notions, par exemple : « la table est large », est beaucoup plus concrète dans son univocité que les mots qui la constituent, même si cette phrase exprime des relations abstraites, telle que : « la somme des angles d'un triangle égale deux droits ».

Au contraire, la séquence cinématographique est beaucoup plus abstraite que les plans qui la constituent. Si nous associons la photo du visage de Mosjoukine à celle d'un enfant en train de jouer, nous ferons naître

chez le spectateur : la joie marquée de fierté d'un père devant son enfant, avec toutes ses résonances. Or, rien de ce dernier sentiment n'est exprimé dans aucune des deux photos. C'est une réalité qui naît de leur juxtaposition dans le temps.

Ainsi, le contenu significatif d'un film est-il à créer à partir du film. Le réalisateur le sait, qui s'efforce précisément de se servir de cette sorte de disponibilité de l'histoire contée pour susciter chez les spectateurs ce qu'il croit être le sens le plus riche qu'il avait à offrir. A condition toutefois de le dire bien.

L'art cinématographique est un spectacle (séduction) chargé d'un message (contenu intellectualisable). Il est, par conséquent, un moyen d'expression ; le spectateur qui assiste pour la première fois à une projection est sensible avant tout à son caractère spectaculaire. Mais il a tôt fait de découvrir, au-delà de l'écran, que l'enchaînement même des images est chargé d'un sens qu'il lui faut élaborer. Le film n'est plus un simple signal, il est devenu un signe, c'est-à-dire qu'autour de sa signification proprement dite se développe un halo signifiant, d'autant plus large que l'œuvre est plus riche.

Or, une forme signifiante est une forme belle, c'est-à-dire une forme dont les éléments sont reliés entre eux de manière que cette relation, précisément, ne soit pas insignifiante. Dès que j'associe quatre notes, je destine cette association à exprimer quelque chose. Et les variations que je développerai sur ce thème seront d'autant plus belles qu'elles seront plus étroitement reliées à ce thème et qu'elles ouvriront davantage de perspectives sur l'expression du thème. De même, si j'associe des mots ou des couleurs.

Les éléments que j'associe, toutefois, ne se laissent pas associer n'importe comment. Il existe des lois de l'association des éléments du langage artistique, qui sont relatives à chaque forme d'art. De plus, ces lois ne sont pas immuables, c'est-à-dire qu'il est toujours possible d'en inventer de nouvelles — c'est ce que prouve toute histoire de l'art.

Cette souplesse structurale est singulièrement propre au cinéma. C'est la raison pour laquelle il est tant d'écoles, tant de styles. On a parlé de « grammaire cinématographique ». Le mot n'est pas trop fort, si l'on songe qu'à partir du moment où l'on s'est donné une « raison » de construction il est nécessaire de viser à la cohérence interne de l'œuvre et à sa fécondité, ainsi qu'au fait qu'elle s'adresse à un immense public, que le cinéma n'est pas, *ne doit pas* être un art de chapelle.

Grammaire, certes, dont la « morphologie » est la plus concrète qui soit, dont la « syntaxe » est la plus fluente, la moins perceptible dans cet art de la perception ! Quels que soient les procédés techniques utilisés : « champ-contre-champ », « fermeture au noir », « travelling avant ou arrière », « plan général » ou « gros plan », « contrepoint son-image », etc., ils n'ont jamais à être utilisés pour eux-mêmes. Car ils constituent une modalité de liaison dans le temps, c'est-à-dire d'opposition qui reste

irrécusable. Tout le sens d'un film est contenu dans la jonction syntaxique de telles images, beaucoup plus que dans le contenu même de ces images. Les exemples ne manquent pas : *Alexandre Newski* d'Eisenstein, *La passion de Jeanne d'Arc* de Dreyer, entre autres.

Les réflexions que nous venons de présenter demanderaient des analyses beaucoup plus fines et des développements beaucoup plus considérables. Sans entrer dans les détails, nous pouvons cependant noter que le cinéma, d'après ce que nous avons dit plus haut, est bien un langage universel.

Se voulant art total, le « Septième Art », tout en gardant sa spécificité, s'apparente à la Peinture (composition des images et des plans), au Roman ou au Poème (déroulement dans le temps), à la Danse (mouvement), à la Musique (rythme), à l'Architecture (composition de l'ensemble, montage)... C'est peut-être du Théâtre qu'il est le plus éloigné ! Cette parenté universelle est caractéristique de notre temps. Des dizaines de milliers d'hommes peuvent visiter une cathédrale, des dizaines de millions peuvent voir le même film, ce qui n'est possible que grâce au développement des moyens techniques que notre époque a réalisé.

Et tous ces spectateurs, dont la culture cinématographique est autodidacte, sentent confusément la nécessité d'une culture plus ferme, parce qu'ils ont compris que le cinéma, tout en respectant les formes du penser et du sentir de chacun, tend à uniformiser les moyens d'expression : Paris comprend Tokyo, Moscou comprend Mexico.

Jamais encore l'humanité n'avait eu à sa disposition un tel pouvoir de connaissance. La *Chanson de Roland*, la *IX^e Symphonie* ne touchent qu'un public relativement restreint, tandis que n'importe qui comprendra et appréciera *Cléo de 5 à 7* ou *Louisiana Story*. Et, bien entendu, nous ne parlons pas du mythe de la « vedette » !

Les jeux de la lumière et des ombres ne sont pas « tout juste bons à amuser un instant », comme le pensait Lumière. Ils ont donné au monde une dimension nouvelle et éveillé d'innombrables échos qui vont et iront s'amplifiant.

Nous ne pouvons préjuger de ce que sera le cinéma de demain. Mais nous ne pensons pas que, quels que soient les progrès qu'il est susceptible de réaliser, sa structure essentielle en soit profondément modifiée. Langage il est, langage il restera. Souhaitons que les hommes travaillent à le mieux comprendre !

COMMUNICATION ET COMMUNION

Jean-Marie DELIVRÉ (Nice)

Deux voies s'ouvrent devant celui que ne satisfont plus ces relations commodes qui tissent sa représentation banale et publique des autres et de soi-même : celle de la *science* qui s'enfonce aussi loin que possible dans la *conscience des choses* en allégeant au mieux l'intervention et l'indiscrétion du sujet connaissant, celle de l'*art* qui court aussi rapidement que possible jusque dans la *conscience de soi* en réduisant au mieux la place et l'inertie encombrantes de l'objet qu'on connaît.

Triomphante, la science absorberait l'univers sensible, minutieusement nettoyé de toute trace humaine et, sous cet éclairage de l'abstraction intégrale, *il ne resterait que du langage* sans orateur et des formules sans acteur pour traduire le monde de l'objet sans sujet.

Triomphant, l'art résorberait les distances qui séparent le créateur de son geste, le contemplateur de son approche, la création de la contemplation, enfin le créateur du contemplateur. Les secrets et les âmes surgiraient dans la transparence : *il n'y aurait plus de langage* et, alors, règnerait le silence de la présence, de la présence du sujet délesté de tout objet.

Et l'on comprend que le spectacle aménagé par la perception vécue et empirique apparaisse simultanément cacophonique, fantaisiste aux yeux du savant, fade, monotone aux yeux de l'artiste, trop concret pour l'un et trop peu concret pour l'autre.

* * *

Or, le concret se peut-il transmettre ? Et les signes dont on use pour le porter devant tous, pour fixer des rendez-vous aux émotions de chacun, tous ces signes reconnus et reconnaissables ne risquent-ils point d'en altérer le mystère essentiel et de le rendre méconnaissable ?

Telle est la question qui préoccupe sans arrêt les « Révolutionnaires » de tous les temps et, incontestablement, les « Modernes », dans leur lutte contre les « Anciens », rendent à l'art un service remarquable puisqu'ils le défendent contre la menace permanente du langage tyrannique et, non seulement de ce langage inférieur du commerce journalier, mais encore de ce langage supérieur du Maître consacré, des techniques continuées, des traditions respectées, de ce langage plus subtil, plus érudit mais encore trop grossier, trop rustre pour suggérer, sans profaner, cette somptueuse intention, cette unique inspiration par-delà les mots, les images et les sons, par-delà les copies, les productions et les combinaisons où, si l'on n'y veillait, retomberait l'inexprimable sous le prétexte de s'exprimer.

Aussi la peinture, pour préserver plus efficacement son culte de l'insaisissable et pour rompre plus brutalement toute attache avec la chose *nommée*, refuse-t-elle l'imitation et même l'imitation de l'imitation que l'on faisaient dans les Ecoles. Seule, une peinture non figurative s'assurerait l'authenticité de sa vocation et obtiendrait de l'auteur, par son renoncement à l'objet, qu'il se surprît soi-même, directement, en acte, sans nulle médiation ni déviation. « Les académiques ont reproché et reprochent encore à Manet de n'avoir pas de sujets », remarque, scandalisé, Léon Daudet qui riposte : « mais tout est sujet au peintre », car (nous permettons-nous d'ajouter), pour lui-même et pour les vrais esthètes, le seul sujet, c'est le peintre.

Une même ascèse garantit la poésie contre les tentations du vers prosaïque, l'affranchit des servitudes — celles de la description, de la démonstration, de l'explication — qui étouffent son élan et détériorent son charme. Pour dévoiler ce « je ne sais quoi », cette grâce sur lesquels patine l'analyse et qui reflètent les vertus les plus imperceptibles du créateur et de l'enchanteur, seule la « poésie pure », ce « breuvage délicieux », débarrassée des entraves du verbe utilitaire, saura engendrer l'ivresse et la contagion indispensables à l'initiation de l'auditeur, puisqu'elle seule échappe aux prises du concept, « commençant au point précis où la critique n'a plus rien à dire » (abbé Brémond), elle seule réservant cette « pause de quiétude », allant dans le sens de l'intimité ineffable et non pas dans celui de l'extériorité débitable.

Ces « Révolutionnaires », donc, chacun à sa façon et à son heure, réaffirment le but de l'art (qui est l'irruption dans le sanctuaire personnel), le domaine de l'art (qui est l'unique, partant l'indicible), le moyen de l'art (qui est la suggestion, la contemplation, la fusion). Ils se cabrent contre tout ce qui fixe et dégrade le mouvement, toujours interrompu et toujours à relancer, de désincarnation, d'intériorisation par lequel l'homme se récupère dans son être transcendant, irréductible et immortel.

Certes, le concret ne se peut propager sans perdre sa virginité. Il faut pourtant le répandre si, las des vœux pieux, l'on souhaite énergiquement l'entreprise féconde. Certes, l'idéal de l'art coïnciderait avec l'univers du sujet sans objet, comme celui de la science avec le monde de l'objet sans sujet. Mais la réalisation de l'idéal réclame la prudence et l'humilité, la ruse des étapes et des intermédiaires puisqu'ici-bas ni l'objet ni le sujet ne parviendront jamais à se dissocier complètement. Dans son souci vétilleux d'objectivité, le physique garde encore le visage de notre génie et l'allure d'une quête spécifiquement humaine. Comment l'architecture, la danse ou la mélodie, de leur côté, esquiveraient-elles la moindre *compromission* avec les choses perçues, les choses à *désigner*, même dans leur souci exarcerbé d'une subjectivité sans mélange ?

Une peinture qui n'enveloppe nulle figuration au moins lointaine et potentielle, qui ne contient nulle charge de signification possible, totalement étrangère à une réminiscence quelconque, totalement imperméable à une quelconque intelligence, sans nulle ramification dans une nature même estompée, une telle peinture devient muette. Sous le prétexte de dépouiller le visible envahissant pour mieux se faufiler dans l'invisible pressenti, elle se fait elle-même invisible et elle disparaît, sans nul critère pour distinguer entre l'inaccessibilité de l'être et l'inaccessibilité du néant.

De même, pour éprouver sa pureté, l'inoculer comme un privilège à nos cœurs extasiés, la « poésie pure » doit-elle se manifester en quelque occasion et, du même coup, accepter le carcan d'une formulation, de ces « gênes exquises » que saluait Paul Valéry, de ces « heureuses contraintes du rythme et de la rime » que ne méprisait point Maurice Barrès. Si loin que l'on s'aventure dans le refus du langage, l'on concède toujours, *sous peine de se taire complètement*, aux exigences de la parole, ne serait-ce que dans et par le langage du refus.

En résistant, les « Anciens » de toutes les époques rendent à l'art (et à leur tour) un service magnifique, en soulignant l'irremplaçable rôle de l'objet dans la possession que le sujet prend de soi-même. Un angélisme outré, outrecuidant, alors qu'il croit célébrer ce que l'art déploie au-delà, vise, orgueilleusement un au-delà de l'art : *la plénitude absolue*, celle qui précisément rendrait l'art... superflu.

Et, comme toujours, une prétention à l'au-delà, que n'étaye plus nul support terrestre, bascule, punie, dans l'enfer de l'en-deçà. On se flatte de dépasser le métier et les lois du métier mais, répond Juan Gris, « un tableau sans intention représentative serait, à mon avis, une étude technique toujours inachevée ». On remplace la joaillerie de la forme et de l'assonance par l'orfèvrerie de l'informe et de la dissonance ; les tracasseries du règlement par les manies du dérèglement. On rêve d'une musique quintessenciée et l'on fabrique une musique « expérimentale ». On met le « bonnet rouge sur le dictionnaire » pour secouer les pompes fanées du style tragique et l'on distribue, en guise de simplicité renouvelée,

l'emphase bientôt surannée du style dramatique. On confond l'inconscience supérieure, la transconscience de l'Acte pur avec l'inconscience fruste, la préconscience du pur virtuel et l'inspiration la plus élevée, la plus souveraine, la mieux singulière avec la « descente vertigineuse » sur le terrain vague du songe et de l'hallucination ou, encore, bien avant Breton et en compagnie de Diderot, on la confond avec la poussée « de l'énorme, du barbare, du sauvage » oublieuse de la civilisation « qui affaiblit en adoucissant » ! On substitue aux artifices du déjà vu les coquetteries de l'imprévu.

L'art s'engage à exprimer l'inexprimable et il échoue quand il trahit l'inexprimable ou quand il renonce à s'exprimer.

C'est pourquoi, dans ses bonheurs, il concilie ses tendances permanentes et complémentaires, romantiques et classiques, ne tolérant nulle étiquette.

Séparées et abandonnées à leur propre violence, ces dernières engendrent les erreurs et la laideur.

Le message d'un poète vaut mieux que l'impeccable sonnet et celui d'un compositeur mieux que le motif bien traité. Le respect du bon ton, des usages, des conventions facilitent, certes, les rencontres et les compréhensions, séduisant les habitudes, mais il dévoie le projet artistique et il stérilise, avec son réalisme insipide ou son académisme stupide, la nostalgie de la transcendance.

Pourtant, un message inaudible, sussuré comme un soliloque, qui, par dédain des pauvres vocables et par crainte raffinée du viol, ne s'adresse plus à personne, trahit lui aussi les ambitions de l'art auquel il ravit les chances d'exister.

Sans l'impatience des uns, les soins classiques à l'expression entraîneraient vite la sclérose et l'hypocrisie de la création. Mais sans la vigilance des autres, la désinvolture romantique à l'égard de l'expression susciterait vite la dégénérescence, l'évanescence de la prétention. « La vraie éloquence se moque de l'éloquence » : encore faut-il qu'elle soit vraie et qu'on sache la fortifier contre la fausse ! L'ordre véritable se moque des mots d'ordre : encore faut-il qu'il annonce « le beau désordre » et qu'on sache le séparer du chaos et de l'effervescence !

La *Mesure* retient parfois dans la médiocrité, ralentissant la démarche. Mais, sans elle, sans sa capacité unificatrice, nous tombons certainement, sans élément auquel nous raccrocher, sans point de référence. La belle notion du « *fini* », dont parle Maurras, cette idée auguste de *perfection* héritée des Grecs et de la Raison, nous apprennent à différencier l'Infini *au-delà* et l'indéfini *en deçà* de nos dimensions, le « silence plein » *au-delà* et « le silence vide » *en-deçà* du discours qui tamise, *la communion au-delà et la confusion en deçà de la communication qui organise* et donc entre l'incommunicabilité de la Présence et l'incommunicabilité de l'Absence entre lesquelles, faute de mètre, hésitent les Rebelles. Par l'application dans l'achèvement et portés par la *forme* décisive, nous

émergeons du tumulte initial, brutal et *informe*. C'est l'expérience de cette clarté conquise, « fleur d'héroïsme et de sainteté (...) qui rassemble les divergences et compose les inimitiés » (Maurras), c'est l'expérience de cette lumière humaine, insuffisante mais irremplaçable, qui nous procurent et nous commentent le reflet de la lumière divine. Un Virgile, un Bach, un Matisse disent beaucoup plus que ce qu'ils disent, mais parce qu'ils le disent et bien et complètement et méticuleusement ; s'ils éveillent en nous des échos sans fin et sans limites, c'est parce qu'ils ne rechignent point devant la finition ni la limitation.

L'art mène contre le langage une guerre de libération, mais avec le langage comme allié.

Un art résigné se dégraderait, qui se complairait dans la *conversation* en désespérant de la *conversion* ; qui se disperserait dans l'apparaître en désespérant de l'être et qui, effrayé par les abîmes du Monde, se diluerait dans les mondanités.

Mais un art révolté qui voudrait tout de suite survivre dans le buste sans vivre dans la cité, atteindre à la communion et à l'éternité sans passer par le moment de l'incarnation et de l'enracinement, sans subir la discipline de la cadence, de la ligne, de la structure et du sens, qui n'écouterait point les appels de l'intelligible, un tel art se précipiterait vers sa chute.

M. René Huyghe parle du *devoir*, pour l'art, de *communiquer*. Il se pourrait, en effet, que

- 1^o sans cette matière première fournie par le *Commun* ;
- 2^o sans cette élaboration, sans cette distribution que requiert la *communication*, l'artiste ne se hisse jamais jusqu'à
- 3^o cette *communion* dernière et idéale qui l'introduit, alors seulement, par-delà les siècles et simultanément, dans son intimité à lui et dans l'intimité d'Autrui.

L'art s'exhausse jusqu'à la communion malgré la communication *pesante* mais grâce à la communication *pondératrice*.

BAUDELAIRE ET L'ALCHIMIE VERBALE

Marc EIGELDINGER (Saint-Blaise, Neuchâtel)

Baudelaire est vraisemblablement, avant Rimbaud, le premier poète en France à concevoir la poésie comme une opération magique, une « alchimie du verbe ». Aussi use-t-il de termes empruntés aux sciences occultes ou à la religion pour définir le sacré du langage. Le verbe poétique se caractérise par sa vertu incantatoire, sa puissance de charme et d'enchantement. Baudelaire note dans *Fusées* (XI) : « De la langue et de l'écriture, prises comme opérations magiques, sorcellerie évocatoire. » Ces termes sont chers au poète à tel point qu'il les utilise pour traduire le pouvoir de suggestion manifesté dans le langage des arts, de la religion et de la poésie. La peinture est un « art magique », signifiant à l'aide des métaphores plastiques. L'art moderne consiste à « créer une magie suggestive contenant à la fois l'objet et le sujet, le monde extérieur à l'artiste et l'artiste lui-même »¹. Les sacrements et la prière, semblables à une « opération magique », déclenchent les énergies de la « dynamique intellectuelle », communiquant avec le surnaturel. Sous l'effet du haschisch, « la grammaire, l'aride grammaire elle-même, devient quelque chose comme une sorcellerie évocatoire », les mots s'animent étrangement et le verbe s'identifie avec l'« ange du mouvement »². Quant au poète, s'il s'abstient de céder aux sollicitations du hasard, domine la puissance des mots et respecte le sacré du langage, il accomplit une véritable alchimie verbale. « Il y a dans le mot, dans le *verbe*, quelque chose de *sacré* qui nous défend d'en faire un jeu de hasard. Manier savamment une langue, c'est pratiquer une espèce de sorcellerie évocatoire »³. Le langage correspond à un acte religieux, à condition que le poète s'efforce de vaincre le désordre par le travail de la volonté. Le verbe, soumis aux rigueurs de la conscience, devient un révélateur, capable d'exprimer les mystères de la création.

¹ *L'Art romantique*, L'ART PHILOSOPHIQUE.

² *Les Paradis artificiels*, LE POÈME DU HASCHISCH, IV.

³ *L'Art romantique*, Théophile GAUTIER, III.

Dans quel sens Baudelaire entend-il ces termes d'« opération magique » et de « sorcellerie évocatoire », appliqués au langage ? Selon une distinction traditionnelle, il sépare la magie noire de la magie blanche¹. La première recourt aux puissances sataniques et porte atteinte aux desseins de Dieu, parce qu'elle cherche à « conquérir une domination interdite à l'homme » et à s'élever vers le surnaturel, sans le concours de l'effort, par l'action d'une sorte de miracle à rebours. La magie blanche est au contraire intentionnelle, elle suppose l'énergie du travail, la tension constante de la volonté ; elle répond à une opération lucide, accomplie dans l'ordre du langage. La magie blanche est, au regard de Baudelaire, essentiellement verbale ; elle postule le sens du sacré et la croyance en l'unité cosmique, préservée par le système de l'*analogie universelle* qui relie la terre au ciel, le monde visible à l'invisible. La poésie devient « sorcellerie évocatrice » en exprimant l'« immense intelligence innée de la *correspondance* et du symbolisme universel »². La définition qu'Eliphas Lévi propose de la magie répond exactement à la pensée de Baudelaire : « Il n'y a qu'un dogme en magie, et le voici : le visible est la manifestation de l'invisible, ou, en d'autres termes, le verbe parfait est, dans les choses appréciables et visibles, en proportion exacte avec les choses inappréciables à nos sens et invisibles à nos yeux³. » Le langage de la poésie est magique en ce sens qu'il dépasse le niveau de l'objet, qu'il évoque et suggère ; en ce sens qu'il institue la participation du matériel au spirituel, « les choses s'étant toujours exprimées par une analogie réciproque, depuis le jour où Dieu a proféré le monde comme une complexe et indivisible totalité »⁴. Le réseau des analogies, tramé par l'imagination, permet de remonter du spectacle de la nature à l'intuition de la surnature, il atteste l'interdépendance de toutes choses et la sympathie universelle. « L'analogie est, selon Eliphas Lévi, le seul médiateur possible entre le visible et l'invisible, entre le fini et l'infini⁵. » Aussi le langage est-il, comme les sacrements et la prière, d'essence religieuse ; il contient les éléments du sacré et renvoie à l'Incarnation du Verbe. *Et verbum caro factum est*, rappelle le poète dans l'un des projets de préface aux *Fleurs du Mal*. La poésie est étroitement associée à cette alchimie du langage qui a pour tâche d'établir que tout se tient et se correspond par une réciprocité de nature symbolique.

Le langage poétique s'apparente à la magie, parce qu'il repose sur le postulat de l'harmonie de la création et qu'il aspire volontairement à reconquérir l'unité des origines. « La croyance à l'unité intégrale » est une exigence indispensable tant dans l'ordre cosmologique que dans la

¹ *Les Paradis artificiels*, LE POÈME DU HASCHISCH, V.

² *L'Art romantique*, Théophile GAUTIER, III.

³ *Dogme et rituel de la haute magie*, t. I, p. 119, nouvelle édition, Niclaus, Paris, 1948.

⁴ *L'Art romantique*, Richard WAGNER et TANNHÄUSER à Paris, I.

⁵ *Dogme et rituel de la haute magie*, t. I, p. 362.

sphère du langage. L'univers est régi par la trame complexe des analogies que l'imagination perçoit, avant que le verbe ne les exprime par l'intermédiaire des métaphores ou des symboles. La fonction du langage est de signifier la cohérence fondamentale du monde. C'est pourquoi, dans le sonnet des *Correspondances*, la nature apparaît comme un *temple*, proférant un langage secret, composé de signes et d'emblèmes.

*La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles ;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.*

Dans une lettre à Alphonse Toussenel (21 janvier 1856), Baudelaire précise que « la Nature est un *verbe*, une allégorie, un moule, un repoussé ». Le poète est mis en présence du *verbe* de la nature, verbe obscur, énigmatique qu'il s'agit de comprendre et de traduire ; il cherche à saisir

Le langage des fleurs et des choses muettes,

il entend les voix sourdre de la matière, interprète les figures de la création, prétend « déchiffrer l'alphabet céleste des antipodes ». Devenu lui-même un « magnifique répertoire d'analogies humaines et divines », il « exprime, avec l'*obscurité indispensable*, ce qui est obscur et confusément révélé »¹. Si le langage poétique contient des traces d'obscurité, c'est que « tout est hiéroglyphique » dans l'univers. Le poète déchiffre le langage de la nature, puis le révèle par le truchement des métaphores et des symboles afin de signifier les prolongements du visible dans l'invisible.

Une telle conception de la poésie suppose une éthique du langage, fondée sur le sens de la rigueur et du dépouillement. Le poète se doit de lutter contre la dispersion, de réduire en lui tout penchant à l'éparpillement et à la « vaporisation » ; il recherche la densité intérieure, le rassemblement organique de l'être, ce que Baudelaire appelle « la centralisation du *Moi* ». La volonté de concentration ne gouverne pas seulement la vie, elle commande à la structure du langage qui s'organise autour d'un noyau solide. Tout, dans le verbe poétique, est rayonnement, irradiation à partir d'un centre. Si le langage est, pour le poète, l'objet d'une vénération particulière, ce n'est pas uniquement parce qu'il lui est un instrument nécessaire, mais parce qu'il contient les semences du sacré et satisfait à l'exigence d'unité. Le poète se rend digne de l'*honneur* du langage en répudiant les puissances du hasard, en s'imposant le respect de l'ordre et de l'exactitude. Il peut user des ressources infinies du langage, mais doit rester « le souverain des mots » et les dominer par la volonté de conscience, de manière que la langue poétique s'ordonne

¹ *L'Art romantique*, Victor HUGO, II.

en une architecture savante. Le miracle et l'enchantement de la poésie ne procèdent pas de la gratuité de hasards heureux, ils sont suscités par une attention lucide, par la maîtrise absolue des pouvoirs du langage. « La sorcellerie évocatoire » et l'alchimie verbale, bien qu'elles participent des forces obscures de l'incantation, résultent d'un effort volontaire et d'un travail concerté.

« Alchimistes de la Pensée », les poètes transforment la boue en or, de même que les alchimistes recherchaient la pierre philosophale par la transmutation des métaux ; ils métamorphosent les objets par les moyens de l'alchimie verbale, à l'aide des mots et des symboles. Ils convertissent la substance du réel en substance spirituelle, ainsi que le précise le projet d'épilogue aux *Fleurs du Mal* :

*Car j'ai de chaque chose extrait la quintessence,
Tu m'as donné ta boue et j'en ai fait de l'or.*

Le verbe poétique est doué d'une vertu solaire et d'une force démiurgique, puisqu'il tire la lumière des ténèbres et crée une forme impérissable. « Toute forme créée, même par l'homme, est immortelle. Car la forme est indépendante de la matière ¹. » Opération magique et spirituelle, le langage de la poésie exprime les prémices d'un acte religieux, dans la mesure où il aspire à s'élever vers l'Unité originelle. Cette aspiration se légitime par le fait que le verbe contient « quelque chose de sacré » et qu'il est soumis à la loi de la verticalité, garantie par le système des correspondances. Le langage est un rituel magique et religieux sur lequel s'érigent les fondements de la création poétique. Pour Baudelaire, la poésie est essentiellement verbale, établie sur la combinaison et l'agencement des mots, sur l'effet harmonieux, suggestif de leurs alliances. Elle construit un univers imaginaire en ordonnant les signes du langage comme des parcelles d'or qui seraient concentrées par l'action d'une alchimie solaire.

¹ *Mon cœur mis à nu*, XLIII.

LE RÔLE DU LANGAGE DANS LA COMPRÉHENSION D'UNE ŒUVRE D'ART

Maria GOLASZEWSKA (Cracovie)

L'œuvre d'art n'existe que par le langage. Ce langage, c'est d'abord celui de l'artiste. L'artiste cherche à transmettre un message. Pour ce faire, il utilise certains moyens. On peut appeler l'ensemble de ces moyens « langage artistique ». Les éléments d'un tel langage sont les sons, les couleurs, les lignes, les mouvements et, naturellement, les mots. Mais, c'est dans un autre sens encore que l'œuvre d'art existe grâce au langage : il s'agit du langage du critique. Si le critique passe sous silence une œuvre d'art, celle-ci pourra très bien être condamnée à l'oubli. En ce cas, il s'agit de l'existence sociale d'une œuvre. Entre l'artiste et le critique, il y a tous ceux qui s'intéressent aux œuvres d'art et qui prononcent à leur propos des jugements. Quelle est donc la fonction du langage dans l'ensemble des expériences esthétiques du spectateur, de l'auditeur, du lecteur, etc. ?

D'abord, pourquoi tient-on, en art, à formuler des jugements ? Pourquoi parle-t-on, puisque l'expérience esthétique est une chose essentiellement personnelle ? L'observation empirique nous montre en fait qu'il y a une tendance très forte à introduire la parole dans nos contacts les plus intimes avec une œuvre d'art. Le problème le plus important qui se pose ici est de savoir si ce qu'on dit d'une œuvre d'art contribue à sa compréhension ou ne fait qu'extérioriser quelque chose que l'on sait déjà. On aime toujours vérifier une expérience esthétique, se convaincre qu'on n'a pas été dupe d'émotions passagères et subjectives. Pour ce faire, il faut traduire ses impressions en mots. Cette explicitation est d'abord à usage personnel : nous faisons en sorte que nos intuitions vagues gagnent en consistance. Nous ne nous contentons pas de savoir quelles sont nos impressions. Nous voulons aussi et surtout être au clair sur la nature objective de cette œuvre elle-même. Nous cherchons alors à expliciter le contenu même de l'œuvre — contenu en tant que tel ambigu et irrationnel — et cela par ces instruments rationnels et univoques que sont les mots.

Quels sont les aspects de l'œuvre d'art à propos desquels on formule des jugements ? L'œuvre d'art contient nombre d'aspects dont le caractère artistique n'est pas toujours saisi du premier coup. Ce qui émerge d'une œuvre d'art, ce sont d'abord les couleurs et les lignes du tableau, les sons et les harmonies de la musique, etc. Il y a ensuite les idées directrices, la convention artistique, les structures. Il y a enfin les valeurs esthétiques.

Il est évident que ce qu'il y a d'univoque dans une œuvre d'art ne représente pas grand-chose. Seuls les éléments simples sont sujets aux formulations univoques ; on peut nommer ce résultat « rationalisation adéquate ». D'autre part, ce qui intéresse le sujet percevant, c'est la liaison de ces éléments, leur fonction dans le tout, leur rôle dans la mise au point des idées générales ou directrices. Sur ce plan, toute œuvre d'art est ambiguë et, de ce fait, l'équation personnelle de l'individu est irréductible. Or, cela échappe au pouvoir de la rationalisation adéquate. L'œuvre d'art est ambiguë, ce qui fait qu'en la matière l'impact de la personnalité de l'individu est irréductible. Les structures artistiques de l'œuvre sont en effet, le plus souvent, vues diversement selon les individus. Nous avons ici une rationalisation problématique, parce que la certitude fait défaut.

Les jugements ne formulent ici que des *possibilités*. Enfin, les jugements de caractère esthétique s'éloignent encore davantage de la rationalisation adéquate : il s'agit ici d'une rationalisation « hypothétique ».

Lorsqu'on veut communiquer ces énoncés à quelqu'un, ou encore les transmettre dans un essai critique, on peut le faire de différentes manières. Les formulations qui visent les éléments de l'œuvre d'art expriment des *jugements* (au sens logique du mot). Les formulations « problématiques » doivent être enrichies par des descriptions de structures, et alors le langage sort des limites de la simple information. Enfin, pour communiquer des valeurs, il faut introduire des métaphores et des mots qui, par leur sonorité et leur signification même, contribuent à les faire saisir.

R. Jakobson distingue six fonctions du langage (corrigé ainsi le vieux tryptique de Bühler). Sans analyser les thèses de Jakobson, qui sont bien connues, nous allons indiquer quelle est, au point de vue où nous nous plaçons ici, leur importance. Dans toutes les formulations que nous venons de distinguer c'est la fonction cognitive qui joue le rôle fondamental. Cela est évident dans le cas des énoncés des éléments simples. Dans les formulations problématiques la fonction émotive joue cependant un rôle important — parce que la saisie d'une structure comme fondamentale dépend des émotions personnelles. Dans les énoncés de jugements de valeur cette fonction émotive domine toutes les autres. Il est bien connu que celui qui n'a pas un bon style se tait devant l'œuvre du génie : le critique prend soin autant du contenu de ses communications sur l'art que du style littéraire de ses énoncés. Les autres

fonctions du langage concernent essentiellement les échanges de jugements esthétiques : persuasion, communication, et aussi cette fonction métalinguistique, indispensable pour éclairer le sens d'un mot nouveau, lorsque celui-ci est chargé d'un autre sens que le sens usuel.

On peut ajouter ici en septième lieu la fonction mythique du langage. Il s'agit ici de mettre en évidence le fait que le mot a son poids propre, indépendant des intentions de celui qui le prononce. Comme Bacon l'a déjà vu, en énumérant les *idola fori*, le langage peut introduire des erreurs dans nos pensées, parce qu'on a tendance à reconnaître comme juste tout ce qui a trouvé son expression dans le langage. Dans nos contacts avec une œuvre d'art, il arrive que le mot bien trouvé fasse surgir le sens d'une œuvre difficile, donne une clé mystérieuse permettant d'accéder à l'univers des valeurs essentielles qui y sont incluses. Pourtant, il arrive que les fausses interprétations communiquées par les mots ferment cet univers, le rendant inaccessible aux émotions du public.

Mais quand on introduit dans les énoncés esthétiques toutes ces fonctions du langage et, en outre, quand on les admet comme nécessaires pour transmettre en paroles telle ou telle expérience esthétique, il est évident qu'il n'y a plus rien ici d'une rationalisation du contenu de l'œuvre. La rationalisation est déjà dépassée au moment où est mise en jeu la fonction émotive du langage, et ce dépassement est accompli dès lors qu'apparaît la fonction poétique et mythique du langage. Doit-on dire que le but primordial qui est à la base des essais de formulations n'est pas atteint parce que des moyens « irrationnels », qui échappent aux structures logiques du langage, sont inévitablement introduits ? C'est de la structure de l'œuvre d'art qu'on doit ici tenir compte. L'œuvre d'art est intraduisible en paroles. Néanmoins les essais de saisie rationnelle de l'œuvre d'art ont leur raison d'être, dans la mesure où il est légitime de vouloir incorporer une œuvre d'art à son propre univers intérieur afin de s'en enrichir. La parole apparaît ici comme un moyen d'élargir notre pouvoir sur la beauté, qui nous échappe. En cherchant alors les mots les plus adéquats pour traduire le sens de l'œuvre, le critique et même l'amateur composent souvent une œuvre d'art. La critique devient alors un genre littéraire en soi. Certes, on s'éloigne alors de la rationalisation qui était le but premier. En dépassant les limites des possibilités de la rationalisation adéquate, on accède à la compréhension.

Les essais de rationalisation de l'œuvre d'art répondent aux trois tendances de la vie humaine :

1. Trouver une vérité formulable en mots et univoques (ce qui correspond, dans le cas de l'œuvre d'art, aux éléments simples).
2. Poser des questions, trouver quelque chose de problématique (mise en évidence des idées directrices et générales, des contenus « intellectuels » des structures artistiques, etc.).

3. Saisir quelque chose qui a une importance pour la vie intérieure de l'individu et qui engage toute sa personnalité, en ouvrant des directions nouvelles à ses actes et à ses idées (ce qui correspond à la *valeur* de l'œuvre d'art, qu'on ne peut saisir qu'en dépassant les limites de la rationalisation et de l'univocité du langage logique).

LANGAGE ET ART

F. J. W. HARDING (Swansea)

En tant que signe, tout langage renvoie à autre chose que lui-même. Le langage artistique, plastique ou graphique, renvoie ainsi à un signifié, renvoi qui dépend de certaines opérations de la mémoire et, réciproquement, du fait que les mots ont un sens conventionnel. Les mots sont en effet groupés en phrases, selon les règles de la grammaire, ils apparaissent sous forme de propositions, et, ainsi, ils possèdent une valeur logique de vérité ou d'erreur. Alors que, dans le langage ordinaire, on choisit les mots et les sons dans le but de communiquer avec autrui, dans le langage scientifique on les choisit en vue de conceptualiser la réalité. Outre leur fonction de véhicules de faits et d'idées, les mots ont enfin une fonction évocatoire et symbolique. A chacun de ces groupements de mots correspond une fonction différente de la phrase. Constatation et définition (commerce et science), invocation et commandement (religion et morale), vœu et fiction (art et rêve). La différence entre ces deux dernières fonctions réside dans le fait qu'avec la première les mots désignent uniquement des dieux et des saints, ou encore ont avant tout une valeur impérative, alors qu'avec la seconde ils créent des sens nouveaux. Le langage de l'art souligne la priorité logique de l'usage privé sur l'usage public. Mais, tout en admettant cette priorité, il y a néanmoins risque d'exagérer la fonction créatrice du langage poétique aux dépens de sa fonction de communication, et on pourrait citer le cas de certains poètes symbolistes, comme Mallarmé, pour qui la vocation fondamentale du langage artistique est « de plusieurs vocables (refaire) un mot total, neuf, étranger à la langue et comme incantatoire ». Il y a aussi risque logique à nier la définition même du signe en soutenant que le symbole — signe expressif, suggestif, et non substitutif — exprime un donné significatif, sensoriel, se suffisant à lui-même.

De même que les tendances exclusivement symboliques et alogiques du langage religieux peuvent être corrigées par le schéma des credos et par les cultes publics, ainsi les tendances esotériques et même

solipsistes du langage artistique peuvent être surmontées par les poètes et les esthéticiens. Le poète peut en effet créer un réseau tout entier de contextes. Comme l'a dit Baudelaire à propos du Salon de 1859 :

« C'est l'imagination qui ... a créé, au commencement du monde l'analogie et la métaphore. Elle décompose toute la création et, avec les matériaux amassés ou disposés selon les règles dont on ne peut trouver l'origine que dans le plus profond de l'âme, elle crée un monde nouveau... »

D'autre part, comme l'a indiqué J. M. Guyau (1854-1888) dans son œuvre posthume de 1889, *L'Art au point de vue sociologique* (p. 294) :

« Le langage ordinaire, dans son évolution, transforme les mots en vue de l'usage le plus commode ; la poésie les transforme dans le sens de la représentation la plus vive et la plus sympathique ; l'une a pour but la métaphore utile qui « économise l'attention » et rend plus facile l'exercice de l'intelligence ; l'autre la métaphore proprement esthétique, qui multiplie la faculté de sentir et la puissance de sociabilité. »

Dans la mesure où l'art est inséparable de la vie, la phrase artistique est un organisme, et le style tend, comme le dit Guyau, à « la proportion mouvante de la vie ». Mais si l'artiste, étant donné sa sensibilité, met avant tout l'accent sur le caractère expressif et suggestif des mots, il compte aussi sur le trésor de sa mémoire, qui est partiellement une fonction ressortissant au domaine public. Car les mots ont aussi leur vie propre, et c'est en elle que puisent les artistes ; ils renferment l'histoire des émotions, des espoirs de l'humanité. L'artiste a, certes, le don de présenter ici — maintenant — et les couches ensevelies et les rêves de l'avenir, à la condition cependant de respecter l'usage public qu'exige toute communication. Il n'y a pas de société sans langage, ni, inversement, de langage sans société.

LANGAGE ET POÉSIE

Jean-Georges LOSSIER (Genève)

Dans diverses civilisations, le langage étant une technique qui pré-suppose un contexte métaphysique, ses pouvoirs sont immenses. Et le mot langage évoque nécessairement d'autres mots comme « parole », « son », « vibration », « mouvement », « rythme dans le mouvement ». C'est lorsque les choses ont été dites qu'elles prennent vie, qu'elles entrent dans l'histoire de la famille ou de la tribu.

En pays dogon et bambara, dans le Niger supérieur, la technique la plus humble est un raccourci de l'univers, et le mot le plus commun se rattache à un tout vivant. Le verbe est efficace parce qu'il représente l'enracinement d'un mythe dans quelque chose de transmissible. Car tout est symbole, et la pensée passe naturellement du concret à l'abstrait, du simple au complexe, chaque image verbale étant recouverte d'un mythe. La parole est aussi action et pensée. La voix n'est pas qu'un son mais une signification profonde...

Les signes et les noms ont précédé l'Etre au moment de la création. Préexistants, ils ont été projetés sur les choses innomées, donc inertes, qui les ont appréhendés et ont commencé alors à vivre comme si elles avaient été fécondées et vivifiées par le nom. Prononcer un nom, c'est secouer une partie de l'univers.

Là certainement sont les sources de la poésie, car nous nous trouvons en face de schèmes rythmiques qui, de la vie de la nature, ont passé dans la vie humaine où ils déterminent, avec le langage, la création poétique ; pénétrant dans la parole et dans les signes, ils deviennent plus tard la danse et la poésie dont ils révèlent, par là même, la profonde nécessité. C'est chez les peuples où les traditions sont encore orales que nous trouvons le mieux, à l'état instinctif encore et total, la création poétique. Et l'on pourrait ajouter que les Orientaux en général, connaissent parfaitement — ainsi que l'a montré Marcel Jousse — cette valeur créatrice de la voix, cette portée du son, l'importance de prononcer exactement, et avec les inflexions voulues, chacun des mots des textes sacrés.

Or, au cours des siècles, une dégradation constante eut lieu ; le pouvoir incantatoire du verbe s'est amenuisé. Chez les modernes, la poésie est souvent devenue pensée pure, dégagée de l'ensemble magique qui la faisait participer au culte du sacré. Mais il s'est produit, au XIX^e siècle, une révolution, et ce sont Novalis, Nerval, Baudelaire, Rimbaud, d'autres encore, qui la déclenchent. Ils veulent forcer l'inconscient, violer des secrets. Depuis longtemps, le langage sert à qui veut être entendu et c'est « une monstrueuse aberration » dit André Breton, un des poètes qui ont été le plus loin dans cette quête verbale. En malaxant le langage, on lui fait prendre des sens qui s'étaient perdus, on débarrasse les mots — en les obligeant à s'éclairer mutuellement — de leur signification traditionnelle et quotidienne.

Que représente, dans ces conditions, la création poétique sinon une aventure spirituelle ? La parole a un pouvoir créateur, elle prolonge l'absolu, comme dans les civilisations dites primitives où l'expression est parfois incohérente parce qu'elle reflète des schèmes rythmiques de la nature qui, eux aussi, sont incohérents.

Une partie de la poésie contemporaine vise à réenraciner les mots, à retourner vers un passé où la parole est création et rythme vital. Elle tente de récupérer les pouvoirs perdus au cours des siècles. Mais elle s'est trouvée alors en porte-à-faux dans un monde où il n'y a plus guère de sacré et où n'existent plus de grands thèmes communs.

* * *

Pour atteindre à une spontanéité naturelle, le poète doit se dégager des habitudes-souvenirs imputables à la mentalité collective et de ce que les psychologues appellent des « préperceptions ». Or, le langage est un fait social ; c'est un instrument forgé par la vie sociale et qui est nécessaire à l'instinct de sociabilité. Par conséquent, dissocier le nom et l'objet alors que, par définition, le nom n'a été créé que pour désigner cet objet, c'est violenter l'ordre naturel des choses.

Si des poètes d'aujourd'hui se font les instruments de cette libération, s'ils veulent faire sauter les cadres toujours plus sclérosés du langage, c'est parce que celui-ci devient de plus en plus social et que l'homme apparaît toujours davantage et universellement socialisé. De là, ce retour — que préconisait Antonin Artaud — aux sources respiratoires et plastiques du langage et à un monde antérieur où l'affectif n'est pas continuellement envahi par le logique et le discursif.

Au fur et à mesure que le besoin d'échanges et de communications l'emporte, la langue devient conventionnelle, les signes arbitraires. Le poète alors se révolte et tente de faire éclater la signification courante des vocables. « Le vers, écrit Mallarmé, qui de plusieurs vocables refait un mot total, neuf, étranger à la langue et comme incantatoire, achève

cet isolement de la parole ». Puis, au-delà, il y a cette opération de transmutation qui n'est plus verbale seulement puisqu'il s'agit de faire passer des choses qui n'ont pas de nom, qui attendent d'être nommées par nous, qui sont de la sphère de l'Etre, dans des mots dont le sens est parfaitement déterminé.

On va dès lors jusqu'à affirmer que le langage même est une ontologie. A la faveur d'illuminations successives, des paysages totalement nouveaux apparaissent et peut-être le visage de l'Etre pourrait-il jaillir de l'ombre ?

Le chaos actuel de la poésie, le caractère artificiel et gratuit de tant d'œuvres où le verbalisme essaie, sans y parvenir, de susciter une magie, tout cela montre que les prétentions étaient excessives. Mais l'échec — qui se situe sur le plan métaphysique et non plus sur celui du langage — prend une signification dramatique. Tandis que l'imagination, ultime recours contre l'invivable, était repoussée de toutes parts, la poésie s'insurgeait contre la rationalisation de la vie et la pauvreté croissante du langage. Ce faisant, elle témoignait pour le monde intérieur et les libertés humaines. Mais sa situation actuelle montre bien les dangers qui partout planent sur nous.

MÉTAPHORE ET MÉTONYMIE DANS LES LANGAGES NON LINGUISTIQUES

Philippe MINGUET (Liège)

De tous les *lieux communs* de la réflexion sur l'art — qu'on a pu définir depuis Aristote, tour à tour ou simultanément, comme imitation, jeu, expression de la société, *Einfühlung*, connaissance inférieure ou profonde, etc. — celui qui tend à le ramener au langage est certainement l'un des plus fréquentés aujourd'hui¹. Les théoriciens classiques (Lessing) ont beaucoup discuté autour de quelques aphorismes légués par les Anciens (tel l'*Ut pictura poesis* tiré d'Horace) et que le Moyen Age n'a pas ignorés (*Pictura est laïcorum litteratura*). Condillac fait dériver tous les arts de ce qu'il appelle le « langage d'action » et Hegel traite l'architecture comme un langage. Mais c'est sans doute au XX^e siècle que l'idée d'art-langage aura été la plus prégnante, ainsi qu'en témoignent les écrits et travaux, par ailleurs très différents, de Heidegger, Mikel Dufrenne, Richards, Morris, Langer, Piguët, etc. Si les concepts de sens, signification, expression, symbole, ont été l'occasion pour l'esthétique contemporaine de développements considérables, les raisons en sont diverses : par exemple, l'évolution de la peinture moderne vers l'abstraction a pu poser la question de savoir ce que pouvait encore signifier une peinture ne signifiant plus rien (Lévi-Strauss vient de reprendre cette critique dans un ouvrage récent²).

Mais c'est, bien sûr, la réflexion sur le langage comme tel qui aura le plus contribué à faire venir au premier plan la question de la nature langagière de l'art. On sait notamment quels ont été les progrès de la linguistique, discipline que d'aucuns proposent comme modèle pour toutes les sciences de l'homme³. On n'ignore pas non plus le vœu, formulé par Saussure, d'une *sémiologie*, ou théorie générale des systèmes de signification, sémiologie dont le statut, les méthodes, les programmes,

¹ Ph. MINGUET, *L'Esthétique sémantique aux USA*, dans *Revue d'Esthétique*, janvier-mars 1962.

² LÉVI-STRAUSS, *Le Cru et le Cuit*, Paris, 1964, p. 28.

³ N. RUWET, *Linguistique et sciences de l'homme*, dans *Esprit*, novembre 1963.

sont encore loins d'être définis. On a pu se demander si la sémiologie, loin d'être, comme le pensait l'auteur du *Cours de linguistique générale*, le genre de la linguistique, n'était pas au contraire une espèce de celle-ci ; en d'autres termes, peut-il y avoir des signifiés en dehors du langage ¹ ?

Alors qu'un Roland Barthes serait tenté de répondre à cette question par la négative, un Pierre Francastel s'est plus d'une fois insurgé contre les tentatives de transfert des lois et valeurs d'un système à l'autre ; sans nier la possibilité de réduire les œuvres à des significations secondes, par exemple linguistiques — c'est le fondement de la critique — il affirme fortement l'autonomie de l'information non linguistique (par exemple, plastique). ² C'est dans le contexte de ces discussions récentes que nous voudrions insérer quelques remarques sur la portée esthétique d'une distinction formulée par le linguiste Roman Jakobson dans un article qu'on a pu qualifier, dans certains cercles, de « désormais célèbre ». Il s'agit de l'opposition entre les pôles métaphorique et métonymique dans tout système de signes ³. Rappelons qu'il est commun en linguistique générale de distinguer deux aspects du langage : un aspect combinatoire (horizontal) et un aspect sélectif (vertical). Parler implique une opération de choix dans une série virtuelle de signes similaires et une opération de mise en rapport effectif des éléments sélectionnés. La chaîne parlée constitue l'axe syntagmatique (combinaison des signes dans le message) et le système sous-jacent l'axe paradigmatique (concurrency des signes dans le code). Au terme d'une étude sur les deux types fondamentaux d'aphasie — altération soit de la faculté sélective, soit de la faculté combinatoire — Jakobson propose l'appellation *procès métaphorique* pour désigner l'opération de sélection et celle de *procès métonymique* pour l'opération de combinaison. La métaphore, qui est substitution d'un signifiant à un autre sur la base d'une équivalence, est l'expression la plus condensée de la sélection, tandis que la métonymie, trope fondée sur la contiguïté, est typique de la combinaison.

Toujours selon Jakobson, ce schème bipolaire pourrait jeter de vives lumières sur tous les processus symboliques, notamment sur les arts tant plastiques que littéraires. Citons, parmi les quelques extensions esquissées par l'auteur ou ses commentateurs, la prédilection des écoles romantique et symbolique pour la métaphore, la prédominance de la métonymie dans les courants réalistes ; l'orientation métonymique du cubisme et métaphorique du surréalisme ; le recours dominant à la métaphore dans les arts de la variation, à la métonymie dans les arts du récit.

L'extension et la mise en structure de ces deux figures de la rhétorique classique ne va pas sans créer quelques difficultés, du fait tout

¹ R. BARTHES, Présentation de : *Recherches sémiologiques*, dans *Communications*, n° 4, Paris, 1964.

² P. FRANCASTEL, *La Réalité figurative*, Paris, 1965, p. 119.

³ R. JAKOBSON, *Deux aspects du langage (...)*, repris dans *Essais de linguistique générale*, Paris, 1963.

d'abord de la grande imprécision terminologique en la matière, imprécision qui a contribué au discrédit de la rhétorique auprès des modernes stylisticiens. Tantôt l'on a pu faire de la métaphore une variété de la métonymie, tantôt celle-ci a été traitée comme une espèce de celle-là ; tantôt encore, on distingue de la métonymie la synecdoque et la métalepse, etc. Par ailleurs, si la métonymie repose effectivement sur une contiguïté (par exemple, un rapport de contenant à contenu), elle est en elle-même une similarité (verre devient l'équivalent de vin). Inversement, la démarche métaphorique, volontiers créatrice de « champs analogiques », non seulement dans les « métaphores continuées » et « allégories », peut aboutir à étendre en quelque sorte le paradigme en syntagme. Enfin, la métonymie ressortit tout de même au sens *figuré* et l'alternation qu'elle constitue ne repose pas sur une contiguïté pure et simple, mais sur un rapport rationnel (en fait, toujours une relation d'inclusion) ; l'opposition métaphore/métonymie semble tantôt recouvrir et tantôt se distinguer de l'opposition poésie/prose ou artistique/non artistique.

Si l'on considère que l'essentiel du problème concerne la présence des deux axes dans tout processus symbolique — quelle que soit la pertinence des figures de rhétorique pour les désigner — les difficultés ne s'aplanissent pas pour autant. Sur le plan strictement linguistique, la nature du syntagmatique n'est pas encore strictement définie¹. *A fortiori*, il semble audacieux d'extrapoler la notion de syntagme dans les techniques d'expression qui ont pour support une étendue vraie, c'est-à-dire la simultanéité. Sans doute est-ce Saussure lui-même, bien avant Jakobson, qui a le premier comparé le rapport consécutif du discours à l'agencement d'unités dans un art plastique : la colonne est dans un rapport syntagmatique avec l'architrave². Mais, outre que la structuration (l'articulation des éléments), particulièrement dans un tableau classique, semble défier l'analyse (d'où le retard de l'analyse picturale sur l'analyse musicale), la réversibilité de l'espace plastique bi- ou tridimensionnel modifie considérablement la nature des rapports effectifs tels qu'ils se nouent dans l'espace linéaire de la parole. Si l'on doit concéder que la perception d'un tableau, et plus encore d'une statue, d'un monument, se déroule plus ou moins dans le temps, et parfois même selon certains parcours obligés, il reste qu'en principe et au départ il y a équivalence absolue des lieux dans l'espace plastique. On peut dire que, réciproquement, la poésie, en tant qu'elle projette la similarité sur la séquence, représente une tentative pour *spatialiser* le langage, tentative à laquelle contribue la nature « objective » de l'écriture et des différents types de livres (Que l'on songe au *Coup de dé* mallarméen)³.

¹ N. RUWET, *La Linguistique générale aujourd'hui*, dans *Archives européennes de sociologie*, V, 1964.

² F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, 1916, p. 177.

³ M. BUTOR, *Le Livre comme objet*, repris dans *Répertoire II*, Paris, 1964.

Il n'est pas possible de faire en quelques lignes la théorie de l'espace-temps symbolique qu'appellerait de toute évidence une discussion approfondie de l'opposition généralisée paradigmatique/syntagmatique. Nous préférons revenir brièvement sur la notion couplée de métaphore/métonymie dans ce type de langage non linguistique qu'est la peinture. L'existence de procédés à tout le moins analogues à la métaphore linguistique a été reconnue depuis longtemps par les théoriciens de la peinture. André Lhote, vers 1920, revendiquait pour les peintres le droit à la métaphore plastique ¹. Précisons, dans la perspective généralisante ouverte par Jacobson, qu'un tel trope plastique n'est pas à chercher uniquement au niveau du sujet figuré ; il y a certes de nombreux symboles, plus ou moins répertoriés, codés, au moins depuis le Moyen Age, dans le domaine des arts figuratifs. Les Lacédémoniens, dit-on, élevèrent à Léonidas une statue de lion. Mais, de même que la rime, l'assonance, la paronomase, etc., sont des applications du principe métaphorique, les tracés harmoniques, les correspondances d'arabesques, les échanges de ton (par exemple dans l'impressionnisme), etc., sont autant d'aspects métaphoriques. Il serait tentant de vérifier dans quelle mesure la fameuse dichotomie établie par Wölfflin entre multiplicité/unité comme critère de distinction entre art classique et art baroque recouvre la bipolarité métonymie/métaphore. Si on néglige le fait que les exemples allégués par Wölfflin ne sont pas toujours topiques — la poétique baroque, plastique ou littéraire, semble se caractériser surtout par l'antithèse — il reste que les courants esthétiques se laissant répertorier comme « classicismes » manifestent une propension au discursif, au spécifique, et donc au contigu, alors que les courants lyrisants, romantiques ou baroques, mettent plus volontiers en œuvre la loi esthétique d'analogie universelle.

S'il reste beaucoup à faire pour déterminer le rôle et la portée des métaphores plastiques, il est encore plus délicat de vérifier la tendance métonymique dans les symbolismes non discursifs. L'exemple du cubisme, présenté par Jacobson comme réduction de l'objet en une série de synecdoques, nous invite à considérer comme synecdochique toute simplification graphique du donné naturel, c'est-à-dire la peinture comme telle. Il serait sans doute plus fructueux dans l'immédiat d'étudier des cas tels que le *Christ aux outrages* de Fra Angelico (Saint-Marc de Florence), œuvre où les « gros plans » préfilmiques manifestent une déformation significative par rapport à un usage littéral des signes. Il est probable enfin que certaines tendances récentes des arts plastiques, tendances qui mettent l'accent sur la spécificité des éléments combinés, permettraient d'examiner d'une manière plus évidente la valeur symbolique, jusqu'ici trop négligée, de la discontinuité ².

¹ A. LHOTE, *Ecrits sur la peinture*, Bruxelles, 1946, p. 113.

² N. MOULOU, *La Peinture et l'espace*, Paris, 1964, p. 197.

LANGAGE PICTURAL ET INFORMATION

Georges MOURELOS (Thessaloniki)

Si tout langage se rattache par quelque côté à la théorie de l'information, en ce sens qu'il nous conduit à nous poser un problème de déchiffrement implicitement ou explicitement associé à un système de codage et de décodage, il n'y a pas de doute que lorsque nous sommes en présence d'un tableau de peinture nous avons également affaire à un langage qui nous fournit un certain genre d'information. Mais alors que pour le langage ordinaire le problème est relativement simple, étant donné qu'une phrase énoncée a toujours une signification signalétique par rapport à une situation, quand nous sommes en face d'un tableau de peinture de quoi sommes-nous informés ?

Tant qu'il était question de peinture représentative la réponse venait d'elle-même sans difficulté. Le tableau était là pour figurer la réalité perceptive ou, à la rigueur, une réalité imaginée et avait pour but de nous informer de tous les éléments sensitifs, émotionnels, anecdotiques, voire même symboliques, qui émanaient de la figuration de cette réalité. D'autre part, et c'était là la fonction principale de l'œuvre, le tableau devait servir de point de départ pour l'établissement d'une série de jugements de valeur concernant sa qualité esthétique. Ainsi la représentation d'un paysage, d'une nature morte, d'une scène historique ou d'une création de l'imagination, en nous informant sur le contenu d'une œuvre, nous conduisait en même temps à en dégager la valeur esthétique. En réalité, notre travail de déchiffrement se situait sur deux plans distincts : celui de l'interprétation anecdotique et celui de l'interprétation esthétique. Nous avons ainsi à procéder à deux lectures consécutives qui, tout en étant interdépendantes, étaient cependant de nature différente, l'une se rattachant au domaine des jugements de réalité, l'autre à celui des jugements de valeur. Certes, il y avait aussi un troisième plan à considérer, celui de la transcendance, de la référence à une réalité idéale dont certains tableaux nous faisaient pressentir l'existence, mais

cette transcendance n'était qu'une sorte de prolongement des données mêmes de l'œuvre.

L'apparition de la peinture non figurative a compliqué le problème. De quoi sommes-nous exactement informés à travers cette peinture ? Quel genre de codage et de décodage devons-nous envisager ? Dans le cas de la peinture figurative, la sélection ayant lieu par rapport à la correspondance avec la réalité ainsi qu'avec sa traduction esthétique, nous appliquions pour juger une œuvre la loi du oui et du non, du tout ou rien, la loi de dichotomie sélective, celle même que l'on emploie dans les appareils électroniques : a) pour instituer la ressemblance, b) pour rendre compte de la qualité esthétique de l'œuvre. Dans le premier cas la loi jouait en fonction de la correspondance de l'œuvre avec le sujet comme par exemple dans le cas du portrait qui devrait reproduire plus ou moins exactement le modèle. Elle prenait la forme « ressemblant — non ressemblant ». On acceptait les éléments qui suggéraient une ressemblance, qui la rendaient plus expressive ou plus naturelle, on rejetait les autres. Dans le deuxième cas, la loi de dichotomie s'appliquait à la qualité intrinsèque de l'œuvre, celle-ci étant directement liée à sa signification esthétique. Elle prenait la forme « harmonieux — non harmonieux ». On acceptait tout ce qui pouvait conduire à l'établissement de rapports harmonieux, même dans les œuvres qui représentaient des êtres hideux, rapports de formes, de couleurs, de lignes, d'ombre et de lumière, mais toujours associés au sens même du sujet de l'œuvre. On rejetait tout ce qui apparaissait comme esthétiquement non valable. Naturellement, dans cette opération de sélection et de rejet des éléments strictement esthétiques, le jugement était beaucoup plus nuancé que dans la recherche des ressemblances. Ici la loi de sélection dichotomique était employée avec beaucoup plus de circonspection et suivant les tendances personnelles de chaque artiste, mais il n'en demeurerait pas moins vrai que l'artiste, dans les moments successifs de la création de l'œuvre, devait l'appliquer infailliblement.

La peinture non figurative libère l'artiste du besoin de nous informer sur la réalité perceptive. La loi de dichotomie sélective appliquée aux situations ne l'intéresse plus, l'option ressemblant-non ressemblant n'ayant plus à être effectuée. L'information portant sur des contenus de représentation ne joue désormais aucun rôle. Nous n'avons plus à interpréter le tableau en fonction d'une situation perçue ou imaginée, nous ne sommes plus informés sur sa signification.

On pourrait dès lors se demander sur quoi opère maintenant la loi de dichotomie sélective, car il n'y a pas de doute qu'il ne saurait y avoir d'art sans sélection et que la peinture non figurative constitue souvent un art particulièrement raffiné, l'artiste étant poussé par son instinct à distinguer parmi la multitude des éléments qu'il a à sa disposition ceux qui conviennent plus spécialement à son art et à en rejeter tous les autres. Par conséquent, il applique la loi du oui et du non, du tout ou rien, à

l'intérieur de son propre système. Mais nous, de quelle manière devons-nous interpréter son langage, à quel genre de déchiffrement devons-nous procéder ?

Il n'y a pas de doute que notre information ne saurait désormais porter que sur la structure du langage pictural lui-même. Or, ce langage, coupé de la réalité perceptive, ne nous informe que sur sa propre structure, une structure purement formelle, mais qui se crée progressivement au fur et à mesure que le peintre se donne de nouveaux rapports, sauf si nous acceptons que ce langage est constitué par l'artiste pour nous révéler une réalité étrangère à la réalité perceptive et par conséquent dépourvue de signification humaine. Mais dans l'un comme dans l'autre cas, nous sommes tenus d'accepter que les éléments à partir desquels ce nouveau système d'information se développe échappent à notre emprise et que nous ne savons plus très bien ce que nous devons accepter et ce que nous devons rejeter dans la constitution d'un pareil langage.

Qu'il s'agisse d'un langage qui trouve sa fin en lui-même ou d'un langage destiné à nous révéler un ordre de réalité transcendant, nous devons convenir que dans la constitution de ce langage toute possibilité de discrimination sélective ayant une valeur universelle nous manque et que nous devons nous fier uniquement à un instinct obscur pour procéder à nos choix. Qu'est-ce dire sinon que nous vivons, à travers l'art moderne, une aventure indéfinissable, que nous nous essayons, d'une multitude de manières, d'inventer un langage expressif dont cependant les règles constitutives nous échappent, étant donné que nous ne sommes pas en mesure d'instituer un système de significations ayant une valeur universelle. La peinture non figurative se révèle, par là même, un art beaucoup moins objectivé et universalisé que la peinture figurative, un art dont la destinée se joue en partie aux confins d'une subjectivité arbitraire allant des caprices du hasard des moments heureux jusqu'au pressentiment obscur d'une transcendance qui frappe à notre porte, mais dont nous ignorons toutefois la nature.

LE LANGAGE PICTURAL DU PEINTRE BENN

Pierre-Maxime SCHUHL (Paris)

Le langage n'est pas uniquement verbal, oral ou écrit. Il n'est pas seulement communication, mais conception ; il dépasse infiniment ses modes d'expression ; la musique est un langage, affectif plus que descriptif. L'architecture même et l'art des jardins sont langage ; mais combien plus la peinture !

Néanmoins, entre le figuratif et l'abstrait, la peinture hésite devant l'expression de l'idée pure. Pourtant Botticelli a su illustrer la Divine Comédie ; mais de pareilles réussites, tout comme celles d'Angelico, sont rares. Raphaël évoque l'école d'Athènes ; Puvis de Chavannes, le Bois sacré des Muses. Gustave Doré mérite aussi d'être cité.

Mais voici que Benn nous apporte un commentaire de la Bible, et surtout de versets des Psaumes. Il est fort bien armé pour cela, car il a eu d'une part une éducation religieuse approfondie qui lui fait connaître par cœur textes et interprétations. D'autre part, au point de vue pictural, après une période cubiste, dans son pays natal, il est venu à Paris dès 1930 ; il y a peint et grave aussi avec maîtrise, des paysages, des portraits, des natures mortes, des compositions variées d'après un unique et multiple modèle : son épouse Ghera, en qui il découvre sans fin une infinie variété d'aspects. En 1939, il a dessiné une série inédite de cauchemars prémonitoires dignes de Bosch, qui ont effectué en lui une véritable catharsis. Et quand il s'est trouvé en 1942, échappé d'un camp, enfermé seul avec sa femme et une Bible dans une cave dont il ne put sortir pendant deux ans, il eut une série d'admirables visions dont la première fut une Echelle de Jacob ; et il vit successivement s'illustrer la Bible en ses différents épisodes : les eaux de la terre se distinguer des eaux du ciel, la lumière apparaître — quel problème pour un peintre d'exprimer cela ! Et puis voici Adam et Eve, étonnants de pureté, et la tentation du serpent, qui *est* Eve, et le combat de Jacob avec l'ange, qui *est* Jacob ; et puis voici les eaux de Mériba, où Moïse est à peine suggéré, comme si Benn voulait respecter la modestie de cette puissante figure.

Mais le principal personnage, c'est la Transcendance présente au monde et à l'homme, que figure, source lumineuse dans les lumières les plus variées, le tétragramme ailé réduit aux deux i, formule qui est à la base du langage antique et nouveau forgé par Benn. Le monde est là, avec l'homme, infime mais tourné vers l'infinie Présence, qu'une nuit en silence révèle à l'autre, et que les foules inspirées chantent en jubilant, tandis que s'effondrent chars et cavaliers. Et sans cesse s'opposent et se compensent les pleurs de qui va semant dans les larmes et l'allégresse du moissonneur, la tristesse des soirs et la joie radieuse de l'aube, tandis que s'accordent Justice et Vérité. On est ici dans l'intervalle profondément suggestif qui sépare l'abstrait du concret et qui les unit. Aucune figure à proprement parler ; des transpositions hardies, éloquentes d'elles-mêmes : ici l'homme est un arbre et sa tête un fruit ; là, c'est une simple courbe infiniment suggestive et toujours simple ; on est dans le domaine du symbole, qui ne décrit pas, mais signifie.

CONNAISSANCE ET LANGAGE

B. DE SPENGLER (Lausanne)

Des trois affirmations de Gorgias, seule la première se trouve vraiment réfutée par le Cogito cartésien : on doit admettre en effet que le doute pose l'existence du sujet pensant.

Par contre, la raison discursive est manifestement incapable d'éclaircir le mystère de la connaissance. Qu'y a-t-il de commun entre un arbre et sa « reproduction » dans mon esprit ? Et comment savoir que cet objet existe « réellement » en dehors de mon esprit ?

Emile Meyerson, un des penseurs les plus cartésiens et les moins mystiques de notre temps, n'a pas hésité à écrire :

« En physique également, le principe prévaut que l'on ne peut être sauvé que si l'on a la foi ; on doit, tout au moins, croire en une certaine réalité située en dehors de nous. »

Or, la foi est un acte transrationnel, une passerelle vertigineusement suspendue sur le gouffre d'altérité : altérité du sujet connaissant par rapport à l'objet connu, altérité des sujets entre eux.

La communication mentale entre les sujets est un cas particulier de la fonction cognitive. Ici, l'objet de la connaissance est un message partant du sujet émetteur et arrivant de façon mystérieuse dans le psychisme récepteur.

M. Gabriel Marcel distingue les notions de *problème* et de *mystère*. Tout problème est susceptible d'une solution. Par contre, le mystère est « inexplicable ». En ce cas il faut recourir à l'analogie.

Le mystère de la connaissance est en effet l'expression de la loi universelle qui relie l'ontologique au biologique. N'est-il pas remarquable que le terme même de *connaissance* évoque l'idée de procréation, de même que les mots *concevoir* et *concept* ? Le monde transsubjectif, tel qu'il se présente à l'esprit humain, naît de l'étreinte intime du sujet et de l'objet.

La voie « normale » de la connaissance passe par les données sensorielles. Un objet émet des radiations ou des ondes qui atteignent les nerfs

réceptifs et produisent des images, susceptibles, à leur tour, de servir de point de départ à une élaboration ultérieure aboutissant aux idées abstraites et générales.

En dehors de la connaissance « normale », il existe des modes de connaissance où les cinq sens ordinaires ne jouent aucun rôle. L'exemple le plus frappant d'une telle « métagnomie » est la connaissance anticipée de l'avenir, dont il est de bon ton de se moquer dans certains milieux, mais qui n'en existe pas moins indubitablement. Ici, la perception passe évidemment en dehors de la voie sensorielle ordinaire, puisque la chose connue n'existe qu'en « puissance ».

La télépathie, devenue déjà un objet courant d'études universitaires, est un autre exemple de perception extra-sensorielle.

Il est donc possible de distinguer deux sortes de communication mentale : connaissance immédiate (ou « parole intérieure »), d'une part, et connaissance se servant de symboles et de signes (ou *langage* proprement dit), d'autre part. Au reste, plus souvent qu'on ne pense, les deux voies de communication sont utilisées simultanément. Il suffit de penser au « magnétisme personnel » de certains orateurs enflammant leurs auditoires par des discours au contenu idéologique très médiocre ou même stupide.

Il existe un grand nombre de théories sur l'origine du langage parlé, quelques-unes portant des noms farfelus : *bow-vow* (abolement), *pooh-pooh* (exclamation émotive), *ding-dong*, etc. Elles sont toutes basées sur le postulat d'explicabilité rationnelle du phénomène du langage. Or celui-ci relève de lois générales psycho-biologiques, formulables certes, mais non « explicables ». On sait que toutes les tentatives pour réduire les phénomènes de la vie aux processus physico-chimiques ont échoué. Et pour cause : tant que l'on ferme les yeux sur l'irréductibilité des trois dimensions pascaliennes, l'inquiétude de l'esprit humain reste lancinante.

L'échelle des valeurs d'expression s'étend du langage inarticulé des animaux au sublime discours d'un Platon. Les chrétiens placent, tout au haut de cette échelle, le Logos : ce qui devrait faire réfléchir tous ceux qui gardent encore le sens du sacré, mais qui, par faiblesse ou par snobisme, n'osent pas protester contre la dégradation progressive du langage dans les arts et les lettres.

L'uniforme, le gris-sale, le rectiligne, l'aléatoire, le confus, le débraillé, le cacophonique pénètrent en usurpateurs dans le royaume de l'Harmonie et de la Lumière.

Dans le domaine du langage parlé, la corruption se manifeste par un apport immodéré et inutile de mots étrangers, par la prolifération des barbarismes et par la confusion des formes grammaticales. Qui, même parmi les professeurs de français, se soucie encore des particularités des verbes « se rappeler » et « se souvenir », « partir » et « alier » ? Qui tient encore à la capricieuse et charmante particule explétive *ne* ? Or la valeur esthétique d'une langue est inséparable de ses singularités,

de ses nuances et même de ses illogismes. L'Espéranto a beau être utile aux touristes et aux voyageurs de commerce, ce n'est qu'un robot sans âme. Imagine-t-on les violons d'automne de Verlaine traduits en Espéranto ?

Le malheur de la tour de Babel ne fut pas la diversité des langues, mais l'incapacité de les comprendre. Le miracle réparateur de la Pentecôte rendait à l'homme l'intelligence des idiomes et, avec elle, la conscience de la fraternité universelle. La transposition moderne de la Pentecôte est l'étude des langues étrangères insuffisamment poussée dans nos écoles. Il est impossible de pénétrer profondément l'esprit d'un peuple si l'on ne connaît pas, du dedans, sa littérature. Or la poésie est une incomparable initiatrice aux mystères de l'Etre. Platon ne serait pas le plus grand des philosophes s'il n'était pas un très grand poète.

Et l'Evangile lui-même n'est-il pas, humainement parlant, le plus merveilleux des poèmes d'amour ?

LE LANGAGE LITTÉRAIRE OU LA RÉALITÉ DU MYSTÈRE

Raymond TSCHUMI (Saint-Gall)

Des siècles de recherche scientifique ne sont pas parvenus à résoudre l'énigme du langage. Comme la vie, comme l'homme et comme les choses les plus familières, le langage ne livre pas son secret. Ses origines, ses fins et sa nature même échappent aux investigations les plus poussées. Pour l'étudier, force est d'adopter une méthode et un point de vue ; la clarté se fera graduellement sur une multitude d'aspects inventoriés et pourtant, en fin de compte, il se dérobe à l'analyse. Plus les détails seront cernés, plus il apparaîtra comme un tout indivisible. Cette unité essentielle lui permet d'échapper à l'examen au dernier moment.

Comme le langage commun dont il se nourrit, le langage littéraire est constitué par des structures, des signes, des sons et des conventions dont on peut enseigner l'usage. Les histoires littéraires, les traités de prosodie et les concordances sont au langage littéraire ce que l'histoire des langues et les traités de sémantique ou de syntaxe sont aux langues : un professeur de prosodie n'est pas plus un poète qu'un linguiste n'est l'artisan d'un parler authentique. La réalité vivante du langage dépasse les normes ; on peut en expliquer les structures et la logique, mais il restera une part de mystère attribuée communément au phénomène indéfinissable de la création. Où mène l'aventure du langage et comment expliquer ou justifier la fureur sacrée des poètes, cette sublimation du langage ?

L'élément irrationnel du langage irrite à tel point notre époque scientifique qu'elle invente des systèmes de signes logiques pour se débarrasser de l'instrument trompeur que constitue toute langue. Quant au langage littéraire, lui qui, à l'aube des civilisations, a servi de véhicule aux sciences naissantes, on ne l'emploie plus guère pour informer ou pour transmettre des connaissances. Tel sujet appartient au domaine de la science : cela suffit pour qu'on se permette de le traiter sans art ; tel autre sujet est une question de goût : cela suffit pour qu'on se prononce aveuglément. A vrai dire, on a fait les parts. Il ne reste à l'art que ce

qu'on ignorera toujours, l'âme par exemple. Il y a bien les romans ou pièces à thèse et les poèmes didactiques, mais on vous met sérieusement en garde : ou bien la thèse est fausse, ou bien l'ouvrage est esthétiquement insupportable !

Par la force des choses, le langage littéraire est devenu une espèce de survivance des âges où dominait la magie. On a honte de lui ; on ne lit pas le titre de poète sur une adresse ou sur une carte de visite. Philologue, critique, historien, professeur, éditeur et libraire sonne mieux : la plante grimpante et parasite recueille la lumière et les honneurs. La passion littéraire a quelque chose d'inavouable et la société n'a que faire de ceux qui y succombent : on y voit un jeu futile qui vous met à l'écart de la réalité ou en présence d'une réalité artificielle et excédante. Tout se passe comme si le langage littéraire se référait à un ordre de réalité dont on ne veut plus rien savoir.

Cependant, la passion ne s'éteint ni les œuvres ne manquent. Le langage littéraire triomphe là où les langues échouent : il ne connaît plus de frontières. Les mouvements littéraires deviennent de plus en plus internationaux, tandis que la multitude des langues reste un obstacle à la communication. A mesure qu'augmente la consommation du papier et que les langues se dépouillent de toute fonction magique, le langage littéraire se fait l'interprète de l'inconscient, la voix de l'irrationnel et le témoin de l'absurde, comme s'il était atteint d'une maladie contagieuse. Il n'y a pas de doute : il souffre d'aliénation, on peut même se demander s'il n'a pas toujours été une folie. Il suffit d'examiner ses procédés pour conclure à l'extravagance. Les métaphores dont la poésie est faite ne sont-elles pas des comparaisons irrationnelles ? Les fictions sur lesquelles le roman repose ne sont-elles pas des mensonges ? Le rire de la comédie ne fait-il pas de nous des drôles ? La tragédie ne nous assimile-t-elle pas à des criminels ? De tous temps, donc, le langage littéraire nous a dévoyés. Si nous continuons à le cultiver, c'est que nous éprouvons le besoin de suivre une voie différente de celle de la raison et de la science et que nous tenons aux réalités conjurées par des voyants, des drogués et des illuminés ! Nous voulons être exaltés, secoués et dépaysés. Quiconque prête l'oreille à de tels vaticinateurs s'adonne à des plaisirs défendus et participe à des mystères ésotériques, tandis que la foule s'abreuve aux sensations frelatées que lui déversent la presse, la radio, le cinéma, la télévision ou le sport.

Il ne faudrait pourtant pas conclure que le langage littéraire s'éloigne de la vérité et que sa folie est nécessairement incompatible avec le bon sens. Une génération peut s'engouer pour l'œuvre d'un charlatan : la postérité saura faire la distinction entre un charlatan et le vrai magicien. Les œuvres littéraires sont les meilleures éprouvettes des ingrédients spirituels : on finit par savoir lesquelles résistent au feu du temps. On a vu des langages littéraires survivre aux parlars populaires dont ils étaient issus. Quelle est alors la nature de cet art qui déforme pour

former, qui aliène pour identifier, qui nie pour affirmer et qui ment pour dire vrai ? Se réfère-t-il à une réalité inaccessible au langage commun ?

Il semble impossible de concevoir deux réalités. On peut admettre plusieurs vérités, même contradictoires, mais on pense toujours se référer à une seule réalité. Tout en signifiant, comme le langage commun, les multiples aspects de la réalité, le langage littéraire aboutit à la création d'une œuvre d'art qui se substitue à la réalité ou la transpose par les mots. Que cette réalité soit insaisissable ou non, l'œuvre d'art obéit à la loi fondamentale de l'unité, même si et surtout si elle offre la vision d'un monde chaotique. C'est en cette obéissance que consiste la sagesse supérieure du langage littéraire : chaque œuvre tend à reconstituer l'unité de la vie et les grandes œuvres donnent le frisson de la plénitude. Il n'est donc pas étonnant que le langage littéraire exerce une fascination inexplicable ; son mystère n'est autre que celui de la réalité saisie, possédée, inséparable de l'homme, non pas d'une réalité posée en dehors de la conscience.

La connaissance offerte par le langage littéraire est essentiellement différente de la connaissance enseignée dans les écoles en ce qu'elle porte non seulement sur le monde extérieur mais aussi et surtout sur elle-même. Le langage commun ne prétend pas se substituer à la réalité qu'il signifie ; de son côté, le langage littéraire tend à s'unir et à s'identifier avec elle. De là les affres de la création, de là sa lutte désespérée pour devenir réel, pour accéder à l'unité et à l'unicité. Il est facile de concevoir une réalité toute faite et indépendante de celui qui la conçoit, mais il est difficile de saisir une réalité qui contient l'expérience de la réalité, car il faut au préalable l'avoir vécue et pénétrée. Le langage des sciences offre prise sur une réalité toujours plus étrange, celui des lettres se situe à l'intérieur de la réalité, dont il reconstitue inlassablement l'unité par l'exorcisme du style et par les sortilèges de la beauté. Pour l'artiste, ce n'est pas le thème qui importe le plus, mais la matière verbale qu'il travaille et qui prend une valeur ontologique. Les études de lettres commencent par une initiation à la réalité magique des mots transformés.

On peut voir dans les lettres un loisir distingué ou un luxe superflu, il n'en reste pas moins vrai que le plus riche des instruments inventés par l'homme lui permet non seulement de s'exprimer, mais encore de s'imprégner de réalité, en somme de s'accomplir en se dépassant. La plénitude de la jouissance littéraire n'a pas d'égale en ce qu'elle est seule à transposer en signes familiers toute l'étrangeté du monde et — inversement — à mêler la voix humaine au silence de l'absolu.

Il est vrai que la passion littéraire repose, comme tous les arts, sur les fondements d'une société pré-scientifique. Le langage littéraire est tout pénétré de mythes, de fables et d'oracles. Les auteurs ont beau faire table rase des traditions, la critique a beau l'entourer d'un appareil scientifique : au fond on retrouve la foi en la divination et l'originalité

d'un auteur consiste à retourner aux origines que les traditions perpétuent. Il n'y a peut-être pas de progrès en littérature, mais il faudrait être aveugle pour ne pas y discerner une évolution constante et irréversible de l'esprit. Autrefois peuplé de dieux et dicté par les Muses, ce songe éveille de plus en plus son véritable auteur. Celui qui s'élève par l'extase verbale à la dignité du devin, du mage et du conjurateur participe à un rêve qui hante les consciences endormies et qui efface la réalité.

SECTION V

Langage religieux
Mythe et symbole

LANGAGE, SYMBOLE, VÉRITÉ

J. BELIN-MILLERON (Paris)

La symbolique met en cause la vérité et le discours, au point de vue de la méthode et de l'interprétation.

Le symbole fait apparaître à côté d'une vérité de fait tenant à un élément naturel — terre, eau, métal, plante... — une vérité seconde résultant d'une interprétation de la vérité de fait par les religions, les théories du pouvoir ou l'opinion. Ainsi, la plante est symbolique de la fécondité féminine, de la sacralité du pouvoir, de la responsabilité pénale, des croyances...

Dans la symbolique, il n'est pas question de démonstration discursive, ni de preuve expérimentale, mais de convictions issues de traditions sacrées, par référence à un au-delà, à des archétypes, à un temps privilégié, générateur des énergies sacrées. Les exemples abondent en ethnologie, en histoire des religions, dans les conceptions cosmologiques, dans la psychologie. Nul doute qu'en contemplant l'aspect onirique de la pensée, la psychologie des profondeurs ne cherche le point de jonction de l'expérience et de l'interprétation et aussi le point de rupture entre le mot et le sens. Comme dans les sciences humaines, données, interprétation et schématisation — au sens que nous proposons de ce mot — forment un bloc ¹, toute proposition est du type transmué : elle doit être traduite dans un langage approprié — notamment symbolique. Or, pour transmuier, il faut avoir mis en évidence les structures plurales et globales à la fois du réel. La structure plurale permet de choisir la traduction, la structure globale empêche que le choix n'oppose les parties au tout, le sens apparent au sens du sens ; la transmutation est donc une expression de la vérité d'interprétation ². C'est dire qu'elle suppose un sens caché qui ne peut être atteint tant que le discours se déploie sur un plan unique.

¹ BELIN-MILLERON, *Les schémas pluralistes dans l'histoire des sciences anthropologiques*, XI^e Congrès int. d'Hist. des Sc., Varsovie, 1965.

² Cf. notre *Réforme de la connaissance*, t. II, Paris, Hermann.

L'interprétation devient possible si ce plan se dédouble : passé et futur, présent et temps originel, temps originel et temps promis, l'un des termes étant donné comme référence à l'autre ; le symbole fait jaillir du présent une tension entre sens positif et sens imaginaire. Mais la positivité ne résulte pas d'elle-même, si le sens de l'au-delà et de l'imaginaire ne la fait participer aux zones multiples de la connaissance. Pareillement, l'imaginaire n'est qu'imaginerie vaine s'il ne s'intègre pas dans la positivité. Ainsi, la vérité dite d'interprétation récapitule le travail accompli sur les concepts, et les symboles : c'est *l'ana-travail* de la réalité anthropologique.

Le symbole met en cause le logos avec ses deux pôles : *λόγος Θεού*, *λόγος ἀνθρώπου*, selon la théologie. La parole de l'homme n'est pas la Parole de Dieu. Comment le symbole va-t-il utiliser la parole des hommes, c'est la question qui nous retient seule ici.

On sait que la symbolique use d'un discours qui montrera dans le passé le temps originel : *illo tempore, ver illud erat...* Ou bien le logos se servira de la référence à la *mos majorum*, ou de façon elliptique à la tradition, à la patrie, au progrès, à la justice, au bien commun, au bien universel — autant de procédés pour traduire dans des concepts indéterminés la tension entre un passé et un avenir, un intérêt et un idéal, ou entre une situation profane et une situation sacrée. On retrouve le procédé, à toutes les époques, dans la psychologie sociale, dans les périodes de réforme des institutions et de la morale ¹. On le relève également dans la pensée individuelle, lorsque le sujet voulant établir un lien entre lui et les choses et ne trouvant pas dans la positivité des sciences le sens complexe qu'il soupçonne dans le réel, cherche une formulation symbolique par la littérature ou les arts ; la chose, vidée de ses apparences, ne subsiste qu'à l'état de résidu primordial, d'images transfigurées : la barque de Delacroix, la montagne Sainte-Victoire de Cézanne deviennent symboles. Or, les symboles quels qu'ils soient ne font plus partie du langage commun, mais de celui de l'essentiel.

Parler de vérité pour les différents langages ne se conçoit que dans une herméneutique.

Celle-ci joue un rôle considérable. La crise intellectuelle et morale du monde contemporain en donnant à la contestation la forme de l'interprétation ², multiplie les occasions d'arracher les masques dans les motivations. Chez Freud, l'analyse des rêves s'accompagne d'une formulation symbolique du désir ; chez Marx, l'aliénation fait apercevoir la symbolique interprétative de l'histoire. Parce qu'il transporte à la fois les masques aliénateurs et les concepts « vrais » dans une autre perspective,

¹ Cf. nos ouvrages : *Psychologie de l'ordre social*, Bruxelles, éd. de l'Institut de sociologie, et *La Science nouvelle et les mécanismes politiques*, Paris, Hermann.

² Au sens de P. RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Le Seuil.

le langage révèle son inadaptation ; la parole commune est superficielle, elle laisse au langage symbolique avec ses types, ses processus et ses chances le soin de « dire » au niveau humain.

Déchiffrer le symbole revient à suivre dans la transmutation l'*anatruavail* de la pensée, dans l'individu et dans l'espèce, jusqu'à l'originel. Mal à l'aise dans l'univocité classique, elle postule le multiple, le mixte, le double sens, parfois l'ambigu ; elle dépasse la logique par des schémas pluridimensionnels, capables de reproduire les stades de l'interprétation, elle conduit à une sémantique¹. Le sens symbolique est réglé par la présence, à certains « carrefours » de cette pensée hétérodoxe, de blocs symboliques *intra-extra* — connectés en avant et en arrière — mettant en communication des tronçons de pensée ou des termes quelconques, à l'intérieur d'un même champ symbolique. Le langage symbolique découvre une réalité humaine bien plus complexe que celle que désignent les concepts du langage institutionnel ; il permet de retrouver les miettes de l'appréhension large du monde aux époques où les grands thèmes de la vie et des institutions s'inscrivaient dans un ensemble sacralisé. Alors que notre parole manie des unités et des éléments détachés des ensembles, les situations en question imposent un langage plural au moins double, le plus souvent à plusieurs dimensions dont l'ethnologie offre de nombreuses manifestations : le métal sorti du fourneau est bisexué dans la Chine ancienne² ; le totem identifié à l'homme : l'homme est chevrefeuille, la personne fait corps avec l'igname³ ; *Digitaria exilis* exprimant pour l'africain la genèse de l'univers, est aussi la maison, le temple, le bâton rituel dans les rapports cosmiques⁴ ; dans l'Inde, chaque divinité possédant une forme complémentaire de sa forme en d'autres dieux⁵ et la symbolique, substituant à l'unité les têtes et les bras de Prajapati et les faces de Brahma mises en correspondance avec les instants périphériques...⁶ Entre le sujet et l'objet la causalité symbolique intercale un matériel : pierre, plante, poisson, perle, eau, incorporant l'homme à l'ensemble cosmique⁷. Elle établit des identités là où notre logique voit des différences. Marquons ici la place de la symbolique chrétienne développant la parole divine dans le champ de l'histoire de Dieu et de la vérité eschatologique. Le prologue de l'Evangile de Jean

¹ Cf. notre théorie des « carrefours » appliquée aux expressions politiques d'ordre symbolique, résumée dans P. GUIRAUD, *La Sémantique*, Paris, P.U.F., pp. 81, 82, 102. Cf. aussi notre *Psychologie de l'ordre social*, préc. pp. 50-65 avec bibliographie.

² Cf. M. GRANET, *La civilisation chinoise*, Paris, 1929, p. 225.

³ Cf. LEENHARDT, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanaisien*, p. 194.

⁴ M. GRIAULE, *Symbolisme d'un temple totémique soudanais*, Inst. ital. per il med. ed. Estr. Or., Roma, t. XIV., 1957, p. 43.

⁵ A. DANIELOU, *Le polythéisme hindou*, Paris, 1960, pp. 25-30.

⁶ P. MUS, *Le symbolisme à Ankor-Thom*, dans *C.R. Acad. Inscript.*, 1936, p. 57.

⁷ M. ELIADE, *Actualité de la mythologie*, dans *Critique*, 1950-43, p. 20 ss. Cf. notre art. *L'Expression bio-cosmologique de la plante, les mythes végétaux et la méthode en philo. des sc.*, dans *Arch. int. d'Hist. des Sc.*, 1954, p. 250 ss.

donne ses dimensions. L'Apocalypse est une langue de signes aux sens multiples. Le Logos a transmué les paroles et les signes ¹. Le symbole se sépare des processus génétiques et récapitulatifs notés plus haut. Mais le fait divin ne peut être tenu pour un composant, un facteur parmi d'autres dans l'appréciation du symbole, de la vérité et de la parole, car la place du fait divin n'est pas d'égalité, mais de paternité et de subordination de ce que nous appelons des facteurs. Le symbolisme ne bouche pas une case restée vide, il regroupe dans une vérité nouvelle l'ensemble que signifie le Verbe incarné. C'est en ce sens précis qu'on peut parler du symbolisme de la Vérité.

¹ SCHLIER, *Le temps de l'Eglise*, Paris, 1961, p. 270.

PAROLE DE DIEU ET PAROLE DES HOMMES

Jean BOISSET (Montpellier)

A moins que Dieu ne soit le premier mécanicien d'un Univers lui-même simplement mécanique, on ne peut guère concevoir une absence de relations entre l'homme et la divinité. Et cette relation est caractérisée par une conversation réciproque de Dieu avec l'homme et de l'homme avec Dieu.

Il semble bien que l'Histoire des religions nous apprenne que cette conversation a existé de tous temps et existe en tous lieux.

Mais l'Histoire des religions apprend aussi que les conceptions de l'homme sur cette relation peuvent revêtir, en somme, deux types : celui de l'origine humaine et celui de l'origine divine de cet échange de « paroles ».

Dans le premier type, l'homme façonne ce que j'appellerais son alphabet et sa grammaire, à l'adresse de Dieu, et il cherche à les lui imposer ; dans le second type, l'homme cherche à apprendre le langage de Dieu, et à le respecter.

Le premier type des rapports de l'homme avec Dieu — celui où l'homme cherche à imposer sa fabrication à Dieu — est certainement un type émouvant de recherche ; il montre comment l'homme ne veut pas être séparé, isolé, seul ; comment il se sent dominé par l'*Invisible*, et comment il cherche à coordonner son action avec celle de cet *Invisible* qu'il pressent partout et ne trouve nulle part. Mais il me semble que ce type de rapports porte en lui-même la marque de sa stérilité : l'homme peut-il imposer à Dieu son langage ? Il ne s'agit pas seulement de respecter les convenances révérentielles qui veulent que l'inférieur adopte les exigences de son supérieur ; il s'agit également d'une sorte de conséquence logique de la situation même de l'homme : si vraiment l'homme est — disons : dominé par Dieu ; si Dieu est premier et l'homme second ; si, en un mot, c'est l'homme qui est la créature, et Dieu le Créateur, il est logique que l'homme se mette à l'école de Dieu, pour apprendre de lui son propre langage, et pour en respecter les règles, le vocabulaire,

la syntaxe et l'esprit. Toute autre façon de faire risque de n'être qu'idolâtrie, c'est-à-dire forme religieuse sans véritable piété, sans don de soi à une divinité souveraine ; et méconnaissance de ce que doit être le rapport réciproque de la créature et du créateur.

La tradition judéo-chrétienne rapporte que « au commencement Dieu dit... », et, selon l'Evangile johannique, que « au commencement était la Parole — le *Logos* ».

Ainsi, dès l'origine, c'est Dieu qui parle à l'homme. Il n'est pas dit que l'homme comprenne forcément ce langage ; il est dit, au contraire, que, bien souvent, l'homme lui est resté étranger. Mais il est dit que l'homme peut le comprendre et l'utiliser à son tour ; il est même dit que l'homme l'ayant compris, ne doit pas s'en servir uniquement pour converser avec Dieu, dans un isolement splendide et superbe, mais qu'il doit en user avec son semblable, même si ce semblable ne le comprend pas.

Il y a là un paradoxe qui tient à la nature même de ce langage.

Les langages des hommes sont faits d'extériorité, de mots, de paroles, de règles d'accord qui tiennent aux choses. Et c'est ce qui rend difficile (et parfois impossible), l'expression, par eux, de l'intériorité, du profond, de l'intime ; à tel point que certains mystiques en ont été réduits à prendre le contre-pied de ces langages pour exprimer ce qui, par eux, était inexprimable. Cela provient, me semble-t-il, de ce que le langage de Dieu est fait d'intériorité, de profondeur, d'intime, qui ne tiennent pas aux choses mais à l'être ; et c'est alors ce qui rend difficile l'expression de ces choses dans ce langage, à tel point qu'il n'est pas rare que l'on dise, que l'on parle, et que l'on ne soit point. Autrement dit, il arrive que le langage des hommes soit extérieurement correct, par rapport aux exigences du langage de Dieu, et foncièrement incorrect par rapport à son « esprit ». L'inverse peut d'ailleurs se produire : il peut se faire que, sous des incorrections extérieures, il se cache une parfaite correction intérieure. L'Evangile rapporte à ce sujet, une remarquable parabole, celle des deux fils (Mat. 21 : 28). L'un des deux, prié par son père d'aller travailler à la vigne, promet de le faire et ne le fit pas ; l'autre, à la même demande paternelle, répondit qu'il n'irait pas au travail, mais y alla. Lequel des deux, demanda Jésus-Christ, a-t-il fait la volonté de son père ? Et les auditeurs répondirent : le second. Ici, à l'intention du père, avait finalement répondu l'intention du fils ; et c'est la correspondance des intentionnalités qui permet de ne pas parler pour ne rien dire, de ne pas parler dans le désert ; de parler pour être compris.

L'intentionnalité du langage de Dieu à l'adresse des hommes, dans la tradition chrétienne, est l'amour. Quelle que soit la langue employée, il y a parole de Dieu, quand il y a parole d'amour ; c'est-à-dire « parole » (expression de l'intention de celui qui la formule) qui engage l'être jusqu'au don de soi-même. Sans doute, peut-il y avoir des « paroles »

qui promettent le don de celui qui les prononce, et des actes qui retiennent ce don ; alors, on parle, on dit, et on ne fait pas ; peut-être parce que l'intériorité manquait aux paroles, qui, au lieu d'être dites « du profond de soi-même », étaient dites « en l'air ».

Ainsi, pour parler correctement, pour parler à Dieu comme pour parler aux hommes, l'homme doit savoir que sa parole l'engage, et l'engage jusqu'en son fond, parce que la parole de l'homme lui a été donnée par Dieu ; que cette parole est la même pour l'un comme pour l'autre (si les langues qui l'expriment sont différentes), que Dieu est au commencement de cette parole, puisqu'il est lui-même la Parole. Et ainsi, « parler », pour l'homme, devient synonyme de « faire œuvre de Dieu », c'est-à-dire d'amour.

Il est compréhensible que, pour accorder son langage à celui de Dieu, l'homme doive faire l'inverse de ce qu'il fait, en général. C'est-à-dire : non pas se demander comment il s'adressera à Dieu, mais bien : comment il convient à Dieu que l'homme s'adresse à lui. Autrement dit : la parole qu'exprime l'homme à l'adresse de Dieu, doit être marquée par davantage, peut-être, de réceptivité que d'expression ; en tout cas, par le souci de convenance, d'accord, de sa parole humaine avec la Parole divine.

Cet accord ne peut être réalisé que dans la méditation, que dans le recueillement. Recueillement de l'homme, en lui-même. Non pas repliement de l'homme sur lui-même, mais recueillement, resaisie de lui-même ; et méditation : recherche de la volonté de Dieu, de la « parole » de Dieu, de ce que Dieu a dit à l'homme, dans l'Histoire ; et de ce que Dieu lui dit, maintenant.

Ce que Dieu a dit à l'homme, dans l'Histoire, la tradition chrétienne le voit contenu dans la Bible ; ce que Dieu dit à l'homme maintenant, la même tradition en rapporte des témoignages, qui montrent que la voix de Dieu ne s'est pas arrêtée de parler au cours des siècles.

Evidemment, le risque est couru des erreurs et des illusions. L'homme peut se tromper sur l'origine de la parole qu'il entend, et l'attribuer faussement à Dieu. Il n'en va pas autrement dans les langages des hommes : chacun peut commettre des contresens. Mais ici, le contresens ne relève pas de la grammaire : il tient à l'état d'âme.

La première — et peut-être la seule — des conditions que l'homme ait à remplir dans cet échange avec Dieu, c'est celle de la pureté d'âme, de la clarté intérieure. C'est aussi celle qu'il doit remplir, s'il veut que sa parole ait une signification de valeur, quand il parle à ses semblables.

Pour quiconque s'efforce à cette pureté et à cette clarté, l'obscurité ne tarde pas à se manifester comme telle ; et il sait la reconnaître, et, s'il le faut, l'avouer ; alors, la parole est franche, et francs sont les rapports d'homme à homme, comme sont francs les rapports d'homme à Dieu.

Ce qu'on appelle le langage religieux, n'a de valeur, je crois, qu'à cette condition, d'être vraiment et purement, la conversation ouverte

par Dieu avec l'homme, à laquelle l'homme participe dans le plus profond de lui-même, et dans son engagement entier, devant Dieu et à son adresse, aussi bien qu'à l'adresse de ses semblables. Le langage de l'homme à l'adresse de Dieu et à l'adresse des hommes, ne peut être qu'inspiré par l'Évangile. Et je ne crois pas qu'on puisse dire que le langage de l'Évangile soit autre chose qu'un langage d'amour.

Il n'est sans doute pas nécessaire de faire remarquer qu'une telle façon de parler n'est pas facile à réaliser. Mais il ne s'agit pas de facilité : rien n'est facile qui est « à hauteur d'homme ». Il s'agit de savoir s'il y a une hiérarchie entre l'homme et Dieu, et dans quel sens elle s'établit ; il s'agit également de savoir si Dieu doit être pris au sérieux, ou pas.

Il ne s'agit pas de savoir si l'homme n'a pas commis et ne risque pas de commettre des erreurs, soit en écoutant Dieu, soit en lui parlant, soit en écoutant ses semblables ou en leur parlant. Il s'agit de savoir si notre langage d'hommes prend sa source dans notre intériorité — et alors, quelle est la valeur de cette intériorité.

Il s'agit de savoir si le fond même de la conception chrétienne de la vie, engage notre vie entière, sous le signe de l'amour de Dieu pour l'homme, de l'amour de l'homme pour Dieu et pour les hommes. Il s'agit de savoir si, vraiment, nous « aimons Dieu parce qu'il nous a aimés le premier » (I Jean 4 : 19), et si, quand nous faisons acte de parole, nous faisons acte de Dieu, qui est amour (I Jean 4 : 8).

SYMBOLISME VISUEL ET SYMBOLISME VERBAL

UNE HYPOTHÈSE POUR COMPRENDRE L'UNITÉ DE L'UNIVERS SYMBOLIQUE

Robert CASTEL (Lille)

Au niveau de la description, l'activité symbolique semble s'organiser autour de deux pôles, selon que le support du symbole est l'image ou le mot. Certes, les paroles symboliques font image, et les images ne commencent à signifier que si elles sont reprises dans un discours. Mais tantôt, comme dans un texte sacré ou poétique, l'étincelle symbolique paraît jaillir du mot (ou du rapport entre les mots) et tantôt, comme dans le rêve, elle s'organise autour d'images visuelles. Y a-t-il là deux modalités de l'imagination symbolique, fondées sur des supports psychiques différents, ou deux couches d'une même activité symbolique qui, enracinée dans une dynamique prélinguistique des images, ne parvient à la signification qu'assumée par le verbe ?

L'hésitation apparue au niveau de la description se retrouve dans les *théories* qui tentent de rendre compte de l'activité symbolique et du rôle des images dans la vie mentale et sociale. Pour se contenter de deux exemples, alors que sous l'influence de la linguistique structurale, la réflexion moderne met l'accent sur le modèle linguistique, souvent jusqu'à s'efforcer d'y réduire toute l'activité mentale et rendre ainsi compte de la structure de l'image elle-même¹, de nombreux sociologues par contre insistent sur le recul des modes d'expression proprement verbaux, certains allant jusqu'à annoncer une « civilisation de l'image » dans laquelle l'expression visuelle chasserait peu à peu les signes parlés ou écrits². Si chacune de ces systématisations met l'accent sur un aspect du problème, la contradiction qui surgit lorsqu'on s'efforce de les penser *ensemble* met en lumière la difficulté centrale de toute tentative pour construire une théorie unitaire du symbolisme. D'une part il paraît contradictoire en soi que l'on puisse se passer du langage pour élaborer une théorie de l'image, et le problème du symbolisme paraît

¹ Cf. par exemple l'œuvre de Roland BARTHES.

² Cf. par exemple l'œuvre d'Edgar MORIN.

alors tout entier circonscrit dans le champ du discours. Mais par ailleurs la nature même de l'image la prête très mal aux exigences de l'interprétation linguistique en ce qu'elle se donne la plupart du temps comme un donné opaque, clos sur lui-même. Ainsi nous avons tenté de montrer ailleurs ¹ qu'en dépit de certaines apparences, la signification de l'image photographique est presque toujours saturée par l'objet qu'elle représente. Il n'y a pas de « jeu » dans l'image comme il y a du « jeu » dans les mots : plus une image est image, pourrait-on dire, plus elle se bloque sur sa propre présence en paralysant le mouvement de déchiffrement du sens. Dès lors les images dont on parle le plus facilement et que l'on traduit immédiatement en significations verbales sont aussi les moins riches. Ne sont-elles pas en même temps les moins significativement symboliques ?

Mais si cette opposition était absolue, l'activité symbolique éclaterait et la théorie du symbole serait écartelée entre un intellectualisme qui réduit le symbole à ses indicateurs verbaux, et un irrationalisme fasciné par la présence brute de l'image.

Pour tenter de surmonter cette difficulté on peut faire appel, à titre d'hypothèse, aux schèmes d'interprétation de la psychanalyse, non pour donner une « interprétation psychanalytique » du symbolisme et des symboles, mais pour éclairer ce rapport de l'image et du mot dans le symbole. La théorie psychanalytique est, en effet, tout entière essentiellement concernée par ce problème, dans la mesure où elle tente à tous les niveaux d'articuler le double mouvement du conscient à l'inconscient et de l'inconscient au conscient, c'est-à-dire la dialectique de l'expression et de ce qui, à travers l'exprimé, s'exprime : la dynamique archaïque des images. L'ampleur même de la problématique ainsi dessinée nous oblige à nous contenter ici de quelques remarques qui n'ont d'autre prétention que d'indiquer une direction possible de recherches.

Une première ligne de la pensée de Freud s'efforce de mettre en relation les représentations hautement structurées de la vie consciente avec des images primitives (fantasmes). Cette première pente va, pour parler schématiquement, du mot à l'image. Ainsi dans *L'Interprétation des Rêves*, Freud ramène l'infinie diversité des significations manifestes à quelques symboles fondamentaux. L'intérêt du rêve réside en ce qu'il présente une sorte de régression grâce à laquelle la couche primitive du symbolisme, celle qui atteste la permanence des plus anciens désirs, affleure à la conscience. Cette symbolique du désir se réalise fictivement en faisant revivre sur le mode quasi hallucinatoire de la scène rêvée les satisfactions ou les angoisses d'abord effectivement éprouvées ². Mais l'analyse du rêve est exemplaire de ce qui constitue pour Freud l'essence

¹ *Images et phantasmes*, dans *Un Art Moyen : Essai sur les usages sociaux de la photographie*, P. BOURDIEU et al., Editions de Minuit, 1965.

² Cf. *Interprétation des Rêves*, trad. française, p. 449.

de l'imagination et de l'imaginaire en général : c'est à travers l'impossibilité de retourner au stade hallucinatoire de la satisfaction du désir, autrefois *réalisée* dans l'enfance, que se développe l'efflorescence de la vie des symboles. A travers les rêves, les rêveries, les fantaisies de l'imagination poétique, comme dans la symbolique plus tragique de la maladie mentale, se poursuit la tentative d'une impossible identification entre l'imaginaire et le réel dont le modèle fut vécu dans l'enfance sur le mode de la satisfaction affective totale. Ainsi dans le cas de la pathologie, non seulement les symptômes névrotiques sont l'équivalent d'une activité réelle tendant à réconcilier le désir et la réalité (ils restent donc des symboles parce que leur réalisation effective est impossible), mais encore cette affabulation pathologique tend à se fixer dans des images de plus en plus profondes au fur et à mesure que le processus de « déréalisation » opéré par la maladie mentale s'aggrave. A la limite les psychoses « réaliseraient » effectivement la forme hallucinatoire de l'image, le délirant tentant de réactiver en les vivant au présent des formations psychiques qui pour l'individu normal n'ont plus qu'une signification dépassée et une existence symbolique.

Selon cette ligne d'analyse, la symbolique par excellence serait une symbolique archaïque, obéissant aux mécanismes *primaires* de l'inconscient et immédiatement commandée par le principe du *plaisir*. Au contraire, le symbolisme verbal, plus intellectualisé, mettrait en jeu les processus secondaires. Le passage de l'un à l'autre s'expliquerait à partir des exigences du principe de réalité. Mais c'est parce que la réalité ne triomphe jamais complètement qu'il subsiste un symbolisme. Dans une perspective génétique, on est ramené des mots aux images, de la pensée réflexive à la mémoire et par là à la perception, bref du symbole intellectualisé à la présentification quasi-hallucinatoire des traces enfouies de quelques expériences originelles de satisfaction *immédiate*.

De telles remarques cependant ne livrent qu'un aspect de la problématique psychanalytique du symbolisme. Ce n'est pas un hasard si Freud, qui a tenté l'exploration la plus radicale de l'archaïsme humain, jusqu'aux niveaux en deçà du langage où se soudent les articulations symboliques primitives, est en même temps l'auteur qui a fait du langage le seul champ de l'investigation psychologique, et de la parole le seul mode de thérapeutique. C'est que, si la *matière* de l'expérience symbolique n'est pas, d'abord, d'ordre verbal, il n'y a d'*expérience* symbolique (c'est-à-dire de symbolisme *réel*, sans même parler de la recherche de la *signification* des symboles) que lors de la reprise de ces images dans et par le discours. Ainsi, si le symbolisme ne se trouve pas dans l'ordre exclusif du discours, il ne réside pas davantage dans un univers autonome des images. Il naît de leur rencontre. Le symbolisme se découpe sur le fond des images les plus anciennes de l'expérience humaine, conservées par une *mémoire* encore sans sujet, et s'alimente à ce passé obscur. Mais

il jaillit de la reprise de l'affect par la parole grâce à laquelle l'affectivité se hausse au niveau du sens tout en restant chargée de son poids émotionnel ¹.

Ainsi peut-on retrouver par cette voie ce que Paul Ricœur appelle une « herméneutique » conçue comme technique d'interprétation du symbole fondée sur les glissements de sens, et réciproquement une herméneutique est justifiée à partir de la vie inconsciente des images ². Mais — et c'est ce qui fait la richesse du mode d'interprétation des symboles développé par Ricœur — il y a intérêt à ne pas aller trop vite au symbolisme intellectualisé des productions conscientes par une interprétation immédiatement rationaliste qui n'atteindrait que la couche la plus superficielle des signes. C'est pourquoi les nombreuses tentatives modernes pour étendre les modèles linguistiques jusqu'à prétendre y assimiler la structure même de l'image recèlent sans doute un danger. On risque d'omettre le long processus psychique à travers lequel l'image parvient jusqu'à l'intelligibilité du concept en empruntant une série complexe de relais. Ce qui constitue en effet la richesse du symbole, c'est que, même au niveau de son interprétation, continuent à vivre les multiples résidus imaginaires, vestiges d'une histoire obscure et souvent oubliée. De-là jaillit la sève du symbolisme, et seule une approche à la fois génétique et compréhensive du symbole permettrait de comprendre comment, à partir des images les plus opaques, se déploie une assomption du sens qui est la victoire, d'ailleurs jamais complète, de la conscience sur l'inconscient.

¹ On pourrait montrer que la reprise de la pulsion par le verbe intervient très tôt. Ainsi il arrive à Freud de placer les fantasmes verbaux au niveau des « fantasmes originaires », assimilant par exemple les premières expériences de la vie familiale au traumatisme causé par la parole des parents, ces mots qui commandent et qui interdisent, et représentent peut-être la première rencontre du principe de réalité.

² Cf. Paul RICŒUR, *De l'Interprétation, Essai sur Freud*. Ed. du Seuil, 1965.

SYMBOLE SYMBOLISANT, SIGNES, SYMBOLE SYMBOLISÉ*

Gaston FESSARD (Paris)

« Symbole » a de multiples sens qu'on peut disposer en éventail, depuis les symboles traditionnels, sociaux et religieux, jusqu'aux algorithmes de la logique symbolique, en passant par les symboles littéraires et artistiques, les emblèmes politiques, économiques, nationaux, etc., enfin les signes du langage. Pour mettre quelque ordre en cette diversité et préciser le rapport signe-symbole, je distinguerai les deux pôles de la fonction symbolique par l'opposition *symbolisant-symbolisé*.

C'est un fait : langage et société sont intimement liés. « C'est la même réalité autonome »¹, dit Cl. Lévi-Strauss qui ajoute que toute société ou culture repose sur « un ensemble de systèmes symboliques »². Aussi peut-on définir chacun de ces systèmes constitutifs de la société, comme *symbolisant*, cad. un *groupe de signifiants qui instaure une règle d'échanges et de reconnaissance mutuelle* entre locuteurs unis par les liens sociaux que définit le *pouvoir symbolisant de la parole* en cette instauration même. Exemple : le couple « maman-papa »³ définit pour enfant et parents une relation triangulaire d'échanges, celle même dont la psychanalyse explore les bases inconscientes, celle aussi qui constitue en fait et en droit l'identité, le *moi* de chacun, centre de toutes les autres relations possibles. Exemple simple, mais le plus fondamental et

* La présente communication se permet de renvoyer au livre d'E. ORTIGUES, *Le Discours et le Symbole*, Aubier, 1962, pour le détail de plusieurs analyses qu'elle lui emprunte.

¹ *Introduction à l'Œuvre de M. Mauss* dans M. MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, 1950, XXXII.

² « Il est de la nature d'une société qu'elle s'exprime symboliquement dans ses coutumes et ses institutions... Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. » : *Ibid.*, XVI et XIX.

³ Selon R. JAKOBSON, le substrat phonologique d'un tel couple le prédispose à être originel ; cf. *Les Lois phoniques du Langage enfantin*, dans N. S. TROUBETZKOY, *Principes de Phonologie*, tr. Cantineau, 1964, et *Why « Mama and Papa » ?*, dans *Essays in honor of F. Werner*, New York, 1960.

universel, car, par la médiation de la fraternité, synthèse de paternité-maternité, la parole peut étendre son pouvoir symbolisant à l'humanité entière. Tous les symboles issus de lui *s'imposent aux libertés* comme une *loi* à la fois *immanente* et *transcendante*. En effet, nul ne choisit ni ses parents ni sa langue maternelle ; mais l'*hétéronomie* à laquelle il est de ce fait soumis, est le principe même de l'*autonomie* qui lui permet, fût-ce à travers le reniement de ses origines, de concevoir et de poursuivre un idéal de fraternité humaine où les libertés de tous s'affranchiraient dans le culte et au moyen d'une Vérité commune. Aussi dans toutes les religions et idéologies, même athées, les symbolismes conjugal, filial, fraternel (incluant donc paternité et maternité) apparaissent-ils comme directrices de l'unité Liberté-Vérité ou théorie-pratique, condition de la subsistance de la société comme de l'autonomie des personnes en son sein.

A l'autre pôle de la fonction symbolique sont les algorithmes mathématiques. Loin de s'imposer aux libertés, les symboles *symbolisés* sont au contraire le *produit de conventions arbitraires* entre esprits s'accordant pour choisir tel signifiant, lettre ou caractère, comme dénotant à vide telle entité formelle ou classe ou opération de calcul, sous l'angle de la pure extension quantitative. Éliminant les ambiguïtés de la langue commune, une telle procédure aboutit à une parfaite *univocité* des signifiants qui permet de traiter leurs rapports de façon mécanique, donc par des machines à calculer, devenues depuis Pascal électroniques. Puissante pour obtenir des vérités opératoires dans l'ordre *naturel*, cette univocité des symbolisés les rend impuissants à déterminer des vérités d'ordre *historique*. Car ils manquent des catégories de *personne* et de *temps*, à travers lesquelles se manifestent affectivités et libertés humaines. Sans compter que la langue commune doit intervenir et pour poser les conventions de la formalisation et pour interpréter les résultats des calculs — ce qui réintroduit ses ambiguïtés au début et au terme —, le défaut des catégories temps-personne interdit au structuralisme linguistico-mathématique de réaliser ses rêves utopiques : remettre aux calculatrices le soin du progrès de façon que « la société soit à côté et au-dessus de l'histoire se faisant désormais toute seule »¹ ou retrouver le paradis en transformant l'humanité en « un peuple d'émetteurs et de récepteurs »². Dernier avatar du mythe marxiste de l'unité Homme-Nature.

¹ « ... Les progrès de la théorie de l'information et de l'électronique nous font, au moins, entrevoir la possibilité... d'une civilisation idéale qui réussirait à transformer les machines en hommes. Alors, la culture ayant intégralement reçu la charge de fabriquer le progrès, la société serait libérée... Désormais, l'histoire se ferait toute seule, et la société placée en dehors et au-dessus de l'histoire pourrait... assumer (une) structure régulière... ». Cl. LÉVI-STRAUSS, *Leçon inaugurale au Collège de France*, 1960, pp. 43-44.

² « Ce temps — « où le ciel sur la terre, marchait et respirait dans un peuple de dieux » — nous est aujourd'hui rendu, grâce à la découverte d'un univers de l'information, où règnent à nouveau les lois de la pensée sauvage : ciel aussi, marchant sur la terre dans un peuple d'émetteurs et de récepteurs... » : Cl. LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, p. 327.

Entre ces pôles de la fonction symbolique se répartissent les diverses espèces de symboles selon qu'en chacune s'unissent en des proportions diverses les tendances *symbolisante* et *symbolisée*. Au maximum symbolisant est le symbole *religieux* qui dégage l'élément transcendant, implique en tous les *symboles* constitutifs *de la société*. Viennent ensuite les symboles *littéraires et artistiques* : plus ou moins détachés des précédents, ils continuent d'évoquer par la contemplation esthétique quelque révélation de la transcendance, mais leur efficacité universelle est limitée et par la singularité de leur auteur et par la particularité des moyens employés pour leur création. Puis, une dissociation entre théorique et pratique s'opère à travers les divers *emblèmes sociaux* qui monnayent les symbolisants selon les différents ordres : *politique* (vg. titres du Pouvoir), *économique* (vg. monnaie), *national* (vg. drapeau), etc. Exemple : un drapeau, constitué de diverses bandes ou dessins de couleur groupés en un certain ordre, est à la fois *symbolisé*, en tant que les couleurs et leur groupement résultent de *conventions arbitraires* encore que généralement motivées par des considérations historiques ou géographiques, et *symbolisant*, en tant qu'il représente une nation ou Etat reconnu par tous. Ce qui explique que les hommes puissent mourir pour défendre ou conquérir un drapeau.

Enfin, plus importants et usuels que tous les autres sont les *mots de la langue*, définie assez mal : « institution humaine d'un système de signes arbitraires en vue de la communication ». En effet, « *voces significans ad arbitrium* » ; néanmoins, avant que la liberté puisse s'exercer, règles *syntactiques* et vocabulaire *sémantique* s'imposent à elle, témoins que les mots ont pour origine le symbolisant, comme ils l'ont pour fin en raison de leur dimension *pragmatique*. Comment les signes se détachent-ils de leur origine et quels rapports gardent-ils avec leur fin ?

Alors que, dans le langage *affectif-allocutif* de l'enfant, vg. « papa », « maman » font corps avec personnes et structures instaurées par les mots, ceux-ci en décollent peu à peu à mesure que l'enfant parvient, en un langage *délocutif-cognitif*, à y distinguer signifiant, signifié et référent. Comme l'onomatopée « miâou » est, de par la contrainte sociale, remplacée par *chat*, *Katze* ou *cat*, « père-mère » en viennent à signifier tout homme ou femme qui a avec un autre des rapports semblables à ceux de l'enfant avec ses parents. D'abord symbolisant, le mot devient ainsi simple *signe* de communication, qui peut être comme tout autre, remplacé par quelque synonyme : « géniteur, auteur de mes jours », etc. Dès lors, les mots permettent de séparer le sens de la forme signifiante et d'élaborer un *discours rationnel*, par qui le contenu du symbolisant peut être analysé en ses éléments et développé jusqu'à ce qu'apparaisse vérité ou fausseté de chaque énoncé à leur sujet. Son instrument est l'analyse logico-grammaticale qui distingue parties du discours, règles de leur liaison, etc : révélant par suite les divers facteurs du « *sens* » en toute

proposition : *expressif* ou *esthétique-intelligible-pratique*, enfin l'*unité* des trois par rapport à toute autre — éléments qui correspondent à ceux de la *structure sociale*, vg. masculin, féminin, personnes, actions, etc. Sous l'angle logique et social, capitale est l'analyse : 1° des *pronoms personnels* ; car ils permettent la réflexion du langage sur lui-même et même rendent visible dans des verbes tels : « je promets, je jure », etc., l'identité parole-action, donc le pouvoir symbolisant qui fonde tout pacte, toute loi de réciprocité ; 2° du *temps des verbes* (*Zeitwort*) ; car elle révèle une triple temporalité. En effet, dans l'unité signifiant-signifié, le premier est *tempore prius et natura posterius*, tandis que le second est *tempore posterius sed natura prius*. Avant et après du temps *physique* ou *naturel* s'entrecroisent ainsi avec avant et après de la temporalité *logique*. Mais comme tout énoncé déroule une chaîne de signifiants dans le temps *physique* irréversible, sa compréhension suppose la réversibilité des rapports signifiés, donc une temporalité *historique*, médiane entre la naturelle et la logique, celle-ci exigeant l'unité des deux¹. Par là le double avant-après du signe isolé se dédouble intérieurement et en même temps se synthétise dans la triple dimension : passé, présent, futur. Division triple et quadruple du « processus itératif » qui, selon G. Guillaume, constitue la langue en « un système cohérent et rigoureux » en vue de la « saisie intégrale du pensable »².

Dissociant grâce à ses signes le contenu des structures symboliques, la langue — « DEIPARA der Vernunft »³ — enfante le discours rationnel permettant de discerner en chacune le *symbolique* authentique du halo d'*images* qui l'entourent. Mais son herméneutique est commandée finalement par l'unité que ces structures impliquent entre affectivité individuelle et sociale comme entre liberté et vérité, selon le type originel : « un *Moi* qui est un *Nous* et un *Nous* qui est un *Moi* », premier concept de l'Esprit⁴. Comme les langues, à la fois différentes et identiques, les diverses sociétés ont un fond commun : d'abord, selon Lévi-Strauss, « *structures de communication et de subordination* », interférant nécessairement dans « l'éducation » où chaque génération est alternativement dominée-dominante. De plus, en chaque société, ces structures « *vécues* » sont ordonnées en totalité organique par d'autres, « *pensées*,

¹ *Temps d'univers, temps d'événement, temps opératif* porteurs de la « chrono-genèse », c'est ainsi que Gustave GUILLAUME appelle ces trois temporalités (cf. *Langage et Science du Langage*, Introduction par Roch VALIN, pp. 15-16.). Ajoutons que, présentes en tout énoncé, elles fondent une triple historicité : *naturelle, humaine et surnaturelle*, l'unité des deux premières, exigée par le temps opératif ou logique, ne pouvant se représenter que d'une façon symbolique. (Cf. notre article *Image, symbole et historicité*, dans *Archivio di Filosofia*, N°s 1-2, 1962, pp. 40-68.)

² Sur le « *principe d'itérativité* » selon C. GUILLAUME, cf. *op. cit.* p. 19, et en particulier l'article *La Langue est-elle ou n'est-elle pas un système ?* pp. 228-240, spéc. in fine.

³ J.-C. HAMANN, *Werke*, éd. Nadler, III, 239.

⁴ HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 140 ; tr. Hyppolite, I, 154.

que nous appelons le surnaturel : religion, mythes et rites » ¹. N'est-ce pas dire l'importance du tri-rectangle père-mère, frère-sœur et la prééminence herméneutique des symboles religieux ?

D'où l'on peut déduire qu'avant tous symboles et signes, mais grâce à eux, l'être *symbolisant* par excellence — au sens étymologique : être simple, puis brisé et dont les morceaux rapprochés attestent un pacte, une loi de réciprocité — c'est l'homme même, d'abord en tant que vivant sexué, cad. dédoublé, mais dont la parole transcende, par son pouvoir symbolisant, la dualité des sexes, le « oui » conjugal de l'Homme et de la Femme étant la source de toutes les relations constituant la société comme chaque moi. Marx ne conçoit-il pas l'unité Homme-Nature sur le type du rapport Homme-Femme ? De son côté, Lévi-Strauss ajoute : « Pour toute pensée sociale, le mariage est un mystère sacré », parce que « Nature et Culture s'y croisent dans l'instant isolé » où s'échangent les « oui » ²... Le chrétien en est d'accord puisqu'à ses yeux « l'homme a été créé mâle et femelle à l'image de Dieu » ³ et que, par le Verbe incarné, se réalise « la *communication des idiomes* entre Nature divine et nature humaine, loi fondamentale et clé principale de toute notre connaissance et de la totalité de l'économie visible » ⁴.

¹ Cf. LÉVI-STRAUSS, *Structure sociale*, dans *Bulletin de Psychologie*, mai 1953, pp. 358-390, spéc. 383 ; cette traduction d'un texte original anglais a été reprise et adaptée dans le ch. XV de l'*Anthropologie structurale*, pp. 303-351. On n'y retrouvera pas la proposition par nous soulignée : « que nous appelons le surnaturel », mais le sens du paragraphe n'en est pas sensiblement modifié.

² *Les Structures élémentaires de la Parenté*, p. 607. Cf. sur ce sujet, notre article *Symbole, Surnaturel, Dialogue*, dans *Archivio di Filosofia*, 1-2, pp. 105-147.

³ *Cen.* I, 27.

⁴ J.-C. HAMANN, III, 27.

DU SYMBOLE AU MYTHE: SYMÉTRIE ET SUCCESSION

Milka LODETTI (Paris)

Le mot « mythe » signifie d'abord « parole »¹, il ne contient donc aucune idée de succession. Le mot « symbole » désigne d'abord un objet coupé en deux et ne contient aucune idée de langage. Mais le mythe a fini par être un récit, le symbole a fini par être un signe. Le propre du récit est la succession. Le propre du signe est la signification, c'est-à-dire son lien avec le signifié. Le signifié et le signe symbolisent en ce qu'ils sont les deux parties d'un tout. Quand on pense à un signe, on pense aussi à l'intention de communiquer ; cette intention se servirait de signes comme de moyens pour la communication de ce qui doit être signifié. Dès lors, il n'y a pas de commune mesure entre le signe et le signifié. Aussi, peut-on laisser de côté le mot de symbole quand on veut traiter de ces signes intentionnels. Ou, si l'on réduit le langage à l'intention de communiquer, le symbole n'est plus qu'un signe parmi d'autres, un procédé de communication. Mais l'on peut aussi concevoir un langage antérieur à l'intention de communiquer et dont les signes ne seraient pas des moyens. Si l'on appelait expression un tel langage, cette expression serait commensurable à l'exprimé et symboliserait avec lui. Le symbole et l'exprimé seraient donc égaux, mais de sens contraire. En effet, ce que l'expression exprime, par lui-même est caché. L'expression est cet exprimé lui-même en tant qu'il se montre. L'expression est en quelque sorte le symétrique de ce qu'elle exprime. J'ai proposé d'appeler existence ce qui est exprimé². L'expression est symbole de l'existence, elle lui est parfaitement adéquate, c'est-à-dire l'exprime tout entière, elle est l'existence même à ceci près que l'existence par elle-même n'apparaît pas, alors que l'expression est l'apparaître de l'existence. L'expression est donc égale et opposée à l'existence, voilà pourquoi on

¹ Milka LODETTI, *Le Langage du langage*, dans *Revue de l'enseignement philosophique*, oct.-nov. 1962, p. 3.

² Milka LODETTI, *La matière imaginaire*, 1959. « Le Signe et le Symbole », p. 53.

peut traiter l'existence et l'expression comme deux symétriques et dire que le symbole nous enseigne une telle symétrie. Si l'on ne disposait que du symbole, qui est ce que l'on peut rêver de plus parfait en matière de langage, on risquerait, soit de réduire l'existence à l'expression, puisque l'expression la supplée entièrement et puisqu'elle a sur l'existence toujours cachée l'avantage de la présence et de la manifestation, soit, si l'on reconnaît l'expression comme simple expression et comme symbole d'autre chose, d'engager la réflexion dans un va-et-vient pendulaire, un éternel retour entre les contraires. On peut même renverser l'ordre que je viens d'esquisser entre l'existence et l'expression et, frappé par l'opposition qui servait à les distinguer, poser désormais l'expression en premier et lui opposer l'existence comme sa négation. C'est ainsi que l'obscurité devrait nier la lumière, que le néant devrait nier l'être, que la liberté devrait nier le fait. Selon les doctrines, ce qui est préféré est le terme positif ou le terme négatif. Les pythagoriciens, et Aristote après eux, préféreraient la série des termes positifs : bien, être, lumière, limite, etc. Sartre, de toute évidence, préfère le néant ou la liberté, mais il met l'être et le fait en premier et arrive aux seconds par voie de négation. Le symbole une fois donné, on se trouve devant une adéquation mutuelle, un échange entre termes égaux sans connaître la voie et le sens. Si l'on ne considère plus qu'un terme, l'expression ou apparaître ou phénomène comme on voudra l'appeler, on n'a même plus aucune idée du sens et, bien que l'on croie encore avoir affaire au langage, on a laissé échapper le langage vivant et l'on n'a plus que l'ombre du langage.

Avant de fournir le fondement de l'existence, le mythe fonde l'expression elle-même et institue le langage en restituant au symbole le sens. Certes, quand la pensée rationnelle se mit à utiliser les mythes en guise d'allégories, elle tint la succession pour une figure de la simultanéité. Par exemple, selon Plotin, la procession des trois hypostases, qui a lieu dans l'éternel, peut être figurée par les paternités et filiations d'Ouranos, Cronos et Zeus. Et ainsi la philosophie a-t-elle pris l'habitude de négliger l'essentiel du mythe qui est la succession et, mieux encore, la généalogie. Pourtant, la question essentielle de la philosophie elle-même est celle du principe. Le propos du récit, c'est-à-dire du mythe, est de conter la façon dont le commencement a engendré la suite. Et ne cherchons pas ici ce que le mythe peut nous apprendre sur le commencement de l'existence, c'est-à-dire sur l'existence première. Regardons seulement ce qu'il nous apprend sur le rapport entre l'existence et l'expression. Mais le mythe peut-il nous enseigner quelque chose ? N'essayons même pas de répondre à cette question et bornons-nous alors à chercher ce que le mythe nous dit, que nous consentions ou non à le croire, sur le rapport entre l'existence et l'expression. Si l'expression est l'existence exprimée, c'est-à-dire dévoilée, l'existence est voilée, cachée ou obscure. Dès lors, l'obscurité figure l'existence, la lumière figure l'expression. Par conséquent, les récits qui posent en premier la nuit et en second la

lumière nous disent que l'existence précède l'expression. La théologie d'hypostases divines qui pose en premier le bien ou une volonté, en second le beau ou une sagesse, appelée « verbe » du premier, suit ce même ordre. Dans la table des éléments pythagoriciens évoquée au premier livre de la Métaphysique d'Aristote, l'ordre est renversé¹. Sartre, après Bergson, imite Aristote qui, en son Livre XII, refuse de poser le néant en premier². Mais la démarche de Sartre a sa logique ; il commence par l'homme ; celui-ci se trouve devant un tout fait, devant un monde en quelque sorte proféré ; il n'y introduit l'existence que par voie de néantisation, par un acte de liberté. L'action brise l'être donné à la connaissance et produit cette existence qui devrait être antérieure si le pour-soi divin existait. Mais rien n'oblige le philosophe à commencer par la connaissance et à constater d'abord un donné. Il pourrait s'apercevoir qu'il vit, et non pas seul, mais en commun avec d'autres êtres, il commencerait donc par l'existence et irait ensuite non pas directement à la connaissance, mais d'abord à l'expression ; car, en passant de l'existence au langage, il s'apercevrait aussi que la communication et le discours rationnel sont précédés par l'expression, dont la création artistique est une forme esthétique et savante. L'athée pourra en rester là, s'il trouve, sans recours à Dieu, une explication satisfaisante de la beauté. D'autres sont renvoyés, par la contemplation, à un amour divin qui s'exprime dans une beauté divine³, modèle et élément de toute autre expression. Tout ce qui nous tient à cœur dans l'existence est conservé dans son expression. De même, la beauté du verbe divin exprime intégralement l'amour divin. C'est là une procession éternelle. Mais la succession mythologique des dieux nous apporte une information dont la structure n'est pas très différente, car chaque fils divin occupe intégralement la place tenue avant lui par son père, ce qui est une figure d'égalité, et le père, même détrôné, n'en subsiste pas moins, ce qui est une figure d'éternité. Ces généalogies des dieux ont en commun l'irréversibilité. Le premier demeure le premier, ce que l'idée de génération figure de façon commode. Et cette idée de génération demeure, même là où l'on ne trouve pas de généalogie divine, par exemple, quand est posée seulement une grande déesse, accompagnée non de fils, mais d'époux, ou encore d'animaux, domestiques ou sauvages⁴. Cette déesse est principe de vie. Il y a donc un commencement et une suite. Etant féminin, ce commencement appartient à la série négative des éléments pythagoriciens. Ce commencement est donc existence. Il est plus malaisé de lui donner une suite qui soit expression. Mais, par exemple, ce pourrait être la végétation qui sort de la terre. Plus clairement, certaines de ces déesses ont des enfants et ceux-ci peuvent lutter contre elles comme les

¹ 98 b a, 22-25.

² 1072 a, 20.

³ Milka LODETTI, *L'Esprit de contemplation*, 1956. « Beauté », p. 47.

⁴ Jean PRZYLUSKI, *La Grande déesse*, 1950, par ex. p. 95.

fil des dieux luttent contre leur père. Une doctrine sereine de l'existence et de l'expression n'en fait que des opposés en quelque sorte logiques ; leur opposition n'est, en somme, que figure, comme leur symbolisme et leur symétrie. Loin de s'opposer à l'existence, l'expression la manifeste et la révèle. Mais que, traitant leur relation avec indifférence, comme un va-et-vient entre le caché et le visible, on arrive ensuite à préférer le visible, on concevra alors l'obscur comme une puissance contrariante et mauvaise. Or, il était premier. C'est ainsi qu'en combattant la ténèbre qui s'élève contre elle, la lumière sera dans la situation du fils luttant contre le père et, mieux encore, contre la mère. Les mythes qui nous content ces luttes nous font peut-être saisir le passage d'une structure à l'autre, de la succession généalogique des dieux à la symétrie d'éléments opposés. Désireuse de donner un sens à ces vicissitudes, la philosophie a fini par nier l'antériorité de la nuit et du néant, et a posé d'abord la lumière et l'être. Mais si la nuit et le néant ou abîme figurent l'existence et si la lumière et l'être figurent l'expression, l'ordre est rétabli, et, avec lui, se fait la paix entre les éléments. Je tiens pour un mythe non seulement instructif, mais indispensable à la philosophie, spécialement à la philosophie du langage, la généalogie des dieux ou la procession des hypostases. Je tiens pour un conte fantastique et trompeur la lutte de la lumière contre les ténèbres ou de l'esprit contre la matière. Quant à la symétrie symbolique du signifiant et du signifié, elle ne se suffit pas à elle-même, car rien dans le symbole n'indique un sens. On peut d'ailleurs à tel point se méprendre avec lui, que l'on prend pour son signifié un contenu rationnel, une pensée conceptuelle. Mais le concept est postérieur à l'expression. Ce qui est exprimé, c'est l'existence, antérieure à l'expression et au concept. Par exemple, si Dieu est le nom ou l'expression d'un ineffable, l'existence est avant lui et, par suite, avant le concept de Dieu que peut forger la philosophie. Dès lors, il y a plus dans le nom que dans le concept, et la théologie peut remonter du nom à l'existence, mais la philosophie peut ne pas réussir à prouver une existence pour le concept qu'elle a forgé. En considérant un exemple plus religieux, si le corps visible est l'expression d'une existence invisible, le pain consacré sur l'autel pourra être considéré directement par les chrétiens comme une présence, en tant qu'ils y voient le corps du Christ. Il ne symbolise pas pour eux un concept quelconque. De même, en poésie, on procède directement de l'existence à l'expression, sans concept. L'expression est donc toute proche de l'existence, mais elle s'en distingue, autrement elle ne serait pas expression. C'est pourquoi, aussi, elle vient en second.

« INEFFABLE ET CONTEMPLATION MYSTIQUE »

Théodore QUONIAM (Cadaujac)

Ceux qui se taisent, les seuls dont la parole compte. Charles PÉGUY.

Cet exposé sera moins une réponse qu'une quête de lumière sur un thème situé au niveau le plus élevé de l'expérience humaine. Y a-t-il continuité ou discontinuité entre la pensée formulée dans le discours et la pensée informulée dans l'extase ? Peut-on expliquer l'ineffable dont témoignent les mystiques en se basant sur l'ineffable ressenti occasionnellement dans l'expérience commune ou dans la contemplation esthétique ? Quelle valeur faut-il accorder au témoignage de ceux qui ont joui de la contemplation mystique sans pouvoir trouver dans le langage l'expression adéquate pour la communiquer ? Pour rendre compte de cette « déficience » du langage, traçons un bref itinéraire partant de l'expérience commune, cueillant au passage quelques réflexions d'écrivains et de philosophes, afin de déboucher, muni de ces constatations, sur quelques données d'expérience contemplative, dont mainte vie religieuse est fertile. Nous aborderons ces domaines où, selon le philosophe espagnol Joachim Xirau, s'allient « la profondeur opaque et la réverbération lumineuse » (Le Fugace et L'Eternel).

S'il est vrai, selon Barbey d'Aurevilly, que « Dieu a mis l'infini entre lui et sa créature » comment expliquer qu'il se révèle *ineffablement* à certaines créatures privilégiées ? S'agit-il d'une illusion des sens de ceux qui ne peuvent couler le donné de leur expérience dans des phrases logiquement construites ? Tel est l'enjeu du débat.

Qui n'a pas fait l'expérience intime du « gonflement intérieur », lave bouillonnante prête à s'épancher en réflexions et en œuvres ? Mais l'éruption avorte ; n'ayant pas réussi à briser l'écorce la lave reste prisonnière de sa propre pesanteur. Il reste le pressentiment divinatoire d'une merveille que le sujet ne parvient pas à capter pour en définir la nature.

Kierkegaard a dit :

« Il s'agit, dans la vie, d'avoir vu une fois, d'avoir senti une fois quelque chose de si incomparablement grand, que tout le reste paraît

à côté être un néant : quelque chose qu'on n'oublie jamais, même si on oublie tout le reste. »

L'ineffable procède de l'incomparable mais s'en différencie. Il se distingue de l'inexprimable, de l'indicible, de l'inénarrable, tous faux-semblants. Ne se revêt-il pas du reflet d'une révélation qui dépasse infiniment notre entendement et la gamme de nos virtualités sensibles ? Ainsi, on peut « affiner en soi l'idée de Dieu », pourra-t-on jamais la rendre dans sa plénitude ! L'illumination fugitive passée, « revient l'heure de la nostalgie des pensées bien sévèrement ordonnées » (Bachelard). On quitte le monde de la surabondance pour revenir au monde du débit mesuré, qui classe et qui pèse. Mais on a respiré un instant « la fleur de toute vie ». Le temps d'un soupir.

Que de formes et de degrés peut présenter l'ineffable ! Jean Wahl distingue « l'ineffable de la présence instantanée, l'ineffable de la présence compacte et solide ; le premier plus spirituel, le dernier plus matériel ».

Aspect « surprise » : le « *Je-ne-sais-quoi* ». On flaire un charme diffus impossible à condenser organiquement. On est touché et dérouté tout à la fois. On s'interroge en vain : le langage dépose les armes. La surabondance accable paradoxalement par sa légèreté fluide et laisse le sentiment que toute formule de rechange disperse au lieu de réunir. Ce que l'on recueille n'est qu'exagération, boursouffure, inconsistance : une cotte mal taillée dans un tissu de rêve, fait d'images évanescentes, lignes et couleurs qui se cherchent sans parvenir à s'emboîter ni à se stabiliser en un dessin, en une figure déchiffrable.

Jankélévitch a pu dire dans son ouvrage *Le je-ne-sais-quoi et le presque rien* :

« Sous une première forme, le Je-ne-sais-quoi exprime simplement que le savoir n'est pas coextensif au réel... Chez nos classiques le je-ne-sais-quoi exprime le premier désarroi du rationaliste scandalisé par les causes dérisoires de l'amour, par la disproportion des causes et des effets, si injurieuse pour la raison, enfin par ces ébranlements infinitésimaux et ces motivations microscopiques qui sont les seules raisons du cœur. »

L'ineffable, lui, est l'expression d'une *limite* : frontière à partir de laquelle cesse l'expérience codifiée dans le langage et classifiée par le langage. La communication de ce que l'on ressent s'avère dès lors impossible. Les âmes se frôlent et communient dans le silence. Le poète Albert Samain en fait l'éloquente constatation :

*Et Diane au croissant clair, ce soir en rêverie,
« Au fond des grands bois noirs qu'argente un long rayon,
» Baise ineffablement les yeux d'Endymion. »*

Aussi le silence est-il frère de l'ineffable, son accompagnement naturel. Et pourtant on voudrait en sortir pour s'élever d'un degré dans la connaissance.

« Le silence même, dit Julien Green, si beau soit-il, est comme un voile qui nous cache un silence plus beau. »

Baigné dans le silence, l'ineffable est *sympathie* : il devient transparence perçue dans l'opacité d'un mystère, contact avec l'invisible. On voudrait « coller au réel », le réel se dérobe.

Peut-on dominer l'ineffable, le convertir en discours ? On ne saurait méconnaître qu'il y a toute une « *géologie* » de l'ineffable : que de zones nuancées quand on prospecte son domaine verticalement, en hauteur et en profondeur, après l'avoir considéré horizontalement, en surface et en étendue. L'expérience esthétique éclaire à cet égard l'expérience mystique. De même l'expérience morale : on éprouve l'ineffable dans la « descente en soi », vertige d'effroi devant tout ce qui reste caché de soi à soi-même.

« Descendre en soi-même c'est la plus grande terreur de l'homme qui aime toujours mieux se comparer que se voir » (Péguy, *Clio*).

Le froid des abîmes intérieurs fait frissonner ; mais en altitude c'est aussi l'impression d'isolement dans une sorte de nuée lumineuse qui nous *chavire* — moralement — dans la crainte de perdre pied dans le démentiel. Mais : « La nuit extérieure s'illumine de l'éclair jailli du dedans. C'est là que rien ne se formule et que tout s'éclaire » (André Suarès : *Dostoïewski*).

C'est à travers l'ineffable que l'artiste perçoit le langage de la Nature sans pouvoir le transcrire dans sa plénitude. Il en est réduit aux approximations qui *suggèrent* par le jeu des symboles mais récusent l'analyse.

« Les édifices modernes se taisent mais les ruines parlent, écrivait Benjamin Constant dans ses *Réflexions sur la Tragédie*. Tout l'univers s'adresse à l'homme dans un langage *ineffable* qui se fait entendre dans l'intérieur de son âme, dans une partie de son être inconnue à lui-même et qui tient à la fois des sens et de la pensée... »

Mais lorsqu'on analyse le pourquoi de cet ébranlement intime qui paraît nous révéler ce que nous cache la vie commune, on ne peut en saisir la cause. Alors on se tait comme pour mieux percevoir les sous-entendus cachés de la chose entendue, voix du mystère universel. L'ineffable est musique et « la musique reprend des forces aux sources du silence ».

Ainsi l'ineffable échappe à tout mécanisme préfabriqué ; tout au plus peut-on tenter de l'apprivoiser par l'image symbolique. Exprimer ce que l'on *voit* est infiniment plus difficile que d'exprimer ce que l'on perçoit. Aussi l'ineffable se découvre-t-il plus fréquemment au regard inhabitué, à l'esprit d'enfance : « L'esprit n'est jamais aussi près de soi que quand il est au plus près de la naissance du monde » (Péguy). Et Pradines de remarquer : « L'artiste est cet être que la couleur, la lumière, les formes et les sens enivrent à ce point qu'il en devient aveugle et sourd aux choses qui les produisent et pour qui le monde n'existe plus que dans ses symboles. »

Et c'est pourquoi l'ineffable marque un recul devant les choses et hésite à accepter la matérialité du mot dans l'hommage muet qu'il rend à toute création. La joie ineffable s'éprouve lorsqu'on quitte les domaines de *l'Enigme* pour aborder aux terres du *Mystère* qui émergent dans l'aube d'un « Demi-clair matin ».

Une religieuse, morte en odeur de sainteté, dont nous avons étudié la vie et l'œuvre surprenante — Dorothee Quoniam — en religion Sœur Aimée de Jésus, carmélite (1835-1874), a beaucoup écrit sur l'ineffable éprouvé dans l'oraison : « Il se fait parfois en moi un grand silence et alors j'entends des choses admirables, dont la langue humaine n'a pas le secret, et qui me laisse toute embrasée d'amour pour Dieu et pour les hommes. »

Même son de cloche chez Sœur Thérèse de l'Enfant Jésus :

« Il est des pensées qui ne peuvent se traduire dans le langage de la terre sans perdre aussitôt leur sens profond et céleste... Si je pouvais exprimer ce que je comprends, vous entendriez une mélodie du Ciel, mais hélas ! je n'ai que des bégaiements enfantins. »

Nous pourrions multiplier les exemples pris dans l'immense somme des écrits mystiques de la cohorte de ceux qui, favorisés des grâces divines, ont vécu des états extatiques. Ce que nous remarquons c'est que cette contemplation savoureuse s'exprime en attitude pratique d'humilité : le mystique vrai est *docile* : il reçoit et adore. Paul Claudel lui-même racontant sa conversion avoue avoir eu tout à coup « le sentiment déchirant de l'innocence, de l'éternelle enfance de Dieu, une révélation « *ineffable* et décisive ». L'ineffable est donc très riche en leçons ; il mérite d'être scruté dans sa portée ontologique. Chez les mystiques, point d'abstraction où l'on se perde ; l'ineffable qu'ils « balbutient » semble l'expression d'une *Présence*. A l'exemple de l'Épouse du Cantique leur chant est un chant d'Espérance et de Paix. Il est donc salutaire, à une époque où tant d'hommes ont renié leur vie surnaturelle, d'écouter cette « romance sans paroles » et de dire avec Angèle de Foligno :

« J'ai dans l'âme un sanctuaire où n'entre ni joie ni tristesse, ni délectation ni vertu, ni quoi que ce soit qui ait un nom, c'est le Sanctuaire du Souverain Bien. Mais je blasphème au lieu de parler parce que les expressions me manquent. »

L'Ineffable nous oriente vers l'Absolu, là où fondent les contradictions à la chaleur de l'Amour.

EXÉGÈSE STRUCTURALE ET TRADITION ÉVOLUTIVE

C. RAMNOUX (Paris)

L'exégèse structurale en mythologie substitue aux textes fantaisistes et confus d'une tradition une ou quelques « lectures », exprimées avec un vocabulaire accessible au philosophe de notre temps, et, dans le meilleur cas, réduites en « formules ». Elle représente un immense travail pour substituer à l'opacité des images *un sens*, pour communiquer avec une humanité autre que l'humanité européenne avancée ; et, ce faisant, ne pas ajouter une réinterprétation de plus à la série des réinterprétations qui se succèdent, et s'entrelacent le long d'une tradition évolutive. Cette exégèse s'est justement attachée aux traditions non évolutives : on entend par là, non pas celles qui ne changeraient pas, mais celles dans lesquelles un état d'équilibre succède à un autre état d'équilibre, sans qu'on puisse percevoir clairement un « vecteur », vers une « mutation » ou une « ouverture ». On voudrait pouvoir discerner, dans les grandes traditions évolutives, ce qui fait précisément qu'elles ont marché vers une mutation, avec une ouverture sur toute autre chose.

Les récits archaïques manient en guise de « code » pour formuler leur « message » des phrases thématiques, ou des mythèmes, avec protagonistes divins, humains, animaux, végétaux. Réduit à son « sens abstrait », ou à leur « formule », leur message *propose des problèmes*, ou *dévoile des contradictions*. De quoi s'agit-il au fond ? De problèmes d'origine, et de problèmes de limite : origine de l'homme et de ses institutions, origine de son environnement cosmique, tout ce qui l'entoure, y compris et surtout ce qui lui fait mal, y compris et surtout la pauvreté, la vieillesse et la mort. Faut-il croire que la prolifération des récits, obtenue par le jeu des inversions, et des combinaisons de mythèmes, réussit à dissimuler au grand nombre le sens, en soulageant une obsession ? Faut-il croire que quelques-uns, et même un grand nombre perçoivent avec un sens très sûr, le problème en question, sans le dire ? *Faute de savoir le dire autrement*.

Ces faits amènent à réfléchir bien moins au sens « inconscient », ou au phénomène du « double sens », qu'au phénomène du « double langage ».

Que veut dire au juste : « avoir perçu le sens » ? sinon, être capable de le restituer autrement. Quand deux codes sont en présence, le sens saisi est traduit d'un code dans l'autre, au gré des auditeurs ou lecteurs en possession des deux. Quand des mots pauvres et sans image existent pour dire simplement, et avec univocité, ce que disent autrement des fables équivoques, l'homme qui a perçu le sens le prouve en restituant le sens des fables sous des mots simples et sans image. Faute de ce second langage, que peut-on faire d'autre que de changer de fable, en réhabillant les protagonistes, et en multipliant les redites aux moments incisifs, ou aux articulations significantes ? D'où cette inférence : la démarche vers la constitution d'un code de mots pauvres et sans image, avec des formules univoques, constituerait bel et bien l'ouverture principale, vers une mutation évolutive de la tradition.

L'histoire de la philosophie est là pour apprendre que les philosophes aussi possèdent plusieurs codes, avec plus ou moins de subtilité pour parvenir à une formulation univoque, et véritablement « sans bruit de fond ». Retraduire une pensée ancienne, en respectant les exigences nouvelles d'un code mieux affiné, se révèle excellent exercice de critique, et même d'invention. C'est ainsi qu'on peut mettre en forme mathématique l'ordre des pensées cartésiennes, ou mettre sous vocabulaire phénoménologique telle doctrine exprimée dans la langue encore imparfaite des classiques. L'exercice inverse n'est pas moins instructif. Qu'on s'efforce de penser avec les Grecs de très haute époque, en se privant des facilités d'un vocabulaire post-aristotélicien : on expérimentera tout ce que l'on peut réussir à dire avec les moyens réduits des sages avant Socrate, et la saveur de leur parole.

Le long d'une tradition évolutive, le moment de la mutation serait donc celui où fut élaboré un code spécial, par et pour des gens appelés « sages » ou « philosophes » : ni le code nouveau des mathématicques, ni le code ancien des « théologiens », mais encore un autre et « entre-les-deux », et avec des emprunts aux deux. Que s'agissait-il donc, au fond, de dire ? Les « plus grandes choses », les choses « au commencement », « au fond de tout », « commandant à tout », pour lesquelles on inaugure un usage technique du « Principe » ; ce qu'il convient à l'homme de faire et de ne pas faire, et la chose « commune à tous ». La pensée relativement primitive a-t-elle vraiment négligé ce genre de choses ? La pensée relativement évoluée de nos philosophes s'occuperait-elle vraiment d'autre chose que de cela ? D'où l'invitation à une démarche remontant des sentences, ou des poèmes des sages, vers ce qui avait été dit auparavant, ou se disait encore dans le clan des attardés.

On croit alors s'apercevoir qu'autour et auparavant existait un code, représentant lui-même un haut degré d'élaboration. Les récits traditionnels ont subi déjà une ou plusieurs réinterprétations, pour habiller

une ossature signifiante, au mieux rendue par les généalogies des noms divins. Que l'on prenne alors en considération :

- 1° Les noms à signification opaque ou transparente.
- 2° Les relations de parentage entre lignées, et d'âge entre générations.
- 3° Au niveau des générations régnantes, les relations d'âge, de dignité, et de fonction.

Les relations de lignage, de dignité et de fonction constituent bel et bien un code, même si les noms manquent de signification transparente, et n'en reçoivent pas par calembour. Chaque dieu prend son sens dans un système de relations avec ses proches, et à travers eux avec tous les autres. Veut-on analyser le sens du dieu ? Que l'on commence par maintenir vivant un noyau de numinosité, sans lequel risquerait de s'éteindre la gravité de la pensée. Que l'on éclaire ensuite les aspects de l'entité en question, tour à tour en relation avec chacun de ceux ou celles avec lesquels il forme couple ou groupe.

Nous emprunterons un exemple à l'étude récente d'un spécialiste ¹. Le dieu Hermès forme couple avec Hestia, sa tante par le père, et vierge nom mariable. Leur opposition ne se laisserait pas ramener facilement à une formule simple. Mais on peut la cerner en l'enfermant dans un réseau de phrases : il voyage, tandis qu'elle reste à la maison. Il fait circuler au loin la parole et les biens, tandis qu'elle garde le foyer. Il acquiert de la richesse par ingéniosité et négoce, tandis qu'elle préserve le fonds familial. Un degré supérieur d'abstraction serait obtenu en réduisant les phrases à des vocables couplés : *stabilité* versus *mobilité* — *clôture* versus *ouverture* — Le *prochain* et le *familier* versus le *lointain* et l'*étranger* — Le *centre* versus la *circulation dehors*. Etc.

Le même Hermès entre en relation avec Apollon comme le petit frère avec le grand frère. Il serait, d'après son hymne, de naissance clandestine, menteur et voleur. Des relations multiples qu'il soutient avec le même Apollon ² que l'on examine seulement celles qui concernent la Parole : *parole droite* versus *parole oblique, courbe ou tordue* — *parole faite pour découvrir* et *parole faite pour cacher* — *A sens unique* et *à double sens*. Apollon déclare la volonté de Zeus. Sa parole ne ment pas, parce qu'elle dit ce que Zeus achève. Hermès le héraut se borne à transmettre la parole fondatrice, ou à l'interpréter pour les ignorants.

Couples et groupes fonctionnels livrés par la tradition classique résulteraient de « réformes de structure » opérées par de savants théologiens, en fonction même des mutations de la société hellénique. Ce n'est point ici le lieu de le prouver. On voudrait suggérer seulement que ces faits se trouvent sur le chemin d'une mutation évolutive, certainement, et probablement sur le chemin de la naissante philosophie. Pourquoi ?

¹ Cf. J. P. VERNANT, Revue *L'Homme*, Septembre-décembre 1963.

² Cf. Notre propre étude de *L'Hymne à Hermès*, dans *Mythologie*, Colin, 1962.

Le contenu riche et informulé d'une entité divine se laisse analyser au mieux en pratiquant cette méthode :

1° Mettre l'entité en question en couple avec une entité proche parente, de façon à apprécier similitude et différence, mesurer l'*écart entre les deux*.

2° Réduire l'opposition *en phrases*, résumables avec des vocables couplés, déjà simples et encore savoureux.

Ces couples savoureux se rencontrent à un bout de la chaîne. A l'autre bout, que trouve-t-on ? Des vocables couplés, du genre de ceux que Platon lui-même manie encore dans ses dialogues « techniques ».

Etre et Non-être — Unité et Multiplicité — Le Même et l'Autre, ou Identité et Altérité — Ressemblance et Différence — En repos et en mouvement, etc.

D'une table de cette moûture on remonte à : a) La table pythagoricienne à dix couples, six au moins empruntés au vocabulaire technique des mathématiques¹ ; b) La table de la cosmologie parméniennienne, reconstituable à partir d'un texte de Théophraste, et d'un texte de Cicéron² ; c) La liste rocailleuse, mélangée de noms divins et de noms « sans saveur » du vocabulaire héraclitéen. Toutes se rangent en remontant l'évolution par des chemins divers. En-deçà, vers le haut, l'exégèse des filiations divines. Au-delà, vers le bas, l'usage assoupli d'un système ouvert de concepts multiples, tous en relation les uns avec les autres. A-t-on ou n'a-t-on trouvé le « missing link », le chaînon manquant d'une évolution ?

Il est loisible ensuite de se livrer à des exercices de langue et de grammaire à l'usage des enfants. Comme par exemple : ayant choisi sur les listes un nom sujet, former au positif et au négatif, et au double négatif, des phrases avec des mots pris dans l'une ou l'autre colonne, sous la condition seulement de ne pas se contredire. Ou au contraire : un jeu de couples étant proposé, illustrer chacun, ou quelques-uns d'entre eux, en les sertissant dans une seule phrase grammaticalement correcte, ou quelques phrases enchaînées par couples entrelacés. Des équivalents imagés peuvent servir à habiller l'ossature des « énigmes », ainsi fabriquées par un habile artisan. Les écoles archaïques auraient pratiqué des « combinaisons » et des « arrangements » de mots, comme elles ont pratiqué des « arrangements » de points, ou d'éléments figurés : chacune choisissant son style. La bienheureuse naïveté consistait alors à croire que la langue bien maniée devine toute seule des sens divins. « Bienheureuse », puisqu'elle a réussi ce petit chef-d'œuvre : une philosophie réduite à son code pur, mis en phrases. Naïve, si vraiment elle a cru mieux faire que cerner avec des énigmes, ou un discours qui tourne en rond, « la chose la plus grande » visée par notre désir. L'abus de ces jeux a réussi à démystifier la Grèce.

¹ ARISTOTE, *Métaphysique*, A. 5.

² D. K. *Parménide*, A., 37 et 46.

Qu'on compare finalement le code des théologiens au code des philosophes. On trouverait à dire « pour » et « contre » les deux. Pour les théologiens : que leur système, avec un noyau numineux, et des aspects révélés dans le jeu des oppositions, est assez complexe et assez souple pour exprimer beaucoup de choses, par exemple, le drame de la fille ou du puîné sous régime patriarcal. Contre eux : que leur système devait mourir avec les dieux. Contre les philosophes : que les couples nés par l'éclatement du vieux système constituent un code bien plus pauvre, la mobilité même des couples les livrant aux abus des jeux grammaticaux. Et pour : que le nouveau système s'est révélé riche de possibilités, en se maintenant à distance égale entre un discours mathématique qui lui fournit des modèles de rigueur, et un discours théologique apte à rappeler le dévergondage verbal à la « pudeur » devant les choses divines. Le verbe *être*, employé substantivement dans un usage technique, a réussi à condenser les valeurs numineuses des Puissances apparues « au commencement ».

DU LANGAGE RELIGIEUX

Henri REVERDIN (Genève)

Dans leur vie et leur pensée religieuses, certains hommes expriment leurs sentiments, prient, témoignent de leurs convictions, énoncent peut-être leur foi en une doctrine. Leurs moyens d'expression sont multiples : simples cris, soupirs, gestes, mots, phrases, discours, cérémonies, créations des arts.

Mon étude se rapportera surtout au langage religieux tel qu'il a été fixé dans les écrits bibliques. Idées et sentiments y sont exprimés en hébreu, araméen, grec ; puis en latin, français, etc. Or, un texte ne reste pas parfaitement identique à lui-même dans une traduction (ce qu'on est porté à oublier). — Un exemple, et qui suffira : Quand on dit : « la Parole de Dieu », on ne conserve pas toujours à ces mots la totalité et la plénitude de leurs significations hébraïques : par exemple, action de Dieu, commandements, relations avec l'homme. Et le quatrième Evangile ne commence-t-il pas par ces affirmations : « Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu. »

De quels moyens, langages anciens et modernes disposent-ils ? Locke a, le premier, fait remarquer que tous les mots qui expriment des conceptions immatérielles ont été dérivés métaphoriquement de mots qui signifient des idées sensibles : imaginer, comprendre, concevoir, esprit (souffle), ange (messenger), etc. Après avoir rappelé cela, Max Muller a écrit que toutes les racines, c'est-à-dire tous les éléments matériels du langage, expriment des impressions, et des impressions extérieures seulement et que, tous les mots même les plus abstraits dérivant de racines, la philologie comparée apporte des preuves décisives à l'appui des conclusions de Locke.

De nos jours, des logiciens, mathématiciens, philosophes s'ingénient à former des langues grâce auxquelles des idées et relations d'idées puissent être comprises et communiquées sans équivoques.

Sitôt quitté le langage univoque, nous rentrons dans notre monde d'idées, de sentiments, d'imaginations, d'intentions, et de désirs (où je

rangerai ceux de connaître, comprendre, interpréter, évaluer). Profane ou religieux, notre langage, faute de pouvoir les « dire », laisse inexprimées des réalités et des aspirations incommunicables, et il reste souvent muet devant l'ineffable, dont procède la vie la plus profonde. (Mais souhaiterions-nous que l'on cherchât à ramener toute la vie de l'âme à la pure intellectualité ?)

Quand les psychologues déterminent l'*objet* de leur étude, ils le distinguent du monde extérieur ; c'est le *courant* de la conscience, le monde *intérieur*. Pourtant ce monde sans surface, ni volume, ni poids, ils ne le décriront pas avec un vocabulaire différent de celui de l'étendue. (Je ne dis rien de l'expérimentation et de la mise en formules quantitatives.)

Est-ce des aspects religieux d'une conscience qu'on veut parler ? Là encore, c'est du monde extérieur qu'on tirera ses ressources. Mieux que les autres, des artistes, dans leurs poèmes, leurs tableaux ou leurs chants trouvent des images qui, par leur pouvoir de suggestion, permettent de percevoir vivement les « choses de l'âme ».

Chacun sait que les images abondent dans la poésie hébraïque. — Le lecteur va distinguer sans peine les cas où une affirmation est prise au sens propre ou en un sens figuré. On lit dans la *Genèse* : La *lumière* fut. Et cette lumière qui éclaire la création deviendra un symbole religieux : L'Eternel est une *lumière*. Ta parole sert de *lumière* sur mon sentier. Vous êtes la *lumière* du monde.

Lorsque la Bible raconte la *chute* d'Adam, nous sommes introduits dans le monde moral et religieux. En revanche, l'*Ascension* de Jésus est rapportée, conformément aux idées de l'époque. Il se sépara d'eux et fut *enlevé* au ciel. (Cf. le dogme récent de l'Assomption de la Vierge.

L'auteur d'un psaume s'interroge : Me présenterai-je devant la *face* de Dieu ? Ailleurs le psalmiste dit : Tu es mon *rocher* et ma *forteresse*. Ailleurs : Seigneur, tu as été pour nous un *refuge* de génération en génération.

Voici de mêmes mots, pris tantôt dans leur acception physique, tantôt en un sens spirituel : Tout le pays d'Egypte fut *affamé*. Il a comblé de biens l'âme *affamée*. L'arc des puissants a été *brisé*. Des hommes ont le cœur *brisé*.

Selon les Evangiles, Jésus s'est exprimé en diverses paraboles, imagées, qui suscitent l'intuition spirituelle ; il les a dites dans le langage tout humain du monde extérieur : Le *semeur* sortit pour semer. Le semeur sème la *parole*... Jésus, lui, allait prêchant et annonçant la bonne nouvelle du *Royaume des cieux* ; il en parlait par similitudes : Le Royaume des cieux est semblable à un *grain de sénevé*... Il est semblable à du *levain* qu'une femme a pris et caché dans trois mesures de farine jusqu'à ce que toute la pâte ait levé. Il est semblable à un trésor *caché* dans un champ.

Dans la Bible, on trouve des dénominations, telles que : Dieu, le Dieu du ciel, le Dieu des cieux, le Dieu d'Israël, le Dieu vivant, Dieu le

Père. — Jésus-Christ, le Christ, le Messie, le Seigneur, le Sauveur, le Fils de l'homme, le Fils de Dieu.

Les termes de père, fils, désignent des personnes engagées dans des relations humaines et familiales. En ce qui concerne le Père divin et son Fils, les mêmes termes doivent être transférés et saisis en dehors et au-delà de ces relations. Comment sont-ils pensés ?

On sait quel rôle joue dans le christianisme le symbole de père. Peut-être convient-il de faire remarquer que si ce symbole correspond pour beaucoup d'hommes à leur confiance « filiale », il en est d'autres qui haïssent leur propre père ou le méprisent. — Que représente pour eux le symbole de père ?

A ces remarques sur le langage biblique, j'ajouterai qu'actuellement, notre langue contient des notions abstraites, telles que l'immanence de Dieu, sa transcendance, où se trouvent les suffixes *in*, *trans* (*dans*, *au-delà*) ; ceux-ci nous conduisent dans l'étendue, alors que nous luttons — désespérément peut-être — pour échapper à toute localisation de l'Esprit ; et notre langage le retient dans l'espace. L'immanence affirme la présence de Dieu dans l'univers ainsi que sa pénétration dans l'âme humaine. La transcendance marque, elle, son éloignement au-delà de la nature et de l'humanité ; elle peut suggérer la majesté de Dieu, sa puissance, sa sainteté...

A vrai dire, pour soustraire l'Etre à toute représentation anthropomorphique, des théologiens, des croyants disent que Dieu est « tout autre » (que l'homme). Qu'est-ce penser ? Il en est qui le déclarent immanent au monde et ajoutent qu'il est présent en eux. Certains affirment, en même temps que son immanence, sa transcendance, dans le dessein de l'exalter et de respecter son altérité. Enfin, la désignation de « personnalité » risquant de rendre Dieu trop « humain », des penseurs le qualifient de « suprapersonnel ».

Effaçons-nous la limite que le langage met entre *trans*, *supra* et *in* ? — Sur la notion de limite, ces brèves indications : Dans l'étendue, deux pays ont une frontière commune ; la franchir, ce n'est pas la supprimer. En mathématique, une série peut tendre vers une limite en s'en approchant toujours davantage sans l'atteindre jamais. Dans le domaine religieux, une ligne de démarcation nous permet-elle de dire : en deçà, tout est humain et rien qu'humain ; au-delà, tout est divin, c'est Dieu même. — Si « unitive » que puisse être la relation mystique, n'est-ce pas deux êtres qu'elle relie : un homme et son Dieu ? Néanmoins, « *en* » et « *au-delà* » ne pourraient être distingués par un tracé qui eût la netteté d'une frontière s'il est vrai que par la grâce qui lui est offerte, un homme participe de l'Etre et que par son effort propre, il tende à participer à cette grâce reçue, acceptée, aimée...

Que Dieu soit comparé à un rocher, à un refuge, appelé l'Eternel, le Père, déclaré immanent, transcendant, personnel, impersonnel, suprapersonnel, toutes ces désignations (prises parfois pour des

définitions) doivent recevoir des significations qui dépassent le monde de l'espace, du temps, de l'humanité. — En ont-elles, chacune, une et une seule? Ou ne peuvent-elles pas être saisies de manières diverses par la pensée et l'imagination divinatrice? — Sans échapper à un parler géométrique je proposerai de dire que le langage « situe » le terme divin de la relation en un au-delà qui forme comme une région dont on ne saurait dessiner les contours, ni déterminer pleinement les caractères.

L'histoire de la piété et celle d'une théologie construite sur « la Parole de Dieu » font apparaître des interprétations multiples. — Le langage religieux n'étant pas univoque, l'accord sur une affirmation ne garantit pas l'identité des pensées; et, à l'inverse, il peut se faire qu'une même croyance reçoive plusieurs énoncés. N'y a-t-il pas là une raison décisive pour écarter le dogmatisme?

Le langage est incommensurable avec la conscience humaine, ses contenus et ses fonctions. Il est incommensurable avec l'Etre dont participe cette conscience.

Sans renoncer à son langage, la conscience religieuse est attirée par delà toute parole, dite ou écrite, qui prétendrait à égaler l'Etre divin; pour réaliser ses virtualités, il importe qu'elle réponde à toutes les sollicitations de l'Esprit.

L'UNION DU CONSCIENT ET DE L'INCONSCIENT GRÂCE AU DYNAMISME DES MYTHES, SYMBOLES ET RITES RELIGIEUX

Edmond ROCHEDIEU (Genève)

L'un des problèmes qui s'impose au psychologue, non seulement lorsqu'il s'intéresse à l'efficacité de l'activité humaine, mais également quand il cherche à pénétrer le secret de la vie intellectuelle et de sa cohérence, est celui des rapports entre la vie consciente de l'homme et son inconscient. L'être divisé intérieurement est plus fréquent qu'on ne l'imagine et la faille intérieure est bien souvent celle qui se creuse entre le conscient et l'inconscient. Dès lors l'activité intellectuelle tout entière perd de son efficacité et s'achemine parfois vers l'incohérence. Que se passe-t-il en effet ? Tandis que, sur le plan conscient, la raison fonctionne normalement, aidée par une mémoire sans défaillance, si bien que les déductions s'enchaînent sans heurts, qu'à celles-ci se joignent des inductions pleines de promesses et qu'ainsi s'établit le va-et-vient spirituel qui mène du concret à l'abstrait puis utilise l'abstraction pour mieux comprendre le concret et pour le transformer, voici qu'à l'improviste se produisent des oublis de ce que l'on sait parfaitement et des erreurs jamais commises auparavant. Dans ces conditions le travail intellectuel, qui semblait si exactement réglé, se mue en une sorte de mécanisme où tout se grippe ; et les opérations mentales les plus habituelles et les plus simples deviennent difficiles, tandis que le bel enthousiasme du début cède la place au scepticisme, à l'ennui, au sentiment d'inutilité, parfois même au dégoût.

C'est que l'être humain a besoin d'unité intérieure. Lorsque les désirs, les passions, les déceptions, les regrets qui s'agitent dans notre inconscient forment en nous comme une seconde personnalité étrangère à notre vie consciente, une sorte de doublure de nous-même qui sans cesse s'oppose à ce que nous disons, faisons et pensons, notre vie quotidienne se trouve entravée, et l'intelligence elle-même, cette fonction psychique où se développe et s'épanouit la vie consciente et volontaire, est inhibée par les forces hostiles de l'inconscient qui sournoisement sapent ses décisions les plus fermes et ruinent ses projets.

Toutes les psychothérapies s'efforcent, d'une façon ou d'une autre, à réduire les oppositions intérieures qui déchirent l'individu, et plusieurs d'entre elles utilisent, pour mieux parvenir à leurs fins, des mythes et des symboles, obtenant alors des succès souvent étonnants. Si cette utilisation de mythes connus et de symboles dont certains sont communs à plusieurs cultures, se révèle efficace pour recréer l'harmonie chez des êtres qui l'avaient perdue, ne serait-ce pas qu'un dynamisme particulier les anime ?

Déjà Kierkegaard remarquait que « le *mythe* extériorise toujours une action intérieure ». Et c'est un historien des religions qui, à son tour, notait que « les *mythes* sont généralement l'*histoire de l'âme*. Et même quand ils racontent l'histoire du monde, on dirait toujours qu'il s'agit, au fond, de l'aventure de l'âme humaine, de ses luttes et de ses travaux. » (S. Pétrement).

L'étude phénoménologique de la religion ne dit pas autre chose. C'est ainsi que van der Leeuw, après avoir relevé que « la figure du *mythe* est celle de l'expérience vécue », souligne le fait que « la conscience mythique a tendance à laisser le temps stationner », car pour elle la question : quand ? est devenue indifférente.

Aux yeux d'un psychologue tel que C. G. Jung, qui toujours s'est intéressé au problème religieux, les *mythes* ne sont pas de simples et naïves allégories inventées par des esprits restés primitifs, mais bien la formulation irrationnelle et spontanée d'une expérience psychologique primordiale. Produits d'une tradition lointaine et indéterminable, les mythes constituent, avec la mythologie qui s'efforce de les rationaliser, la religion vivante d'un groupe humain, l'expression de ses structures psychiques et de ses dynamismes profonds.

Quant aux *symboles*, les uns utilisés par les mythes, les autres autonomes et qui constituent comme un langage particulier, admirablement évocateur, leur force réside dans leur souplesse : toujours ils représentent autre chose qu'eux-mêmes, grâce à des correspondances analogiques. « Antérieurs à toute différenciation et à toute rationalisation, nous dira C. G. Jung, les *symboles* sont les moyens inestimables qui nous rendent capables d'utiliser de manière effective le flot purement instinctif du processus énergétique. »

Or, plus que tout autres, les *symboles religieux* se présentent comme des ponts entre les diverses composantes de notre psychisme. Surgissant dans la couche élémentaire et inconsciente de la psyché, ils constituent, pour l'individu, les racines profondes du phénomène religieux et restent chargés d'énergie numineuse, alors que les doctrines et les dogmes, rationnellement compréhensibles et donc pleinement conscients, ont perdu une partie de cette puissance.

Cependant *mythes* et *symboles* possèdent en commun une même qualité : se mouvant simultanément sur deux plans de la vie psychique, celui de la vie intellectuelle et celui de l'affectivité, ils n'appartiennent en

propre ni à l'un ni à l'autre, mais relèvent des deux à la fois, et leur action se prolonge ensuite dans la vie active de l'individu et du groupe, y apportant, lorsqu'ils sont vécus, un équilibre spirituel et une sécurité intérieure qui ne sont autres que l'union réalisée du conscient et de l'inconscient.

Quant aux *rites*, issus à la fois des doctrines, des symboles et parfois de certains mythes, ils participent aussi à ce pouvoir d'être perçus autant par l'affectivité que par la raison, de toucher le cœur aussi bien que l'intelligence ; mais les gestes, les paroles et l'action auxquels le fidèle a part font accéder à une dimension nouvelle, celle de la vie active. Dans la mesure où le rite est vivant, où il est vécu, son efficacité s'étendra aux trois plans de la vie psychique : grâce au dynamisme qui émane de sa célébration, il satisfera l'intelligence la plus clairvoyante comme il touchera l'émotivité la plus délicate.

DÉMYTHOLOGISATION ET OBJECTIVATION

P.-A. STUCKI (Bienne)

On sait les multiples débats qu'a suscités, chez les théologiens, le thème de la démythologisation. On sait aussi qu'en dépit des aveux, les dissensions reposent dans une large mesure sur les ambiguïtés philosophiques du terme d'objectivation et sur la difficulté qu'il y a à définir ce qu'est un *langage objectivant*. Nous tenterons ici de contribuer à la clarification de ce problème.

I. Chez Bultmann, le thème de la démythologisation peut être esquissé ainsi : 1. Du point de vue de leur forme littéraire, certains écrits du Nouveau Testament sont mythologiques. 2. L'interprétation des mythes conduit à reconnaître leur ambiguïté ; ils répondent : a) à une intention objectivante qui projette une représentation du monde, et b) à une intention authentique qui exprime une certaine compréhension de l'existence. 3. La démythologisation caractérise l'interprétation théologique, dite existentielle, du Nouveau Testament. Par analyse de la mythologie, elle met en évidence le Kérygme évangélique qui est un appel à la décision de la foi adressé à l'individu ; la foi se définit comme une nouvelle compréhension existentielle de soi. 4. La démythologisation consiste donc, négativement, à abandonner la dimension de représentation objectivante qui caractérise le mythe.

II. Le programme de la démythologisation engage ainsi la distinction entre plusieurs formes de langage : 1. Le langage de la prédication qui place l'auditeur devant une décision ; cette décision ne porte pas, comme dans certains types de discours politiques ou juridiques, sur une action à faire, ni sur l'adhésion à une explication du monde dans son ensemble, ni sur l'approbation d'un acte d'autrui ; elle porte, bien plutôt, sur la manière dont l'individu comprend la totalité de son existence. Ainsi le contenu de la prédication comprend des catégories existentielles comme sont celles du rapport de la personne au temps, au

fini, à autrui, à Dieu, mais ces catégories sont présentées de telle manière qu'elles placent l'individu non pas devant la tâche d'adhésion intellectuelle, mais devant une décision personnelle.

2. De la prédication, il faut distinguer le langage des représentations objectivantes, dont les « Weltanschauungen » sont les exemples typiques. Ce langage place lui aussi l'auditeur devant une décision, mais d'un tout autre type, car elle n'engage pas l'individu en tant que personne, mais en tant que membre d'une collectivité : ainsi des visions du monde marxistes ou bourgeoises. Cette décision est ainsi une adhésion intellectuelle à certaines idées englobantes qui entraînent *peut-être* une certaine praxis, et qui ne touchent que par l'intermédiaire de la vision globale la compréhension que l'individu a de son existence. Ce dernier point peut s'exprimer aussi en disant que la décision individuelle n'est pas *thème* du langage objectivant, elle est visée obliquement par la *force* de la représentation. (Nous empruntons cette notion à Perelmann.)

3. Des représentations objectivantes, il faut distinguer maintenant le discours théologique, et notamment, dans le cadre de la pensée de Bultmann, l'interprétation scientifique du Nouveau Testament qui s'adresse à autrui de telle manière qu'il l'incite à opérer une *vérification*, à réfléchir de manière à découvrir les *évidences* qu'on propose à son attention. L'herméneutique de Bultmann est la méthodologie de l'interprétation du Nouveau Testament et comme méthodologie elle est, en tant qu'adressée à l'auditeur, l'incitation *explicite* à opérer cette vérification.

Ce qui permet de distinguer ces trois types de langage, dans l'œuvre de Bultmann, semble pouvoir être différencié en trois critères distincts : a) l'objet dont parle le texte (le monde dans son ensemble ou l'existence individuelle), b) la manière dont le texte précise cet objet (expressions vagues et générales, allant de soi, ou expressions précises et limitées invitant à une saisie adéquate) et c) la manière dont le texte s'adresse à l'auditeur ou au lecteur (invitation à une décision personnelle, à une adhésion collective ou à un examen rigoureux).

III. Des difficultés survenues dans l'école de Bultmann au sujet de l'objectivité, nous ne retiendrons que celles qui s'expriment dans les œuvres de Käsemann et de Braun.

1. Pour eux, l'objectivité scientifique, en théologie, est limitée à la recherche historico-critique, et bien que celle-ci sape les fondements traditionnels de la foi, la décision de croire, qui est aussi la *compréhension* du N. T., lui succède sans intermédiaire. 2. Pour Käsemann, le N. T. renvoie à l'existence historique du Christ dans les textes mêmes qui sont destinés à la prédication, et c'est cette référence historique qui empêche ces textes d'être mythiques. Mais les faits de l'histoire de Jésus ne nous intéressent guère car ils ne sont que la *réification* de cet événement qui se réactualise dans la foi. La signification *pour nous* de

ces faits apparaît ainsi comme une abstraction désincarnée : Käsemann se retourne contre Bultmann dont le kérygme ignore la portée cosmique de l'événement du salut. Ainsi, a) à la critique de la *réification* de l'histoire s'articulent b) celle de l'*abstraction* du message existentiel et c) la *répétition d'assertions objectivantes*. 3. Chez Braun, la critique de la réification ne s'étend pas seulement au positivisme historique, mais encore au langage du mythe et de la métaphysique qui parlent de l'existence et de la transcendance dans le langage propre aux choses. La foi est l'antithèse de cette pensée réifiante ; elle est, en tant que compréhension de soi, l'appropriation du kérygme néotestamentaire inaccessible à une saisie objective. Pour Braun, l'existence est pur projet, ou négativité, dont la description objective ne pourrait être que réifiante. La foi s'exprime dans un « Je dois » contrasté par un « Il m'est permis » ; ainsi, le croyant ne se comprend pas comme « devant Dieu », en rapport avec Dieu, car l'idée d'un Dieu transcendant appartient aux représentations objectivantes.

IV. Nous aimerions montrer qu'entre la foi et le langage de l'objectivité historico-critique il y a nécessairement plusieurs *médiations* dont il faut tenir compte si l'on veut éviter des antinomies comme celles qu'illustrent les travaux de Käsemann et de Braun.

1. La critique de la réification de l'événement dans le positivisme des faits ou dans le langage objectivant de la mythologie et de la métaphysique *présuppose* une saisie adéquate de cet événement, qui peut s'exprimer dans un langage adéquat. Cette saisie est une compréhension *dialectique* en ce que a) elle montre que des éléments apparemment séparés sont en réalité intimement liés, et b) elle explicite les médiations entre ces éléments de manière à les présentifier dans une évidence. Dans notre cas, les médiations entre la Bible et la foi seraient, au minimum, l'interprétation existentielle et la prédication, qui doivent être explicitement présentés comme des moments de *passage*. Ainsi le chemin est toujours possible, qui mène des représentations objectivantes ou réifiantes à une saisie adéquate, à une évidence objective, qui s'exprime dans un langage adéquat.

2. Mais ce langage est inerte (au sens du pratico-inerte de Sartre) par rapport à l'intuition qui présentifie l'évidence. C'est ce qui permet à Käsemann de critiquer le kérygme de Bultmann comme étant une signification abstraite détachée du concret de l'histoire. C'est également ce qui permet à Braun de rejeter les assertions objectivantes relatives à l'existence de Dieu.

Mais on ne saurait éviter ce moment d'inertie abstraite de tout langage, et il est aussi faux de le rejeter comme abstrait, avec Käsemann, que de le rejeter comme inerte, avec Braun. Ainsi s'annonce une double dialectique qui était, chez Bultmann, le sens véritable de la démythologisation des représentations objectivantes :

a) Tout langage est objectivant *pour moi*, y compris le langage le plus adéquat, dans la mesure où je ne le réfère pas à l'intuition originaire qui le fonde. La tâche noétique de la démythologisation est de poursuivre cette évidence, et de la chercher du côté de la noèse quand elle se refuse du côté du noème.

b) De même que, chez Lukàcs, la théorie dialectique doit orienter la praxis, de même l'interprétation scientifique du N. T. doit orienter la praxis de la prédication ecclésiastique, qui, à son tour, doit orienter l'existence individuelle.

Le terme de démythologisation désigne donc un double *processus* qui conduit, au niveau de la connaissance, du mythe à l'évidence et de l'objectivation à l'objectivité ; au niveau de l'existence, de la prédication à la décision, de la Parole à la foi. Dans ce double processus, le point de départ n'est pas remplacé par le point d'arrivée, qui se borne à lui succéder mais qui ne saurait être un point d'arrêt, ce qu'indique avec force le terme de dialectique qui doit rendre attentif au devenir de la connaissance comme au devenir de l'existence, et à leur constante interaction.

IMPORTANCE DU VERBE DANS LA PENSÉE AFRICAINE

L. V. THOMAS (Dakar)

On reproche souvent au Noir d'être un grand bavard. Le fait est réel, et il suffit, pour s'en convaincre, d'assister aux interminables causeries qui, à l'heure de la sieste, sur la place de la concession ou le soir autour du feu réunissent plusieurs dizaines d'assistants en des colloques animés et interminables. Mais l'oralité prend, ici, un sens exceptionnel. Ainsi que le souligne judicieusement L. S. Senghor : « La parole, le verbe est l'expression par excellence de la force, de l'être dans sa plénitude... Chez l'existant, la parole est le souffle animé et animant de l'orant ; elle possède une vertu magique, elle réalise la loi de participation et crée le nommé par sa vertu intrinsèque. » Le langage, en effet, n'est pas simplement instrument de communication ; il est expression, à la fois déclenchement des êtres-forces et principe de leur cohésion. Sur le plan ontologique, le verbe est créateur par la parole de Dieu et création continuée par le souffle humain c'est-à-dire l'âme. « Le pagne est serré, dit Ogotemmêli, pour qu'on ne voie pas le sexe de la femme, mais il donne à tous l'envie de voir ce qui est en dessous. C'est à cause de la parole que le Nommo (puissance religieuse) est mis dans le tissu. Cette parole est le secret de chaque femme et c'est cela qui attire l'homme... Etre nu, dit-il, c'est être sans parole. » On ne saurait trouver, aux yeux de l'indigène, de symbole plus convaincant pour souligner le pouvoir efficient du verbe. Mais voici un autre exemple, tout aussi caractéristique, que nous avons pu recueillir d'un grand-prêtre animiste casamançais. « Au commencement était la force. Dieu, force suprême, a créé toute force en diversifiant indéfiniment son pouvoir. Dieu a parlé et le souffle de sa parole a créé une fois pour toutes, tout ce qui est, tout ce qui devra être et l'équilibre des êtres s'avère éternel. Le monde est comme un grand tout qui change toujours mais demeure égal à lui-même parce que c'est la même énergie qui circule en tout lieu, l'impulsion de Dieu qui s'altère, se dégrade au fur et à mesure qu'elle se rapproche de l'homme. Mais ce n'est pas une altération qualitative, car la force est

toujours la force ; mais une dégradation quantitative, car la force devient moins forte sans cesser d'être elle-même. Toute puissance-énergie d'ailleurs se nourrit de l'être même de Dieu ; c'est pourquoi Dieu nous a donné ses fétiches et, avec eux, la possibilité de participer à un surcroît d'être. Chaque puissance est donc à la fois nourrie par la force qui est au-dessus d'elle et nourrissante pour la force qui est en-dessous d'elle. La création n'est plus maintenant qu'une circulation de pouvoirs et de paroles. Dieu a créé en une seule fois toutes les énergies, la vie du monde n'est plus maintenant qu'un échange de forces, voulu par Dieu, prévu par Dieu. Grâce au sacrifice l'homme intervient dans l'édifice du monde parce qu'il peut ainsi demander à Dieu un déplacement dans la hiérarchie des forces. C'est pourquoi le monde est à la fois fini et inachevé. »

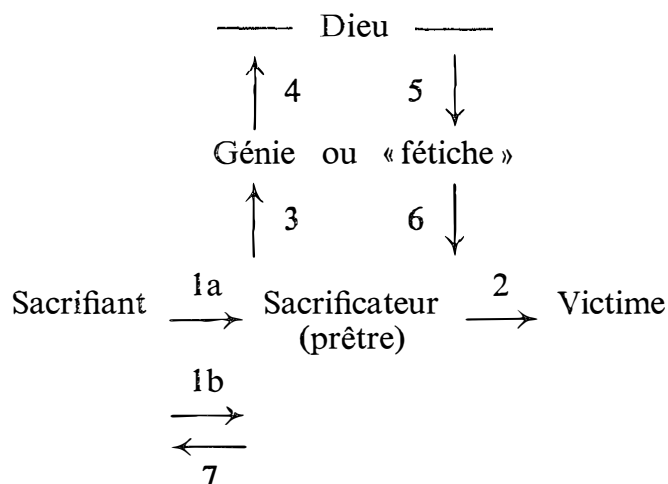
Dans la perspective existentielle, la puissance de l'oralité dépend du mode d'expression, c'est-à-dire : du *rythme*, particulièrement au niveau de la mélodie ; du *ton* — tel son avec ton haut diffère du même son avec tonalité basse — et de l'*image-analogie* car, nous dit à nouveau Senghor, l'objet ne signifie pas ce qu'il représente, mais ce qu'il suggère, ce qu'il crée ; si bien que nous sommes, avec les langues négro-africaines, en présence d'un surréalisme à la fois mystique et métaphysique. On pourrait encore ajouter : la remarquable richesse en termes concrets — le bantou possède quarante-trois termes pour préciser l'idée de grandeur et certains dialectes Bas-Congo en ont plus de deux cent cinquante — la pluralité des voix — en dehors de l'actif et du passif, le bantou en connaît sept ou huit — et, enfin, la mimique de l'orateur douée d'un étonnant pouvoir de suggestion.

Le langage, en Afrique noire, est bien au point de rencontre du profane et du sacré et illustre, sur ce point, leur relation de complémentarité.

En effet, le langage rythmé du tam-tam constitue un moyen d'information d'une surprenante positivité qui, par l'intermédiaire de certains relais, rend possible, dans le minimum de temps, la transmission des messages les plus urgents. Nous sommes en présence d'un authentique langage interafricain. Comme l'indiquait Diouf : « Dans n'importe quelle région de l'Afrique noire, par exemple en Gambie anglaise, au Togoland, en Nigéria, comme au Ghana, pays très éloignés les uns des autres et où les habitants parlent des dialectes très différents, certains sons de tam-tam ont exactement la même signification... Ainsi, les trois coups secs émis par un tam-tam veulent dire partout : alerte, danger, attention ; deux coups secs et brefs émis par deux ou plusieurs tam-tams signifient partout guerriers armés ou soldats en armes, alors que deux coups sourds émis par deux ou plusieurs tam-tams annoncent toujours la mort du chef, celui qui incarne l'autorité traditionnelle suprême... Enfin, chose curieuse, des batteurs de tam-tams sénégalais et togolais jouent facilement en harmonie et peuvent se comprendre à distance par

le tam-tam alors qu'ils sont incapables de se dire bonjour en wolof et en éwé... » Ce langage-code, tantôt secret, tantôt public, suppose une organisation sociale, une sorte de séminaire au niveau du village, sous la direction d'un griot — pédagogue qui, durant un cycle de quatre à cinq ans, apprend à ses recrues la signification des sons-codes, la manière de les produire (nature et forme du tambour ; instruments employés : baguettes ou seulement la main ; techniques de frappe...) et l'emplacement des relais. Dans certains cas, s'il s'agit de tambours de guerre ou de tam-tams à fonction religieuse, l'apprentissage peut s'accompagner d'une initiation dans les bois sacrés.

L'aspect religieux du langage apparaît nettement au niveau du sacrifice offert aux génies du clan. Toute offrande comporte nécessairement un schéma verbal que nous pourrions résumer de la façon suivante :



En 1a se situe la demande, c'est-à-dire, à la fois, la décision du fidèle, ses colloques préalables avec le prêtre et la réponse de ce dernier. Cette opération est naturellement simplifiée si le fidèle est à la fois sacrifiant et sacrificateur. En 1b nous avons les paroles rituelles par lesquelles, devant l'autel, parfois en présence de témoins, le fidèle expose au prêtre la raison du sacrifice (remerciements, demande, adoration). En 2, le prêtre « explique » à la victime pourquoi il va devoir l'immoler, ce qui a pour effet de sacraliser l'animal ou l'offrande végétale, c'est-à-dire d'accroître leur potentiel vital. En 3, prend place l'ensemble des paroles sacrées, le plus souvent secrètes, prononcées par le prêtre à l'intention du génie-fétiche, par le moyen des prêtres défunts de l'autel considéré et qui expriment la situation du demandant, l'objet de sa visite et le but réel du sacrifice. Alors « une conversation » a lieu — 4 — entre le génie et l'Etre suprême ; puis Dieu répond au fétiche — 5 — lequel ne manque pas de contacter le sacrificateur — 6. Le prêtre n'a plus qu'à avertir le fidèle du nouvel état de chose ainsi constitué — 7. Ces différents moments de l'oralité sacrificielle n'ont pas la même portée. Certaines paroles sont

profanes, d'autres sacrées. Les premières sont des processus explicatifs, de simples signes qui légitiment la finalité du rite (1a, 1b) ou en expliquent le résultat (7). Les secondes s'avèrent ontologiquement efficaces : elles ont un pouvoir de sacralisation (2), d'alerte, de mise en branle des forces (3, 4) ; ou existentiellement efficaces : elles sont énonciatrices d'un fait ou d'un ordre sacré (5, 6).

La confluence du profane et du sacré au cœur de l'oralité s'exprime encore avec la donation du nom et des devises. On peut affirmer, sans crainte du paradoxe, que la personnalité du Noir est composée d'un corps, d'une âme, d'un totem et d'une pluralité de noms. Il serait bien difficile de savoir lequel de ces quatre éléments possède un rôle prépondérant. En réalité, chacun représente à sa façon un aspect de l'individu : le corps est la forme somatique ; l'âme, la donnée métaphysique, le totem, l'élément cosmologique ; le nom — qui les résume tous avec force et concision — l'aspect social, pour ne pas dire sociologique. Le nom, en effet, représente le corps quand il en traduit la force, l'allure générale du geste ou de l'attitude, l'utilisation du membre ; l'âme quand il en dessine les qualités, les travers ou les défauts ; le totem quand il connote les participations entre le moi et le reste des choses. Mais, avant tout, il place l'homme dans le groupe : il est alors l'étiquette qui permet de le reconnaître, le tableau qui le qualifie, le signe de sa situation, de son origine, de son activité, de ses rapports avec les autres. Le prénom, notamment, qualifie la personne par une phrase condensée et symbolique. Il est conduite du portrait. D'origine concrète, il ne fait pas que nommer : il explique. C'est plus qu'un signe : il devient une figuration symbolique. Il illustre en résumant. En ce sens, il est vrai de dire qu'il révèle l'être. Aussi, prononcer le prénom, c'est agir sur l'âme, la provoquer, la contraindre à une action, la confiner dans un état. Peut-on aller plus loin ? Certes, il y a peu de relations entre le nom et l'aspect religieux de la personne et c'est toujours par accident qu'il est associé à un fétiche. Et pourtant, il existe un aspect métaphysique du vocable. Le nom du défunt n'est-il pas, la plupart du temps, proscrit, voire tabou ? Et si le virtuel doit entrer dans les dimensions d'un psychisme élargi, ne peut-on dire que le nom — qui représente autant ce que le moi veut être que ce qu'il est — intervient dans la noèse de l'âme ? N'a-t-il pas un véritable pouvoir sur le devenir du moi ?

LANGAGE ET SURNATURE DANS LA KABBALE JUIVE

LE LANGAGE INSTRUMENT D'EXPLORATION THÉOSOPHIQUE ET MOYEN D'ACTION SUR LE MONDE DIVIN

Georges VAJDA (Paris)

Le thème de cette communication n'est point inédit. Il suffit de rappeler les réflexions de Louis Massignon sur la structure des langues sémitiques — « faites », disait-il avec profondeur, « pour une contemplation intérieure » — les travaux de Gershom Scholem sur les spéculations en mystique juive touchant la valeur symbolique de la langue et de l'écriture hébraïques, qui véhiculent la révélation, ouvrant ainsi à l'initié des voies d'accès à la méditation théosophique, enfin quelques contributions mineures de l'auteur de ces lignes.

L'apport que nous nous proposons de soumettre à la réflexion des membres du Congrès se réduit à l'exposé sommaire de quelques cas concrets : torsions sémantiques infligées au lexique philosophique et exploitation des virtualités étymologiques (dépourvue de sens, cela va sans dire, aux yeux du linguiste moderne) de vocables relevant d'une racine apparemment commune et se prêtant, à la faveur de la structure consonantique de l'hébreu, aux variations sémantiques produites par la modification des voyelles ou l'adjonction de consonnes non radicales.

Le postulat qu'il ne faut jamais perdre de vue au cours d'une telle enquête est celui de la corrélation existentielle du signe verbal ou graphique et de la chose désignée. Autrement dit, ce n'est pas de jeu, ni de science (ou de pseudo-science, comme on voudra) qu'il s'agit ici, mais de démarches mentales qui ont, au gré de l'ésotériste juif, à la fois valeur cognitive et valeur opérative : elles lui révèlent les mystères du monde divin et le rendent en même temps capable (toutes autres conditions remplies) d'agir sur lui.

La physique aristotélicienne vulgarisée chez les médiévaux ramenait (nous schématisons) le devenir aux transformations de la matière constamment modifiée par la forme, chaque transformation impliquant la suppression de l'état précédent et excluant aussi de chaque état l'existence en acte de toutes les autres virtualités concevables. Ainsi, le non-être ou la privation est l'un des trois facteurs indispensables à la structure des choses.

Les Kabbalistes ont retenu les termes de « Néant » et de « privation » (ou plutôt, si ce n'est pas trop jargonner, de « néantisation »), mais en ont changé du tout au tout la valeur : les mots hébreux qui leur correspondent, *'ayin* et *'afisah*, désignent pour eux le niveau supérieur, inconnaissable, non manifesté de la Déité d'où procèdent non seulement le monde visible et les hiérarchies angéliques, mais les aspects au moins symboliquement manifestés de la vie divine, qu'ils appellent *sefirôt*.

Résultat de la conversion de la valeur des termes : la création *ex nihilo*, problème tellement angoissant pour le penseur médiéval, trouve sa solution et perd son acuité ; l'univers procède du Néant divin ; création temporelle ou intemporelle, création continuée et providence apparaissent dans cette perspective comme autant de faux problèmes. Et à la faveur d'exégèses appropriées de certains textes bibliques (Job XXVIII, 12 et Eccl. III, 19), l'ésotériste juif sait trouver dans le néant le point de départ d'une cosmologie à la fois émanatiste et volontariste, et aussi la justification de la dignité éminente de l'homme, créature libre dont la supériorité sur l'animal entièrement soumis à la nature est « néant », sa relation mystique avec les niveaux supérieurs de la vie divine.

Un autre exemple de manipulation théosophico-linguiste illustrera la vertu opérative attribuée par le Kabbaliste à ses démarches mentales.

Dans le langage religieux on « bénit » Dieu ; Dieu est béni, et si son action bienfaisante à l'égard des créatures est « bénédiction », ce même mot connote aussi les formules liturgiques dont le croyant doit user selon les règles établies. Tout cela s'exprime en hébreu par les variations d'une racine *BRK*. « Béni » se dit *Baruk*, « bénédiction » *BERAKAH*. Or, de la même racine dérivent également les mots qui signifient « genou » (*BEREK*) et « réservoir d'eau » (*BEREKAH*).

Il est entendu d'abord (et cette interprétation est antérieure à la Kabbale) que lorsqu'il qualifie Dieu, « béni » ne doit pas se prendre comme un passif : Dieu ne reçoit pas la bénédiction, il en est la source. Mais, « bénédiction » signifie pour le Kabbaliste l'effusion du flux vivifiant à partir du plus haut niveau divin : ici intervient le « réservoir » qui accueille les eaux de la source primordiale et les déverse à son tour vers les bénéficiaires ; le premier effet de cet épanchement est la mise en existence (évidemment intemporelle) et la subsistance assurée des attributs divins manifestés : le bon fonctionnement de ce processus ontologique et cosmique est toutefois conditionné par la « bénédiction » qui vient d'en bas : la prière, l'oraison du mystique qui sait diriger et concentrer son intention sur les niveaux voulus de la vie divine est indispensable à la continuité et à la régularité de l'écoulement bienfaisant des eaux du réservoir à travers les « canaux » aménagés à cet effet qui sont précisément les « *sefirôt* » divines ; ou encore c'est la « génuflexion » de l'homme, mouvement allant de haut en bas, qui déclenchera un mouvement analogue au sein du monde divin, autre symbole de la communication

vitale des niveaux d'être supérieurs avec les inférieurs. Des exemples similaires pourraient être multipliés indéfiniment. Malgré les abus auxquels le procédé peut donner, et a donné lieu, nous voyons comment l'exploitation des virtualités d'une racine de la langue sacrée révèle au Kabbaliste des ouvertures sur l'invisible, insoupçonnées du non initié ; le savoir ainsi obtenu n'est pas seulement d'ordre spéculatif : il est aussi et surtout d'ordre opératif, car il contribue efficacement à la production et au maintien de l'harmonie cosmique à tous les plans d'être.

BIBLIOGRAPHIE

L. MASSIGNON, *La syntaxe intérieure des langues sémitiques* (texte de 1949), dans *Opera Minora II*, 1963, pp. 570-580.

G. SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 1946, pp. 14, 17, 133 suiv. 381 et index s.v. Alphabet ; id., *Der Sinn der Tora in der Jüdischen Mystik*, dans *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, 1960, pp. 49-116.

G. VAJDA, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1956, pp. 49-56, 127-133 ; id. *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, 1962, pp. 60-62, 193-195.

SECTION VI

Ethique et sociologie du langage

ÉTHIQUE ET LANGAGE

Roger BARON (Angers)

A un certain point de vue, le langage est une morale pétrifiée aussi bien qu'une psychologie pétrifiée. Si l'on s'en tient à la considération du fait moral, observé du dehors, du point de vue sociologique, on en vient à constater qu'à tel groupe social correspond telle morale, et aussi tel langage moral, telle façon d'exprimer les choses morales. Le point de vue de l'historien confirme à sa manière le point de vue du sociologue : il y a variation des données morales, diversité de notions dominantes, nuances différentes, ici ou là, des maîtres-mots de la conscience morale.

Mais c'est l'étude même de la valeur morale, avec les essais d'actualisation et d'incarnation dont elle est l'objet, qui nous révèle l'importance du langage en éthique, tant comme expression de la pensée que comme moyen de communication sociale, tant à cause de son « import » affectif qu'à cause de son « import » intellectuel. Il est vrai à la fois que l'éthique concerne le langage et que le langage concerne l'éthique.

* * *

Aristote et, après lui, bien d'autres « éthiciens », s'efforçant d'apercevoir les conséquences du « métier d'homme », n'ont pu se dispenser de discerner, parmi les règles du juste milieu dans les différents modes de la conduite humaine, celles qui ont trait à l'usage de la parole ; et l'« eutrapélie » traversera les siècles jusqu'à saint Thomas et plus loin, parce qu'il faut des règles à tout ce qui constitue la *conversatio*, et que l'on ne doit pas oublier la conversation dans tout l'ensemble du comportement humain. Cependant, il ne s'agit pas simplement de trouver la ligne de crête entre frivolité et trop grande réserve, mais de considérer le langage par rapport à la vérité ; le mensonge s'oppose à la vertu qui garde le respect de la vérité.

Mais sur ce point, avec Kant, le problème se pose d'une tout autre façon. Si Kant ne peut accepter la solution donnée par Benjamin Constant au cas de conscience de l'ami poursuivi par un meurtrier, si le philosophe allemand, à la différence du « philosophe français », veut que dans ces circonstances, on dise, selon la vérité, que l'ami s'est réfugié dans la maison voisine, et interdit absolument tout mensonge et tout ce qui prend figure de mensonge, c'est qu'il est inconcevable pour un être raisonnable, et donc pour tout être humain, que l'on oublie que le langage doit être l'expression de la pensée, et qu'il est impossible d'universaliser une maxime d'action où le mensonge puisse trouver place. Ici le rigorisme kantien, en demeurant pur rationalisme, va aux limites de l'abstractionnisme. Le langage a un aspect sociologique ; en tant que moyen de communication sociale, il se réfère à l'empirique ; mais si cet empirique ne peut suffire à fonder l'éthique, il ne peut lui rester étranger. Et l'on comprend la réflexion de R. Le Senne, malgré les difficultés qu'elle fait surgir :

« Le formel et le réel, et généralement deux règles, comme « il faut dire la vérité » et « il faut protéger les innocents contre les criminels », ne sont en contradiction nécessaire qu'à raison de la condition reconnue par Kant, suivant laquelle est exclu tout autre parti que *oui* ou *non*. Or, le moi déborde toujours de quelque façon cette alternative qui tire les opposés à leurs extrémités dans le sens de la détermination : et par suite, la moralité consiste à inventer une réponse telle que, comme l'exige en toute raison Kant, l'on ne mente jamais, mais, comme le demande Benjamin Constant, on exprime la vérité d'une manière dont les conséquences soient aussi bonnes qu'il est possible. »

Les moralistes ont pu osciller d'un point de vue à l'autre lorsqu'ils se sont efforcés de cerner la notion de mensonge. Les uns croyaient tout simplifier en ramenant le mensonge « à la négation de vérité due » ; les autres parlaient au contraire du droit de la communauté à la crédibilité du langage ; les uns et les autres traitaient à la fois des exigences de la véracité et du devoir de garder le secret, avec références, de part et d'autre, aux implications de justice et de charité. Toujours est-il que le langage nous jette en pleine situation concrète ; et si la situation concrète toute relative ne peut se substituer à l'absolu de l'intuition morale, il n'est pas de morale qui puisse l'ignorer.

* * *

Mais si le langage est un point d'application de l'éthique, il apparaît aussi comme l'instrument grâce auquel elle se constitue. Déjà, tout ce qu'il y a de social dans la morale empêche d'oublier la place très importante du dialogue. Mais outre le dialogue extérieur, il est un dialogue intérieur qui analyse la richesse de l'intuition. Même les lois non écrites ont encore à se formuler.

Les formulations, dans l'interminable quête morale, cherchent à devenir toujours plus claires et distinctes, en même temps que plus riches : et le langage dans cette matérialisation d'une part de la morale qu'est le Droit, s'efforce à se faire toujours plus précis. Mais les formules ne se remplacent pas toujours l'une l'autre ; parfois elles se conjuguent au lieu de se périmer. « A chacun la même chose », « à chacun selon ses besoins », « à chacun selon ses mérites ».

Mais ces maximes, même conjointes, n'arrivent pas à fournir la définitive maxime du juste. Ni non plus ces règles, qui se juxtaposent, à proposer la parfaite règle de justice.

Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît à toi-même.

Agis pour autrui comme tu voudrais qu'on agisse pour toi.

N'exige des autres que ce que tu es disposé à donner toi-même.

Comporte-toi comme tu voudrais que les autres se comportent.

Non seulement les normes de justice ne suffisent pas ; elles se complètent par celle de l'équité, et la justice, toujours face à un au-delà jamais atteint, fait appel à la charité qui l'exige. Mais le Droit aspire à la morale qui l'inspire, pour que son élan la soulève sans cesse au-dessus d'elle-même et la provoque à se dépasser en face de la profondeur et de l'étendue d'une intuition jamais totalement explicitée.

Si la science tend à une intuition dernière, où seraient condensées toutes ses vues sur l'univers, qu'elle n'arrive jamais à définitivement envelopper, l'éthique part d'une intuition qu'elle ne peut parvenir à totalement développer.

* * *

C'est que le langage qui est l'instrument de l'éthique, est aussi sa pierre d'achoppement ; non seulement parce qu'il risque d'arrêter et de « chosifier » ce qui est dynamisme et élan, mais par l'interférence même de ses deux fonctions d'exprimer la pensée et de permettre la communication sociale. Et quand il s'agit d'exprimer la pensée, le risque n'est pas illusoire de tenir pour la vérité ce qui n'en est que l'apparence. Le langage qui permet de démontrer et de prouver, permet aussi de persuader et d'influencer.

L'opinion se fait prendre pour la vérité, malgré les très anciennes mises en garde de Parménide et de Platon. Mais du point de vue éthique, c'est une imposture que de substituer la « doxologie » à l'« aléthologie ». Avant Leibniz, qui parlait de « doxologie », Platon opposait la *doxa* à l'*épistémé* (ou à la *dianoia*), comme l'apparence à la réalité. S'il est difficile d'opposer (à cause du sens reçu du terme) « épistémologie » à « doxologie », il importe d'avoir conscience que c'est se tromper soi-même que de prendre l'opinion pour la vérité, et que c'est tromper les autres que de leur présenter pour vrai ce qu'on sait ne l'être pas.

Platon tenait à ce que ne fussent pas confondus les « philodoxes », amis de l'opinion, et les « philosophes », amis de la sagesse ; et Kant n'avait que médiocre estime pour les dilettantes qu'il paraît de ce nom de « philodoxes ». Le fait est que du point de vue noétique, l'esprit critique ne saurait être confondu avec l'esprit persuasif, et que du point de vue éthique, le respect de la vérité et le respect de la personne s'allient pour exiger qu'on ne présente pas comme certain ce qui est probable, comme vérité ce qui n'est qu'opinion.

Mais la *philodoxia* grecque, c'est aussi l'amour de la gloire. Et ce simple rappel, avec celui de la plurivalence de *doxa*, nous indique que le langage joue son rôle dans le monde des valeurs. Grâce à lui, il y a une logique de valeurs, où il ne s'agit pas toujours de logique authentique, ni de vraies valeurs. Doté lui-même d'un certain prestige, il sert les valeurs de prestige. Mais les valeurs de prestige, à leur tour, ne valent que par leur finalisation. Tant vaut la fin que se donne la rhétorique, tant vaut la rhétorique elle-même. Elle est l'art de persuader ; et l'on peut persuader, en vue du bien, et aussi en vue de la vanité. C'est grande chose que de faire œuvre d'éducation ; c'est plus équivoque de se livrer à la propagande, au sens péjoratif du terme. Et l'on sait que tout récemment, face au témoignage pour la vérité, on s'est efforcé de distinguer les sens du mot prosélytisme. Tout ce par quoi le langage peut être utile et tout ce qu'il présente d'« import » émotionnel et de coloration affective, peut se trouver en fait au service des « mévaleurs ».

Ce n'est certes pas l'empirique qui doit se trouver condamné ou méprisé ; mais dans ce monde de l'empirie, doivent s'actualiser et s'incarner progressivement les valeurs spirituelles.

Les jugements de l'histoire, s'ils ne se réduisent pas à cette réalisation de fait se substituant à une valeur de droit, n'enregistrent souvent que des résultats apparents et se meuvent encore dans le relatif. Il faut un jugement absolu de l'Absolu — supra-temporel — supra-terrestre, métémpirique, et cette fois par-delà le langage.

LE CERVEAU HUMAIN, ORGANE DU LANGAGE

Paul CHAUCHARD (Paris)

Le langage nous apparaît souvent comme le code sensorimoteur nous permettant de communiquer notre pensée qui serait essentiellement spirituelle et individuelle. Pour éviter ce préjugé, il est bon de sortir de l'étude psychologique, linguistique ou philosophique du langage pris en lui-même pour le considérer avec Pavlov comme le second système de signalisation propre au seul cerveau humain.

Nous comprenons ainsi la différence de nature psychophysiologique qui sépare le langage humain du langage animal, même le plus perfectionné. Celui-ci, même s'il est appris et peut imiter la voix humaine (perroquet, dauphin) reste un signal de situation, tandis que le cerveau humain, grâce à sa complexité, utilise le langage devenu *intérieur* comme moyen supérieur de penser. Alors que la pensée animale reste au niveau inférieur de la pensée par images, l'homme peut transposer les images des choses et des êtres dans le code de leur nom. Et l'association des mots devient significative de par l'organisation syntagmatique de la phrase qui exprime une logique humaine où la grammaire correspond aux possibilités propres des structurations cérébrales.

C'est l'insuffisance de son cerveau, où la philosophie réaliste voit une insuffisance de spiritualité, qui empêche l'animal de penser avec des mots associés en langue. Mais le cerveau ne donne à l'homme qu'une aptitude lui permettant une pensée pleinement humaine. Il faut que l'enfant utilise cette aptitude en apprenant une langue. Ce qui est le propre de l'homme est une aptitude individuelle qui ne se réalise que par le milieu culturel et social. Biologiquement, la personne humaine ne se définit pas que par son super-cerveau, mais par le fait que ce super-cerveau appartient à un être de nature sociale. On n'a pas à opposer en l'homme la nature et la culture, car la nature humaine se réalise ou échoue suivant les conditions sociales et culturelles source de la langue, moyen de pensée proprement humain.

La société animale n'est pas culturelle et progressive à cause de l'insuffisance du cerveau, mais sans la société, le cerveau humain ne

peut donner ses pleines possibilités. La désocialisation est une déshumanisation. Mieux vaut apprendre la langue dès le moment où la maturation cérébrale le permet sans quoi la maturation se fera mal et il y aura des insuffisances définitives. L'enfant est définitivement marqué par le niveau linguistique de la langue de son enfance, ce qui peut limiter sur le plan intellectuel et abstraitif ses possibilités. La verbalisation de l'image du moi devenu le mot « je » joue un grand rôle dans le développement du pouvoir réflexif humain. C'est quand l'enfant a appris à dire « je » qu'il fait sur le plan psychologique des progrès considérables qui le séparent définitivement du singe. Cette impossibilité de séparer la pensée de la langue est bien démontrée par les graves déficiences des cas plus ou moins graves de désocialisation où l'enfant ne peut apprendre une langue : enfants totalement isolés devenant idiots, enfants sauvages (enfants-loups), sourds devenant muets avec le cas plus grave des sourds-muets aveugles. Il serait de la plus haute importance, mais très difficile, de connaître la pensée des enfants sans langage. Ils ne manquent pas seulement d'un moyen d'expression, mais de la possibilité d'une pleine pensée humaine. Cependant ils ne sont pas au niveau animal car leur pensée non verbalisée dépendant d'un cerveau humain est bien plus riche et possède une organisation logique et une aptitude réflexive qui s'exprime mal à ce niveau. Les études d'Oléron sur les sourds-muets ont bien montré que le retard à dire « je » ne laisse pas au niveau animal : ce qui compte c'est la maturation cérébrale qui permet le « je ». En l'absence du « je », il y a un retard, une difficulté non pas simplement à s'exprimer, mais à penser pleinement de façon humaine.

La réflexion neurophysiologique sur le langage fonction du cerveau nous aide à comprendre le vrai sens du langage conduisant à son utilisation plus humaine et plus correcte en une sorte d'hygiène, de déontologie ou de morale linguistique. Le second système de signalisation n'est pas fait pour nous enfermer dans un verbalisme intellectuel bien représenté par l'attitude d'enfance de Sartre se coupant de la nature et s'enfermant dans « les mots ». Il est fait pour mieux exprimer et comprendre les réalités extérieures inscrites en nous dans les images cérébrales du premier système au service de l'efficacité de l'action. Les idées étant des mots ne sont pas des abstractions spirituelles, mais elles aussi des images sensorimotrices cérébrales. L'intellectuel, le « cérébral », au sens restreint et péjoratif du mot, utilise très mal et très incomplètement son cerveau qui comporte le sentir et l'agir. Comme l'a dit si bien, ce maître du contrôle cérébral que fut le Dr Vittoz, « avoir conscience d'un acte, ce n'est pas le penser, mais le sentir ». Comme le chanteur, nous devons prendre conscience de l'aspect sensorimoteur de la pensée verbalisée, ce qui la « désangélise » en la rematérialisant. L'individu normal gagnerait à apprendre à parler, à faire des exercices de parole sentie et voulue : c'est la base de la *psychophonie*, méthode de rééquilibrage nerveux et d'éducation de la volonté dans la détente.

Comme ces aphasiques qui ont gardé leurs automatismes linguistiques de pensée intérieure, mais sont incapables d'évoquer volontairement les mots pour s'exprimer et répondre l'homme parle souvent sans réfléchir. Il doit apprendre ce qui soi-disant ne s'apprend pas, à diriger volontairement son langage intérieur en évitant le vagabondage cérébral d'une imagination coupée du réel. Et pour cela, il lui faut apprendre à faire silence, à cesser non seulement le verbiage et le bavardage extérieurs, mais aussi intérieurs.

Redonner son sens psychophysiologique au langage, c'est retrouver cette évidence perdue que le langage est *dialogue*. Le langage n'est pas que pensée, il garde sa fonction primordiale animale de communication, mais à un niveau humanisé. Pour dialoguer, il faut être capable de se taire et d'écouter ; il faut reconnaître qu'on ne se suffit pas et qu'on a besoin de se compléter par l'apport de l'autre auquel on n'a pas seulement à apporter son point de vue suffisant et seul valable. Un langage pleinement humain utilisant toutes nos ressources cérébrales, autrement dit un langage pleinement adulte et civilisé, cette rareté, c'est cet authentique dialogue sur lequel insistent aujourd'hui les catholiques avec Paul VI comme les marxistes avec Garaudy. C'est cela le langage réfléchi émergé de l'animalité sans se dénaturer dans une infidélité idéaliste. Tout l'opposé de cette imitation du langage névrosé de qui ne peut s'arrêter de parler ou s'enferme dans le mutisme pour des motifs inconscients ou du langage aliéné incommunicable du schizophrène. Le vrai langage sait faire place à l'explication intellectuelle et à la confiance affective sans s'enfermer dans les prisons de l'intellectualisme froid ou du sentimentalisme inintelligent.

Mais pour dialoguer il faut accepter l'autre comme personne à la fois semblable en tant qu'homme et différent comme individu. Pas de dialogue dans l'identité, pas de dialogue dans le mépris raciste ou paternaliste. Le monde moderne préfère l'uniformisation ou les « apartheid ». Plutôt que de rêver d'une langue universelle, sauf comme adjuvant, il faut au contraire préserver la mosaïque humaine des langues et des cultures en les faisant progresser sans les dénaturer. Il n'est pas cérébralement mauvais pour l'enfant d'apprendre d'emblée plusieurs langues ; ce qui est mauvais c'est le cosmopolitisme désocialisant de qui n'a pas avec une langue « maternelle » reçu un type de culture qui le situe à sa place dans l'humanité au lieu de le diluer dans l'abstraction du « citoyen du monde ».

C'est à tort que nous pensons que la parole est un équipement de base acquis par l'enfant, dont il n'y a plus ensuite à se soucier. Apprendre à mieux parler pour l'adulte, c'est apprendre la signification humaine du langage, c'est apprendre à être homme.

¹ N.B. : Cf. P. CHAUCHARD, *Le Langage et la pensée*, Paris. Que sais-je, P.U.F. ; M. L. AUCHER, *La Psychophonie*, dans *Conduite de soi et progrès humain*, Paris, Ed. Ouvrières.

LE RESPECT DU LANGAGE COMME NORME D'ÉTHIQUE POLITIQUE

Georges M.-M. COTTIER (Genève)

L'importance croissante prise par les *mass-media* dans la vie sociale ne va pas sans poser des problèmes d'éthique politique.

Des sociologues ont attiré l'attention sur l'utilisation qui peut être faite des moyens de communication en vue de la « mise en condition » des individus par les pouvoirs. Par mise en condition, nous entendons la création artificielle, dans le psychisme des individus, de réflexes et d'automatismes capables de déterminer, selon des degrés variables, le comportement. C'est à leur insu que les individus acquièrent de tels réflexes et le langage qui les suscite n'est pas interpellation de la raison en vue d'une libre décision ; il devient l'instrument d'une action directe sur les mécanismes physiologiques et d'une pénétration par effraction dans l'inconscient. A sa fonction de signification se substitue un rôle de *stimulus*. Quant aux pouvoirs, il ne s'agit pas du seul pouvoir politique. La publicité est une pièce maîtresse de l'économie d'abondance. L'armée et l'industrie n'ignorent pas les processus générateurs de « convictions ». A chaque fois, l'individu est considéré comme un objet passif que l'on cherche à manipuler. On ne saurait cependant enfermer les *mass-media* dans ces aspects négatifs. Grâce à l'image et à la parole, ils permettent un contact direct entre le pouvoir et l'ensemble des citoyens. Par là, le pouvoir est invité à sortir de l'anonymat et les dirigeants responsables se soumettent au jugement du corps politique.

Le fait caractéristique que les moyens de communication de masse mettent en évidence est la complexité du langage. Certes, la signification première de celui-ci est intellectuelle, en ce sens qu'il est signe des idées et qu'il sert d'abord à leur communication. Mais cet aspect, pour être premier, n'est pas unique et si les *mass-media* comportent des risques d'une perversion du langage, celle-ci nous semble précisément consister dans une priorité accordée à ses propriétés secondes sur sa propriété première et spécifique. Signe sensible des idées, le langage ne se réfère pas à celles-ci en les isolant. En effet, l'idée même la plus abstraite, est

accompagnée d'une image et l'image, à côté de sa portée noétique, a une valence affective. Or, les mots, qui signifient les idées, sont élaborés à partir de l'expérience sensible et imaginative. Il suffit de prêter attention aux étymologies pour le constater. C'est dire que le mot double, pour ainsi dire, sa référence intentionnelle à l'idée, d'une connivence évocatrice avec l'image. C'est pourquoi le langage qui ouvre sur l'universalité de la pensée rationnelle exprime aussi les expériences particulières de l'individu. Dans ce cas, il est l'éveilleur des images en tant que celles-ci, en vertu d'expériences et d'associations propres à l'histoire du sujet individuel, revêtent pour lui une signification unique et comme telle incommunicable. La poésie n'est possible que grâce à cette bipolarité du langage, ouvert simultanément à l'universel et au singulier.

D'autre part, si, selon sa structure intentionnelle, le langage est référence aux idées et aux images, il est, dans sa structure physique, une réalité physiologique redevable comme telle aux lois de la biologie et de la psychologie animale. Dire, par exemple, qu'il a valeur de signe n'équivaut pas à nier que, dans son apprentissage et son usage, intervienne une série de mécanismes. Mais il n'est pas réductible à ces mécanismes.

Les abus du langage commis à l'aide des *mass-media* se ramènent à des inversions touchant les deux types de propriétés que nous venons d'indiquer.

Dans un premier cas, une prépondérance exclusive est accordée au pouvoir d'évocation imaginativo-affective, au détriment d'une référence à la raison. Pour l'individu, victime de ce processus, les voies du jugement sont pratiquement fermées ; il devient prisonnier d'un milieu collectif d'images et d'affects qui déterminent sa démarche. L'exemple de la poésie, à laquelle il a été fait allusion, pourrait prêter à équivoque. La poésie introduit à une expérience de la solitude spirituelle du sujet. L'abus du langage affectivo-imaginatif, dont il est question ici, réduit l'homme à n'être qu'un numéro de la foule anonyme.

Dans un second cas, on nie la spécificité du langage pour le réduire à un système de *stimuli*. La technique du slogan ressortit à cette perversion.

En excluant ou en disqualifiant la fonction première du langage au profit de ses caractéristiques secondaires, on en fait un instrument de l'irrationnel. La propagande, par exemple, entend procurer des adhésions et des convictions, qui ne sont plus libres choix et assentiments réfléchis, mais qui, issus de réflexes imposés, préviennent et empêchent la délibération raisonnée. D'instrument naturel de la raison, le langage devient ainsi son adversaire.

Un problème de fond est dès lors posé à la société politique et plus précisément au pouvoir politique. L'exercice du pouvoir politique est-il exempt d'obligations à l'égard de la loi éthique ? Plus radicalement, parmi les activités humaines, l'entreprise politique a-t-elle valeur d'absolu, est-elle *norma suiipsius* ? Quand Machiavel a énoncé son principe de l'amoralisme politique, il entendait ingénument le limiter à la minorité

des gouvernants agissant dans le secret des chancelleries. La masse, étrangère à la vie politique, devait suivre la morale commune. Mais, aujourd'hui, en vertu d'une évolution normale, la séparation entre une classe dirigeante, bénéficiaire d'une morale d'exception, et la masse, n'existe plus. Le corps politique tout entier est concerné par l'activité politique des responsables gouvernementaux.

Le machiavélisme ne peut plus être un ésotérisme, ni l'usage du mensonge par les gouvernants un usage marginal, strictement limité. Par ailleurs nous avons vu plus haut quels prolongements donne au mensonge proprement dit un usage abusif des *mass-media* modernes. C'est pourquoi la question du respect du langage est aujourd'hui une question politique fondamentale. En d'autres termes, le corps politique et ses pouvoirs sont-ils tenus à respecter le langage et son sens, ou sont-ils maîtres du langage, autorisés à le modifier, à l'utiliser pour des fins qui ne sont pas inscrites dans sa nature ? Qui fixe le sens du langage ? La question nous conduit à l'alternative : ou la vie politique, exempte de norme, absorbe et englobe la vie des individus et, dans ce cas, il est logique de lui abandonner le pouvoir sur le langage ; ou, au contraire, la vie politique est ordonnée, comme à une fin, au service des hommes qui sont personnes et, alors, elle est obligée au respect du langage, qui est un bien des personnes. Ceci signifie qu'il y a une communauté humaine supérieure à la communauté politique, et qui est la communauté de culture. La fonction du politique est de ménager ce libre espace de la pensée qu'est la culture. La liberté démocratique elle-même est une traduction politique du primat de la communauté de culture. C'est au niveau de celle-ci, que le langage, qui ne va pas sans conventions, s'élabore, se maintient et se parfait. En effet, l'activité culturelle se situe à ce niveau supérieur de l'activité humaine directement mesurée par les valeurs suprêmes de la pensée. La recherche de ces valeurs implique une obligation à leur égard et cette obligation transcendante, à son tour, fonde le droit des personnes face à la société. La sphère culturelle de l'activité humaine est le lieu naturel du langage, qui s'y trouve référé aux exigences de la pensée : ici se révèle sa mesure propre, qui est la raison. La culture est le lieu de confrontation libre et immédiate du langage et de la pensée. Une telle mensuration n'implique nullement rigidité. Un terme donné, par exemple, y est toujours reçu avec une certaine signification en quelque sorte mobile et aux frontières floues : semblable convention est essentielle à la culture, puisque sans elle la communication ne serait pas possible. Mais la réflexion ne s'en tient pas là. Elle cherche à préciser. Les philosophes discutent, élaborent, perfectionnent une définition plus rigoureuse ; leurs tentatives peuvent ne point concorder, les définitions multiples qu'ils proposent peuvent être incompatibles. Toutes cependant posséderont cette propriété commune d'être implicitement ouvertes à la judicature de la raison, norme universelle du langage et de sa signification. L'usage culturel du langage admet, dans cette

lumière, la possibilité de sa remise en question, il requiert l'argumentation et la justification rationnelle. La culture est dialogue dans la mesure où le discours humain s'y soumet au jugement de la raison. Telle est l'autorité immanente au langage. Ne pas respecter cette autorité, c'est concéder que le langage peut être arbitrairement fixé par la violence politique. Mais c'est du coup consacrer le primat de l'irrationnel et une certaine conception irrationnelle du politique.

Affirmer que le respect dû à la vérité du langage est une norme de la vie politique équivaut à reconnaître que l'authentique pouvoir politique doit obéir au pouvoir de la raison.

LA PURETÉ DU LANGAGE EST-ELLE SIGNE DE PURETÉ MORALE?

Aurel KOLNAI (Londres)

Le langage est l'une des manifestations principales de la personnalité. Grâce à lui, on peut juger du caractère, de la qualité morale de quelqu'un. Dans le langage sobre, tempéré, châtié, se manifeste un caractère responsable et consciencieux. Inversement, le langage prétentieux et ampoulé, révèle indéniablement des défauts de caractère, variables selon les cas. Essayons d'approfondir et de nuancer ces propositions banales. Le rapport entre la qualité du langage et celle du caractère est d'abord modifié par divers facteurs d'ordre circonstanciel. L'homme en proie à une émotion violente, telle que la peur, s'exprimera probablement dans un style révélant davantage son état d'âme passager que la nature profonde de sa personnalité. L'impureté stylistique imputable au fait que le sujet s'exprime dans une langue qu'il ne maîtrise qu'imparfaitement, ne permet pas d'aboutir à de véritables conclusions concernant son caractère. Le langage « impur » d'un fruste n'est pas le même que celui d'un homme cultivé. Le style de l'écrivain ou de l'orateur autorisera des conclusions plus pertinentes que celui de l'homme, même cultivé, qui n'a pas l'habitude de manier la parole.

En outre, il existe des manières de parler qui, dans la mesure où elles sont caractéristiques de certains milieux culturels et sociaux, sont utilisées de manière quasi-automatique par les individus appartenant à ces milieux. Tout en admettant que le style proprement dit exprime toujours l'individu, il faut reconnaître que cela est moins valable en ce qui concerne le vocabulaire usuel et les expressions-clichés. Ceux qui n'ont pas un sens spécial du langage peuvent par conséquent se servir en toute sérénité de certaines tournures de mauvais goût, et même de certains illogismes syntaxiques à la mode, sans que cela révèle nécessairement, chez eux, une « impureté » de leur caractère.

D'un autre côté, l'éthique du langage n'a rien à voir directement avec le contenu des énoncés. Ce qui n'est pas bon à dire peut être bien dit : un mensonge, une diffamation odieuse, une proposition corruptrice

par exemple ; inversement, je peux dire quelque chose de bien tout en m'exprimant maladroitement, grossièrement. S'ensuit-il que le rapport postulé entre la « pureté » du langage et la « pureté » morale de celui dont ce langage émane soit illusoire ? Non. Car le lien en ce que j'ai à communiquer et la manière dont je vais l'exprimer a beau n'être pas rigoureusement nécessaire. Il l'est malgré tout davantage que le rapport entre un sac et les divers objets que l'on peut y mettre. Malgré les remarques que nous venons de faire, il demeure vrai que la dépravation morale tend à miner la responsabilité intellectuelle et, partant, à favoriser la déchéance du langage, alors que *caeteris paribus* la probité tend à la rectifier, à l'affermir et à l'épurer. Certes un mensonge peut être bien tourné et une vérité se communiquer sous une forme dégradée. Pourtant l'esprit de mensonge incline instinctivement à la pénombre, elle fuit naturellement les confrontations heurtées. De même, l'esprit de vérité aime tirer les concepts au clair et répugne à émousser les contours des choses.

Nous sommes en quête de ce qui peut relier (ce qui ne signifie pas identifier) la pureté du langage à la pureté morale. Or, le point central de cette conjonction ne saurait se situer ailleurs que dans la *véracité*. Ceci pour une double raison :

1. Le langage représente la charpente formatrice de la pensée et la base d'organisation des intentions volitives.
2. Il est essentiellement affirmatif et négatif, donc axé sur la polarité du vrai et du faux.

Ceci admis, il faut pourtant s'interroger sur la pureté morale en tant qu'elle n'est pas tout bonnement la véracité, et d'autre part sur la pureté du langage, dans la mesure où elle ne tend pas simplement à écarter l'équivoque tendancieuse et la dissimulation.

Une chose est « pure » pour autant qu'il ne s'y mêle rien qui lui soit foncièrement étranger et, en particulier, rien qui soit axiologiquement incompatible avec elle. Une intention droite, même sérieuse et efficace, sera en quelque sorte rendue « impure » par l'infiltration d'une visée latérale contraire à son esprit et moralement critiquable. Nous avons donc toujours affaire à une espèce de contradiction, bien qu'elle ne puisse pas être ramenée au schéma de deux propositions contradictoires. Il semble difficile de former un concept de la pureté sans que s'y trouve impliquée une référence, au moins oblique, à la véracité et au mensonge. On pourrait cependant élargir le concept de pureté en définissant celle-ci comme « absence de mal » (définition qui sauvegarde quand même la distinction entre pureté et bonté, puisqu'elle ne comporte aucune référence à une richesse en valeur ni à une puissante réalisation du bien). Or, l'idée de l'absence du mal ne semble, en effet, être liée à

aucun accent spécial sur la vérité. Cependant, sur le plan concret, le rapport reparaît. Car le bien et le mal sont mêlés. Aussi bien l'absence pure et simple du mal que sa présence sûre et invulnérable n'existent qu'à titre d'Idée ou, tout au plus, de cas-limites. Le caractère « pur » sera donc en réalité un caractère consciencieux, qui possède la capacité et la vertu de distinguer le bien du mal. Du même coup, l'impureté morale ne subsiste point sans quelque débat avec les exigences de la moralité, auxquelles elle tente de se soustraire par des enchaînements conceptuels déformés et détournés, nébuleux et sophistiqués, destinés tantôt à voiler tantôt à justifier le mal, et qui ne tarderont pas à marquer de leur empreinte le maniement du langage. Sans qu'il soit loisible de confondre pureté et vérité, il convient d'admettre non seulement que toute vérité implique un fond de pureté mais aussi que la pureté morale requiert pour sa mise en œuvre la vertu de vérité. La moralité de la communication au-dehors fait corps avec celle de la conscience personnelle de l'individu.

La pureté du langage est d'abord d'ordre technique : elle relève, d'autre part, du « goût » et porte sur le « style ». Chacun des deux aspects introduit en quelque sorte le thème de la vérité. En ce qui concerne le premier aspect, cela va de soi. L'expression empâtée, la communication brouillée et qui prête aux malentendus, l'affirmation évasive, l'obscurité syntaxique, etc., sont contraires à la vérité, dans la mesure où elles font dire à l'auteur autre chose que ce qu'il pense. Elles sont donc trompeuses ou, pis, elles expriment l'indifférence à l'égard du vrai et du faux. Certes, le sens d'une expression mal tournée dépend du contexte : le langage équivoque et indécis n'offense la vérité et ne se présente comme « impureté » caractéristique que dans la mesure où il exprime une tendance psychologique et engage la volonté — non lorsqu'il n'est imputable qu'à l'incapacité. Il va de soi, également, que l'absence de lucidité et de précision n'a rien à voir avec le langage « impur », bien au contraire, lorsqu'elle reflète la complexité de la matière que l'auteur ou l'orateur consciencieux s'efforce de restituer. Rien ne ressemble moins à la pensée ambiguë que celle qui entreprend de pénétrer les ambiguïtés au lieu de leur substituer une fausse clarté et des simulacres de précision. Les affirmations nuancées, les réserves encombrantes — là où elles ont leur place — sont l'expression manifeste de la probité intellectuelle, et donc de la pureté morale. Par contre, le langage de l'apodicticité exultante qui fait parade des clartés sans faille, comme s'il ne restait plus de ténèbres à éclaircir, est foncièrement trompeur ; il est signe d'impureté morale. Aussi bien constitue-t-il un genre du langage impur, puisqu'il porte la marque de la fausse prétention.

Plus ambigu est le rapport que peuvent avoir avec le défaut de vérité certains autres types du langage impur : notamment le langage insinuatif ou « séducteur » et le langage vulgaire (par intention). Il nous semble que le concept-clé est celui de la justification fallacieuse de ce

que le sujet sait (ou sent obscurément) être injustifiable, du moins dans le cadre du système de valeur reçu. Ces types de langage offrent, de façon indirecte, une image faussée de l'univers moral ; ce qui représente ici l'impureté spécifique, c'est beaucoup moins la manière dont le mal moral se glisse dans les appas sensuels ou utilitaires que l'alliage qu'il forme avec des valeurs idéelles, voire morales. Du côté du langage insinuatif, ce sera donc l'abus sournois et l'adultération intrinsèque qu'y subissent des thèmes comme l'autonomie de la raison et l'émancipation de la personne par opposition à l'obscurantisme et au conformisme, ou encore, la spontanéité vitale et même les élans spirituels par opposition aux règlements « mécaniques » et aux schémas de valorisation « ankylosés ». Dans le style vulgaire ou encanaillé, un abus similaire sera fait d'attitudes saines comme le sobre réalisme et la véracité incorruptible par opposition à l'euphémisme doucereux et aux illusions roses. Si le langage insinuatif tient de l'impureté dans la mesure où il tend à embellir le mal, le langage vulgaire, grossier ou ordurier s'avère impur en vertu du réductionnisme qui lui est sous-jacent, de l'intention implicite de niveler les valeurs et d'avilir le réel.

RÉFLEXIONS SUR LE BON PROPOS

Paul-Hubert LECHAT (Bruxelles)

On considère aujourd'hui le langage comme une relation entre la pensée et l'être, comme le lieu commun de leur expression réciproque. Cette conception concède à l'idéalisme que seul nous est accessible ce qui est pensé ou pensable, et au réalisme que tout ce qui est pensé ou pensable existe de quelque façon d'une manière qui lui est propre.

La querelle reprend lorsqu'on se demande si les hommes sont les maîtres du langage ou s'ils sont régis par lui. Derrière ce débat est posée la question des différentes modalités du langage : discours ou pensée en mode rassemblé, intériorité ou extériorité. Or, ces questions montrent que le langage n'est pas définitivement premier et qu'il exige une référence plus fondamentale que lui-même.

Sans doute, aussi longtemps que l'on considère le langage sous l'aspect de son contenu, de ce qui est dit, on ne peut espérer échapper à une difficulté : tout ce que nous pourrions dire du langage ferait encore partie de lui et aucune référence ne serait possible. Cependant si on le considère comme expression d'une personne qui parle, le langage apparaît comme lié à une activité plus profonde.

Toutes les manières de parler ne paraissent pas également valables. Nous les considérons comme des déviations et nous ne les acceptons pas parce qu'elles se révèlent inefficaces.

Ainsi juger et raisonner sur des mots sans avoir présent à l'esprit les idées qu'ils représentent n'est pas une manière de parler valable. On ne résout pas une difficulté par l'emploi d'un bon mot technique : il y a des questions auxquelles on n'échappe pas parce que la vie nous contraint à les poser.

On n'admet pas non plus que les idées s'ordonnent et s'enchaînent de la manière dont procède l'enchaînement des mots qui se suggèrent les uns les autres. Ce serait avoir recours à une « philologie prétentieuse » sans plus.

On ne peut davantage, en invoquant l'inévitable obscurité de tout langage originaire, institutionnaliser cette confusion, s'installer dans

l'équivoque et méconnaître l'exigence d'ordre et de cohérence finale que tout langage suppose.

Enfin, il est certain qu'on ne parle pas sans intention d'exprimer quelque chose. Même lorsque nous plaisantons, nous attribuons aux mots employés une certaine signification, ne fût-ce que pour provoquer le « jeu de mots ». De même le menteur n'arrive à tromper qu'en donnant à son propos l'apparence de la vérité. C'est pourquoi même s'il fallait admettre que tout langage soit mensonger et animé par des intentions inconscientes et inavouées, il faudrait alors admettre la nécessité d'un démasquage ultérieur en vue d'ordonner le propos à sa véritable origine et à sa véritable fin.

Ces déviations font apparaître que le langage est susceptible de rectification et de perfectionnement. Le vrai problème du langage n'est pas de simplement dire mais de *bien* dire. C'est avant tout une question de rectitude. La philosophie du langage n'est donc pas une pure description mais une prise de conscience des carences de l'expression sous forme d'*aveu*, avec la volonté d'y remédier à l'aide d'une méthode en vue d'assurer un *bon* ou un meilleur *propos*.

Mais que peut être cette norme qui prétend régir la conversion du langage ? Comment en parler sans l'intégrer elle-même dans le langage ?

Il est bien évident que cette norme ne peut être exprimable, qu'elle n'est pas contenue dans le plein du langage et, en quelque sorte, donnée. Elle ne peut davantage être une norme extérieure au langage et à ce titre inaccessible. Mais il y a encore à considérer tout ce que nous acceptons tacitement lorsque nous parlons, c'est-à-dire les impératifs qui régissent le propos significatif de l'homme à l'intérieur même de son propos. Notre réflexion passe alors du mode indicatif au mode gérondif.

La première exigence concerne l'origine même du langage : quelle que soit la part de liberté qu'il suppose dans le chef de celui qui s'exprime, le langage apparaît toujours lié à un besoin de la vie. Il s'insère dans la faille de l'expérience. Sans doute, peut-on théoriquement refuser de penser, d'entendre et de dire ; mais pareil refus ne peut aller jusqu'à faire taire le cri que nous arrache la douleur ou le plaisir de vivre, depuis le moment de notre naissance jusqu'à celui de notre mort. Il n'y a pas d'aphasie du cri. Or, à travers tout langage perce toujours le cri. Le langage n'est qu'un *substitut* pragmatique du cri que nous *acceptons* parce que nous y trouvons une possibilité d'échapper à l'angoisse de la solitude et du désordre. Grâce au langage en effet, nous communiquons avec autrui et nous mettons un certain ordre dans notre univers mental, ce qui permet de répondre aux exigences d'une situation donnée et d'agencer notre conduite en fonction de cette adaptation supérieure.

Mais le langage n'est pas régi uniquement par le confort que nous trouvons dans la cohérence et la solidarité des échanges : un autre impératif nous requiert : le langage se veut *fidèle* et ajusté à ce qui est à dire, ce qui n'est ni mensonger ni illusoire. Or, cette rectitude ne répond

pas à une exigence de la vie qui volontiers dissimule et aime à se cacher. Cette rectitude n'est pas non plus un don de la nature comme, par exemple, la vue. C'est une *vertu* par laquelle nous *répondons* individuellement à un impératif s'adressant à notre liberté non pour la contraindre mais pour l'accroître par un « désaveuglement » progressif. C'est parce que nous acceptons la vérité comme exigence que nous consentons à nous avouer des doutes, des hésitations, des erreurs pas toujours visibles afin de les corriger sans cesse.

Ceci nous conduit à distinguer dans le langage un aspect matériel et un aspect formel. L'aspect matériel comporte une référence à l'extériorité, exigée par la vie. L'aspect formel comporte une référence à une exigence qui nous requiert de l'intérieur, nous interpelle en dehors de toute formulation et nous invite à tout instant à dépasser la lettre par l'esprit : c'est le *style* qui fait le *caractère*. Il y a au fond même de notre intériorité un *Informulable* qui nous juge, nous invite à respecter sa loi sans cependant nous y contraindre à la manière d'un impératif vital.

Ce n'est pas un rêve mais une sorte de postulat, réponse à une exigence radicale et impérative : en effet, il n'est sans doute pas de *propos* qui comme tel ne puisse être remis en question d'une manière ou d'une autre par l'intelligence ; mais si nous refusions de reconnaître l'*impératif* de justice qui nous interdit de mentir à nous-mêmes autant qu'aux autres, c'est la remise en question elle-même qui serait définitivement compromise. On voit que la portée de la volonté dépasse de loin celle de l'entendement.

Le langage apparaît dès lors comme une réponse ébauchée en vue de la vérité et à propos de questions posées par la vie. Il contient en lui un mouvement de la volonté par lequel nous affirmons et nous nous affirmons, devenant fermes. Cette volonté qui paraît bien être ce qu'il y a de plus profond et de plus individuel en chacun de nous ne doit pas être confondue avec un de ses modes, celui de l'option déjà éclairée. Ici, il s'agit de la volonté de lumière qui précède tout débat et toute réflexion. C'est la force du « cœur pur » à qui il a été promis de voir Dieu.

Témoin de l'extériorité, l'homme a pour mission d'œuvrer par l'intériorité : le langage apparaît alors comme information dans tous les sens du terme. Nous apprenons à nous connaître par l'activité que nous déployons et qui nous engage vis-à-vis de nous-mêmes, des autres et de Dieu.

Le langage est mouvement dialectique : on conduit une expérience, on trace un chemin, on mène un raisonnement suivant des modes sans doute bien différents mais qui tous supposent une origine, un terme et une acceptation. Ceci s'applique aussi bien au discours en mode sujet-objet qu'au recueillement du souvenir. Le langage est mouvement dialectique du moi vers autrui : je me développe en m'échangeant non parce que je deviens l'autre mais parce que chacun devient le témoin de l'autre et le confirme : le langage n'est pas aliénation et complicité dans le

collectif mais respect mutuel des individus comme autres. Enfin, le langage est mouvement dialectique à l'égard de la Vérité Absolue, quel que soit le nom qu'on prétende lui donner. Le langage apparaît alors comme l'ensemble des témoignages à rendre à la Vérité, comme un mode de l'agir dont la fin est le respect du Juste « sub specie dicendi ».

Sincérité, authenticité, véracité sont des vertus de la volonté sans lesquelles aucune connaissance valable ne serait possible : l'expérience et les règles de la logique elles-mêmes doivent être acceptées. La rectitude est la condition *sine qua non* du savoir car elle rend possible l'aveu de l'insuffisance et la fermeté du bon propos.

SILENCE ET MUTISME

Claire LUCQUES (M^{me} Robert DOSSE) (Paris)

« Au creux de la parole est allumé un feu
Qui consume l'éclat du sens et des images,
Afin que le silence ébloui du langage
Prépare la Parole où Dieu parle de Dieu. »

Jean MAMBRINO

Les théories concernant la commande verbale qui depuis vingt ans se sont succédé donnent à penser au moraliste.

La connaissance du très haut degré de complexité vitale indispensable au concert des organes et des fonctions qui préside au langage, et d'abord à la phonation humaine, rend attentif à la fragilité de ces processus si délicats.

La simple constatation que la commande verbale intéresse les différents systèmes nerveux, et de proche en proche toutes les postures corporelles, permet de fonder une éthique de la parole sur le grand prix biologique dont sont payés les moyens de communication : ce qui est sensible, indéfiniment virtuel, est nécessairement précieux et précaire, et confié à notre responsabilité.

Nous nous proposons de mettre en évidence le sérieux de la parole et de l'écoute en en faisant la contre-épreuve : en portant notre attention sur le pouvoir de retenir l'expression verbale. Examinons ici le silence et le mutisme en tant qu'ils sont des conduites vécues au sein de paroles proférées.

Soit l'exemple très juvénile de celui qui s'arrête au milieu d'une confidence, laissant l'auditeur en proie à la curiosité. Il s'est aperçu, sans doute, qu'il eût mieux valu garder son secret. Mais puisqu'il a commencé à se livrer, le mutisme auquel il a recours est une caricature du silence ; le véritable silence ici, consisterait à trouver les paroles capables d'apaiser la curiosité du confident.

Nous désignons du terme de mutisme le fait de ne pas apporter la vérité que *l'autre* attend de nous. Passons sur le désagrément de celui qui voudrait connaître la suite d'une anecdote. Et pensons au magistrat qui veut éclairer le mystère, à l'amoureux qui est en droit de savoir si son amour est partagé. De l'impéritie à la hargne, en passant par la lâcheté et la fausse pudeur, quelle gamme d'insuffisances conduit à l'obstination du « je ne dirai plus rien » ! Crispation analogue à celle

d'Oronte à la fin *du Tartuffe* : parce qu'il a manqué de sens critique, il proclame, après la désillusion :

*C'en est fait, je renonce à tous les gens de bien ;
J'en aurai désormais une horreur effroyable...*

Une attitude si brutale à l'égard de soi-même et des autres annonce qu'il n'est pas guéri de sa crédulité !

De même, celui qui s'obstine à ne plus rien dire n'est pas guéri de son bavardage.

Mais la confiance vaine, comme la parole vaine, ne sont pas seulement des infantilismes. Le refus de la parole, c'est la négation même de la parole donnée, comme la crispation à soi est la négation même de la fidélité à soi.

Aussi, pour comprendre à quel point mutisme et silence sont anti-thétiques, il faut atteindre les sources mêmes de la fécondité du silence. Il est facile d'analyser des cas de silence précautionneux et d'en faire des actions retardées, différées, comme parle Pierre Janet. Mais le simple retard psychologique est moralement ambivalent : il permet toutes les préparations de la feinte, et du mensonge subtilement monté, comme aussi les habitudes de discrétion, à qui nous devons d'éviter tant de mensonges et de médisances.

Et c'est à cette retenue, également, que nous sommes redevables de toutes les modalités de la pudeur verbale, de toutes les ressources de la métaphore...

Par-delà ces conduites expressives, il nous faut atteindre le silence de réserve en ce que, « mensonge ontique » (Heidegger) d'un esprit fini, il devient la caution des échanges.

En d'autres termes : à quelles sources l'action retardée doit-elle s'alimenter pour être moralement bonne ? A quelles conditions se taire est-il exercice de vraie prudence ?

Quand il est porté par l'obscur et humble conscience de notre durée, le silence est celui d'un être qui sait avoir besoin de beaucoup de temps pour devenir ce qu'il doit être. Et il sait du même coup que, s'il ne se révèle que peu à peu à lui-même, c'est nécessairement par la médiation des autres hommes. Aussi le prudent — et non précautionneux — silence fait-il bien plus que ménager la possibilité des rencontres ultérieures, il garantit, avec la fidélité personnelle, notre présence agissante à l'autre, à tous les autres.

Mais il ne faudrait pas que l'observation actuelle du silence prudent nous trompe sur sa dimension constante ; *le silence actuel est nécessairement en rapport avec une habitude de silence*. Et qui dit habitude du silence suppose que le silence n'est pas le contraire de la parole proférée — déjà proférée ou à proférer — c'est une conduite dont la source est dans le caractère sacré du silence. Max Picard nous fait considérer le

silence comme un phénomène sans utilité, qu'on ne peut exploiter, afin de nous faire remarquer combien il donne aux choses de l'inutilité sacrée.

Et alors, il nous devient familier de concevoir le silence comme une activité positive — non tant comme une absence de parole, mais comme une participation au monde total — et du même coup, le mutisme obstiné présente son aspect névrotique. Il apparaît comme la triste compensation de la parole oiseuse, non retenue, la « machinerie de la parole ». Parole oiseuse et mutisme, en stérilisant les rapports aux autres hommes, stérilisent le moi lui-même. Alors toutes les techniques d'information sont vidées de leur rôle, toutes les conditions biologiques de la parole sont neutralisées. L'animal historique se bloque en un démon muet.

En réalité, la fécondité des rapports d'expression se fonde bien au-delà de tous les moyens naturels de communication, et aussi bien au-delà de la sympathie, de la confiance entre les interlocuteurs.

C'est toujours en des moments bien vécus de participation silencieuse au monde total qu'un homme tire la force actuelle du dialogue. Mais que surtout ce terme conserve son sens étymologique, qui ne saurait être ni le pluriel, ni même le duel de monologue ! Le dialogue désigne la vérité quand elle se découvre indéfiniment grâce aux démarches humaines ; de soi à soi, de soi aux autres, de soi au monde, des hommes à Dieu, des hommes pour Dieu.

* * *

Si le silence nous met en contact avec la réalité totale, il n'est pas la vérité ; et il faut finalement dire, avec Max Picard, que la parole est plus que le silence, parce que c'est seulement dans la parole que la vérité prend forme.

LE LANGAGE, DESTRUCTEUR DE PENSÉE

A PROPOS DE 1984 D'ORWELL

Jean-Claude MARGOLIN (Paris)

Si l'imagination est créatrice d'images, les images, quand elles sont accomplies et stabilisées, coupent souvent les ailes à cette imagination mobile et rêveuse dont Gaston Bachelard se fit naguère l'explorateur. De même, les mots que produit ou que capte la pensée, ne jouent pas toujours pour l'intelligence inventive et communicatrice le rôle de relais ou d'inducteurs : ils peuvent se dresser devant elle comme autant d'obstacles et, quand ils sont ordonnés en un système prémédité, autrement dit en une langue imposée par une autorité transcendante, ils ont le pouvoir de provoquer, avec la suppression des libertés individuelles, une véritable asphyxie de la pensée. L'histoire politique du monde moderne a montré jusqu'à la nausée les multiples effets du totalitarisme, avilisseur et broyeur d'humanité. Et ce n'est pas un effet du hasard si les philosophes et les critiques du XX^e siècle qui ont réfléchi à neuf au problème du langage et à celui de ses relations avec la pensée, ont en même temps modifié d'une façon radicale les termes dans lesquels ils les posent : le langage et la pensée ne constituent plus un système de relations à l'abri des remous de la société et des options fondamentales de l'homme, et le langage n'est plus cet instrument docile de la pensée auquel serait dévolue la triple fonction de signification, de suggestion et de communication. C'est en termes d'existence et de politique que se pose aujourd'hui le problème du langage, et ses fonctions traditionnelles s'en trouvent un peu perturbées. La parole, à laquelle le philosophe se réfère davantage qu'aux mots ou à la langue constituée, est avant tout une manifestation de l'existence, un geste, sinon un acte humain chargé de signification : comme l'écrit Merleau-Ponty, « ce n'est pas avec une pensée que je communique d'abord, mais avec un sujet parlant, avec un certain style d'être et avec le « monde » qu'il vise ». D'autre part, la concentration du pouvoir politique associée à la puissance démesurée de la technique, peut aboutir à une rationalisation sinon à une mécanisation des esprits, qui se serviront d'un langage fonctionnel, automatisé, simplifié,

impersonnel, univoque et insignifiant. Deux manières antithétiques de poser le problème du langage, puisque dans le premier cas, le langage parlé est une manifestation de la liberté humaine, et que dans le second, il est un instrument d'asservissement de l'homme. Mais la parole, comme geste existentiel, le défi lancé par la victime condamnée au silence, le poème écrit sur les murs d'un cachot, le refus des slogans ou même des abréviations commodes, le choix du silence pour éviter l'entraînement des mots, l'usage d'archaïsmes par mépris des néologismes, ou de sa langue natale par haine du colonisateur, sont autant de manifestations au sein même de la violence ou de la déshumanisation technique, en faveur de la liberté, de la solidarité humaine et de la puissance créatrice du langage.

* * *

Dans sa célèbre utopie tragique, qu'il a ironiquement située dans un futur qui nous paraît désormais très proche, et que l'histoire des sociétés modernes ne nous permet pas de juger tout à fait irréaliste, George Orwell a analysé le mécanisme de ce nouveau langage, le « New Speak », mis au point par les services techniques de Big Brother, au Ministère de la Vérité, ou plutôt au « Miniver »¹. On a généralement voulu voir dans le système d'abréviations dont se compose en partie le langage fonctionnel et officiel de l'Etat d'Oceania, une critique de la mode moderne des initiales et des signalisations rapides. C'est vrai, sans doute, mais si l'on rapproche cette caractéristique du système de la « double pensée » dans lequel le langage fait fonction de dissolvant ou d'agresseur de la pensée authentique, il faut essayer de pénétrer plus profondément dans les motivations d'Orwell. Elles sont d'ordre à la fois logique et sociologique, mais il ne s'agit pas de logique formelle, comme dans l'utopie carrollienne d'*Alice au Pays des Merveilles*, et les intentions sociologiques d'Orwell ne visent pas à rendre compte d'un état de fait existant : la logique sous-jacente à son utopie linguistique est appliquée à la vie de la pensée et à la vie communautaire, et sa sociologie doit être rapprochée de sa conception de l'histoire socio-culturelle, dont ses essais sur *La politique contre la littérature*, *La politique et la langue anglaise*, *La littérature interdite* nous fournissent les éléments les plus révélateurs : l'une et l'autre ont une fonction critique. La langue et la littérature sont en relation directe avec la politique, soit que la première constitue un élément de domination ou au contraire de résistance, soit que la seconde se mue en une littérature pamphlétaire ou satirique, ou au contraire en une littérature d'évasion, réserve inépuisable pour l'imagination. Le style politique contemporain est d'une grande platitude,

¹ *Minitruth* dans le texte original. Nos citations sont données en français d'après la traduction d'Amélie AUDIBERTI, Paris, Gallimard, 1950.

constate Orwell, tout au moins quand il se confond avec celui de la propagande et des directives du Parti ou avec celui des circulaires administratives : comment en serait-il autrement dans un régime où la pluralité d'opinions est interdite et où le conformisme est la règle ? On sait que dans le vocabulaire de la « Novlangue », certains mots comme « liberté » ou « amour » sont, sinon interdits, du moins débarrassés de toute ambiguïté, privés des nuances sémantiques que pouvait leur donner dans l'« Ancilangue » leur diversité d'emploi : le second mot désignera exclusivement la fonction sexuelle, et l'on sait les mille manières dont sont persécutés dans *1984* les « attardés » qui prétendent choisir leur partenaire et entourer l'acte physique de considérations morales ou sentimentales. Quant au mot « liberté », il n'a plus d'emploi sinon pour désigner qu'une place est libre ou occupée. Ainsi des pensées simples, objectives, correspondant à des objets concrets ou à des actions précises et nécessaires, fourniront-elles aux habitants d'Oceania, usagers de la « Novlangue », les moyens de conserver l'orthodoxie. Ils se serviront le plus souvent des mots du vocabulaire A, c'est-à-dire de ceux que leur univocité absolue affecte à la vie quotidienne, aux besoins élémentaires, aux fonctions physiques et sociales, dans un monde dont les habitants sont débarrassés de la fatigue et du luxe de penser. Une racine linguistique suffira, le nom et le verbe seront généralement confondus selon une règle du semblable qui identifiera le sujet de l'action et l'action elle-même, sinon le sujet et l'action, ou l'action et son objet. Quant aux adjectifs, ces pourvoyeurs de rêves, ces ennemis de la simplicité fonctionnelle, une seule règle de composition leur est laissée dans le vocabulaire B de la Novlangue : le suffixe *-able* accolé au nom-verbe, tel que *vérit-able*, *mange-able*. Ainsi les mots, selon une image d'Orwell qui n'aurait pas cours, et qui serait même incompréhensible sous le régime de Big Brother, « se rangeront automatiquement, comme des chevaux de cavalerie, à l'appel du clairon ». La grammaire simplifiée et régularisée, n'est-ce pas la mort de la littérature et de la polysémie linguistique, luxe inutile et même dangereux pour un régime qui a concentré la fonction de penser — verbe auquel ne correspond aucun substantif — entre les cerveaux (?) des fonctionnaires du Miniver ou du Minipax (Ministère de la Paix) ? Mais la tentation d'un langage passe-partout, mode d'expression des idées les plus générales et des habitudes mentales les plus communes, c'est le glissement vers l'engourdissement bienheureux, le « paquet d'aspirines que l'on a toujours à portée de la main », selon le mot d'Orwell. Dans l'utopie politique de *1984* comme dans ses essais sur les rapports de la politique et du langage, l'ancien combattant antifasciste fatigué de la démagogie et de l'inflation verbale qui désignera par le même vocable le partisan d'Hitler, l'adversaire de la dictature stalinienne ou n'importe quel indésirable, rejoint le critique littéraire, admirateur de Swift et de son utopie politico-littéraire. La société des Houyhnhnms, société totalitaire dont les membres sont plutôt

apparentés à la famille des Beni-Oui-Oui ou des « Vitelloni » qu'à la race des persécutés, est l'image la plus saisissante d'une humanité qui a perdu le goût de penser, c'est-à-dire d'exercer sa raison critique, de mettre en question les vérités admises, d'examiner le Pour et le Contre. « Les Houyhnhnms, commente Orwell, étaient unanimes sur presque tous les sujets... Il n'y avait pas de place pour le désaccord parmi eux, parce que la vérité est toujours soit évidente d'elle-même soit inaccessible et sans importance. » La raison, dit-il encore, n'était pas chez eux comparable à ce qu'elle est chez nous, à savoir un point problématique : elle les frappait d'une conviction immédiate, comme les mots simples du vocabulaire de Novlangue. Quand la vérité est donnée et même fournie gratuitement, quand des spécialistes du Comarch (Commissariat aux Archives) sont chargés de l'« adapter » à la situation et de distribuer aux usagers son nouveau mode d'emploi simple et pratique, la pensée individuelle et libre qui voudrait découvrir sinon « faire » la vérité, relève de ce comportement suspect que les fonctionnaires du Miniver ont désigné soit par « penséecrime » (crime de pensée ou pensée criminelle) soit par « ancipensée » (pensée ancienne, pensée d'avant la Révolution).

* * *

Ainsi pouvons-nous comprendre la portée du paradoxe orwellien, que résume cette proposition fondamentale de son essai sur *La politique et la langue anglaise* : « Si la pensée corrompt le langage, le langage peut également corrompre la pensée. » Les moyens de corruption et de destruction de la pensée sont innombrables, et les moins conscients ne sont pas les moins efficaces. Les euphémismes que les « délicats » ou les « prudents » utilisent à longueur de vie sont aussi dangereux pour la liberté que les stéréotypes du vocabulaire politique et diplomatique ou les formules des communiqués militaires : la « pacification », les « rectifications de frontière », les « entretiens féconds », l'« individualisme petit-bourgeois » rejoignent les « replis stratégiques » ou la « solution finale du problème juif » dans l'esprit embrumé des imbéciles ou des lâches qui ont perdu l'usage des mots qui leur permettraient de regarder en face les exodes de population, la torture, les chambres à gaz, ou la résistance au laminage du cerveau.

Le déclin du langage, pense Orwell, est lié aux troubles politiques et aux conflits d'idéologies. Disons que l'utilisation du langage comme instrument d'action par un régime ou par un Parti qui se proposent de détruire la pluralité d'opinions, vise à la fois à une simplification outrancière des concepts et à une imprécision du vocabulaire qui annihile d'avance toute volonté de résistance : comment pourrait-on combattre un régime qui se dit « national » et « socialiste », « démocratique » et « populaire », et qui ne jure que par la liberté et la patrie ? La question

déborde d'ailleurs le domaine politique. La critique littéraire ou l'histoire de l'art le montrent suffisamment : hier, le romantisme caractérisait le théâtre de Racine ou la poésie de Virgile, aujourd'hui le maniérisme ou l'esprit baroque vagabondent joyeusement hors de toutes les frontières que les générations, les cultures, les civilisations ou les genres leur assignaient naguère.

En réalité, ce n'est pas la politique ni même le totalitarisme politique qui est la cause essentielle de la décadence du langage et, par voie de conséquence, de la destruction de la pensée. L'anarchiste de gauche qu'était devenu George Orwell, malade et déçu dans les espoirs socialistes de sa jeunesse, accuse la politique de déshumaniser le langage en le coupant de ses racines individuelles ou collectives. L'anarchiste de droite que fut Swift, et qu'Orwell admire comme écrivain satirique, s'il n'approuve pas son attitude politique, exprime une idée analogue. Naguère Maurice Blanchot dénonçait le pouvoir tyrannique des mots, en faisant du droit de parole le privilège exclusif des maîtres, les esclaves n'ayant droit qu'au silence. Tout récemment, Bernard Charbonneau dénonçait dans son *Paradoxe de la culture* les propagandes agressives et ce langage qui, « trahissant la fonction du Verbe, compense l'inexistence d'une réalité qu'il aurait dû exprimer ». A la vérité, le drame est intérieur à l'homme, et la corruption de la pensée par le langage n'est pas la conséquence du triomphe de la politique sur l'individu, mais bien l'effet d'une *déficience existentielle* de l'homme : son incapacité à assumer sa situation personnelle et ses responsabilités dans le monde, son incapacité à maîtriser par un *langage-sujet*, consubstantiel à son être, inventif, incisif, souple et mobile, le *langage-objet*, déposé dans les habitudes sociales, consacré par les institutions, et souvent pétrifié dans le rituel mondain. Le salut est à notre portée : si de nos jours le problème du langage se pose en termes d'existence et de politique — en donnant à ce dernier vocable son emploi le plus large — la tâche de l'homme consiste en un triple exercice de lucidité, de sincérité et de courage moral. En assumant existentiellement sa situation au regard de l'histoire, des autres et de lui-même, l'homme moderne est en mesure de coopérer à la liberté du monde par l'exercice critique de la parole et par la pratique effective du dialogue.

PRINCIPES DU MENSONGE POLITIQUE

Raymond POLIN (Paris)

Dans l'ordre des rapports entre les individus, les modernes s'accorderaient à proclamer que la sincérité et la loyauté sont des vertus fondamentales. De la proclamation à la pratique effective peut-être y a-t-il fort loin. En revanche, dans l'ordre politique, bien peu seraient disposés à affirmer que la sincérité et la loyauté constituent des vertus politiques à la façon dont on aime à proclamer qu'elles sont des vertus privées. Il est clair, en tout cas, que la grandeur d'une politique ne se mesure pas à leur pratique. Voilà notre problème.

Comme il est naturel dans le cadre de la philosophie politique, nous nous bornerons ici à considérer l'activité politique, qu'il s'agisse des gouvernants ou des gouvernés, en tant qu'elle est une conduite téléologique réfléchie, intentionnelle, susceptible d'être décrite de façon exhaustive comme une conduite réfléchie que les acteurs s'efforcent d'organiser rationnellement par rapport à des fins et à des valeurs, ou que l'on peut tenter d'interpréter de l'extérieur par rapport à des passions explicites. Nous nous limiterons donc à la considération des mensonges conscients en laissant de côté l'interprétation de ces conduites conscientes à partir de conditions historiques, existentielles ou psychiques, interprétation qui serait susceptible de découvrir en elles des mystifications par rapport à soi-même, des illusions, des mensonges inavoués et vécus.

* * *

Ce cadre nous suffit, en effet, pour constater que toute existence politique est fondée en nature sur la duplicité. Seule la proportion de duplicité inhérente à l'existence politique est susceptible de varier d'une communauté politique à une autre.

Dès l'abord, en effet, nous constatons une première dualité et duplicité inhérentes à toute existence politique. En fait, que l'on tente ou

non de réduire cette distortion, chacun, dans la communauté, vit simultanément au niveau du privé et du public. Chacun vit d'une vie intérieure, qui lui est propre, qui ne relève que de son propre jugement, où le seul tribunal moral est le tribunal de sa conscience, où ce qui importe le plus, ce sont les intentions. En même temps que chacun existe au niveau de son for intérieur, il participe à la vie de la communauté et existe au niveau des manifestations extérieures et des œuvres externes de son individualité. Ce qui importe alors ce sont les gestes, les œuvres, les résultats, les fonctions accomplies, les responsabilités assumées. Chacun se trouve dépendre de deux formes d'existence sans cohérence entre elles, qui ne se recouvrent, en principe, que sur l'aire de la conservation de la vie dans la meilleure sûreté et le mieux-être. Car ce sont deux ordres de valeurs sans mesure ni hiérarchie communes, et même les valeurs qu'elles peuvent avoir en commun n'y jouent pas le même rôle et n'y tiennent pas le même rang, bien que ce soient des valeurs *sine qua non* dans l'un et l'autre ordre. Les deux ordres relèvent de deux arbitres aux perspectives nécessairement distinctes, soi-même et la puissance publique.

Cette dualité ne va pas sans duplicité. Entre les deux ordres qui divergent, on peut établir un compromis rationnel, on ne peut établir un compromis sans épreuve de force, comme l'appel à la Raison d'Etat, d'un côté, l'appel à l'objection de conscience de l'autre, le montrent bien. A la limite, un ordre commun survit par droit de nécessité, mais c'est l'ordre de la communauté qui survit par l'élimination pratique de l'ordre des personnes privées, grâce à leur renoncement, à leur magnanimité ou à leur sacrifice. L'ordre commun survit dans la vie quotidienne par la duplicité, la mauvaise foi, la ruse ; la compatibilité des ordres divergents est installée dans une duplicité et un mensonge nécessaires.

L'ordre du privé et l'ordre du public divergent par nature, en effet, parce que ce ne sont pas des ordres, des ensembles du même ordre. L'un est de l'ordre du privé, c'est-à-dire des relations intersubjectives entre individus, entre unités autonomes, l'autre est de l'ordre du grand nombre qui apparaît transfiguré, non plus sous la forme d'une multiplicité discrète, mais sous la forme d'une totalité unique dont les parties sont interdépendantes entre elles et par rapport au tout, dès que le nombre des individus est devenu assez grand pour que les relations de chacun avec chacun cessent d'être possibles sans la médiation du tout, qui se manifeste sous les espèces d'une personne publique douée d'une volonté et d'une puissance qui lui sont propres et qui sont irréductibles aux structures individuelles.

L'existence politique traduit cette incompatibilité de deux ensembles qui rassemblent par la force en un ordre commun les mêmes êtres, les individus, comme unités autonomes et les individus comme éléments fractionnaires d'un tout : les individus, comme membres du premier ordre, sont aussi les individus, comme fragments du second ordre. Ils ne peuvent pas, dans leur duplicité, ne pas être d'une « insociable

sociabilité » ; ils ne peuvent pas ne pas être à la fois amis et ennemis de la communauté politique. Cela ne veut pas seulement dire que certains individus sont hostiles, tandis que les autres apportent leur plein et constant consentement. Cela suppose plutôt qu'en chaque citoyen persiste, dans sa dualité fondamentale, une part d'accord et une part d'hostilité. C'est pourquoi toute communauté politique comporte la présence essentielle de « méchants », c'est-à-dire de membres d'une communauté qui refusent cette communauté. Ce n'est pas pour rien que l'on a fait du respect des lois, de l'amour des lois et de la patrie (cf. Montesquieu et Rousseau) une vertu politique, la plus difficile de toutes. La duplicité est vécue par tous, qu'ils soient gouvernés ou qu'ils gouvernent. L'usage du mensonge n'alterne pas avec son absence, mais avec sa tentation.

Sous le nom de sociabilité, on peut entendre ce qui rapproche, rassemble, unit, intègre au tout. Sous le nom de politique se trouve organisé et soumis à un ordre, absorbé par les relations avec la puissance publique et dominé par elle, tout ce qui est rivalité, concurrence, conflit, lutte ; les relations de violence sont, non point supprimées, mais transposées en relations de violence légitime et ordinairement virtuelle ; elles sont dépassées, mais conservées.

Ne pas le reconnaître, affirmer la permanence et la spontanéité sans réserves du consentement, le règne naturel des lois, substituerait le mensonge de la théorie aux mensonges effectivement vécus. Il n'est pas jusqu'au Contrat social qui ne soit un évident mensonge ; non pas seulement le contrat social, dénoncé pour son hypocrisie par Rousseau, que les riches feraient astucieusement et insidieusement accepter par les pauvres. Mais le Contrat social de Rousseau lui-même, car ce contrat qui est présenté comme le principe de la justice, comme le moyen d'un engagement égal et réciproque entre les particuliers et le public, engage, en vérité, de la façon la plus inégale chaque individu en tant que sujet — et comme tel, il a à obéir à la totalité du Souverain et de ses lois, et chaque individu en tant que membre du Souverain — et comme tel, il ne dispose jamais que d'une parcelle infime et toute provisoire de la souveraineté. Dire, dans ces conditions, qu'en obéissant au Souverain, le sujet n'obéit qu'à lui-même, c'est manifestement faux et, par conséquent, mensonger. Pour autant que des consentements soient au principe de l'existence politique, c'est, même pour Rousseau, dans le consentement à la communauté politique, donné dans l'aliénation totale de chaque associé qu'il faudrait le trouver, dans le renoncement total de l'individu à lui-même. Or, aucune participation à une communauté politique ne comporte cette acceptation d'aliénation totale ; elle est fondée sur l'acceptation d'une dualité ambiguë d'autonomie et d'aliénation, qui entraîne une duplicité, un mensonge réciproque et permanent du public et des particuliers.

Ce mensonge éclate sous la pression des circonstances ; ou bien c'est la communauté qui invoque un droit de nécessité et la Raison

d'Etat, et ainsi se trouve mise à nu l'incompatibilité du salut public et de la sauvegarde des individus, du respect des lois qui les protègent contre les excès du pouvoir public ; ou bien, c'est un individu qui, menacé dans sa vie et sa liberté, invoque un droit de nécessité pour les défendre par tous les moyens, désobéir aux lois communes, se désolidariser de la communauté politique et entrer en révolte.

Il suffit d'ailleurs pour souligner l'incompatibilité des deux ordres unis dans l'ordre politique de rappeler que celui-ci comporte, par essence, l'usage de la force publique, c'est-à-dire la disposition, entre les mains d'un arbitre souverain, de la « violence légitime », de l'épée de justice et de l'épée de guerre. De quelque théorie que l'on se recommande, on reconnaît alors que, dans l'Etat, la force publique et la Justice sont indissolublement liées, unies, entre les mains du Souverain. Mais, si l'usage de la violence publique est légitime et conforme à la Justice, on reconnaît aussi bien la légitimité et la Justice de l'usage de la violence morale que celles de la violence physique. Ni en droit, ni en fait, on ne saurait séparer l'une de l'autre. Pourquoi limiterait-on l'emploi de la force publique à la contrainte mécanique ? Tout au contraire, il semble plus rationnel, et plus pacifique, d'user de violence morale pour éviter d'avoir à se servir de violence physique. Or, la violence morale, c'est la menace et le mensonge qui, agissant sur la crainte et le désir, provoquent l'obéissance. Dans la communauté politique, qui est une communauté d'opinion, à laquelle chacun participe en fonction des opinions qu'il se fait ou qui lui sont faites, la menace et le mensonge suffisent normalement à maintenir l'ordre et à entretenir la bonne volonté des citoyens, leur coopération. Ils forment des structures essentielles de la force publique. Le nier, si l'on admet que l'institution et l'usage éventuel d'une force publique sont caractéristiques de l'existence politique, c'est se contredire. Le dissimuler, ce serait agir avec dissimulation, mentir et le prouver par ses actes, et déjà, agir en politique.

Machiavel proposait au Prince avec une feinte naïveté le choix entre le gouvernement par la loyauté et par les lois, et le gouvernement par la force et par la ruse : puisque les lois ne se suffisent pas à elles-mêmes sans la sanction de la force, il faut bien user de celle-ci, avec son assortiment de déloyauté, de mauvaise foi, de ruse. Ou renoncer à mener une conduite politique rationnelle, à accomplir une œuvre politique efficace. Le politique doit choisir entre une conduite absurde et dérisoire et une conduite de mauvaise foi qui, pour son plus grand avantage tactique, laisse le plus longtemps possible ses adversaires dans l'incertitude sur ses décisions. Il n'a même pas le choix, car même s'il renonçait et s'il redevenait simple citoyen, il n'échapperait pas aux mensonges inéluctables, inhérents à l'existence politique, ceux qu'il subira et ceux qu'il entretiendra.

Tels sont les principes qui commandent les fonctions du mensonge dans la vie politique. Faute de place, nous nous en tiendrons à la première partie de cette étude et nous ne considérerons ici ni les formes que prend le mensonge politique, ni les techniques susceptibles de lui donner sa plus grande efficacité. Nous aurions essayé, dans une étude complète de montrer que le seul remède interne possible à la prolifération du mensonge politique porte, non sur la transformation des moyens, qui n'est pas réalisable, mais sur le choix des fins de l'action politique, choix qui peut être calculé en vue de diminuer la proportion de mensonge nécessaire au succès de l'action politique. Le seul remède externe, et le plus efficace, c'est le développement de l'éducation politique d'une part, de l'information de l'autre, qui diminueraient l'efficacité du mensonge politique : on y aurait moins recours parce qu'il serait moins utile. Mais, en fonction des principes que nous nous sommes efforcés d'établir, il est clair qu'on peut songer, dans l'ordre politique, à limiter l'usage de cette forme de la violence mentale, et jamais à l'éliminer. Aux utopistes de dire le contraire.

BABEL ET PENTECÔTE

CONDITIONS ET MODES DE COMMUNICATION

Jean PUCELLE (Poitiers)

Dégagés de leur contexte biblique, les épisodes de la « confusion des langues » et de la Pentecôte, sous leur forme contrastée, expriment symboliquement les deux pôles entre lesquels se meut la communication : *fermeture* ou *ouverture*. Qu'est-ce que comprendre ? Un acte original impliquant une dualité surmontée ; cette dualité persiste quand on parle la même langue ; seulement elle passe inaperçue. Elle n'est jamais aussi saisissante que quand on parle deux langues et qu'on ne se comprend pas : on est mis au pied du mur, et on doit faire retour sur soi ; pour franchir la séparation il faut réinventer le langage. Quelles sont les conditions de la communication ? — L'appartenance à une même communauté linguistique ; ou la possibilité d'un passage d'un système linguistique à l'autre, lequel suppose l'existence d'un fond commun, l'unité de l'esprit humain. Ce cas à son tour se dédouble suivant que le langage est de type mathématico-logique ou poétique.

I

Tout se joue sur le thème du Même et de l'Autre, ou de l'Identité et de la Différence : on est, ou on n'est pas, du même groupe linguistique. Mais il se trouve que ce qui nous unit nous sépare : les (a) communiquent entre eux, mais non avec les (b). Deux cas se présentent alors : 1) celui de langues *apparentées*, ce qui permet un passage plus ou moins facile, car il y a osmose, cousinage. 2) celui de langues *hétérogènes*, avec cloison étanche ; alors c'est la coupure. D'une manière générale, dès qu'il y a dualité, il faut un *apprentissage* (le bilinguisme, trilinguisme, etc. n'est qu'un cas particulier).

Il y a des conditions ethniques ou géographiques plus favorables que d'autres au plurilinguisme : certains peuples (peuples errants) ou individus (apatrides), certaines nations ont une vocation au plurilinguisme,

soit par leur formation composite, soit par leur position géographique (pays-carrefours) : Pays-Bas, Suisse, pays d'Europe centrale en enclaves parmi les groupes german, slave, etc. Mais cela ne change rien à la nature de l'apprentissage et au fait de l'intercompréhension en tant que tels. En effet, dans tous les cas, se comprendre exige qu'on aille au-devant de l'autre, qu'on se place dans son univers mental, et cela, qu'on parle ou non deux langues différentes. L'intentionnalité de « vouloir comprendre » ne change pas essentiellement de nature suivant qu'on parle ou non la même langue, elle a seulement des obstacles d'inégale difficulté à franchir. L'intention d'ouverture ressortit au *cœur* ; mais elle en appelle à une identité d'*esprit*.

D'autre part, sous *les langues*, il y a *le langage*, c'est-à-dire qu'il y a un fond sous-jacent à toutes les langues, ou une *sphère spirituelle* dans laquelle elles baignent. Quels que soient la structure, le système morphologique, le matériel phonétique, les procédés sémantiques, et malgré le caractère conventionnel de toutes les langues constituées, le passage de l'une à l'autre est toujours possible par l'intelligence humaine. Comme le dit H. Delacroix : « Il y a un esprit humain ». De sorte que, dit-il encore : « N'importe qui peut acquérir toutes les langues à partir de n'importe laquelle d'entre elles. »

Il importe ici de distinguer soigneusement l'acte de *traduire* et celui de *comprendre* une autre langue. Le premier laisse subsister la dualité et juxtapose au texte original un équivalent ; le second consiste à se transporter dans l'autre sphère linguistique en refusant de traduire. Qui traduit se résigne à l'altérité, qui comprend autrui dans sa langue se déplace pour aller chercher autrui sur son propre terrain. Traduire exige, sans doute, outre la science et le talent, une grande humilité intellectuelle, et elle est éminemment formatrice, en particulier parce qu'elle révèle au traducteur les subtilités et les difficultés de sa propre langue. Reste qu'elle consacre le fait du « babélisme » en y remédiant par l'artifice des correspondances plus ou moins heureuses. En outre, et comme dans le dialogue avec interprète, elle substitue à une situation à *deux* une situation à *trois*, en ajoutant aux interlocuteurs un *médiateur*. Il en est de même au fond quand un auteur se traduit lui-même, car alors il se dédouble en auteur et traducteur.

L'intervention des « traducteurs à casques » et des « machines à traduire » introduit-elle des données nouvelles dans le problème philosophique ? Elle n'en modifie pas au fond la nature ; elle se borne dans le premier cas à mécaniser la traduction en la rendant quasi-instantanée et simultanée à l'émission du message original ; mais outre que la traduction est hâtive et approximative, ce procédé, en durcissant la relation à trois, ne fait qu'enfermer davantage chaque participant dans *sa* langue. Quant aux machines, on peut dire, sans doute, que leur pratique, en imposant la recherche d'un « langage de référence », distinct de la « langue de publication » (puisque tout repose sur le principe du « codage » et

du « décodage », des processus d'« entrée » et de « sortie », ce qui suppose la « programmation »), elles ont provoqué une refonte de la linguistique générale, la pratique ayant ici devancé la théorie ; et elles ont, du même coup, fait entrer les anciens projets de langue universelle dans le domaine des réalisations effectives. C'est considérable au point de vue des relations humaines, internationales, scientifiques, diplomatiques : avec de tels équipements, on ne peut plus falsifier les dépêches. Pourtant, encore une fois, l'usage de la technique laisse subsister le fait fondamental : outre que son emploi reste ultra-exceptionnel (seules quelques grandes puissances peuvent posséder ces machines), les machines ne font que perfectionner la fonction médiatrice qui est le principe de tout langage. Le « babélisme » de base reste intact ; il constitue même le postulat initial sans lequel l'entreprise de traduction serait sans objet.

II

Peut-être convient-il alors de nous tourner vers d'autres aspects du problème : 1) en nous interrogeant sur les *types de situation* qui peuvent se présenter ; 2) en nous demandant quel est, dans le fait de se comprendre, la part de l'esprit et celle du cœur ?

1) Soit deux interlocuteurs en présence qui parlent deux langues différentes. Ils ont à leur disposition différents procédés :

- a) Si *chacun parle* la langue de l'autre, ils ont le choix, et une *double* possibilité d'échange ;
- b) Si *l'un d'eux* seul parle la langue de l'autre, ils n'ont pas le choix ;
- c) Si *chacun ignore* la langue de l'autre, ils peuvent avoir recours à une *tierce* langue :
 soit langue étrangère vivante,
 soit langue morte (latin),
 soit artificielle (espéranto).

S'ils n'ont aucune de ces ressources, et s'ils ne veulent pas se contenter d'un affreux *sabir*, mélange de mots des deux langues, sans syntaxe, il leur reste une solution acceptable, souvent pratiquée dans les congrès :

- d) Si chacun connaît suffisamment bien la langue de l'autre pour la *comprendre* sans être capable de la *parler*, chacun parle dans *sa* langue ; et l'on se comprend.

Or, il est clair que ces différentes solutions donnent des situations de types distincts, d'inégale valeur, et répondant à des motivations notablement différentes : si, ayant le choix, je parle la langue de mon interlocuteur, ce peut être un aveu de faiblesse (le vaincu parle au vainqueur) ou c'est reconnaître que sa langue est culturellement supérieure ; mais ce peut être de ma part une politesse, ou la preuve de ma supériorité de culture : je connais mieux son pays qu'il ne connaît le mien. Le transfert

de l'entretien dans une tierce langue peut élargir l'horizon intellectuel, en mettant les interlocuteurs à égalité, et en les obligeant également à universaliser leur pensée sur un terrain neutre ; etc.

2) Plus profondément, les conditions intellectuelles de l'échange ne sont pas seules en cause ; il y a celles de la sensibilité, la fermeture de la haine, du mépris, de l'indifférence, la résignation à ignorer... N'incriminons pas le langage alors que le mensonge est dans notre cœur : si les hommes de Babel ont cessé de se comprendre, ce n'est pas parce qu'ils parlaient déjà plusieurs langues, mais parce qu'ils nourrissaient un dessein d'orgueil et que l'orgueil divise ; *ils se sont mis* à ne plus parler la même langue. La confusion des langues est l'effet et non la cause : « leur cœur s'était endurci ». Les hommes *se sont aperçus* qu'ils parlaient des langues différentes, comme Adam et Eve, dans la Genèse, *se sont aperçus* qu'ils étaient nus. Avant, ils l'étaient, mais ils ne s'en apercevaient pas. Et dans la Pentecôte, au contraire, la pluralité des langues n'est plus un obstacle à l'amour et à la compréhension. *Les langues ne divisent que ceux qui sont déjà divisés*. Nous nous heurtons ici à un fait premier : pour comprendre autrui, il faut le désirer, le vouloir. La souffrance de ne pas comprendre alors qu'on le voudrait est une expérience digne de considération. Shakespeare l'a exprimée d'une manière inoubliable dans une scène de son Henry IV (1^{re} partie, III, 1) quand, devant son mari, Lady Mortimer chante une chanson en gaélique en s'accompagnant de la harpe. Il comprend les baisers de Lady Mortimer, non sa langue ; mais il brûle de l'apprendre, attiré par le charme indicible du dépaysement... C'est que l'acte de parler est un acte humain spécifique, émouvant par lui-même en dehors du sens perçu, parce qu'on *sait* que cela veut dire quelque chose. Il nous a été donné de l'éprouver lors d'un congrès. A la séance de clôture, les délégués remerciaient le comité chacun dans sa langue, selon l'usage. Se tournant vers un Japonais, le président dit : « Bien que personne ici ne la comprenne sans doute, ... M. X va s'exprimer dans sa langue ». Le Japonais se leva, et prononça gravement quelques paroles, à des auditeurs improbables. Elles furent écoutées avec respect, et avec une émotion très spéciale, comme si c'était là le langage humain à l'état pur, appel qui ne trouvait comme réponse qu'une bonne volonté désarmée.

III

Cela nous amène à une dernière considération, qui, à la vérité, les domine toutes, peut-être, c'est que tout langage se meut entre deux pôles : celui de l'intelligence pure et celui de la sensibilité ; mathématique et poésie. Et il va sans dire que, dans chaque éventualité, le mode de participation est bien différent. Le langage dépouillé des mathématiques ou

de la logique est le cas-limite d'un message réduit exclusivement à la fonction d'*information* ; il ne comporte pas en principe de déchet et son contenu *intentionnel* passe exhaustivement. Mais, au pôle opposé, le langage poétique qui admet une frange d'indétermination, comporte une *aura*, un *halo d'expressivité* qui dépasse l'intentionnalité stricte. Dès lors, on ne peut évidemment parler de la communication dans le même sens : il faut que les sensibilités soient branchées sur la même « longueur d'ondes » pour que le message passe. Or, en dehors du langage du type mathématique, tout langage humain comporte des résonances affectives qui, de près ou de loin, l'apparentent au langage poétique.

La conclusion est double : 1) Tout échange se meut entre les deux situations-limites de la fermeture (Babel), et de l'ouverture (Pentecôte). 2) L'ouverture elle-même, outre qu'elle comporte des *degrés*, donne lieu à deux modes de communication qui diffèrent peut-être en *nature*, tout langage oscillant entre le pôle mathématique et le pôle poétique.

RÉFLEXIONS SUR LE RÔLE DU LANGAGE EN ÉDUCATION MORALE

Claude ROUBINET (Lille)

L'éducation nous paraît s'accomplir par l'éveil et la formation de la raison morale, seule capable de donner un sens à la vie de l'homme en proposant des fins qui dépassent la nature et caractérisent l'humanité. Cette éducation morale est poursuivie à travers les formations partielles qu'elle anime et unifie, mais on peut aussi la prendre directement pour but. Dans les deux cas, le langage joue un rôle que nous tenterons de décrire.

Il est manifeste que l'apprentissage du langage chez l'enfant est contemporain de la socialisation comme de l'éveil à la raison. Les rapports se révèlent complexes entre ces trois aspects du développement psychologique. Par le langage, l'enfant s'intègre au monde des hommes et entre dans le jeu de la communication. Il découvre le plaisir de l'expression gratuite par-delà les manifestations émotionnelles liées aux besoins. Parce qu'il dépasse la coopération pratique, parce qu'il ne se borne pas à l'échange des sentiments et des désirs, mais qu'il vise à celui des pensées, le langage humain se distingue du pseudo-langage des animaux. Il manifeste et cultive une exigence de communion sociale.

Sans doute, à son tour, la vie en société stimule l'aptitude à communiquer qui rend possible le langage ; sans doute, cette capacité d'échange dont la communication parlée est un aspect, renvoie à la pensée comme à sa condition, c'est la pensée qui « crée immédiatement dans les impressions qu'elle parvient à dominer une impersonnalité qui les rendra communicables »¹. Mais l'échange verbal, engendré par la vie en commun, saura hâter l'avènement d'une pensée conceptuelle qui rend possible la communication. La causalité est ici circulaire entre la raison et le langage comme phénomène social.

L'enfant veut être compris. Sa rage le prouve bien quand il échoue par maladresse à faire saisir son propos. Mais, pour être compris, il

¹ PRADINES, *Traité de Psychologie générale*, t. II, p. 421.

doit abandonner la subjectivité de ses impressions sensibles, ou de ses points de vue sur l'objet. Il doit accéder à un monde stable et objectif, à propos duquel les hommes peuvent s'entendre. Or le langage assure ce passage à l'objectivité et facilite un regard sur les choses telles qu'elles sont. Du geste ou du cri au mot-phrase, puis au pré-concept, puis au concept empirique, l'enfant purifie progressivement sa vision des choses et la dégage des particularités de sa situation propre. Le mot-phrase condense pour l'enfant un rapport différencié aux objets et une première expérience de ces objets ; le pré-concept, d'usage entre deux et quatre ans, se détache du symbolisme individuel et tend vers l'universalité ; par sa généralité, il figure plus ou moins gauchement l'unité des espèces sous le genre. Ainsi se construit progressivement la stabilité d'un monde où l'identique apparaît sous la diversité accidentelle et les variations d'espace et de temps. Chaque mot devient un défi lancé à la confusion des impressions sensibles et signale des structures permanentes et des ressemblances entre elles ; il implique et provoque la saisie de l'un sous le multiple, c'est-à-dire la pensée, et dégage du même coup une première cohérence des choses. Le discours, empirique ou scientifique, viendra développer et parfois fonder ces analogies pressenties, mais déjà le petit homme entre dans un univers ordonné et qui n'est plus centré sur lui. Le geste, avant le nom, désignait, mais il restait fixé à un profil de l'objet, à l'intérêt immédiat qu'il déclenchait. En revanche, le mot vise une totalité objective, même s'il n'en découvre pas la richesse. Le langage enseigne la résistance des choses à nos prétentions subjectives et amorce la critique de l'expérience sensible que la science achèvera.

L'exercice du langage, et non seulement son acquisition va former l'enfant à l'objectivité. Celui qui parle est en effet contraint d'obéir à des règles. On ne parle pas comme on veut et avec les mots de son choix. Les structures linguistiques empruntent leur solidité aux lois mêmes de la pensée. Le discours se trouve modelé en dehors de la conscience du sujet, avant « l'avènement d'une grammaire scientifique »¹ qui en repensera les normes ; de même, s'il n'existe pas une rectitude naturelle des mots qui s'accorderaient au réel, ils présentent une consistance qu'ils puisent dans la société qui les a produits et les offre à l'individu : ils s'imposent, conventionnels mais non arbitraires, avant la prise de conscience par le sociologue des conditions techniques, économiques, géographiques qui peuvent après coup justifier leur adoption. Par cette obéissance aux lois du langage, l'individu est initié à l'obéissance aux règles sociales, il entre au service de l'intérêt de tous, c'est-à-dire de la coopération pour la satisfaction des besoins, mais aussi de la compréhension mutuelle des hommes.

Aussi bien l'incorrection en matière de langage est-elle liée par la conscience commune au « manque d'éducation ». C'est une impolitesse

¹ LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, p. 26, cf. aussi ch. 5.

que l'on inflige à autrui, et cette liberté prise avec le patrimoine commun trahit le mépris des autres et un égocentrisme importun. Le laisser-aller verbal témoigne d'une chute en deçà des exigences de la vie sociale et, comme toute injustice, c'est à celui qui la commet qu'elle est préjudiciable : « Sache-le, mon bon Criton, l'incorrection du langage n'est pas seulement une faute contre le langage, elle fait encore du mal aux âmes ¹. » En revanche, le contrôle de nos paroles, le soin que nous prenons de leur précision signalent notre souci de vérité et le développe. Il faut dire les choses telles qu'elles sont et non telles que nous voudrions qu'elles soient, il s'agit ici d'une discipline morale autant qu'intellectuelle : l'enfant doit apprendre que ses intérêts propres, que ses fantaisies ne comptent pas devant ce qui est. L'instruction qui tend à la constitution d'un discours vrai, à la possession d'un langage correct, présente une grande valeur éducative, « celle de soumettre le caractère à l'objectivité du jugement » ².

On peut signaler aussi la fonction cathartique du langage. Parfois des sentiments, des impressions confuses nous obsèdent, des fantômes rôdent en nous qui entretiennent l'anxiété, le remords vague, le dégoût... Ces états d'âme s'évanouissent devant les paroles qui essaient de les cerner, et ce n'est pas là déficience des mots incapables de traduire ce qui serait trop personnel en nous, mais c'est déficience du moi qui souffre en quelque sorte de lui-même, de ce fardeau qu'inflige à l'être raisonnable sa finitude, ou son animalité. Or, le langage, qui objective ce dont il parle, introduit une distance entre le moi et ses passivités, à la fois il libère la conscience et la conduit de la solitude au dialogue : si on trouve les mots pour les dire, les impressions qui nous enfermaient en nous-mêmes peuvent être dépassés, si d'autres nous comprennent, c'est qu'ils éprouvent dans une certaine mesure le même trouble, et l'enchaînement se défait qui nous rivait aux états d'âme obscurs. On sait l'usage que fait la psychanalyse de ces entretiens qui délivrent le malade en l'amenant à la conscience de soi. Plus généralement, devant l'enfant ou l'adolescent en crise, l'éducateur doit être celui qui écoute, et la vertu du silence appuie ici celle de la parole. A parler son angoisse, on l'apaise, le défoulement verbal progressivement fait place à l'élucidation de soi.

Nous venons d'envisager le rôle formateur du langage chez l'individu en voie de s'éduquer ; mais le langage peut aussi servir d'instrument à l'éducateur, et de plusieurs manières. Certes, les critiques ne manquent pas de ce caractère (prétendument) pédagogique du discours. Nous voudrions pourtant prendre sa défense. On relève généralement son inefficacité : pour que le langage opère, il faut qu'il soit entendu. Or, comment contraindre à écouter ? Un dressage peut imposer l'immobilité

¹ PLATON, *Phédon*, 115 c.

² E. WEIL, *Philosophie politique*, p. 49.

et le silence extérieur, mais que pourra-t-il pour le silence intérieur et la disponibilité ? L'enfant s'échappe dans son univers propre, ou somnole, ou se crispe dans une révolte contre celui qui parle et contre des paroles qu'il ne saisit même pas. Le langage ne peut s'adresser qu'à des convertis, sa fonction protreptique est nulle. Il n'y a rien entre le dressage qui s'appuie sur l'affectivité enfantine, sur l'intérêt des récompenses ou, négativement, des punitions et, d'autre part, le retournement intérieur, fruit de la liberté qui seule décide d'entendre parce qu'elle choisit la raison. Si on définit l'éducation, avec Kant, comme l'art d'amener à la liberté par la contrainte, le langage ne peut y trouver place puisqu'il suppose déjà, pour être entendu, cette liberté que le bon éducateur cherche pour son élève.

Cette critique paraît forte qui rappelle heureusement que la liberté est au fondement de la vie morale ou que l'éducation n'est qu'une propédeutique à la moralité. Pourtant, si nous suivons les étapes du cheminement moral, il semble que le passage du dressage à l'auto-éducation ne peut s'effectuer brutalement. Le second stoïcisme a bien vu qu'il faut un moyen terme entre le non-sage et le sage ; contre Chrysippe, il a défendu la thèse de « l'homme en progrès ». Le premier mouvement de la liberté est souvent hésitant, il est bon qu'il s'appuie sur le jugement d'autrui que le discours éducatif expose. De fait, l'enfant entre très vite dans ce monde des questions sur soi et des justifications. S'il fait confiance à l'éducateur, ce dernier accompagnera non seulement de son exemple mais aussi de ses paroles les premiers pas de cette conscience en voie de se former. L'enfant découvre ainsi qu'il y a une satisfaction à justifier son comportement par des raisons. La cohérence du discours entendu est en elle-même formatrice, elle montre qu'on peut échapper aux motivations disparates puisées dans la variété des intérêts propres. Même si l'efficacité immédiate d'un tel enseignement dépend des sanctions et récompenses qui lui sont jointes, à moins brève échéance le discours éducatif marquera les esprits, il leur apprendra au moins que l'on peut penser sa conduite et l'expliquer par la parole à soi-même et aux autres. Enfin, le discours éducatif servira de béquille au discernement moral d'enfants privés encore d'expérience : La bonne volonté ne sait d'emblée comment s'exercer et elle trouve un guide dans une « casuistique »¹ qui applique le principe de la moralité à la diversité des situations, qui, à propos d'exemples, enseigne à rattacher des options précises à la généralité du choix de la raison.

Nous touchons ici au rôle essentiel du dialogue qui doit compléter, sans toutefois l'évincer, le monologue du maître. En confrontant ses opinions à celles d'autrui, l'enfant apprend à les fonder, à les rectifier, à les abandonner peut-être, après avoir souffert une réfutation toujours fructueuse. Aidé par le questionnement de l'éducateur, il met à l'épreuve

¹ KANT, *Eléments métaphysiques de la Doctrine de la vertu*, trad. BARNI, p. 62.

son propre jugement car la raison en lui, si elle est bien guidée, doit trouver les réponses qui dirigeront sa conduite ¹. L'enseignement moral n'est pas un savoir que l'on reçoit passivement, ses vérités se découvrent à l'éduqué s'il fait taire ses passions et ses préjugés : le dialogue est l'instrument de cette purification. Sans doute le langage n'est-il qu'un des facteurs de l'éducation. Il présuppose le dressage sans lequel il ne serait jamais écouté, il s'appuie aussi sur la confiance accordée par l'enfant à celui qui parle et auquel il se confie : dans l'action éducative de la maïeutique, il n'est pas facile de distinguer ce qui vient du maître lui-même et ce qui vient de son propos. Mais l'importance de sa personnalité, de son prestige peut-être, ne doit pas nous faire négliger celle de ses paroles.

D'autant que le discours peut agir isolément et qu'il poursuit son action tout au long d'une vie raisonnable. Notre effort moral peut s'enliser dans la banalité des jours et des actions concrètes qui nous sont proposées. Le sens de notre vie peut disparaître sous le poids des soucis et des occupations parcellaires. Pourtant reste à demi consciente une aspiration à l'unité et à la purification intérieures. Qu'il soit kantien, c'est-à-dire fondé sur la raison et son exigence d'universalité, ou chrétien, c'est-à-dire fondé sur l'amour, le projet moral attend que la conscience distraite revienne à sa préoccupation essentielle. Or, le langage peut opérer ce redressement : dans les mots se trouve condensé le souvenir d'expériences antérieurement vécues, une exhortation banale peut réveiller l'idéal endormi en rappelant la ferveur passée. Et il n'est pas nécessaire que ces paroles nous soient personnellement adressées, le mot possède sa vertu propre par le sens dont il est chargé et parce qu'il répond à une attente. Sans doute le discours éducatif que Phèdre nous présente ² reste-t-il le modèle du genre, mais nous n'aurons pas tous la chance de rencontrer Socrate ou son disciple qui trouveraient les propos à nous seuls adaptés. Pourtant même si nulle intention pédagogique ne nous vise à travers les mots, ils peuvent nous toucher dans la mesure où la moralité est l'affaire de tous. Bien qu'anonymes, ils nous parlent, comme nous stimule le modèle idéal que peut-être nous n'avons jamais rencontré qu'en esprit. Ce sera la grâce du message religieux de s'adresser à tous et en même temps d'appeler chacun par son nom : « Car vous êtes, dit l'apôtre, personnellement instruits par Dieu ³. » Mais, dans cette perspective, la parole est non seulement raison s'adressant à la raison, expression de l'universel suscitant l'universalisation, elle est aussi présence. Le discours est à la fois raison et personne, ambiguïté incluse dans l'expression johannique du Verbe, en qui la tradition verra le Pédagogue, le Divin Educateur.

¹ Cf. *Fragment d'un catéchisme moral*, op. cit., p. 170.

² *Phèdre*, 277 b, c.

³ I. *Thess.* 4, 9. Cité par Clément D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, Ed. du Cerf, p. 161.

NOVOLANGUE ET MORALE

Axel STERN (Hull)

Nous sommes à la mi-temps entre l'année du titre du dernier roman de Georges Orwell, 1984, et la date de sa composition, 1948. L'auteur élabore dans un appendice les principes de ce qu'il appelle Newspeak, terme rendu en français par Novolangue. L'objet en est d'être l'organe de l'idéologie Ingsoc et de rendre impossible l'expression d'idées déviantes. Par le moyen de la novolangue, le gouvernement de l'Océania dirige la pensée de ses sujets, pour autant qu'elle s'exprime en paroles. Et il est un fait que ce qui ne peut ainsi s'exprimer n'a guère qu'une chance minime de survie.

Alors qu'Orwell veut décrire le sort d'un empire britannique stalinisé, il nous présente en même temps le portrait, quelque peu caricaturé, de l'Angleterre gouvernée par la ligue quasi-maçonnique des Etoniens, Wykehamistes, Harrowiens et autres anciens élèves des internats privés pour les enfants de la haute bourgeoisie. Dans ma communication *La liberté et sa dialectique*, au IV^e Congrès (Neuchâtel, 1949), j'ai essayé de décrire ce genre de conformisme forcé, résumé si joliment par M. Kingsley Martin quelques mois auparavant en ces termes : « le totalitarisme en Angleterre est tout à fait volontaire ».

La novolangue est censée réduire sinon éliminer la possibilité de formuler et ainsi de concevoir ce qui est jugé ou senti dangereux pour le statu quo par la classe ou par le groupe au pouvoir. Cependant, ce rôle restrictif de la langue n'est ni nouveau ni réservé à un pays particulier. Il est vrai que, de pair avec ce rôle, toute langue joue aussi un rôle libérateur : c'est en cette fonction, précisément, que j'essaie de l'employer ici : en parlant de la langue-géôlière, de la langue-novolangue.

Dieu, dit l'Eglise, est personnel et il est parfait. M. Jean-Paul Sartre nous dit que ce qui est parfait possède son essence et que ce qui caractérise la personne (par opposition à l'animal ou à la chose) est qu'elle ne cesse jamais de créer son essence ; donc le concept de Dieu est contradictoire dans les termes ; donc pas de Dieu. Très élégant. Toutefois,

quelqu'un pourrait ne pas être d'accord avec les définitions ; mais il faut admettre que Sartre n'a nullement forcé l'emploi que bon nombre de chrétiens font de ces mots.

L'école philosophique la plus en vue en Angleterre depuis la guerre est celle de l'analyse conceptuelle. Comme ils s'imaginèrent être dans tous les secrets du problème sexuel et pouvoir ignorer Freud et la psychanalyse pendant une génération, les Français d'aujourd'hui sont enclins à se montrer dédaigneux en face de ce genre de philosophie, ayant appris, n'est-ce pas, tout le nécessaire à l'école lors de leurs leçons de français. Je me rappelle une communication au Congrès bruxellois de 1964 où le terme de vérité parut en cinq sens différents en l'espace de moins de dix minutes — sans que le conférencier semblât s'en apercevoir. Peut-être l'attention méticuleuse aux différences petites et grandes dans l'emploi des mots, termes et concepts courants est, après tout, d'une importance première en philosophie, même si les envols et les effusions métaphysiques s'en trouvent quelque peu inhibés. Socrate et, surtout, Aristote ne sont pas de mauvais maîtres.

Mais ceci dit, les philosophes analytiques rendent difficile et, à juger d'après leurs écrits, impossible l'effort de réviser nos concepts ou d'instaurer de nouvelles manières de penser. La novolange, consacrée par l'usage, est consacrée par les philosophes. « Le sens d'un terme est l'usage qu'on en fait. » La tâche est donc celle d'élucider ce sens ou, plutôt, cette multiplicité de sens ; celle d'en créer ou d'en redécouvrir d'autres s'oublie et est désavouée.

Pour seul exemple, je cite M. Richard Robinson (*Les valeurs d'un athée*, 1964) : Celui qui fonderait ses actions sur un principe ne contenant ni un « tu feras... » ni un « tu dois... », mais qui dirait seulement « je veux... », n'agirait pas moralement ; il aurait abandonné toute morale et l'aurait remplacée par une autre façon de vivre. Notons que ceci est dit, non pas à propos d'un nietzschéisme, mais en réprouvant le croyant qui déclare qu'il aime Dieu et que, par conséquent, il veut faire ce qui fera plaisir à Dieu.

L'idée centrale de tous les moralistes grecs fut l'aspiration au bien suprême, à savoir au bonheur, comme ce fut celle de Spinoza qui établissait l'équation (non conceptuelle, mais concrète) connaissance vraie = vertu = liberté = bonheur ; sans oublier Guyau et sa Morale sans obligation ni sanction. Ces penseurs, ne furent-ils pas indéniablement des moralistes ? Néanmoins, il nous est dur de secouer le joug judéo-chrétien-kantien.

Pour ressentir tout le poids de ce qui est contenu implicitement dans notre langage, toute la force par laquelle il préjuge de notre pensée, on ne saurait mieux faire que de relire le premier chapitre du *Fondement de la métaphysique des mœurs* de Kant. La seule chose qui soit inconditionnellement bonne serait la bonne volonté. Cette assertion est suivie d'une série d'exemples très convaincants. En fin de paragraphe, Kant affirme qu'une bonne volonté semble même constituer la condition

indispensable pour mériter d'être heureux. La définition de l'inconditionnellement bon posée et l'idée de mérite intrinsèque à la bonne volonté admise, Kant a cause gagnée dans sa démonstration de l'impératif catégorique et c'est alors trop tard pour protester contre son rigorisme. Kant a *mis à jour* l'idée déontique qui se manifeste dans l'*usage* courant des termes moraux, mais il n'a *rien prouvé*.

M. Jean Piaget, dans son *Jugement moral de l'enfant*, nous montre comment, avec le respect unilatéral, surgissent les idées de devoir et de justice rétributive pour être dépassées ensuite, avec le respect mutuel, par les idées d'équité et de justice distributive qui seules sont pleinement rationnelles. Génétiquement parlant, Spinoza a donc raison contre Kant ; mais philosophiquement, le dossier reste ouvert.

Comme nous avons des propositions de base, des axiomes, en géométrie et que ces axiomes sont, dans une certaine mesure, arbitraires, ainsi en morale nous avons des positions de base logiquement arbitraires (jusqu'à un certain point). Ces positions sont encadrées dans le langage tel que nous l'apprenons et que nous l'assimilons suivant l'état intellectuel et émotionnel que nous avons atteint, et suivant le genre de société dans laquelle nous vivons.

Le manque de précision du langage quotidien permet à la fois d'absorber des déviations de sens et d'interprétation de certains mots-clés et de leur servir de serre. Ainsi maints changements idéologiques (correspondant aux changements socio-économiques et politiques) se préparent souvent de manière imperceptible, alors que d'autres sont muselés ou même étranglés tout aussi imperceptiblement.

Liberté, Égalité, Fraternité — fut-ce une troïka ? En est-ce une de nos jours ? Il me semble que l'un ou l'autre de ces « chevaux » a toujours pris le pas sur les deux autres, différemment selon l'époque et selon la classe (bourgeoisie ascendante ou sur la défensive, paysannerie, artisanat, prolétariat industriel). Et quelle gamme la seule Liberté n'a-t-elle pas parcourue, de la liberté d'initiative capitaliste à la liberté d'organisation syndicale, de la liberté libérale à la liberté socialiste ! Ce n'est pas seulement la compréhension mutuelle qui en souffre, c'est la compréhension tout court.

Les entraves que le sens des mots impose à la pensée sont pareilles à celles des idées classificatrices. Ainsi, on nous dit qu'il y a trois classes de théories morales : égoïstes, universalistes, altruistes. Par exemple : Hobbes est égoïste ; Kant et J. S. Mill (le but de la morale étant, selon lui, le plus grand bonheur du plus grand nombre) sont universalistes ; Joseph Butler et Auguste Comte sont altruistes. Puisqu'il est de l'essence même de la morale qu'elle concerne les rapports de l'agent avec autrui, une signification péjorative est inhérente au fait d'être classé parmi les égoïstes (même théoriques).

Hobbes, il est vrai, ne s'en porte pas plus mal. A son époque d'insécurité personnelle, sociale et politique, un appel aux sentiments d'amour

du prochain aurait été plutôt ridicule. Soyons égoïstes, mais, insista-t-il, soyons-le intelligemment ! Spinoza, par contre, qui se trouve ici classé parmi les égoïstes, s'en trouve totalement travesti (voir, par exemple, *Cinq types de théorie morale*, 1930, par M. C. D. Broad). Son soi-disant égoïsme est purement analytique ou, si l'on préfère, tautologique : un homme n'agit vraiment que pour autant qu'il le fait sans contrainte aucune, mais de son plein gré, animé par sa compréhension adéquate de lui-même et du monde, de la Nature. L'identité d'intérêts de tous les êtres rationnels est une thèse fondamentale de Spinoza. Egoïste ? Si l'on veut ; mais le terme s'inscrit sur une coquille vide, ne désigne qu'une triste caricature de notre auteur.

Pour résumer, citons d'abord Spinoza (*Ethique*, III, *Emotions*, 20) : « Je suis conscient du fait que ces termes sont employés dans des sens quelque peu différents de ceux qu'ils ont habituellement. Cependant, mon propos est d'expliquer, non pas le sens des mots, mais la nature des choses. »

Le côté novolange de tout langage nous met en danger permanent : nous ne cessons de courir le risque de préjuger des idées d'autrui, aussi bien que des nôtres, par les mots sans lesquels, cependant, elles ne sauraient s'exprimer ni même se concevoir clairement. Toujours est-il que la clarté souvent supprime les nuances et, en les supprimant, peut fausser la vérité. Toutefois, pareil avertissement ne doit pas s'interpréter comme un encouragement aux marchands de l'ineffable. En effet, ceux qui parlent plusieurs langues savent bien que certains termes ne peuvent se traduire adéquatement d'une langue dans une autre ; mais le soi-disant ineffable n'y est jamais pour rien.

DE LA SCIENCE AU MYTHE

A PROPOS DU LANGAGE PUBLICITAIRE

D. VICTOROFF (Paris)

En quoi la publicité peut-elle intéresser le philosophe ? Sujet peu noble, voire trivial, elle peut de prime abord paraître indigne de la réflexion philosophique. Est-il besoin cependant de rappeler le rôle de premier plan qu'elle joue dans la vie économique du monde occidental ? En outre, la publicité constitue — Edgar Morin l'a bien montré ¹ — une des composantes essentielles de la « culture de masse », qui caractérise l'esprit de notre temps. Elle ne peut, dès lors, laisser indifférent quiconque réfléchit sur la destinée de l'homme moderne. Voilà pourquoi nous nous permettons de soumettre à ce Congrès, consacré au langage, quelques réflexions sur le langage de la publicité. Ces brèves remarques, espérons-nous, ne paraîtront ni tout à fait inutiles, ni entièrement déplacées aux yeux des philosophes.

La publicité est, on le sait, l'ensemble des techniques destinées à créer ou accroître le désir de se procurer un objet ou un service. Son langage vise donc, avant tout, un but pragmatique : agir avec le maximum d'efficacité sur les croyances, sentiments, attitudes, opinions, comportements du public. Or, dans le monde d'aujourd'hui, l'efficacité relève inévitablement du savoir scientifique. Les promoteurs de la réclame s'en sont rendu compte très tôt : dès leurs premiers pas, on les voit faire appel aux spécialistes des sciences humaines (psychologues et sociologues, notamment), pour les guider dans l'élaboration de leur message. Peu de langages, aujourd'hui, sont aussi étudiés, s'appuient d'aussi près sur la recherche scientifique que celui de la publicité. Tous les éléments du message publicitaire sont subordonnés à des études préalables, souvent très poussées ².

Les arguments ? Leur choix n'est nullement empirique. Le publicitaire ne se laisse guider ni par son « flair », ni par ses expériences

¹ *L'Esprit du temps*, Paris, Grasset, 1962, pp. 137, 138, 225.

² D. LINDON et D. LACROIX, *La recherche scientifique au service de la publicité*, dans *Economie et Humanisme*, 1960, XIX, N° 126, pp. 65-75.

antérieures. Des techniques de psychologie clinique (réunions de groupe, entretiens libres, tests projectifs), associées aux études par sondages lui permettent d'écarter les « mauvais » arguments au profit de ceux que la recherche a désignés comme vraiment efficaces. — La présentation des annonces ? Le concepteur ne se fie ni au bon sens, ni à son goût esthétique. Des techniques de laboratoires, des enquêtes portant sur des échantillons représentatifs le guident dans son travail créateur. — Le choix des canaux publicitaires ? Là non plus, rien n'est laissé au hasard. C'est à bon escient, après avoir consulté les spécialistes des moyens de communication de masse, que le publicitaire choisit tel *media* de préférence à tel autre, tel support particulier de préférence à tel autre.

Que le langage de la publicité n'ait rien de spontané, qu'il suive dans toutes les démarches les enseignements fournis par les sciences de l'homme, la meilleure preuve en est fournie, sans aucun doute, par son histoire même. Celle-ci, en effet, reflète fidèlement le développement de nos connaissances de l'homme : l'associationnisme, le behaviorisme, le pavlovisme, la psychanalyse, la théorie de la forme ont marqué de leur empreinte les grandes étapes de l'évolution du message publicitaire.

Envisageons, à présent, les principaux effets de ce message. Mentionnons d'abord l'effet directement cherché par l'émetteur. Bien que les mécanismes de l'action exercée par la publicité sur le déclenchement de l'acte d'achat soient encore mal connus, nul ne conteste aujourd'hui que la publicité contribue à augmenter le volume des ventes. L'accroissement constant des budgets publicitaires en apporte, d'ailleurs, une preuve irréfutable.

Mais, à côté de ce résultat directement visé, le message publicitaire engendre d'autres effets, moins explicitement voulus par l'annonceur. Ces effets marginaux de la communication publicitaire présentent un grand intérêt pour une meilleure connaissance de l'homme du XX^e siècle : dépassant le secteur économique, ils contribuent à modeler la mentalité de nos contemporains dans son ensemble. En effet, la notion sans doute la plus révélatrice qui s'est dégagée des études de la publicité est celle d'image de marque ou de produit¹. A l'heure actuelle, un très grand nombre de ces images, dues à l'action publicitaire, ont été mises à jour. Leur ensemble constitue un univers mental ayant sa structure propre, chargé de multiples significations, conscientes et inconscientes, et c'est à travers cet univers, comme à travers une sorte d'écran, que l'homme aujourd'hui perçoit et juge le monde des objets.

Ainsi, parti de la science, s'appuyant fidèlement sur elle, le langage publicitaire aboutit — paradoxe qui jusqu'à présent, à notre connaissance, n'a pas été suffisamment souligné — à l'émergence d'une sorte de mythologie nouvelle : mythologie de l'objet quotidien. Ce paradoxe,

¹ P. GUETTA, *Les Stéréotypes des marques commerciales et leur maniement*, dans *Revue de psychologie appliquée*, 1959, IX, N° 1, pp. 1-9.

significatif de certaines contradictions inhérentes à la civilisation moderne, mérite d'attirer l'attention non seulement du sociologue et du psychologue, mais aussi celle du philosophe. C'est à ce dernier qu'il incombe notamment d'en tirer les conséquences tant sur le plan noétique, que sur celui de l'éthique.

DIVISION DES LANGUES ET DIVISIONS DE LA LANGUE

Georges-Paul VILLA (Paris)

Une sociologie dialectique, ayant pour objet à la fois les liens d'association et les forces de dissociation entre lesquels se partage l'être humain, n'a pas encore été élaborée, il n'est pourtant pas possible d'approcher le vaste et complexe phénomène du langage sans se référer à cette dualité.

Les forces de dissociation qui s'affirment dans le langage, comme dans toutes les manifestations humaines, n'ont pas été suffisamment mises en lumière, elles ont été rejetées dans l'ombre par l'accent mis sur la définition du langage comme instrument de communication, donc d'association. Il importe de mettre en évidence tout ce qui dans le langage rend la communication difficile, délicate, ambiguë et souvent impossible.

Il faut souligner que la communication sans langage est dans un sens plus nette et plus universelle et dans un autre sens plus subtile et plus profonde que la communication avec langage. Les signes de toutes sortes utilisés par les espèces animales privées de la parole, le langage gestuel des hommes, systématisé dans la lingua franca des tribus indiennes qui y trouvent avantage bien qu'elles puissent communiquer oralement, la longue et importante période préverbale de la première enfance, pendant laquelle pourtant la communication est incessante entre le nourrisson et son entourage, l'alphabet conventionnel des sourds-muets, sont autant d'exemples de communication primitive sans langage proprement dit. D'autre part, la musique, les beaux-arts, le colloque muet de l'amour témoignent pour l'existence de communication dans une sphère où le langage s'avère trop limité et trop rationnel.

Par sa diversification, par son ambiguïté et par ses limites, le langage rend la communication problématique. Le premier fait auquel on doit se confronter en l'examinant, est le caractère abstrait du terme ; en fait nul ne s'exprime en « langage », chacun parle l'une des multiples langues dont le dénombrement seul pose des problèmes délicats. La multiplicité des langues n'a pas trouvé une interprétation philosophique pleinement satisfaisante, ni, à plus forte raison, d'explication sociologique, puisque

la sociologie n'a pas encore admis dans sa discipline l'acceptation d'éléments de dissociation qui risquent d'ébranler les bases de concordance et d'accord, sur lesquelles elle a tenté d'édifier son enseignement. Toutefois, les Hébreux, par le symbolisme de la tour de Babel, ont affirmé que, comme toutes les diversités de la création, la multiplicité des langues est voulue par Dieu ; Epicure, fidèle à sa conception d'atomisme philosophique, a estimé qu'il est naturel que les habitants de contrées différentes aient des langages particuliers.

Pour apprécier à sa juste valeur la signification de la multiplicité des langues, il est négligeable d'adhérer ou de ne pas adhérer à l'hypothèse d'une monogénèse linguistique, sous forme d'une langue primitive unique (hypothèse toujours controversée, mais qui a beaucoup perdu de sa vogue d'il y a une centaine d'années). Ce qui est important, ce qui est essentiel, c'est de constater qu'à partir d'une racine commune (supposée), les différentes langues se soient à tel point multipliées et écartées les unes des autres. C'est une éclatante manifestation du dynamisme de diversification et de dissociation inhérent au langage et qui constitue pour une communication universelle une barrière pratiquement infranchissable. L'étude de l'histoire des langues qui ne cessent de se subdiviser à l'intérieur d'une même « famille », l'état de choses actuel, où dans une seule partie du monde, comme l'Inde, nous nous voyons confrontés à un véritable microcosme d'un univers linguistique d'une extrême diversification qui rend le problème d'une langue nationale à peu près insoluble, alors que dans un petit pays très évolué comme la Belgique, les différences linguistiques se heurtent avec une étonnante vitalité, virulence et violence, prouvent que la force dissociatrice du langage est loin de s'affaiblir. Ce fait préoccupe tous ceux qui voient dans l'unité à la fois un impératif moral et technique ; malgré les échecs de toutes les tentatives antérieures, l'idée de la création et de la diffusion d'une langue artificielle unique (sorte de reconstitution de la langue primitive universelle que nous aurions perdue) se propose de nouveau pour surmonter et dépasser la multiplicité des langues, considérée comme obstacle et comme complication.

Mais à supposer qu'une telle liquidation de la division des langues soit réalisable dans un avenir hypothétique, les forces de dissociation qui font éclater l'unité abstraite du langage, seraient-elles anéanties pour autant ? Il n'en est rien, puisque la division des langues trouve sa confirmation et son prolongement dans les divisions de la langue, dans lesquelles s'affirment, à l'intérieur d'une même langue, les irréductibles tendances de diversification. Le phénomène des dialectes, des patois, de tous ces « parlars » locaux qui fractionnent dans d'innombrables atomes un langage qui voudrait faire d'une communauté nationale, ou, éventuellement, d'une communauté universelle un ensemble homogène, confirme bien la thèse d'Epicure, selon laquelle la diversité des contrées motive une diversité dans la manière de s'exprimer.

Et lorsque nous en arrivons déjà à ce fractionnement géographique extrême du langage, jusqu'à admettre que chaque cité et chaque village puisse avoir son « parler » particulier, nous n'avons pas encore atteint le point final, l'aboutissement de ce dynamisme prodigieux de dissociation. Dans la même cité, les différents milieux, les différentes professions développent leurs langages d'initiés, leurs argots, leurs jargons, leurs vocabulaires techniques, rendant la simple conversation ou échange d'idées incompréhensible pour les autres habitants de la même cité. Il faut aller plus loin encore et découvrir dès les premiers balbutiements de l'enfant qui commence à se servir du langage parlé autour de lui, le besoin irrépressible de l'individu humain d'affirmer sa personnalité dans tous les domaines, y compris celui du langage, qu'il entend utiliser à sa manière et presque à son gré et dont, à l'occasion, il veut et peut rompre la discipline, briser le carcan. On a pu dire qu'en quelque sorte et à la limite, tout être humain tend à s'exprimer dans son propre langage. Il le fait par un accent personnel, par son vocabulaire qui n'est jamais exactement le même que celui d'un autre et par un style oral et écrit qui le distingue et qui devient inimitable à mesure qu'il s'élève à un certain niveau.

La diversification linguistique est si totale que l'emploi du même mot n'équivaut nullement à une concordance des sens, loin de là. Ce n'est qu'à un niveau très bas, très simpliste, que l'on peut prétendre qu'un même mot correspond exactement à la même idée et qu'il est reçu exactement dans le sens, dans lequel il a été conçu et employé. Le mot le plus familier, le mot « amour » par exemple, pour n'en citer qu'un, peut prêter à des équivoques, des malentendus sans fin. Le mot confère une liberté illimitée, il laisse le champ libre à l'imagination, au mensonge, au malentendu ; il n'a aucune valeur fixe et générale. C'est tellement vrai que chaque philosophe est tenu à définir dans quel sens il emploie un terme déjà maintes fois employé avant lui et sa définition est encore sujette à des interprétations variées et divergentes.

L'éclatement du langage, contenu en puissance dans son dynamisme de divisions, inséparable de son existence et de ses manifestations, vient de connaître à notre époque dominée par l'association et la rigueur rationnelle un développement surprenant dans la poésie suivie de la prose, qui s'éloignent l'une comme l'autre de l'usage commun pour s'approcher de l'incommunicabilité et d'une communication supérieure, comparable à celle de la musique et des beaux-arts. C'est une sorte de révolte du langage contre le règne étouffant de l'uniformisation et du rationalisme. C'est dans cette puissance créatrice, réfractaire au nivellement, c'est dans cette variabilité et mobilité, c'est dans ce pouvoir de suggestion authentiquement artistique qu'il faut chercher la valeur éthique du langage.

TABLE ALPHABÉTHIQUE DES AUTEURS

ANTONELLI, Maria Teresa, Le langage comme expression	49
AUBENQUE, Pierre, Ambiguïté ou analogie de l'être ?	11
BARON, Roger, Ethique et langage	329
BARRETT, Cyril, Le langage privé	53
BELIN-MILLERON, J., Langage, symbole, vérité	279
BÉNÉZÉ, Georges, Le procès du mot « être »	15
BEUTLER, Maurice, De l'étude du langage poétique	229
BIARDEAU, Madeleine, Théories indiennes du langage	116
BOISSET, Jean, Parole de Dieu et parole des hommes	283
BREGNAC, Guy, Idolâtrie de la forme	235
CASTEL, Robert, Symbolisme visuel et symbolisme verbal	287
CHARLES, Daniel, Nature et silence chez John Cage	172
CHAUCHARD, Paul, Le cerveau humain, organe du langage	333
CONCHE, Marcel, Le problème de la signification du mot « Dieu »	19
CORBIN, Henry, Philosophie prophétique et métaphysique de l'être en Islam shî'ite	24
CÔTÉ, André, Rôle spécial du langage en logique	177
COTTIER, Georges M.-M., Le respect du langage comme norme d'éthique politique	336
COUNILLON, Jean-François, Le cinéma, langage du XX ^e siècle	239
DAMBSKA, Izydora, Langue et philosophie : sur certains aspects de philosophie linguistique	91
DELIVRÉ, Jean-Marie, Communication et communion	243
DE MURALT, André, Analogie et négation dans la théologie aristo- télicienne	31
DE RADKOWSKI, Georges-Hubert, Système culturel, système sémantique	210
DE SPENGLER, Boris, Connaissance et langage	270
DREYFUS, Ginette, Le fondement du langage dans la philosophie de Malebranche	137

DUBAL, Georges, Le oui et le non fondement du langage	95
EIGELDINGER, Marc, Baudelaire et l'alchimie verbale	248
FESSARD, Gaston, Symbole symbolisant, signes, symbole symbolisé	291
FOREST, Aimé, Expression et intériorité	56
GALIMBERTI, Andrea, Choix de thèses sur le langage	181
GAUVIN, Joseph, Structure linguistique du discours de philosophie systématique	185
GIVORD, Robert, Travail de traduction et problèmes philosophiques	189
GOCHET, Paul, Le problème du non-sens et les fondements logiques de l'analyse du langage	193
GOLASZEWSKA, Maria, Le rôle du langage dans la compréhension d'une œuvre d'art	252
GUY, Alain, La théorie du symbole chez Joaquin Xirau	168
HADOT, Pierre, La notion de « cas » dans la logique stoïcienne	109
HARDING, F. J. W., Langage et art	256
KOLNAL, Aurel, La pureté du langage est-elle signe de pureté morale ?	340
KOTARBINSKI, Tadeusz, Sur l'attitude réiste ou concrétiste	100
KREMER-MARIETTI, Angèle, L'essence du langage selon Jaspers	164
LAUNAY, Robert, La première sépulture, une date peut-être capitale de l'histoire du langage	60
LECHAT, Paul-Hubert, Réflexions sur le bon propos	344
LEFÈVRE, Roger, Condillac, maître du langage	147
LEVERT, Paule, La pensée comme dialogue et monologue	65
LODETTI, Milka, Du symbole au mythe : symétrie et succession	296
LOSSIER, Jean-Georges, Langage et poésie	258
LUCQUES, Claire, Silence et mutisme	348
MARGOLIN, Jean-Claude, Le langage, destructeur de pensée	351
MARQUET, Urbain, Les sources de la parole	70
MARTY, François, La notion de symbole chez Kant	153
MASSET, Pierre, La parole et le silence	74
MATSCHINSKI, Matthias, Définition des éléments du langage. Rôle du circulus vitiosus dans la construction d'un langage	200
METZ, André, Les jeux de mots dans la dialectique hégélienne	160
MINGUET, Philippe, Métaphore et métonymie dans les langages non linguistiques	261
MOORE, F. C. T., Maine de Biran et la théorie du langage	157
MOULoud, Noël, Signification, langage et structure	206
MOURELOS, Georges, Langage pictural et information	265
MOUTSOPOULOS, Evaghélos, Langage et catégories spatiales	78
NAMER, Emile, Giordano Bruno et le langage néoplatonicien	128
NÉDONCELLE, Maurice, Le nom propre peut-il stimuler la pensée ?	35
OHANA, Joseph, L'analyse philosophique et la métaphysique	82

PINCKAERS, S., Le langage scolastique, langage rationnel	124
POLIN, Raymond, Principes du mensonge politique	356
PUCELLE, Jean, Babel et Pentecôte	361
QUONIAM, Théodore, « Ineffable et contemplation mystique »	300
RAMNOUX, C., Exégèse structurale et tradition évolutive	304
REVERDIN, Henri, Du langage religieux	309
RIVERSO, Emanuele, Désignation et présentation de sens	214
ROCHEDIEU, Edmond, L'union du conscient et de l'inconscient grâce au dynamisme des mythes, symboles et rites religieux	313
RODIS-LEWIS, Geneviève, Langage humain et signes naturels dans le cartésianisme	132
ROUBINET, Claude, Réflexions sur le rôle du langage en éducation morale	366
RUYSER, Raymond, La lecture et ses implications	218
SCHUHL, Pierre-Maxime, Le langage pictural du peintre Benn	268
STAROBINSKI, Jean, Langage, nature et société selon Rousseau	143
STERN, Axel, Novolange et morale	371
STUCKI, Pierre-André, Démythologisation et objectivation	316
THOMAS, L. V., Importance du verbe dans la pensée africaine	320
TILLMAN (TILMAN-TIMON), Alexandre, Lumière de l'absolu, ombres de l'ineffable	86
TROTIGNON, Pierre, Critique de l'illusion ontologique du langage	39
TSCHUMI, Raymond, Le langage littéraire ou la réalité du mystère	273
VAJDA, Georges, Langage et surnature dans la Kabbale juive	324
VANDAMME, Fernand, Esquisse d'un essai de simulation de langage dans un automate en vue d'éclairer la notion « signification »	223
VICTOROFF, David, De la science au mythe	375
VILLA, Georges-Paul, Division des langues et divisions de la langue	378
VINATY, Thomas, « Etre » et « Etre dit »	42
VIRIEUX-REYMOND, Antoinette, Quelques remarques à propos de la théorie du langage chez les stoïciens	113
ZASLAWSKI, Denis, Pour une critique du concept de langage	103

TABLE DES MATIÈRES

SECTION I

LANGAGE ET ÊTRE. LANGAGE ET PENSÉE

A) Langage et ontologie :

AUBENQUE, Pierre, Ambiguïté ou analogie de l'être ?	11
BÉNÉZÉ, Georges, Le procès du mot « être ».	15
CONCHE, Marcel, Le problème de la signification du mot « Dieu »	19
CORBIN, Henry, Philosophie prophétique et métaphysique de l'être en Islam shî'ite	24
DE MURALT, André, Analogie et négation dans la théologie aristo- télicienne	31
NÉDONCELLE, Maurice, Le nom propre peut-il stimuler la pensée ?	35
TROTIGNON, Pierre, Critique de l'illusion ontologique du lan- gage	39
VINATY, Thomas, « Etre » et « Etre dit »	42

B) L'expression, le dialogue, les limites de l'expression :

ANTONELLI, Maria Teresa, Le langage comme expression	49
BARRETT, Cyril, Le langage privé	53
FOREST, Aimé, Expression et intériorité	56
LAUNAY, Robert, La première sépulture, une date peut-être capitale de l'histoire du langage	60
LEVERT, Paule, La pensée comme dialogue et monologue	65
MARQUET, Urbain, Les sources de la parole	70
MASSET, Pierre, La parole et le silence	74
MOUTSOPOULOS, Evaghélos, Langage et catégories spatiales.	78
OHANA, Joseph, L'analyse philosophique et la métaphysique.	82
TILLMAN (TILMAN-TIMON), Alexandre, Lumière de l'absolu, ombres de l'ineffable	86

C) Linguistique philosophique et philosophie linguistique :

DAMBSKA, Izydora, Langue et philosophie : sur certains aspects de philosophie linguistique	91
DUBAL, Georges, Le oui et le non fondement du langage	95
KOTARBINSKI, Tadeusz, Sur l'attitude réiste ou concrétiste	100
ZASLAWSKY, Denis, Pour une critique du concept de langage	103

SECTION II**HISTOIRE DES THÉORIES DU LANGAGE**

HADOT, Pierre, La notion de « cas » dans la logique stoïcienne	109
VIRIEUX-REYMOND, Antoinette, Quelques remarques à propos de la théorie du langage chez les stoïciens	113
BIARDEAU, Madeleine, Théories indiennes du langage	116
PINCKAERS, S., Le langage scolastique, langage rationnel	124
NAMER, Emile, Giordano Bruno et le langage néo-platonicien	128
RODIS-LEWIS, Geneviève, Langage humain et signes naturels dans le cartésianisme	132
DREYFUS, Ginette, Le fondement du langage dans la philosophie de Malebranche	137
STAROBINSKI, Jean, Langage, nature et société selon Rousseau	143
LEFÈVRE, Roger, Condillac, maître du langage	147
MARTY, François, La notion de symbole chez Kant	153
MOORE, F. C. T., Maine de Biran et la théorie du langage	157
METZ, André, Les jeux de mots dans la dialectique hégélienne	160
KREMER-MARIETTI, Angèle, L'essence du langage selon Jaspers	164
GUY, Alain, La théorie du symbole chez Joaquin Xirau	168
CHARLES, Daniel, Nature et silence chez John Cage	172

SECTION III**LANGAGE ET STRUCTURE :
LANGUES, LOGIQUE, INFORMATION**

COTÉ, André, Rôle spécial du langage en logique	177
GALIMBERTI, Andrea, Choix de thèses sur le langage	181
GAUVIN, Joseph, Structure linguistique du discours de philosophie systématique	185
GIVORD, Robert, Travail de traduction et problèmes philosophiques	189
GOCHET, Paul, Le problème du non-sens et les fondements logiques de l'analyse du langage	193

MATSCHINSKI, Matthias, Définition des éléments du langage. Rôle du circulus vitiosus dans la construction d'un langage . . .	200
MOULOU, Noël, Signification, langage et structure . . .	206
DE RADKOWSKI, Georges-Hubert, Système culturel, système sémantique . . .	210
RIVERSO, Emanuele, Désignation et présentation de sens . . .	214
RUYER, Raymond, La lecture et ses implications . . .	218
VANDAMME, Fernand, Esquisse d'un essai de simulation de langage dans un automate en vue d'éclairer la notion « signification » . . .	223

SECTION IV

LANGAGE ET ART

BEUTLER, Maurice, De l'étude du langage poétique . . .	229
BREGNAC, Guy, Idolâtrie de la forme . . .	235
COUNILLON, Jean-François, Le cinéma, langage du XX ^e siècle .	239
DELIVRÉ, Jean-Marie, Communication et communion. . .	243
EIGELDINGER, Marc, Baudelaire et l'alchimie verbale . . .	248
GOLASZEWSKA, Maria, Le rôle du langage dans la compréhension d'une œuvre d'art . . .	252
HARDING, F. J. W., Langage et art . . .	256
LOSSIER, Jean-Georges, Langage et poésie . . .	258
MINGUET, Philippe, Métaphore et métonymie dans les langages non linguistiques . . .	261
MOURELOS, Georges, Langage pictural et information . . .	265
SCHUHL, Pierre-Maxime, Le langage pictural du peintre Benn .	268
DE SPENGLER, Boris, Connaissance et langage . . .	270
TSCHUMI, Raymond, Le langage littéraire ou la réalité du mystère	273

SECTION V

LANGAGE RELIGIEUX. MYTHE ET SYMBOLE

BELIN-MILLERON, J., Langage, symbole, vérité . . .	279
BOISSET, Jean, Parole de Dieu et parole des hommes . . .	283
CASTEL, Robert, Symbolisme visuel et symbolisme verbal . .	287
FESSARD, Gaston, Symbole symbolisant, signes, symbole symbolisé . . .	291
LODETTI, Milka, Du symbole au mythe : symétrie et succession .	296
QUONIAM, Théodore, « Ineffable et contemplation mystique » .	300
RAMNOUX, C., Exégèse structurale et tradition évolutive . . .	304

REVERDIN, Henri, Du langage religieux	309
ROCHEDIEU, Edmond, L'union du conscient et de l'inconscient grâce au dynamisme des mythes, symboles et rites religieux	313
STUCKI, Pierre-André, Démythologisation et objectivation . .	316
THOMAS, L. V., Importance du verbe dans la pensée africaine .	320
VAJDA, Georges, Langage et surnature dans la Kabbale juive .	324

SECTION VI

ÉTHIQUE ET SOCIOLOGIE DU LANGAGE

BARON, Roger, Ethique et langage	329
CHAUCHARD, Paul, Le cerveau humain, organe du langage . .	333
COTTIER, Georges M.-M., Le respect du langage comme norme d'éthique politique	336
KOLNAI, Aurel, La pureté du langage est-elle signe de pureté morale ?	340
LECHAT, Paul-Hubert, Réflexions sur le bon propos	344
LUCQUES, Claire, Silence et mutisme	348
MARGOLIN, Jean-Claude, Le langage, destructeur de pensée . .	351
POLIN, Raymond, Principes du mensonge politique	356
PUCELLE, Jean, Babel et Pentecôte	361
ROUBINET, Claude, Réflexions sur le rôle du langage en éducation morale	366
STERN, Axel, Novolangue et morale	371
VICTOROFF, David, De la science au mythe	375
VILLA, Georges-Paul, Division des langues et divisions de la langue	378