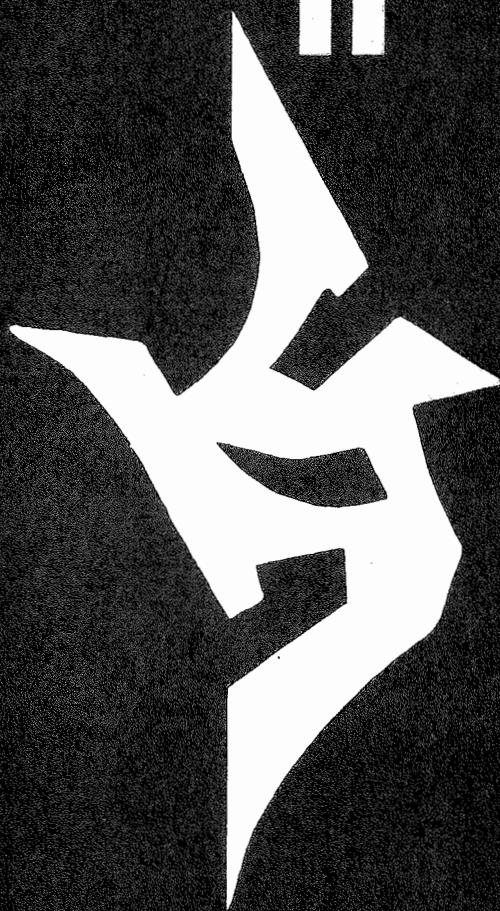


LE LANGAGE

II



LANGAGES

A LA SOCIÉTÉ RÉGIONALE

LE LANGAGE

II

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

LE LANGAGE

II

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



LANGAGES

A LA BACONNIÈRE, NEUCHÂTEL

*Publié avec le concours
de la Société suisse des sciences humaines*

COMITÉ DE PATRONAGE

- M. Willy SPÜHLER, conseiller fédéral, chef du Département politique fédéral.
- M. H.-P. Tschudi, conseiller fédéral, chef du Département de l'intérieur.
- S. E. M. M'Hamed YOUSFI, ambassadeur de la République algérienne démocratique et populaire.
- S. E. M. Robert ROTHSCHILD, ambassadeur de Belgique.
- S. E. M. René GARNEAU, ambassadeur du Canada.
- S. E. M. Charles AILLOT-ABOUT, ambassadeur de la République de la Côte-d'Ivoire.
- S. E. M. Gabriel BONNEAU, ambassadeur de France.
- S. E. M. Abdel Kader LARAQUI, ambassadeur du Royaume du Maroc.
- S. E. M. Zouhir CHELLI, ambassadeur de Tunisie.
- M. André CHAVANNE, conseiller d'Etat, chef du département de l'Instruction publique du canton de Genève.
- M. Gaston CLOTTU, conseiller d'Etat, chef du département de l'Instruction publique du canton de Neuchâtel.
- M. J.-P. PRADERVAND, conseiller d'Etat, chef du département de l'Instruction publique et des Cultes du canton de Vaud.
- M. Claudius TERRIER, recteur de l'Université de Genève.
- M. Jean DELACRÉTAZ, recteur de l'Université de Lausanne.
- M. Claude FAVARGER, recteur de l'Université de Neuchâtel.
- M. Georges BASTIDE, président de l'Association des sociétés de Philosophie de langue française et de la Fédération française des sociétés de Philosophie.
- M. Alexandre DE MURALT, président du Fonds national de la Recherche scientifique.
- M. Olivier REVERDIN, président de la Société suisse des Sciences humaines.
- M. Gerhard HUBER, président de la Société suisse de Philosophie.

PRÉSIDENTS D'HONNEUR

- M. Charles WERNER, professeur honoraire à l'Université de Genève.
M. Henri REVERDIN, professeur honoraire à l'Université de Genève.
M. Samuel GAGNEBIN, professeur honoraire à l'Université de Neuchâtel.

COMITÉ D'ORGANISATION

- M. Fernand BRUNNER, président de la Société romande de Philosophie,
professeur à l'Université de Neuchâtel, président du Congrès.
M. R.P. Georges COTTIER, privat-docent à l'Université de Genève.
M. André DE MURALT, chargé de cours aux Universités de Genève et
de Lausanne.
M. Jean RUDHARDT, professeur à l'Université de Genève.
M. René SCHAEERER, professeur à l'Université de Genève.
M. Gabriel WIDMER, professeur aux Universités de Genève et de
Lausanne.
M. Maurice AUBERT, trésorier du Congrès.
M. François PICOT, secrétaire du Congrès.

Collaborateurs

- M. Pierre-Henri GONTHIER.
M^{me} Marcelle JAQUET.
M. Abel LOURDIN.

COMITÉ DE LECTURE

- M. Daniel CHRISTOFF, professeur à l'Université de Lausanne.
M. R. P. Georges COTTIER, privat-docent à l'Université de Genève.
M. Jean-Blaise GRIZE, professeur aux Universités de Neuchâtel et de
Genève.
M^{lle} Jeanne HERSCH, professeur à l'Université de Genève.
M. Jean-Claude PIGUET, professeur à la Haute Ecole des Sciences éco-
nomiques et sociales de Saint-Gall.
M^{me} Antoinette VIRIEUX-REYMOND, privat-docent à l'Université de
Lausanne.
M. André VOELKE, professeur aux Gymnases cantonaux de Lausanne.

**LISTE DES SOCIÉTÉS MEMBRES
DE L'ASSOCIATION DES SOCIÉTÉS
DE PHILOSOPHIE DE LANGUE FRANÇAISE**

Société de Philosophie d'Aix.
Société alpine de Philosophie.
Société azuréenne de Philosophie.
Société belge de Philosophie.
Société de Philosophie de Besançon.
Société de Philosophie de Bordeaux.
Société bourguignonne de Philosophie.
Société britannique de Philosophie de langue française.
Société de Philosophie de Caen.
Société de Philosophie de Dijon.
Société française de Philosophie.
Société languedocienne de Philosophie.
Société ligérienne de Philosophie.
Société lilloise de Philosophie.
Cercle Philosophique lorrain.
Société de Philosophie de Louvain.
Société lyonnaise de Philosophie.
Société marocaine de Philosophie.
Société méditerranéenne de Philosophie.
Société de Philosophie de Montréal.
Société de Philosophie de Poitiers.
Centre d'Etudes supérieures de la Renaissance.
Société de Philosophie de Rennes.
Société romande de Philosophie.
Société strasbourgeoise de Philosophie.
Centre international de Synthèse.
Société toulousaine de Philosophie.

AVANT-PROPOS

Le premier tome des Actes du XIII^e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française (Genève, 2-6 septembre 1966), paru en été 1966, comprenait les communications envoyées spontanément aux organisateurs du Congrès par les membres des sociétés.

Le lecteur trouvera dans le second tome les conférences qui ont été prononcées au cours du Congrès et les introductions aux tables rondes. Il pourra prendre connaissance aussi de l'essentiel des débats auxquels ont participé les auteurs de communications d'abord, et ensuite les autres congressistes.

M^{me} Jean-Claude GEHRIG, MM. Georges COTTIER, Jean RUDHART et Gabriel WIDMER ont assumé la tâche délicate de mettre au point ce volume. Qu'ils en soient vivement remerciés.

Fernand Brunner.

Séance d'ouverture

Samedi 3 septembre 1966 — 9 h. 30
Aula de l'Université de Genève

ALLOCUTION D'OUVERTURE

par M. Fernand BRUNNER

Président du Congrès

*Messieurs les représentants des Autorités fédérales,
Messieurs les membres des Corps diplomatique et consulaire,
Monsieur le président du Grand Conseil,
Monsieur le conseiller d'Etat, président du Département de l'instruction
publique,*

*Monsieur le conseiller d'Etat, ancien chef du Département de l'ins-
truction publique du canton de Vaud,*

Monsieur le représentant du Conseil municipal,

Monsieur le représentant du recteur de l'Université de Genève,

Monsieur le représentant du recteur de l'Université de Lausanne,

Monsieur le recteur de l'Université de Neuchâtel,

Messieurs les doyens,

*Messieurs les représentants des Universités étrangères, des sociétés
savantes et du Centre européen de Recherche nucléaire,*

*Monsieur le président de l'Association des sociétés de philosophie de
langue française.*

*Les congrès des sociétés de philosophie de langue française se succèdent
avec régularité depuis 1938 — date du Congrès de Marseille organisé par
le regretté Gaston Berger — parce qu'ils instituent avec bonheur dans les
pays de langue française une communauté de recherche philosophique.
N'est-il pas bon d'utiliser l'avantage que donne l'usage d'une même langue,
pour étendre au-delà des frontières des universités et des Etats les échanges
intellectuels qui sont les stimulants nécessaires de la pensée ? Réunions
internationales où l'interprète est superflu, nos congrès donnent à chacun
l'occasion d'exposer sa pensée sur un nouveau théâtre avec toute la
précision souhaitable et d'accorder à celle d'autrui une attention sans
empêchement. Je vous remercie, Mesdames et Messieurs, d'être venus
nombreux, de différents pays et souvent de loin, assurer à cette rencontre
la plénitude de sa signification.*

La Société romande de philosophie est particulièrement sensible à l'honneur qu'elle a de vous recevoir en 1966. Ce millésime est en effet celui de son soixantième anniversaire. Peu après le deuxième congrès international de philosophie, présidé ici même à Genève en 1904 par Jean-Jacques Gourd, un groupe de philosophes romands se réunissait à Rolle, à l'instigation du professeur genevois, pour poursuivre les entretiens qui s'étaient déroulés pendant le congrès. Il y a de cela soixante ans. Les réunions de Rolle se succédèrent ensuite chaque année, sous la présidence de M. Charles Werner. En 1923, la décision était prise de constituer en Société romande de philosophie ce groupe de chercheurs, et de créer les sections locales de Genève, Lausanne et Neuchâtel. 1923 est la date de la majorité de la société qui a le plaisir de vous accueillir, mais 1906 est bien sa date de naissance.

Notre société n'aurait pu assumer la mission qui lui était confiée sans l'appui des personnalités qui lui ont accordé leur patronage et leur aide matérielle. Qu'elles veuillent bien me pardonner de ne pas les citer toutes. Notre reconnaissance s'adresse à M. Tschudi, conseiller fédéral, chef du Département fédéral de l'intérieur, au corps diplomatique, à M. André Chavanne, conseiller d'Etat, président du Département de l'instruction publique du canton de Genève, et à ses collègues neuchâtelois, M. Gaston Clottu, et vaudois, MM. Pierre Oguey et Pradervand. MM. Hermann Hauser, éditeur à Boudry, Olivier Reverdin et Max Wassmer, respectivement président et trésorier de la Société suisse des sciences humaines, ont des titres importants à notre gratitude, de même que MM. Max Petitpierre, ancien conseiller fédéral, à Neuchâtel, et Pierre Freymond, avocat et député, à Lausanne. Qu'il me soit permis de remercier aussi le Cercle des Libraires de Genève et la direction de la Bibliothèque publique et universitaire de Genève, de même que M. Henri Frei, professeur à la Faculté des Lettres, qui présentera cette après-midi l'exposition de Saussure. Enfin, c'est à MM. les recteurs Claudius Terrier et Denis van Berchem que nous devons d'être reçus dans l'Aula de leur illustre Maison. Nous les en remercions.

C'est le moment de me tourner vers les savants éminents qui prononceront les conférences et les introductions aux tables rondes. Le concours qu'ils nous ont accordé généreusement a été accueilli avec joie et gratitude par le comité d'organisation et par tous les congressistes. J'aimerais dire à MM. Emile Benveniste et Mircea Eliade, qui, je crois, prennent la parole pour la première fois dans l'un de nos congrès, combien nous sommes heureux de leur présence et pressés de les entendre. M. Pierre Emmanuel, souffrant, a dû, à sa consternation et à la nôtre, renoncer à assumer l'introduction des travaux de la table ronde relative à l'art. La maladie a frappé aussi M^{lle} Gabrielle Boissier qui avait préparé le programme des accompagnants. Nous exprimons notre sympathie et nos vœux aux deux personnalités que la maladie tient éloignées de nous, et nos remerciements à celles qui ont bien voulu les remplacer au dernier instant : M. Jean-Claude Piguet et M^{me} Pierre Ardizio.

Je n'oublie pas d'exprimer notre gratitude aux auteurs de communications pour les importantes contributions qu'ils ont fournies à la discussion. Le nombre des communications que nous avons reçues montre la vitalité de nos sociétés et l'intérêt que le sujet choisi a suscité.

Quand, il y a deux ans, les professeurs de Suisse romande et les présidents des groupes de la Société romande de philosophie se réunirent à Lausanne sous la présidence de M. Marcel Reymond pour poser les premiers jalons de notre route, l'idée de consacrer ce congrès au langage s'imposa rapidement. Les développements de la linguistique, de la sociologie, de la psychologie, de la médecine, de la logique, des sciences de l'information, mettent de nos jours le problème du langage au premier plan des préoccupations du savant et de l'homme cultivé. Des domaines entiers de recherche sont apparus soudain sous des jours nouveaux ou même ont surgi de l'océan de notre ignorance comme des continents inconnus. Qu'il me suffise de citer le renouvellement de la grammaire par le structuralisme et la naissance de la cybernétique. Depuis quelques décades, la philosophie aussi se tourne vers le langage et se mue parfois même entièrement en une philosophie du langage, soit qu'elle adopte les voies de la phénoménologie ou qu'elle préfère celles de l'analyse logique.

Dans un article récent sur la langue chez Hegel, Karl Löwith suggère un peu cruellement que si la philosophie à notre époque s'intéresse à ce point au langage, c'est qu'elle n'a plus rien à dire. L'observation n'est pas dépourvue de sens, mais elle demeure une boutade, à laquelle du reste Löwith ne se tient pas, car on ne peut philosopher sans traiter du langage, sans professer par exemple une opinion sur la portée du langage et son rapport à l'être. Déjà dans l'antiquité et au moyen âge, Platon, Aristote et Ockham représentaient autant de positions différentes touchant la portée ontologique du sens universel indiqué par le mot : ce sens était l'être lui-même, selon Platon ; il traduisait l'être en mode abstrait pour Aristote ; ou encore il était conçu par Ockham comme s'ajoutant à l'être. Il n'est pas impossible de retrouver mutatis mutandis chez les modernes ces différentes doctrines, en particulier le nominalisme, qui survit dans les empirismes positivistes ou dans les intuitionismes existentiels. Dans ce dernier cas, quand l'appréhension du vécu s'effectue au-delà du concept, un autre langage s'institue, celui de l'image, du symbole, du chiffre ou du mythe, à moins que le langage à la limite ne se convertisse en silence.

S'il est vrai que toute doctrine de la connaissance est en un sens une théorie du langage, il faut dire encore que le philosophe aujourd'hui a des raisons particulières et légitimes de s'intéresser au langage : les résultats nouveaux des sciences humaines, auxquels je faisais allusion tout à l'heure, sollicitent sa réflexion de toute part. Ces sciences lui font connaître mieux, par exemple, le lien qui unit la pensée au langage et aux langues particulières, et la multiplicité des langues dans lesquelles le langage se diversifie. Dans la préface de sa Chrestomathie française qui fut en usage dans nos écoles pendant près d'un siècle, Alexandre Vinet écrivait déjà en 1833 :

« On ne réfléchit pas assez que toute langue est un système de philosophie. Toute langue, en nommant, définit ; en classant les mots, classe les idées. » Mais Vinet ne doutait pas de l'existence d'une langue primitive, commun diviseur de toutes les langues. Nous n'y croyons plus guère et le principe d'une langue et d'une philosophie communes à toute l'humanité fait problème à nos yeux.

Le philosophe ne peut manquer de trouver une puissante stimulation à la réflexion dans les travaux des psychologues contemporains relatifs à la nature ou à l'acquisition du langage, et dans les recherches des linguistes ou des logiciens, qui concernent l'armature logique des langues ou le rapport du langage formel au langage ordinaire. Il est en mesure ainsi de reprendre mieux que jamais l'étude et la critique du langage dans la perspective générale qui est propre à la philosophie et qui consiste à embrasser et à confronter tous les aspects de l'expérience humaine.

Il suffit de mentionner encore les études contemporaines relatives au langage dans les domaines de l'esthétique, de la religion, de la sociologie et de la morale, pour donner une idée du champ de méditation qui s'offre ici au philosophe. Je pense à l'apport de l'analyse structurale en poésie, à la démythologisation en religion ou au contraire à la justification du mythe, aux travaux des sociologues et des moralistes, qui concernent le langage obsédant de la publicité, le mensonge ou la tolérance au niveau de l'individu ou du groupe. Actuelle, la question du langage est centrale aussi bien. Comment en serait-il autrement, puisque toutes les activités humaines sont dépendantes du langage, ce très haut privilège de l'homme ?

Mais point n'est besoin d'expliquer davantage le choix que nous avons fait du sujet de ce congrès. La démonstration de l'intérêt de notre thème sera donnée par les conférences et les débats auxquels nous allons assister.

Suivant les suggestions qui lui ont été faites, le comité d'organisation a pensé que les discussions devraient jouer un rôle prépondérant au cours de cette rencontre. Les communications, publiées avant le congrès dans le premier volume des Actes, ne seront pas lues par leurs auteurs, mais fourniront la base des discussions en tables rondes, après les introductions confiées aux maîtres dont notre deuxième circulaire a diffusé les noms. Nous espérons par là favoriser l'effort de recherche en commun pour lequel nos congrès ont été conçus. Certains seront peut-être déçus de ne pouvoir lire leur texte ou de n'en pouvoir parler suffisamment. Qu'ils veuillent bien accepter de bonne grâce les lois et les hasards de la discussion !

Au cours de ces trois journées, les thèses seront confrontées, non point en vue du triomphe des unes sur les autres, mais pour que soit greffée, si possible, une branche nouvelle à l'arbre du savoir commun. Ainsi le second volume des Actes publiera, outre les conférences et les introductions, l'image vivante d'une recherche collective.

C'est le vœu que je forme en ouvrant le XIII^e Congrès des sociétés de philosophie de langue française, et en vous souhaitant, Mesdames, Messieurs, d'agréables journées genevoises.

ALLOCUTION

de M. Georges BASTIDE

*Président de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française
et de la Fédération française des Sociétés de Philosophie*

Ce n'est pas par hasard que le beau mot d'hospitalité qui exprime l'une des vertus les plus vénérables de l'homme, traduit une relation de réciprocité à tel point réversible que le même nom d'hôte désigne aussi bien celui qui accueille que celui qui est accueilli. Nous sommes aujourd'hui les hôtes de nos amis suisses, et tandis que M. Fernand Brunner vient de nous adresser les vœux de bienvenue, je considère que mon premier devoir de président doit être de l'assurer en retour, en votre nom à tous, de notre sincère et reconnaissante amitié.

Lorsque ces amis suisses voulurent bien accepter, il y a deux ans, à Bruxelles, d'organiser chez eux notre XIII^e Congrès, ils ouvraient un droit d'autant plus grand à notre reconnaissance qu'ils connaissaient les difficultés de la tâche, puisqu'aussi bien c'était la deuxième fois qu'ils s'en chargeraient. Nous étions, en effet, déjà venus à Neuchâtel en 1949, tenir notre IV^e Congrès. Nous avons conservé un souvenir très attachant de cette rencontre où, avec les problèmes de la Liberté qui n'avaient pas été mis par hasard à l'ordre du jour, nous avons éprouvé toute la joie de la Liberté même, dont de récents événements nous faisaient mieux mesurer tout le prix.

Huit congrès se sont tenus depuis lors, et cette sorte de retour cyclique qui, comme il y a bientôt vingt ans, a fait enchaîner aujourd'hui la Suisse sur la Belgique, nous donne la réconfortante impression d'une certaine pérennité dans la joie de retrouver ici quelques-uns de nos grands vétérans. Nous leur adresserons l'assurance de notre attachement et l'expression de notre affectueuse reconnaissance pour l'exemple de haute et sereine sagesse qu'il leur est ainsi donné de nous offrir.

Mais cette joie se trouve assombrie par l'évocation de ceux que nous ne verrons plus parmi nous. Et c'est d'abord Henri-Louis Miéville. La discrétion avec laquelle s'effacent devant leur œuvre les hommes dont toute la vie se résume dans le dévouement, a fait que nous n'avions pas eu connaissance de sa disparition, alors toute récente, au moment du

Congrès de Bruxelles. En nous en apportant la nouvelle, l'hommage que lui a consacré la Revue de Théologie et de Philosophie dont il avait été l'un des animateurs, nous a fait mesurer toute l'étendue de notre perte en condensant en quelques pages les traits de sa personne toute de franchise et de loyauté, les points d'application de ses activités ardemment insérées dans la vie politique et sociale, les thèmes de sa philosophie où s'articulent dans une concaténation toute personnelle les données les mieux établies de la philosophie française de l'Esprit et la philosophie allemande de la vie authentique.

Jean Lameere aussi avait su réunir dans sa personne la spéculation et l'action. Nous l'avions vu à l'œuvre au congrès de 1964 dont l'organisation n'était pourtant que l'un des si nombreux aspects de son inlassable activité. Or, quelques semaines à peine venaient de s'écouler après la réussite de cette réunion de Bruxelles, que nous apprenions brutalement que la mort l'avait foudroyé devant son bureau au retour d'un concert. Sa vie qu'il avait consacrée, parfois avec héroïsme, à la défense et à la promotion des valeurs qui nous sont chères, s'achevait ainsi sous le signe de l'Art auquel il avait appliqué toute la finesse et toute la pénétration d'une pensée philosophique dont l'arrêt si brutal nous a bouleversés.

C'est aussi quelques semaines à peine après le Congrès de Bruxelles que le Cercle philosophique lorrain perdait en la personne d'Oscar Philippe, son fondateur et son animateur qui était régulièrement présent à toutes nos réunions. Au milieu d'occupations sociales qui l'avaient mis au service de l'homme au travail, il avait découvert par une démarche toute personnelle de sa réflexion, le caractère inconditionnel de la Philosophie, et il le disait sans relâche et sans artifice, avec la ténacité et la simplicité de ceux qu'habitent les certitudes fondamentales.

A la fin de 1965, nos amis suisses ont eu la tristesse de voir disparaître Pierre Bovet. Claparède l'avait appelé en 1912 à la codirection de l'Institut J.-J. Rousseau à laquelle il avait consacré ses soins et ses travaux.

Et voici qu'il y a quelques jours à peine, alors que je croyais avoir tiré le trait final sous la liste de nos deuils, nous apprenions la mort de M^{sr} Jolivet, doyen honoraire de la Faculté de Philosophie de Lyon, qui était aussi l'un des fervents habitués des rencontres philosophiques. Il représentait la France à l'Institut international de Philosophie. Il personnifiait la conscience accueillante et compréhensive de la pensée traditionnelle de l'Eglise à l'égard des doctrines et des attitudes renouvelées par les problématiques de notre temps.

Nous demanderons à l'un d'eux la pensée philosophique que nous adresserons à leur mémoire et qui s'applique à tous puisqu'aussi bien ils firent tous à la pratique de la vérité le don inconditionnel de soi. « Pourquoi, écrivait Henri-Louis Miéville, vouloir assurer à l'existence individuelle une durée indéfinie ? L'attachement au moi n'est-il pas la plus forte et la dernière chaîne à rompre ? »

Le thème qu'ont choisi cette année les organisateurs de notre rencontre est celui du Langage. Et ce fait qui est sans doute très significatif de la conjoncture culturelle de notre temps, pourrait donner une particulière occasion à ces railleries dont on nous accable très régulièrement depuis des siècles, et qui parfois finissent mal lorsque l'humeur des puissances du jour les transforme en accusations infamantes. Voici, dira-t-on, que les philosophes se sont réunis, non seulement pour parler (ce qui pourrait passer encore puisqu'ils ne savent guère faire que cela), mais pour parler du parler, pour bavarder à la deuxième puissance, pour faire fuser exponentiellement leur bavardage, en lançant dans le vide des intersubjectivités la prolifération de leurs mots dont l'hermétisme et l'inefficacité ne peuvent que croître en passant au carré ou au cube. Pendant que le monde va dans l'ambiguïté d'une anxiété frénétique, le byzantinisme discute ; il discute sur la discussion ; il dispute sur le langage, sur les échos de ce langage, et sur l'écho de ces échos.

Nous ferons autant qu'on voudra humblement amende honorable, en reconnaissant qu'effectivement il arrive que nous bavardions copieusement. Mais encore faut-il que pour cet aveu on nous reconnaisse le droit de parole. Et j'en profiterai pour m'expliquer par quelques remarques préalables qui pourraient servir d'introduction à nos travaux, et dont la première sera que si les philosophes éprouvent le besoin de s'entretenir en commun de certains problèmes, c'est que les choses humaines ne vont pas de soi. On nous accuse d'être responsables d'une mise en question de toutes choses, et d'apporter ainsi avec nous dans le monde quelque chose de dissolvant. Cette opinion est bien sommaire, car la mise en question ne surgit pas par le seul fait de notre fantaisie ; elle n'est pas un luxe dont on pourrait faire l'économie en laissant l'homme à je ne sais quelle spontanéité innocente. Si la réflexion interrogative surgit dans l'humanité, plus particulièrement par ses philosophes, c'est qu'un scrupule fondamental s'élève sur la conscience de nos échecs, de nos erreurs et de nos fautes. C'est-à-dire que toute philosophie qui est ancrée dans l'existence, toute philosophie qui ne se contente pas d'une curiosité et d'une virtuosité toutes ludiques parmi des concepts dont on jonglerait comme les prestidigitateurs forains le font de leurs ballons, bref toute philosophie qui s'exerce selon son intentionalité essentielle et fondamentale, est une activité de conscience en crise. La réflexion, c'est l'homme en question ; l'homme en question, c'est l'homme en crise ; et si, comme le disait Platon¹, la réflexion interrogative doit être tenue pour le propre de l'homme, c'est peut-être parce que l'état de crise est la condition normale de l'homme, et la conscience critique l'essence même de l'humanité.

Il n'y a donc pas dans l'intention philosophique, entre le dire où l'on nous accuse de nous complaire, et le faire qu'on nous reproche de désertier, cette opposition irréductible que se plaisent à évoquer les technocrates

¹ PLATON, *Apologie de Socrate*, I, 28 : « Il ne mène pas la vie d'un homme, celui qui ne s'interroge pas sur lui-même. »

empiriques d'aujourd'hui comme d'autrefois. L'opposition ne se produit que dans leur mentalité pragmatique qui ne juge des valeurs qu'au dynamomètre, et qui ne connaît d'autres modes du faire que ceux qu'anime la puissance turbulente de nos passions. Et cependant c'est une action, c'est même celle-là que nous tenons pour notre action essentielle, que de bien faire l'homme, de le bien faire par la lucide édification de soi, par l'assomp-tion éclairée des responsabilités personnelles, par la manifestation au grand jour de notre libre jugement. De cette action, le dire est porteur de lumière éclairante. Je ne suis pas de ceux qui pensent que la pensée philosophique soit tout à fait assimilable à l'oiseau de Minerve qui ne prend son vol qu'à la tombée de la nuit. Il y a dans la philosophie quelque chose qui est de l'essence de la lumière ; et si la lumière peut donner occasion à certains mirages qui peuvent être les illusions d'une certaine philosophie, elle ne laisse pas pour cela d'être la cause de toute action pro mouvante de ces valeurs qui font le prix de notre vie parce qu'elles sont les raisons d'être de l' Etre. Et cette action, si elle s'exerce à partir de l'intimité de chacun, a pour norme et pour moteur l'amour de l'unité et de l'universalité spirituelles. C'est par là que cette action est authentiquement communautaire : nul ne peut être soi que dans une communauté d'expérience où la lucidité de chacun dissipe la commune ténèbre sous la commune clarté de l'esprit. Et cette œuvre de compréhension ne peut s'accomplir que par le moyen irremplaçable du Verbe.

Et certes, la réflexion sait bien, puisque c'est là-dessus qu'elle naît et qu'elle s'exerce, qu'il y a dans l'homme une certaine puissance de corruption qui entraîne à la dissolution de son être tout ce qui pourrait être invoqué comme attribut de sa grandeur. On a même dit à juste raison que plus l'essence de la chose dégradée était noble, plus vils étaient les fruits de la dégradation : optimi pessima corruptio. Ainsi en va-t-il de l'Esprit, de l'Amour et du Verbe. Il y a un péché contre l'Esprit, contre l'Amour, contre le Verbe, qui pousse la ruse de ses malignes entreprises jusqu'à se recouvrir du nom de cela même qu'il corrompt ; et c'est ainsi qu'il y a des formes de savoir qui utilisent à des fins d'aliénation la clarté de l'esprit dont l'essence est libératrice, qu'il y a des formes de désir qui prostituent à des fins de puissance empirique les élans de l'amour qui ne cherche que la perfection, qu'il y a des paroles qui défigurent en instruments des plus odieux antagonismes la fonction pacificatrice du langage compréhensif. C'est parce qu'elle a plus ou moins conscience de ces scandales que l'humanité ne peut pas dormir dans la conscience de ses philosophes. Et c'est parce que cette situation alimente les plus graves de nos tourments, que nous éprouvons le besoin de nous réunir pour nous entretenir de la crise de cette humanité dont nous sommes, et pour que nous puissions nous dire les uns aux autres qu'autant il serait vain de distiller des misanthropies, fussent-elles sublimes, autant il serait dangereux de fermer les yeux sur le mal ou d'essayer de l'évacuer par de brillantes mais sophistiquées justifications.

En ce qui concerne le Langage qui doit faire ici notre propos, les symptômes de cette maladie de l'homme qui prend parfois des formes aiguës, se manifestent objectivement et historiquement par ce qu'on a coutume de nommer les crises de nominalisme. Elles consistent principalement en ceci que les grandes structures culturelles dont le langage constituait l'armature, et qui avaient pendant un certain temps réalisé ces précaires équilibres des périodes de civilisation qu'Auguste Comte appelait organiques, se disloquent par éclatement et se décomposent par anarchie. Entre les valeurs qui assuraient le consensus dans les conduites, et les vérités qui sustentaient l'expérience dans le réseau de leurs relations, se creuse un intervalle infranchissable : les valeurs ne sont plus vraies, les vérités ne sont plus valables ; l'existence n'adhère plus aux valeurs, l'intelligence déracinée ne mobilise plus et n'informe plus l'existence. Et d'un côté comme de l'autre, la dialectique de dissolution s'accroît : au sein du monde des valeurs l'équilibre se rompt entre l'autorité et la foi qui ne se répondent plus l'une à l'autre, et cette rupture ne laisse plus aux rapports entre les hommes que les impasses de la tyrannie cynique ou de la fourberie courtisane ; du côté de la vérité, la raison perd ses prises sur l'expérience, et le divorce donne lieu à des formalismes stériles où la raison se gargarise de ses creuses battologies pendant que l'expérience demande à la superstition, à la magie, au fétichisme, de la sauver de son naufrage dans le Chaos.

En tout cela, le langage est complice et victime. Il s'enivre d'abord de sentir toutes ses puissances déchaînées ; il éclate d'exubérance comme on le voit chez un Rabelais ; il démonte ses mécanismes pour se rendre plus surement maître de la technique de ses effets, comme on le voit chez les Sophistes de la Grèce antique ; il se complaît dans le dévergondage, comme il le fait chez maints auteurs de notre temps. Et il expérimente ainsi sa force instrumentale aux dépens de sa fonction signifiante : il suit la pente irrésistible qui va de la réduction de l'adversaire dans les logomachies idéologiques à la séduction des masses par les procédés incantatoires de l'envoûtement. Nous devenons ainsi ceux que Platon appelait des hommes terribles, en pliant le langage aux fins passionnelles de nos volontés de puissance et aux techniques de leur tactique et de leur stratégie ; car bien plus efficace que la lutte ouverte est la puissance insidieuse et subversive des mots. Elle répand l'opprobre et distribue la gloire ; elle repousse dans l'obscurité d'un silence méprisant et systématiquement oublieux, ceux qui seraient tentés de dénoncer l'imposture ; à moins que, plus habile encore, elle ne retourne l'accusation en criant plus fort que l'accusateur et en faisant ainsi accroire à tout le monde que l'imposture est du côté de la sagesse, de l'héroïsme ou de la sainteté.

C'est en application de ces procédés mêmes qu'à l'audition de ces grands mots, ils nous accuseront de moraliser, ceux qui pensent qu'ayant ainsi acquis la maîtrise du Verbe, l'homme est au-delà du Bien et du Mal parce qu'il en décide à sa fantaisie. C'est ainsi, nous dit-on, que le diable

tenta un jour l'humanité : eritis sicut dei... De l'homme et de Dieu, l'homme terrible déchaîné en chacun de nous a dit alors dans son cœur que l'un des deux était de trop. Et il n'a pas un seul instant hésité sur le sens à donner à cette alternative : croyant que Dieu n'était que par la vertu du Verbe de l'homme, il a usé de ce même Verbe pour proclamer la mort de Dieu, et il s'enchant de sa propre gloire. Malheureusement, ce nouveau Prométhée, en s'appropriant les secrets du ciel, a dérobé en même temps la plus dangereuse des puissances de l'Olympe. Jupiter dementat quos perdere vult : n'ayant personne d'autre à perdre que lui-même, l'homme précipite frénétiquement sa divinité usurpée dans la démence du nihilisme. Le Langage ayant perdu toute fonction signifiante, la vie, elle, a perdu son sens.

C'est ainsi que le Langage, et avec lui l'homme tout entier, sont les premières et les plus détériorées des victimes de cette dialectique de dissolution. Dès lors que tout le monde ment, aux autres aussi bien qu'à soi-même, dans la sinistre comédie de la volonté de puissance, dès lors qu'aucune visée de transcendance ne donne au Verbe sa norme d'unité et d'universalité, chacun est un abîme de duplicité aux yeux de son prochain et au regard de lui-même. L'homme est à l'homme comme sont ces véreux agents doubles qui ont perdu toute créance, et qui en arrivent à user de la vérité même pour induire plus certainement en erreur, tant ils sont sûrs qu'ainsi nul ne fera crédit à leurs paroles : ce qu'ils ne savent pas, c'est qu'ils seront toujours payés, en fin de compte, avec de la fausse monnaie.

Ainsi se justifie que le Langage soit l'un des grands soucis des philosophes. S'il est mis en question, et s'il nous met en question avec lui, c'est qu'il ne va pas de soi dans la droite voie de son office. Le Langage n'est pas l'innocente et pure effusion d'une immanence de véracité qu'il n'y aurait qu'à laisser découler de sa source humaine. Cette source est polluée et son flot est dérivé à l'origine même de son cours. A constater les dégâts qu'occasionne cette perversion, nous ne nous étonnerons pas d'entendre invoquer nostalgiquement les grandes et profondes vertus métaphysiques du silence. Rousseau se plaignait qu'il y eût trop d'hommes entre Dieu et lui ; bien plus épais encore est l'écran qu'interposent les mots entre l'homme et l'homme. Et cependant, le langage est là quoi qu'on fasse : abusus non tollit usum ; le refus révolté devant ses abus serait plus funeste que ces abus mêmes. Le silence ne peut qu'être incorporé au langage dans lequel il devient lui-même expressif : le silence absolu serait obscurité totale.

La pensée pense, le langage le dit. Le problème n'est pas entre parler et ne rien dire, mais entre dire ce qu'on pense et croit dans la lumière de la bonne foi, ou dire autre chose que ce qu'on pense et croit, dans les troubles remous de la foi mauvaise. C'est parce que nous ne naissons pas dans la bonne foi que l'authenticité de l'homme fait problème, et c'est ce problème qui constitue la conscience de crise qui appelle l'homme à la réflexion. Contre la mauvaise foi généralisée de la conscience volontairement

subversive, au-delà de la mauvaise bonne foi sans malice des fabulations puériles comme au-delà de la bonne mauvaise-foi des mensonges royaux qui prétendraient sauver les hommes sans les éclairer sur leur condition véritable, la philosophie a fait le pari de rechercher une bonne foi qui serait toute simple et lucide, c'est-à-dire une foi qui unisse en elle le dire, le croire et le faire. Et l'enjeu de ce pari est l'humanité même de l'homme qui ne peut être lui, en authenticité de vie, que s'il dit ce qu'il pense, s'il croit ce qu'il dit, s'il fait ce qu'il croit.

C'est pourquoi nous ne pouvons accepter qu'on sépare irréductiblement le dire du faire, pour nous confiner dans un parler qu'on tiendrait pour inefficace tandis qu'on laisserait à d'autres le soin de transformer tapageusement l'ordonnance de l'univers. Quand la conscience s'efforce à la bonne foi, dire c'est faire ; c'est même, comme nous le disions au début de ce court propos, faire l'acte essentiel de l'homme qui est l'acte de témoigner. Epictète dans ses Entretiens (III, 22, 2) disait que le sage est témoin de Dieu, c'est-à-dire du Logos qui commande au monde. Et l'on sait que malgré la profonde différence de contexte, c'est aussi l'idée de la tradition judéo-chrétienne.

Je vous demande, mes amis, de considérer que nous sommes ici pour verser à l'éternel débat où s'instruit le procès de l'homme, le témoignage de notre pensée personnelle, afin de constituer, dans la bonne foi, ce fonds d'expérience commune sur lequel l'homme authentique s'instaure et s'édifie. Nous montrerons ainsi qu'au milieu de ces flots de paroles inutiles qu'on nous reproche, il arrive parfois aux philosophes de découvrir et de proclamer certaines choses importantes, comme sont par exemple qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre, ou que l'homme est plus noble que ce qui le tue parce qu'il sait qu'il meurt. Toutes choses qui sont devenues des évidences fondamentales que les aveugles de l'esprit n'arrivent pas à percevoir, mais qui habitent comme une lumière intérieure ceux qui ont tourné les yeux de l'âme vers la source de toute clarté. Et s'il fallait parler à tout prix le langage de l'efficiencia qui est le seul que puisse comprendre le désir de puissance qui se cache en chacun de nous, il faudrait bien reconnaître que cette action de témoignage dans le Verbe et par le Verbe de la bonne foi, est capable de contrebalancer dans le monde, des montagnes de concupiscence et des mégatonnes d'orgueil. Quand le regard de la sagesse conquise sur le désespoir, parvient à mesurer l'immense portée civilisatrice des étincelles pourtant si faibles de la bonne foi, qui éclairent les rapports entre les hommes, on s'exalte à la pensée des bienfaits infinis que pourrait produire la lumière d'une bonne foi généralisée. C'est notre honneur de philosophes d'avoir cette foi, c'est notre devoir de la mettre en œuvre, et c'est à cette œuvre que, sans plus tarder, je vous convie.

Conférence de M. Emile Benveniste
Professeur au Collège de France

LA FORME ET LE SENS DANS LE LANGAGE

Samedi 3 septembre 1966 — 10 heures
Aula de l'Université de Genève

Président : M. Martial GUEROULT
Membre de l'Institut
Professeur au Collège de France

Président : M. Pierre BURGELIN,
Professeur à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg
Introduiteur : M. Jean HYPPOLITE
Professeur au Collège de France

LA FORME ET LE SENS DANS LE LANGAGE

Je suis très sensible à l'honneur qu'on m'a fait, en me conviant à inaugurer par un exposé le présent Congrès. Ce sentiment se mêle pour moi de beaucoup d'inquiétude à l'idée que je m'adresse ici, tout ignorant que je suis de la philosophie, à une assemblée de philosophes. Je trouve cependant quelque encouragement dans le fait qu'un tel congrès se soit justement donné un tel programme, que des philosophes aient jugé opportun de débattre entre eux des problèmes du langage. Dans les communications et les discussions qui vont occuper ces journées, la philosophie remontera ainsi jusqu'à une des sources majeures de son inspiration permanente, et en même temps seront proposées à l'attention des linguistes, de ceux qui s'occupent en spécialistes, comme on dit, du langage, certaines manières, probablement différentes, de réfléchir au langage. Ainsi commencera, tardivement, il faut bien le dire, un échange qui peut être de grand prix. De mon côté, ayant commis l'imprudence d'accepter cette invitation à parler ici, il ne me restait plus pour la justifier qu'à l'aggraver d'une autre imprudence, plus sérieuse encore, celle de choisir un sujet dont l'énoncé semble convenir à un philosophe plutôt qu'à un linguiste : la forme et le sens dans le langage.

J'aborde évidemment ce sujet en linguiste et non en philosophe. Il ne faudrait pas croire cependant que j'apporte ici quelque chose comme le point de vue *des* linguistes ; un tel point de vue qui serait commun à l'ensemble ou au moins à une majorité de linguistes n'existe pas. Non seulement il n'y a pas parmi les linguistes de doctrine reconnue en cette matière, mais on constate chez beaucoup d'entre eux une aversion pour de pareils problèmes et une tendance à les laisser hors de la linguistique. Il n'y a pas si longtemps que l'école du linguiste américain Bloomfield, qui représentait à peu près toute la linguistique américaine et qui rayonnait largement au dehors, taxait de mentalisme l'étude du « meaning », de quelque manière qu'on traduise ce terme. Cette qualification équivalait à la rejeter comme entachée de subjectivisme, comme échappant à la compétence du linguiste. C'est des psychologues ou des psycho-physiologistes qu'il fallait, pensait-on, attendre quelque lumière sur la nature et

sur le fonctionnement du sens dans la langue, le linguiste ne s'occupant que de ce qui peut être appréhendé, étudié, analysé par des techniques de plus en plus précises et de plus en plus concrètes. Aujourd'hui cet interdit est levé, mais la méfiance subsiste, et, reconnaissons-le, elle reste justifiée dans une certaine mesure par le caractère assez vague, flou et même inconsistant des notions qu'on rencontre dans les ouvrages, d'esprit assez traditionnel en général, qui sont consacrés à ce qu'on appelle la sémantique. De fait, les manifestations du *sens* semblent aussi libres, fuyantes, imprévisibles, que sont concrets, définis, descriptibles, les aspects de la *forme*. Des deux termes du problème dont nous nous occupons ici, on ne s'étonnera pas qu'en général le second seul paraisse relever de la linguistique. Les philosophes ne doivent donc pas croire qu'un linguiste, quand il aborde ces problèmes, puisse s'appuyer sur un consensus, et qu'il n'ait qu'à résumer, en les présentant un peu autrement ou en les simplifiant, des idées qui seraient généralement acceptées chez les spécialistes des langues, ou des idées qui s'imposeraient à l'analyste du langage. Celui qui parle ici le fait en son nom personnel et propose des vues qui lui sont propres. Le présent exposé est un effort pour situer et organiser ces notions jumelles de sens et de forme, et pour en analyser les fonctions hors de tout pré-supposé philosophique.

Notre domaine sera le langage dit ordinaire, le langage commun, à l'exclusion expresse du langage poétique, qui a ses propres lois et ses propres fonctions. La tâche, on l'accordera, est déjà assez ample ainsi. Mais tout ce qu'on peut mettre de clarté dans l'étude du langage ordinaire profitera, directement ou non, à la compréhension du langage poétique aussi bien.

Dans une première approximation, le sens est la notion impliquée par le terme même de langue comme ensemble de procédés de communication identiquement compris par un ensemble de locuteurs ; et la forme est au point de vue linguistique (à bien distinguer du point de vue des logiciens), soit la matière des éléments linguistiques quand le sens en est écarté, soit l'arrangement formel de ces éléments au niveau linguistique dont il relève. Opposer la forme au sens est une convention banale et dont les termes mêmes semblent usés ; mais si nous essayons de réinterpréter cette opposition dans le fonctionnement de la langue en l'y intégrant et en l'éclairant par là, elle reprend toute sa force et sa nécessité ; nous voyons alors qu'elle enferme dans son antithèse l'être même du langage, car voici que d'un coup, elle nous met au cœur du problème le plus important, le problème de la signification. Avant toute chose, le langage signifie, tel est son caractère primordial, sa vocation originelle qui transcende et explique toutes les fonctions qu'il assure dans le milieu humain. Quelles sont ces fonctions ? Entreprendrons-nous de les énumérer ? Elles sont si diverses et si nombreuses que cela reviendrait à citer toutes les activités de parole, de pensée, d'action, tous les accomplissements individuels et collectifs qui sont liés à l'exercice du discours :

pour les résumer d'un mot, je dirais que, bien avant de servir à communiquer, le langage sert à *vivre*. Si nous posons qu'à défaut du langage, il n'y aurait ni possibilité de société, ni possibilité d'humanité, c'est bien parce que le propre du langage est d'abord de signifier. A l'ampleur de cette définition, on peut mesurer l'importance qui doit revenir à la signification.

Une première question surgit aussitôt : qu'est-ce que la signification ? Mais peut-on la définir à ce stade sans courir immédiatement le risque de circularité ? Les linguistes acceptent cette notion toute faite, empiriquement ; chez les philosophes, je ne sais si elle a été scrutée pour elle-même ; à vrai dire, c'est là un de ces problèmes immenses qui pour concerner trop de sciences, ne sont retenus en propre par aucune. Je ne vois que les logiciens qui s'en soient occupés ; tout spécialement en Amérique, l'école de Carnap et de Quine. A vrai dire, dans leur préoccupation de rigueur, ils ont écarté toute tentative de définition directe de la signification ; pour ne pas tomber dans le psychologisme, ils ont remplacé l'analyse de la signification par le critère objectif d'acceptabilité, éprouvé au moyen de tests, selon que des prédicats sont acceptés ou non par le locuteur. Ainsi pour Carnap, la signification, ou comme il aime mieux dire, l'intension (opposée à l'extension) d'un prédicat Q pour un sujet parlant *x* est la condition générale que doit remplir un objet *y* pour que le sujet parlant *x* accepte d'attribuer le prédicat Q à cet objet *y*. Ainsi la « désignation signifiante », ce qu'il appelle « significant designation », sera obtenue par enquête, selon la réaction positive ou négative du locuteur, qui acceptera ou non d'associer tel prédicat à une série d'objets variables. Quine n'opère pas directement avec le concept de signification. Utilisant un procédé logique qui a servi autrefois à Russell à définir le nombre, il substitue à la signification le rapport de « *même signification* ». La signification est donc identique à la synonymie. Cette procédure, dont je n'ai pas à m'occuper autrement ici, peut être justifiée dans une conception strictement positive pour éliminer toute contamination de psychologisme. Je ne la crois pas opérante pour le linguiste, qui s'occupe d'abord de la langue pour elle-même ; et, comme nous le verrons, nous ne pouvons pas nous contenter d'un concept global comme celui de la signification à définir en soi et une fois pour toutes. Le cours même de notre réflexion nous amènera à particulariser cette notion, que nous entendons tout autrement que le font les logiciens. A nous en tenir pour l'instant à ce que chacun comprend par là, on peut tenir pour admis que le langage est l'activité signifiante par excellence, l'image même de ce que peut être la signification ; tout autre modèle significatif que nous pourrions construire sera accepté dans la mesure où il ressemblera par tel ou tel de ses aspects à celui de la langue. Effectivement dès qu'une activité est conçue comme représentation de quelque chose, comme « signifiant » quelque chose, on est tenté de l'appeler langage ; on parle ainsi de langage pour divers types d'activités humaines, chacun le sait, de façon à instituer une catégorie commune à des modèles variés.

Que la langue signifie, cela veut dire que la signification n'est pas quelque chose qui lui est donné par surcroît, ou dans une mesure plus large qu'à une autre activité ; c'est son être même ; si elle n'était pas cela, elle ne serait rien. Mais elle a aussi un caractère tout différent, mais également nécessaire et présent dans toute langue réelle, quoique subordonné, j'y insiste, au premier : celui de se réaliser par des moyens vocaux, de consister pratiquement dans un ensemble de sons émis et perçus, qui s'organisent en mots dotés de sens. C'est ce double aspect, inhérent au langage, qui est distinctif. Nous dirons donc avec Saussure, à titre de première approximation, que la langue est un système de signes.

C'est la notion de signe qui intègre désormais dans l'étude de la langue la notion très générale de signification. Cette définition la pose exactement, la pose-t-elle entièrement ? Quand Saussure a introduit l'idée du signe linguistique, il pensait avoir tout dit sur la nature de la langue ; il ne semble pas avoir envisagé qu'elle pût être autre chose en même temps, sinon dans le cadre de l'opposition bien connue qu'il établit entre langue et parole. Il nous incombe donc d'essayer d'aller au-delà du point où Saussure s'est arrêté dans l'analyse de la langue comme système signifiant.

Il faut d'abord comprendre tout ce qu'implique quant aux notions qui nous occupent ici — notion de sens et donc aussi notion de forme — la doctrine saussurienne du signe. On ne peut assez s'étonner de voir tant d'auteurs manipuler innocemment ce terme de « signe » sans discerner ce qu'il recèle de contrainte pour qui l'adopte et à quoi il l'engage désormais. Dire que le langage est fait de signes, c'est dire d'abord que *le signe est l'unité sémiotique*. Cette proposition qui, soulignons-le, n'est pas chez Saussure, peut-être parce qu'il la considérait comme allant de soi, et que nous formulons ici au seuil de l'examen, enferme une double relation qu'il faut expliciter : la notion du signe en tant qu'unité, et la notion du signe comme relevant de l'ordre sémiotique.

Toute discipline qui vise à acquérir le statut de science, doit d'abord définir ses constantes et ses variables, ses opérations et ses postulats, et tout d'abord dire quelles sont ses unités. Dans les sciences de la nature, les unités sont en général des portions identiques conventionnellement découpées dans un continu spécifique ; il y a ainsi des unités quantitatives, identiques et substituables, dans chaque discipline de la nature. Le langage est tout autre chose, il ne relève pas du monde physique ; il n'est ni du continu, ni de l'identique, mais bien au contraire du discontinu et du dissemblable. C'est pourquoi il se laisse non diviser, mais décomposer : ses unités sont des éléments de base en nombre limité, chacune différente de l'autre, et ces unités se groupent pour former de nouvelles unités, et celles-ci à leur tour pourront en former d'autres encore, d'un niveau chaque fois supérieur. Or l'unité particulière qu'est le signe a pour critère une limite inférieure : cette limite est celle de *signification* ; nous ne pouvons descendre au-dessous du signe sans porter

atteinte à la signification. L'unité, dirons-nous, sera l'entité libre, minimale dans son ordre, non décomposable en une unité inférieure qui soit elle-même un signe libre. Est donc signe l'unité ainsi définie, relevant de la considération sémiotique de la langue.

Une des thèses majeures de Saussure est que la langue forme une branche d'une sémiologie générale. Cela a été l'infortune et ce sera la gloire de Saussure d'avoir découvert le principe de la sémiologie un demi-siècle avant son temps. En traitant du signe linguistique, il a par avance frayé la voie à une description des unités sémiotiques : celles-ci doivent être caractérisées au double point de vue de la forme et du sens, puisque le signe, unité bilatérale par nature, s'offre à la fois comme signifiant et comme signifié. Je voudrais ici proposer quelques remarques sur l'un et l'autre de ces deux aspects.

Le signifiant n'est pas seulement une suite donnée de sons qu'exigerait la nature parlée, vocale, de la langue, il est la forme sonore qui conditionne et détermine le signifié, l'aspect formel de l'entité dite signe. On sait que toute forme linguistique est constituée en dernière analyse d'un nombre restreint d'unités sonores, dites phonèmes ; mais il faut bien voir que le signe ne se décompose pas immédiatement en phonèmes, non plus qu'une suite de phonèmes ne compose immédiatement un signe. L'analyse *sémiotique*, différente de l'analyse phonétique, exige que nous posions, avant le niveau des phonèmes, celui de la structure phonématique du signifiant. Le travail consiste ici à distinguer les phonèmes qui font seulement partie, nécessairement, de l'inventaire de la langue, unités dégagées par des procédures et une technique appropriées, et ceux qui, simples ou combinés, caractérisent la structure formelle du signifiant et remplissent une fonction distinctive à l'intérieur de cette structure.

Voici un exemple ou deux, choisis parmi les plus simples.

En latin, la finale d'une forme nominale fléchie, quelle que soit la classe de flexion, admet n'importe laquelle des cinq voyelles *a e i o u*, mais deux consonnes seulement : *s* et *m*, très rarement *r*, encore plus rarement *l*, et c'est tout ; aucun phonème dental ou nasal ou guttural n'est admis. Voilà donc une sélection opérée, pour constituer des signes formels, dans l'inventaire des phonèmes que la langue possède. C'est de la même manière que, à la finale des formes verbales fléchies, quatre voyelles seulement sur cinq : *a e i o* sont admises ; il n'y a jamais de *u* ; les consonnes sont seulement trois, *m*, *s*, *t*, et dans une fonction spéciale (médio-passif), *r* ; aucune des nombreuses autres consonnes n'est admise en cette position. Voilà un exemple de sélectivité assujettie à la constitution formelle du signifiant latin. En français, on pourrait dégager aussi un certain nombre de caractéristiques qui sont déterminées toujours par la fonction de constituer une partie d'un signifiant. Ainsi la voyelle [ɛ], notée *in-* (dans *invisible*), avec une variante mécanique *in-* (dans *in-édit*), à l'initiale d'une longue série d'adjectifs, cette voyelle est nécessairement

là parce qu'elle assume une certaine fonction dans une certaine classe de signes ; cette fonction est la fonction de négation.

Il y a ainsi une série de caractéristiques qui peuvent se dégager, dans chaque langue, de l'examen attentif de la structure formelle des signifiants. Nous aboutissons alors à créer dans l'analyse du signifiant un plan distinct de celui des phonèmes, c'est celui des composants formels de signifiants. Cette analyse peut être poussée plus loin ; elle permettra de dresser de grands inventaires statistiques, qui eux-mêmes appelleront un traitement logique et mathématique. Chaque langue dans son organisation entière sera justiciable de pareilles analyses et on dégagera ainsi des schémas qui illustreront la structure propre de chaque idiome. Nous instaurons donc sous la considération sémiotique des classes particulières que nous dénommons comme sémiotiques, même un peu lourdement, pour les mieux délimiter et pour les spécifier dans leur ordre propre : des sémio-lexèmes, qui sont les signes lexicaux libres ; des sémio-catégorèmes, qui sont des sous-signes classificateurs (préfixes, suffixes, etc.) reliant des classes entières de signifiants, assurant par là de grandes unités, supérieures aux unités individuelles, et enfin des sémio-phonèmes qui ne sont pas tous les phonèmes de la nomenclature courante, mais ceux qui, comme on vient de l'indiquer, caractérisent la structure formelle du signifiant.

Considérons à présent le signifié. Le signe se définit, disions-nous, comme l'unité sémiotique ; il est reçu comme pourvu de signification dans la communauté de ceux qui ont l'usage d'une même langue, et la totalité de ces signes forme la totalité de la langue.

En sémiologie, ce que le signe signifie n'a pas à être défini. Pour qu'un signe existe, il faut et il suffit qu'il soit reçu et qu'il se relie d'une manière ou d'une autre à d'autres signes. L'entité considérée signifie-t-elle ? La réponse est oui, ou non. Si c'est oui, tout est dit, on l'enregistre ; si c'est non, on la rejette, et tout est dit aussi. « Chapeau » existe-t-il ? — Oui. — « Chameau » ? — Oui. — « Chareau » ? — Non.

Il n'est donc plus question de définir le sens, en tant que celui-ci relève de l'ordre sémiotique. Au plan du signifié, le critère est : cela signifie-t-il ou non ? Signifier, c'est avoir un sens, sans plus. Et ce oui ou non ne peut être prononcé que par ceux qui manient la langue, ceux pour qui cette langue est *la langue* tout court. Nous élevons donc la notion d'usage et de compréhension de la langue à la hauteur d'un principe de discrimination, d'un critère. C'est dans l'usage de la langue qu'un signe a existence ; ce qui n'entre pas dans l'usage de la langue n'est pas un signe, et à la lettre n'existe pas. Il n'y a pas d'état intermédiaire ; on est dans la langue ou hors de la langue, « tertium non datur ». Et qu'on n'objecte pas les archaïsmes qui subsistent dans l'usage, quoiqu'ils ne soient plus définissables ou opposables aujourd'hui. Il suffit que le mot français « rez » soit constamment lié à « de chaussée » (« rez-de-chaussée ») ou « fur » à l'expression « à mesure » (« au fur et à mesure »), pour qu'ils

soient identifiés, étant donné qu'ils ne se maintiennent que dans des groupes constants, prévisibles, et qu'ils font partie intégrante de signes uniques.

Enonçons donc ce principe : tout ce qui relève du sémiotique a pour critère nécessaire et suffisant qu'on puisse l'identifier au sein et dans l'usage de la langue. Chaque signe entre dans un réseau de relations et d'oppositions avec d'autres signes qui le définissent, qui le délimitent à l'intérieur de la langue. Qui dit « sémiotique », dit « intra-linguistique ». Chaque signe a en propre ce qui le distingue d'autres signes. Être distinctif, être significatif, c'est la même chose.

De là résultent trois conséquences de principe. Premièrement, à aucun moment, en sémiotique, on ne s'occupe de la relation du signe avec les choses dénotées, ni des rapports entre la langue et le monde. Deuxièmement, le signe a toujours et seulement valeur générique et conceptuelle. Il n'admet donc pas de signifié particulier ou occasionnel ; tout ce qui est individuel est exclu ; les situations de circonstance sont à tenir pour non avenues. Troisièmement, les oppositions sémiotiques sont de type binaire. La binarité me paraît être la caractéristique sémiologique par excellence, dans la langue d'abord, puis dans tous les systèmes de comportement nés au sein de la vie sociale et relevant d'une analyse sémiologique. Enfin, il doit être entendu que les signes se disposent toujours et seulement en relation dite paradigmatique. On doit donc inclure dans la sémiologie, outre les diverses catégories de signes, les modèles et les schémas selon lesquels les signes s'engendrent et s'organisent : les paradigmes, au sens traditionnel (flexion, dérivation, etc.). Ici évidemment, toute espèce de problèmes peuvent se poser, qui ont, certains d'entre eux, une importance philosophique. Si l'inventaire sémiotique comprend le signe « *si* » (conjonction d'hypothèse), il faut admettre également sa fonction particulière qui est la fonction d'induction, « *si... alors...* ». Cette conclusion aurait un intérêt certain, le fondement de l'induction serait linguistique avant d'être logique.

La nature sémiotique paraît être commune à tous les comportements qui s'institutionnalisent dans la vie sociale, parce qu'ils sont des entités à double face, pareils au signe linguistique. Et cette commune faculté sémiotique compose pour chaque ensemble un système, lequel d'ailleurs, dans la plupart des cas, reste encore à dégager.

Tout ce qui précède a trait à la structure ou aux relations du signe. Mais qu'en est-il de la phrase ? Qu'en est-il de la fonction communicative de la langue ? Après tout, c'est ainsi que nous communiquons, par des phrases, même tronquées, embryonnaires, incomplètes, mais toujours par des phrases. C'est ici, dans notre analyse, un point crucial. Contrairement à l'idée que la phrase puisse constituer un signe au sens saussurien, ou qu'on puisse par simple addition ou extension du signe, passer à la proposition, puis aux types divers de construction syntaxique, nous pensons que le signe et la phrase sont deux mondes distincts et

qu'ils appellent des descriptions distinctes. Nous instaurons dans la langue une division fondamentale, toute différente de celle que Saussure a tentée entre langue et parole. Il nous semble qu'on doit tracer à travers la langue entière une ligne qui départage deux espèces et deux domaines du sens et de la forme, bien que, voilà encore un des paradoxes du langage, ce soient les mêmes éléments qu'on trouve de part et d'autre, dotés cependant d'un statut différent. Il y a pour la langue deux manières d'être langue dans le sens et dans la forme. Nous venons d'en définir une ; la langue comme *sémiotique* ; il faut justifier la seconde, que nous appelons la langue comme *sémantique*. Cette condition essentielle apparaîtra, espérons-le, assez claire pour qu'on nous pardonne d'employer des termes aussi voisins, et qu'on nous accorde le droit de spécialiser en les distinguant les termes de « sémiotique » et « sémantique » ; nous n'avons pu en trouver de meilleurs pour définir les deux modalités fondamentales de la fonction linguistique, celle de signifier, pour la sémiotique, celle de communiquer, pour la sémantique.

La notion de sémantique nous introduit au domaine de la langue en emploi et en action ; nous voyons cette fois dans la langue sa fonction de médiatrice entre l'homme et l'homme, entre l'homme et le monde, entre l'esprit et les choses, transmettant l'information, communiquant l'expérience, imposant l'adhésion, suscitant la réponse, implorant, contraignant ; bref, organisant toute la vie des hommes. C'est la langue comme instrument de la description et du raisonnement. Seul le fonctionnement sémantique de la langue permet l'intégration de la société et l'adéquation au monde, par conséquent la régulation de la pensée et le développement de la conscience.

Or l'expression sémantique par excellence est la phrase. Nous disons : la phrase en général, sans même en distinguer la proposition, pour nous en tenir à l'essentiel, la production du discours. Il ne s'agit plus, cette fois, du signifié du signe, mais de ce qu'on peut appeler l'intenté, de ce que le locuteur veut dire, de l'actualisation linguistique de sa pensée. Du sémiotique au sémantique il y a un changement radical de perspective : toutes les notions que nous avons passées en revue reviennent devant nous, mais autres, et pour entrer dans des rapports nouveaux. Le sémiotique se caractérise comme une propriété de la langue, le sémantique résulte d'une activité du locuteur qui met en action la langue. Le signe sémiotique existe en soi, fonde la réalité de la langue, mais il ne comporte pas d'applications particulières ; la phrase, expression du sémantique, n'est *que* particulière. Avec le signe, on atteint la réalité intrinsèque de la langue ; avec la phrase, on est relié aux choses hors de la langue ; et tandis que le signe a pour partie constituante le signifié qui lui est inhérent, le sens de la phrase implique référence à la situation de discours, et à l'attitude du locuteur. Le cadre général de cette définition ainsi donné, essayons de dire comment les notions de forme et de sens apparaissent cette fois sous le jour sémantique.

Une première constatation est que le « sens » (dans l'acception sémantique qui vient d'être caractérisée) s'accomplit dans et par une forme spécifique, celle du syntagme, à la différence du sémiotique qui se définit par une relation de paradigme. D'un côté, la substitution, de l'autre la connexion, telles sont les deux opérations typiques et complémentaires.

En second lieu, nous avons à déterminer le type d'unité qui convient à cette structure formelle. On a vu que l'unité sémiotique est le signe. Que sera l'unité sémantique ? — Simplement, le mot. Après tant de débats et de définitions sur la nature du mot (on en a rempli un livre entier), le mot retrouverait ainsi sa fonction naturelle, étant l'unité minimale du message et l'unité nécessaire du codage de la pensée.

Le sens de la phrase est en effet *l'idée* qu'elle exprime ; ce sens est réalisé formellement dans la langue, par le choix, l'agencement des mots, par leur organisation syntaxique, par l'action qu'ils exercent les uns sur les autres. Tout est dominé par la condition du syntagme, par la liaison entre les éléments de l'énoncé destiné à transmettre un sens donné, dans une circonstance donnée. Une phrase participe toujours de « l'ici - maintenant » ; certaines unités du discours y sont conjointes pour traduire une certaine idée intéressant un certain présent d'un certain locuteur. Toute forme verbale, sans exception, en quelque idiome que ce soit, est toujours reliée à un certain présent, donc à un ensemble chaque fois unique de circonstances, que la langue énonce dans une morphologie spécifique. Que l'idée ne trouve forme que dans un agencement syntagmatique, c'est là une condition première, inhérente au langage. Le linguiste se trouve ici devant un problème qui lui échappe ; il peut seulement conjecturer que cette condition toujours nécessaire reflète une nécessité de notre organisation cérébrale. On retrouve dans les modèles construits par la théorie de l'information la même relation entre le message et les unités probables du codage.

Essayons maintenant d'élucider le processus par lequel se réalise le « sens » en sémantique. Il règne à ce sujet tant de confusion ou, bien pis, tant de fausse clarté, qu'il faut s'attacher à bien choisir et à délimiter les termes de l'analyse. Nous posons pour principe que le sens d'une phrase est autre chose que le sens des mots qui la composent. Le sens d'une phrase est son idée, le sens d'un mot est son emploi (toujours dans l'acception sémantique). À partir de l'idée chaque fois particulière, le locuteur assemble des mots qui dans *cet* emploi ont un « sens » particulier. De plus, il faut introduire ici un terme qui n'était pas appelé par l'analyse sémiotique : celui de « référent », indépendant du sens, et qui est l'objet particulier auquel le mot correspond dans le concret de la circonstance ou de l'usage. Tout en comprenant le sens individuel des mots, on peut très bien, hors de la circonstance, ne pas comprendre le sens qui résulte de l'assemblage des mots ; c'est là une expérience courante, qui montre que la notion de référence est essentielle. C'est de la confusion extrême-

ment fréquente entre sens et référence, ou entre référent et signe, que sont nées tant de vaines discussions sur ce qu'on appelle le principe de l'arbitraire du signe. Cette distinction, qu'on vérifie aisément dans la sémantique lexicale, doit-elle être introduite aussi dans la sémantique de la phrase ? Nous le pensons. Si le « sens » de la phrase est l'idée qu'elle exprime, la « référence » de la phrase est l'état de choses qui la provoque, la situation de discours ou de fait à laquelle elle se rapporte et que nous ne pouvons jamais, ni prévoir, ni deviner. Dans la plupart des cas, la situation est une condition unique, à la connaissance de laquelle rien ne peut suppléer. La phrase est donc chaque fois un événement différent ; elle n'existe que dans l'instant où elle est proférée et s'efface aussitôt ; c'est un événement évanouissant. Elle ne peut sans contradiction dans les termes comporter d'emploi ; au contraire, les mots qui sont disposés en chaîne dans la phrase et dont le sens résulte précisément de la manière dont ils sont combinés n'ont que des emplois. Le sens d'un mot consistera dans sa capacité d'être l'intégrant d'un syntagme particulier et de remplir une fonction propositionnelle. Ce qu'on appelle la polysémie n'est que la somme institutionnalisée, si l'on peut dire, de ces valeurs contextuelles, toujours instantanées, aptes continuellement à s'enrichir, à disparaître, bref, sans permanence, sans valeur constante.

Tout fait ainsi ressortir le statut différent de la même entité lexicale, selon qu'on la prend comme signe ou comme mot. De cela résultent deux conséquences opposées : d'une part on dispose souvent d'une assez grande variété d'expressions pour énoncer, comme on dit, « la même idée » ; il y a je ne sais combien de manières possibles, dans le concret de chaque situation et de chaque locuteur ou interlocuteur, d'inviter quelqu'un à s'asseoir, sans parler du recours à un autre système de communication, non linguistique, néanmoins sub-linguistique, le simple geste désignant un siège. D'autre part, en passant dans les mots, l'idée doit subir la contrainte des lois de leur assemblage ; il y a, ici, nécessairement, un mélange subtil de liberté dans l'énoncé de l'idée, de contrainte dans la forme de cet énoncé, qui est la condition de toute actualisation du langage. C'est par suite de leur coaptation que les mots contractent des valeurs que en eux-mêmes ils ne possédaient pas et qui sont même contradictoires avec celles qu'ils possèdent par ailleurs. On voit s'allier des concepts logiquement opposés et qui même se renforcent en se conjoignant. Ceci est tellement commun que nous n'en avons plus conscience ; telle l'alliance entre « avoir » et « perdre » dans « j'ai perdu », entre « aller » et « venir » dans « il va venir », entre « devoir » et « recevoir » dans « il doit recevoir ». Le procès de l'auxiliation dans le verbe illustre bien cette transformation que les conditions d'emploi peuvent produire dans le sens même des mots appelés à une syntagmation étroite. Ainsi le « sens » de la phrase est dans la totalité de l'idée perçue par une compréhension globale ; la « forme » est obtenue par la dissociation analytique de l'énoncé poursuivie jusqu'aux unités sémantiques, les mots. Au-delà, les unités ne

peuvent plus être dissociées sans cesser de remplir leur fonction. Telle est l'articulation sémantique.

Le sens à convoier, ou si l'on veut, le message est défini, délimité, organisé par le truchement des mots ; et le sens des mots de son côté se détermine par rapport au contexte de situation. Or, les mots, instruments de l'expression sémantique, sont, matériellement, les « signes » du répertoire sémiotique. Mais ces « signes », en eux-mêmes conceptuels, génériques, non circonstanciels, doivent être utilisés comme « mots » pour des notions toujours particularisées, spécifiques, circonstanciées, dans les acceptions contingentes du discours. Cela explique que les signes les moins délimités à l'intérieur du répertoire sémiotique de la langue, « être », « faire », « chose », « cela », aient, comme mots, la plus haute fréquence d'emploi. De plus la conversion de la pensée en discours est assujettie à la structure formelle de l'idiome considéré, c'est-à-dire à une organisation typologique qui, selon la langue, fait tantôt prédominer le grammatical et tantôt le lexical. Que néanmoins il soit possible en gros de « dire la même chose » dans l'une comme dans l'autre catégorie d'idiomes est la preuve, à la fois, de l'indépendance relative de la pensée et en même temps de son modelage étroit dans la structure linguistique.

Qu'on réfléchisse de près à ce fait notable, qui nous paraît mettre en lumière l'articulation théorique que nous nous efforçons de dégager. On peut transposer le sémantisme d'une langue dans celui d'une autre, « *salva veritate* » ; c'est la possibilité de la traduction ; mais on ne peut pas transposer le sémiotisme d'une langue dans celui d'une autre, c'est l'impossibilité de la traduction. On touche ici la différence du sémiotique et du sémantique.

Néanmoins, que la traduction demeure possible comme procès global est aussi une constatation essentielle. Ce fait révèle la possibilité que nous avons de nous élever au-dessus de la langue, de nous en abstraire, de la contempler, tout en l'utilisant dans nos raisonnements et nos observations. La faculté métalinguistique, à laquelle les logiciens ont été plus attentifs que les linguistes, est la preuve de la situation transcendante de l'esprit vis-à-vis de la langue dans sa capacité sémantique.

Ces deux systèmes se superposent ainsi dans la langue telle que nous l'utilisons. A la base, il y a le système sémiotique, organisation de signes, selon le critère de la signification, chacun de ces signes ayant une dénotation conceptuelle et incluant dans une sous-unité l'ensemble de ses substituts paradigmatiques. Sur ce fondement sémiotique, la langue-discours construit une sémantique propre, une signification de l'intenté produite par syntagmation de mots où chaque mot ne retient qu'une petite partie de la valeur qu'il a en tant que signe. Une description distincte est donc nécessaire pour chaque élément selon le domaine dans lequel il est engagé, selon qu'il est pris comme signe ou qu'il est pris comme mot. En outre, il faut tracer une distinction à l'intérieur du domaine sémantique entre la multiplicité indéfinie des phrases possibles,

à la fois par leur diversité et par la possibilité qu'elles ont de s'engendrer les unes les autres, et le nombre toujours limité, non seulement de lexèmes utilisés comme mots, mais aussi des types de cadres syntaxiques auxquels le langage a nécessairement recours. Tel est le double système constamment à l'œuvre dans la langue et qui fonctionne si vite, et d'un jeu si subtil, qu'il demande un long effort d'analyse et un long effort pour s'en détacher si l'on veut dissocier ce qui relève de l'un et de l'autre. Mais au fondement de tout, il y a le pouvoir signifiant de la langue, qui passe bien avant celui de dire quelque chose.

Au terme de cette réflexion, nous sommes ramenés à notre point de départ, à la notion de signification. Et voici que se ranime dans notre mémoire la parole limpide et mystérieuse du vieil Héraclite, qui conférait au Seigneur de l'oracle de Delphes l'attribut que nous mettons au cœur le plus profond du langage : *Oute légei, oute kryptei* « Il ne dit, ni ne cache », *alla semainei* « mais il signifie ».

DISCUSSION

M. Gochet. — M. Benveniste a fait une distinction entre sémiotique et sémantique, c'est-à-dire une classification dichotomique. Comment est-il possible dans ces conditions de situer l'*opposition* généralement reconnue aujourd'hui, en philosophie analytique, entre la phrase et l'énoncé, la phrase, en anglais : *sentence*, et l'énoncé : *statement* ? En effet, il semble que la phrase relève à la fois de deux classes *opposées* : d'un côté, elle ressemble au mot, dans la mesure où elle est une pure disponibilité, où elle n'est pas nécessairement assertée, mais simplement présentée, sans qu'elle exprime une adhésion de celui qui la prononce ; comme dans le cas de la phrase en mention, par opposition à la phrase en emploi (*mention* et *use*). Par ce côté-là, la phrase (*sentence*) a une disponibilité qui la fait beaucoup ressembler au mot et semble relever non pas du sémantique, mais du sémiotique. D'un autre côté, la phrase a déjà certain caractère en commun avec ce que vous avez appelé effectivement « phrase », c'est-à-dire avec un énoncé unique, non répétable, qui est lié au locuteur et au cadre dans lequel il est prononcé, ce que l'on traduit en anglais par le terme « statement ». Ma question est donc :

Comment est-il possible de faire justice du fait que la phrase dans le premier sens a déjà des traits syntaxiques, puisqu'elle n'est pas une simple liste de mots ? et que d'autre part, elle n'a pas encore tous les traits sémantiques, puisqu'elle n'est pas encore un énoncé ? La phrase est disponible, un peu à la manière d'un mot pris dans un dictionnaire et qui n'est pas encore utilisé, mais elle l'est déjà moins qu'un mot, parce qu'elle n'est pas une simple liste. Elle a déjà une unité syntaxique, mais elle n'a pas encore une valeur sémantique bien déterminée comme l'énoncé, le « *statement* » ?

M. Benveniste. — Ceci est un peu en dehors de la distinction que j'ai essayé d'instituer, mais je prévoyais que cette distinction entraînerait plus de problèmes que je n'en ai mentionné. Le langage a, dans son utilisation, une diversité d'emplois, de jeu, dont nous ne pouvons pas encore nous faire une idée.

Il faut naturellement distinguer, comme l'a fait l'orateur, deux possibilités dans l'utilisation d'une phrase, et c'est le fait qu'il a illustré par la distinction du « sentence » et du « statement ».

Je réponds que, dans la dichotomie que je propose, aucune forme de phrase n'a place dans le domaine du sémiotique. Tout est de l'ordre sémantique à partir du moment où nous quittons le domaine du signe tel que je l'ai circonscrit. Celui qui parle a certes la possibilité de prendre ou non à son compte un certain énoncé qu'il articule, c'est-à-dire ou bien de présenter un énoncé d'opinion, situé « ici-maintenant », ou bien de procéder par citation. Mais c'est exactement la même situation où nous nous trouvons dans une circonstance dont je n'ai pas non plus fait mention, pour le mot, quand nous traitons du mot lexical, envisagé comme matière lexicologique. Le dictionnaire nous présente des entités lexicales qui ont une réalité « sui generis », qui n'est pas la réalité de l'emploi linguistique. Je crois qu'il en est de même pour la phrase. La phrase telle que je l'ai comprise, énoncé de caractère nécessairement sémantique n'exclut pas la possibilité de produire une phrase toute faite par exemple pour illustrer une règle de syntaxe, éventuellement de l'employer comme telle, sans qu'elle puisse être considérée comme un élément de mon propre discours, sinon justement en qualité d'élément rapporté.

M. Gueroult. — Je me demande si cette distinction entre la mention et l'énoncé que l'on prend à son compte n'est pas un peu superficielle en l'espèce. Quand je fais une citation, je m'efface derrière l'interlocuteur qui est l'objet de la citation. Par conséquent, on se trouve devant une affirmation qui était prise en compte par quelqu'un ; c'est un autre quelqu'un que je substitue à moi. On ne voit pas, au point de vue de la situation philosophique, que cela pose un problème différent. Par exemple, je fais une citation, ce n'est évidemment pas moi qui parle, mais c'est un interlocuteur que j'introduis à ma place et qui, lui, a pris à son compte cette phrase que j'ai citée.

M. Gochet. — Je pensais à une phrase mentionnée dans un exemple de grammaire, qui représente ce qu'un orateur *quelconque* pourrait dire. Il n'y a plus alors d'élément assertif, même au deuxième degré. C'était à ce genre de mention utilisée à titre illustratif, que je faisais allusion, pour faire ressortir la différence entre, d'une part, la phrase qui est là, *disponible*, et, d'autre part, l'énoncé asserté par un individu déterminé ou attribué à un individu *déterminé* dans une *citation véritable*. Cette phrase qui est là, disponible, est pourtant déjà un ensemble structuré, un *syntagme* et pas seulement un élément d'ordre paradigmatique qui illustre quelque chose. C'est une *phrase* déjà, mais qui n'est *assertée* par personne en *particulier* et qui n'est attribuée à personne en *particulier*.

M. Benveniste. — Pour mettre tout à fait les choses au point : j'ai laissé volontairement de côté (j'aurais dû le dire expressément) toute notion de phrase disponible, existant déjà hors de l'emploi instantané, spontané, personnel, que je puis en faire en tant que locuteur. C'est-à-dire, pratiquement, un matériel d'énoncés fixés sous forme écrite, permanente, non personnelle.

M. Perelman. — Le philosophe recherche toujours le contact avec les spécialistes des disciplines où il pourrait apprendre quelque chose ; c'est le cas de la linguistique. Mais il y a toujours un danger, quand des personnes de disciplines différentes s'entretiennent, c'est que leurs classifications et leur vision, leurs problèmes soient à tel point différents qu'ils peuvent être à la base d'un grand nombre de malentendus, chacun continuant sa propre discipline. Par exemple, quand vous prolongez de Saussure, un philosophe qui vous écoute pense, lui, à l'histoire de sa propre discipline, qui a élaboré progressivement une distinction entre syntaxe, sémantique et pragmatique, l'ensemble étant appelé sémiotique ; les mêmes mots ayant un sens tout autre pour vous et pour lui. Si je pose la question, c'est pour savoir ce que vous considérez comme secondaire dans cette tripartition. Dans la pragmatique intervient non seulement le locuteur, mais aussi l'*interlocuteur*, c'est-à-dire, ceux auxquels on s'adresse avec tous les problèmes que cela peut poser. Etant donné que vous n'avez qu'une dichotomie, il faut bien que votre sémantique emprunte certains éléments de la sémantique et certains éléments de la pragmatique des logiciens. J'aimerais savoir dans quelle mesure vos préoccupations vous permettent de vous dispenser de cette division.

M. Gochet est déjà intervenu en distinguant « statement » de « sentence », c'est-à-dire la phrase impersonnelle, de son usage dans un contexte déterminé ; mais une fois que nous examinons un cas concret, nous n'avons pas seulement une situation objective, nous avons tout l'arrière-fonds culturel et historique, nous avons tous ceux auxquels nous nous adressons, et tout un ensemble d'éléments qui permettent d'expliquer l'action sur l'interlocuteur, grâce à l'arrière-fonds par lequel on peut agir. C'est pourquoi, j'aimerais savoir ce qui est mis pour ainsi dire à l'arrière-plan, ce que vous considérez comme secondaire en vous contentant d'une dichotomie, au lieu d'une triple division.

M. Benveniste. — Il sera utile en effet de confronter ici deux usages terminologiques, parce qu'ils ne sont pas seulement terminologiques, et qu'ils impliquent justement telle ou telle conception d'ensemble. Je crois nécessaire, quant à moi (j'ai l'impression de ne pas être le seul dans ce cas parmi les linguistes), de partir de la langue et d'essayer d'aller jusqu'aux fondements qu'elle permet d'entrevoir. La contribution des linguistes à la théorie générale de la connaissance est précisément dans l'indépendance de leur démarche, et dans la façon dont, pour leur propre

compte, ils tentent d'élaborer cet ensemble que représente la langue avec sa complication toujours croissante, la variété de ses niveaux, etc... Il s'agit donc de savoir si la dichotomie que je présente est ou non conciliable (et si elle ne l'est pas, pourquoi ?) avec la triplicité qu'instituent les logiciens. Si je ne me trompe, la notion de syntaxique, la notion de sémantique, la notion de pragmatique, sont les trois ordres de notions auxquels les logiciens en général adhèrent. Ces trois notions constituent un ensemble qui est tout autrement articulé que ce que la langue en elle-même permet de concevoir. Ensemble ou séparément, elles appartiennent exclusivement au domaine qui est, dans ma terminologie, celui du sémantique. En effet, ce qui pour le logicien est syntaxique, c'est-à-dire la liaison entre les éléments de l'énoncé, relève d'une considération qui pour moi est ambiguë, en ce sens que d'une part, ce qui est syntagmatique pour le linguiste coïncide avec ce que l'on appelle syntaxique en logique, et qui par conséquent, se situe à l'intérieur de l'ordre du sémantique ; mais d'autre part, aux yeux du linguiste, cette liaison peut être gouvernée par une nécessité purement grammaticale, qui dépend entièrement de la structure de l'idiome, qui n'est pas quelque chose d'universel, qui prend des formes particulières suivant le type de langue considérée. Il y a ainsi non seulement une certaine manière de coder la pensée, mais une certaine manière d'enchaîner les éléments du discours, qui est fonction de ce qu'on peut appeler une grammaire. Vous voyez comment le linguiste et le logicien peuvent à la fois coïncider et différer dans la manière de concevoir le « syntaxique ». Pour ce qui est de la distinction admise en logique entre le pragmatique et le sémantique, le linguiste, je crois, ne la trouve pas nécessaire. Il est important pour le logicien de distinguer d'un côté le rapport entre la langue et les choses, c'est l'ordre sémantique ; et de l'autre, le rapport entre la langue et ceux que la langue implique dans son jeu, ceux qui se servent de la langue, c'est l'ordre pragmatique. Mais pour un linguiste, s'il peut être utile de recourir à cette sous-division à tel moment de l'étude, en principe, une pareille distinction de principe n'est pas nécessaire. A partir du moment où la langue est considérée comme action, comme réalisation, elle suppose nécessairement un locuteur et elle suppose la situation de ce locuteur dans le monde. Ces relations sont données ensemble dans ce que je définis comme le sémantique.

M. Perelman. — La syntaxe comporte plus que ce que vous avez dit puisqu'elle comprend aussi tous les signes utilisés dans la langue et pas seulement leur concaténation et les rapports entre ces signes. Elle est à la fois une espèce de vocabulaire *et* l'ensemble des règles de grammaire, selon la conception traditionnelle de la syntaxe. D'autre part, je comprends parfaitement que la sémantique dans le sens du logicien soit à l'arrière-plan dans la mesure où le linguiste ne s'intéresse pas au problème de la vérité. C'est évidemment un problème philosophique et on

saisit parfaitement que dans une certaine conception réaliste du discours le problème de la vérité passe au premier plan, ce qui est une préoccupation plutôt secondaire pour le linguiste.

M. J.-C. Piguet. — M. Benveniste a dit à peu près ceci : « Le sens de la phrase est autre chose que le sens des mots qui la composent ; le sens des phrases est donné par l'idée, le sens des mots par leur emploi dans la phrase. » Il a ajouté : « Le sens de la phrase équivaut à la totalité de l'idée, perçue sémantiquement ; la forme de la phrase en revanche est donnée par la dissociation de cette totalité en unités sémiotiques ou par la composition d'unités sémiotiques indépendantes. » Il apparaît donc que la sémiotique et la sémantique forment deux plans qui relèvent sinon de méthodes, du moins d'idées épistémologiques ou méthodologiques distinctes. La sémantique présupposerait une méthode globale d'appréhension du sens. Par opposition, la méthode ou la direction de l'esprit requise dans la sémiotique serait de composition ou de décomposition, donc analytique et non globale.

Ma question est dès lors la suivante : comment ces deux méthodes s'allient-elles à l'intérieur de la linguistique ? Comment la sémiotique et la sémantique peuvent-elles coexister méthodologiquement, si l'une est de type analytique, et l'autre de type global non-analytique ? Quelle doit alors être finalement la méthode fondamentale rectrice de la linguistique dans son ensemble ?

M. Benveniste. — C'est une question largement anticipatrice ; toute réponse catégorique supposerait justement ce que j'ai écarté au début, qu'il existe une doctrine linguistique à ce sujet. Ce que j'ai formulé, ce sont des vues personnelles, ce sont des propositions, qu'il reste à discuter, à préciser, à étendre, à circonscrire dans tous les domaines de la linguistique.

Je distingue entre les unités dites signes de la langue pris en soi et en tant qu'ils signifient, et la phrase, où les mêmes éléments sont construits et agencés en vue d'un énoncé particulier. Je conçois donc deux linguistiques distinctes. C'est là, au stade présent de l'étude, une phase nécessaire de cette grande reconstruction à laquelle nous commençons seulement de procéder, et de cette découverte de la langue, qui en est encore à ses débuts. Au stade présent, il faut élaborer des méthodes et des ensembles conceptuels distincts, strictement appropriés à leur objet. Je trouve donc tout avantage, pour la clarification des notions auxquelles nous nous intéressons, à ce qu'on procède par linguistiques différentes, si elles doivent, séparées, conquérir chacune plus de rigueur, quitte à voir ensuite comment elles peuvent se joindre et s'articuler.

M. Ricœur. — Mon intervention portera sur deux points : d'une part, je considérerai les implications philosophiques de la distinction

proposée par M. Benveniste, d'autre part, je poserai une question portant sur son extension éventuelle. La distinction du sémiotique et du sémantique est d'une fécondité philosophique considérable ; elle permet de reprendre la discussion sur le problème fondamental de la *clôture* de l'univers linguistique. La linguistique s'est conquise précisément en proclamant cette clôture et en l'instituant, en séparant par conséquent la constitution interne du système des signes dans la langue de la prise du langage sur la réalité. Et du même coup la linguistique a créé un paradoxe, à savoir que le signe disparaît dans sa fonction essentielle qui est de dire quelque chose. Or la double linguistique de M. Benveniste permet de reprendre le problème à nouveaux frais ; son concept de sémantique permet de rétablir une série de médiations entre le monde clos des signes, dans une sémiotique, et la prise que notre langage a sur le réel en tant que sémantique. Cette distinction du sémiotique et du sémantique va beaucoup plus loin que la dichotomie saussurienne de la langue et de la parole. M. Benveniste retrouve ainsi le problème déjà aperçu par Meillet lorsqu'il distinguait l'immanence et la transcendance de la langue, c'est-à-dire les rapports internes à la langue et son dépassement vers quelque chose d'autre. La double linguistique de M. Benveniste permet de comprendre que le langage se constitue dans la clôture du monde des signes et pourtant se dépasse vers ce qu'ils disent. En même temps que la visée de réalité au niveau de la phrase, M. Benveniste permet de résoudre un second problème, celui de l'instance du sujet à son propre langage par le moyen du nom propre, des pronoms, des démonstratifs, etc. Il serait d'ailleurs intéressant de savoir comment M. Benveniste se situe par rapport à Gustave Guillaume qui, lui aussi, s'était proposé de « reverser à l'univers » le langage par le moyen de la morphologie du discours.

Je voudrais maintenant poser la question suivante à M. Benveniste : dans la perspective qu'il a ouverte, ne faudrait-il pas prolonger la dualité de la sémiotique et de la sémantique jusque dans l'ordre syntagmatique. N'y a-t-il pas d'une part les syntagmes qui sont chaque instance de discours, chaque fois circonstanciels et référés à une situation et à un locuteur singulier, et d'autre part une « grammaire » qui permet de traiter comme une production auto-normée la création d'un nombre infini de phrases. Cette fois c'est du côté de Chomsky qu'il faudrait faire porter la comparaison et la discussion. Ce n'est pas seulement le mot qui peut être abordé du point de vue sémiotique et du point de vue sémantique, mais aussi la phrase. Accepteriez-vous de parler d'une sémiotique et d'une sémantique de la phrase ?

M. Benveniste. — Je ne pense pas que la phrase puisse trouver place dans le sémiotique. Le problème de la phrase ne se pose qu'à l'intérieur du sémantique, et c'est bien la région de la langue sur laquelle porte la question de M. Ricœur. Nous constatons qu'il y a d'une part, empirique-

ment, des phrases et des possibilités de phrases indéfinies, d'autre part, certaines conditions qui commandent la génération des phrases. Chaque langue possède sans aucun doute un certain nombre de mécanismes, de schèmes de production, qui peuvent se formuler, qui peuvent même se formaliser ; c'est à les reconnaître et à les inventorier que s'emploie une certaine école de linguistes à l'heure actuelle. Or, regardons, dans le concret de leurs démarches, les opérations que pratiquent les théoriciens de la grammaire générative : nous observons qu'ils se placent toujours à l'intérieur d'une syntaxe réelle pour fonder en raison ce qui peut être dit et ce qui ne peut pas être dit. C'est là la distinction fondamentale. Ils se demandent, par exemple : par quel procédé passe-t-on d'une certaine façon de dire à une autre ? Par quel procédé peut-on convertir une phrase de type actif, transitif, en une phrase passive ? Par quel procédé transforme-t-on une proposition assertive en une proposition négative ? Quelles sont les lois qui gouvernent cette génération ?

Toutes formelles que sont ces procédures, exposées sous une forme axiomatique, mathématique même, elles visent en définitive des réalisations. Nous ne cessons pas d'être dans le sémantique.

Je voudrais ici préciser un point que je n'ai peut-être pas fait suffisamment ressortir. Ce qui relève de la nécessité idiomatique, du mécanisme grammatical est quelque chose de distinct, qui appartient à la structure formelle de la langue et reste en dehors du sémantique et du sémiotique, n'étant pas à proprement parler de la signification.

A une question d'un congressiste relative aux rapports entre logique et sémiotique, M. Benveniste répond : Le besoin et la justification que les logiciens se donnent à eux-mêmes de leur entreprise est évidemment la notion de vérité, qui conditionne les démarches et les divisions instaurées à l'intérieur de la logique. Cette condition de connaissance n'est pas la condition primordiale pour le linguiste, qui analyse le donné qu'est la langue et qui essaie d'en reconnaître les lois.

Quant à la place du sémiotique, je crois que c'est un ordre distinct, qui obligera à réorganiser l'appareil des sciences de l'homme. Nous sommes là, en effet, tout à fait au commencement d'une réflexion sur une propriété qui n'est pas encore définissable d'une manière intégrale. C'est une qualité inhérente du langage, mais que l'on découvre aussi dans des domaines où l'on n'imaginait pas qu'elle pût se manifester. On connaît les tentatives qui sont faites actuellement pour organiser en notions sémiotiques certaines données qui relèvent de la culture ou de la société en général. Dans le langage est unifiée cette dualité de l'homme et de la culture, de l'homme et de la société, grâce à la propriété de signification dont nous essayons de dégager la nature et le domaine.

Première table ronde

LANGAGE ET ÊTRE. LANGAGE ET PENSÉE

Samedi 3 septembre 1966 — 15 heures
Aula de l'Université de Genève

Président : M. Pierre BURGELIN,
Professeur à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg
Introducteur : M. Jean HYPPOLITE
Professeur au Collège de France

LANGAGE ET ÊTRE. LANGAGE ET PENSÉE

par M. Jean Hyppolite

Ce n'est pas par hasard qu'on a réuni ces deux thèmes : Langage et Pensée, Langage et Etre. La pensée est inextricablement liée au langage. C'est à travers lui et par lui que nous pensons le monde et que nous nous pensons nous-même. On ne réfléchit le langage qu'avec le langage ; mais cette réflexion nous conduit nécessairement à toutes les questions de significations, avant tout à celle de la signification de l'Etre, de la relation du langage et du Monde, de l'Etre-dit et de l'Etre.

Le langage est devenu aujourd'hui le centre de tous les problèmes philosophiques. Sans doute en fut-il toujours ainsi, mais c'est aujourd'hui seulement que nous pouvons en prendre une claire conscience, et tenter de formuler avec une précision plus grande les questions concernant la structure, la forme du langage par le moyen duquel la pensée s'exprime et se communique. La notion même de langage s'est éclaircie pour nous. Cela tient aux progrès de la linguistique depuis Saussure ; aux résultats divers obtenus par les linguistes qui ont considéré les langues comme des systèmes, dans lesquels chaque élément est lié aux autres, en sorte qu'une modification partielle retentit sur la totalité. La double articulation du langage humain, la combinaison des phonèmes d'une part, et celle des monèmes de l'autre, des unités phonétiques et des unités sémantiques, est un résultat acquis, un point de départ de toute recherche. Le système des signes qui nous permet de parler et d'écrire, d'exprimer la pensée, de la transmettre et de la conserver est devenu un objet positif de science. On a dépassé le stade de la description empirique et de la filiation historique. On a tenté de remonter jusqu'aux éléments de l'expression, de découvrir ce que Hjelmslev nomme le secret général de la construction de la langue, « la possibilité de former des signes nouveaux rien qu'en regroupant d'une manière nouvelle, mais d'après des règles bien connues des éléments eux-mêmes bien connus, règles et éléments étant peu nombreux et vite appris ». On s'est ainsi élevé jusqu'à la problématique des types de structures linguistiques comme le mathématicien s'est élevé à la notion des structures algébriques ou topologiques. On cherche à distinguer la structure constante qui

sous-tend les réalisations variables de la langue, de ces réalisations mêmes, et si on ose se servir d'une terminologie qui indique la généralité du problème, on distingue le *genotype* de la langue de son *phenotype*.

Mais cet objet des linguistes est en même temps un objet aussi proche de nous-même qu'il est possible. Le trésor de la langue est le mien. C'est moi — du moins il me semble — qui parle, qui m'exprime. J'utilise toutes les ressources de la langue. Je parviens parfois, comme l'a dit Merleau-Ponty, à faire dire à des mots ce qu'ils n'avaient jamais encore dit jusque là. Il n'y a pourtant pas de pensée intérieure pure qui précéderait son expression. C'est dans le mouvement et la vie de l'expression que je parviens peu à peu à penser. Le progrès de la pensée reste toujours solidaire du progrès de l'expression ; un discours inachevé est une pensée qui se cherche encore, et, s'il y a du silence dans la parole, ce silence est encore une intention de parole. Du langage quotidien, il faut dire avec Sören Kierkegaard, qu'il peut s'occuper de l'ineffable jusqu'à ce qu'il soit énoncé. Voilà ajoute Hjelmslev, « l'avantage et le secret de la langue quotidienne. C'est pourquoi le logicien polonais Tarski a raison de dire que les langues quotidiennes contrairement aux autres langues sont caractérisées par leur universalisme ».

J'ai parlé plus haut du système de la langue, tel que l'étudient les linguistes et je lui ai presque opposé l'usage de la langue, la parole vivante qui est la mienne et par où la pensée s'exprime pour moi et pour les autres. Mais il n'y a pas de parole première, de parole créatrice séparable de son contexte, et en particulier d'une langue qui est déjà une organisation du monde. J'ai dit que c'était moi qui parlais en faisant usage de la langue, mais cela est-il bien sûr, ou du moins cette affirmation peut-elle s'énoncer sans réserves ? Je parle, mais j'utilise une langue plus ancienne que moi. Bien que les signes séparés soient arbitraires, ils ne le sont pas pour moi qui continue une tradition, ils ne le sont pas non plus quand on considère leurs relations. Ce n'est pas moi qui ai créé ce vocabulaire, ce lexique dont tous les termes se tiennent les uns les autres, ni ces flexions qui modifient le sens, ni cette syntaxe qui détermine les connexions possibles. Quand je parle, je peux donc encore interroger et demander : qui parle en moi ? Sans doute à tout instant, le long de la chaîne parlante, je choisis ou du moins je peux choisir telle ou telle expression, mais non pas n'importe laquelle, il y a des règles du jeu, des règles syntaxiques qu'il me faut observer sous peine de non-sens, de même qu'il y a des règles logiques nécessaires pour éviter le contre-sens, la contradiction. La pensée, ma pensée, passe à travers l'opacité de cette langue que j'ai apprise dans l'enfance. Cette langue est un système qui s'impose à moi et qui en même temps m'est tellement naturelle qu'elle me constitue. Pourtant le mécanisme même de son usage — décelable parfois dans les aphasies — m'échappe aussi. Si il n'y a de place que pour une seule expression dans la série linéaire de la parole ou de l'écri-

ture, d'autres sont sous-jacentes, elles se substituent parfois à mon insu à celles qui sont consciemment voulues. La série linéaire horizontale, se réfléchit dans des séries verticales qui contiennent les expressions semblables, mais exclues. Ainsi la problématique générale du langage (langue, parole, écriture, mécanisme de l'usage et expression de la pensée) s'offre à nous comme la problématique du lien de ce qui nous est à la fois le plus lointain et le plus proche. Mais — et ce point est essentiel — c'est encore avec le langage que nous réfléchissons sur ce problème. Le langage qui est notre milieu naturel devient l'instrument que nous utilisons pour le penser.

Il faut s'arrêter un instant sur cette dualité (milieu naturel et instrument). Nous savons bien toutes les équivoques, toutes les ambiguïtés, tous les glissements de sens qui appartiennent à la langue naturelle que je parle (le langage quotidien). C'est pourquoi les hommes ont toujours tenté de remédier à ces défauts. Leur réflexion sur le langage les a conduits à la conception d'un langage plus pur. Les Mathématiques, la langue des calculs, ne sont pas autre chose. Il s'agit de fixer une fois pour toutes des signes dont le sens soit univoque, dont les rapports soient déterminés par des règles précises. Nous pouvons ainsi construire des langues artificielles comme le mathématicien a construit des systèmes formels. Nous déterminons le code qui fixe ces signes et les règles de leur usage, mais nous le déterminons à l'aide d'une langue plus puissante, une méta-langue qui peut à son tour être codifiée. Ainsi nous risquons d'aller à l'infini d'une langue à la méta-langue qui parle sur elle. En fait, c'est toujours, en dernier ressort, à la langue naturelle que nous en revenons, à celle que nous parlons tous les jours, à la langue quotidienne dans laquelle toutes les autres peuvent se traduire, mais qui elle ne peut se traduire dans aucune langue artificielle et bien construite. Nous pouvons ainsi revenir sur ce que nous avons dit plus haut et définir avec Hjelmslev la langue quotidienne. « On entend par langue quotidienne une langue dans laquelle toutes les autres langues se laissent traduire (comme le français, l'anglais, l'allemand, etc.). Tout jeu d'échec se laisse traduire, formuler dans une langue quotidienne, mais non pas l'inverse. D'une manière générale ce qui distingue la langue quotidienne des autres espèces de langues (par exemple du langage symbolique du mathématicien, ou du formulaire du chimiste) c'est de n'être pas construite en vue de certaines fins particulières et d'être applicable à toutes les fins ; dans la langue quotidienne on peut au besoin par des discours ou au prix de beaucoup d'attention formuler n'importe quoi. Même tout morceau de musique narrative sera traduisible en un fragment de langue quotidienne, la réciproque n'étant pas vraie. » C'est ainsi qu'une langue quotidienne est la méta-langue de toutes celles qu'on façonne à partir d'elles avec un code particulier. Il faut encore ajouter qu'elle est la méta-langue d'elle-même, elle parle et elle parle sur sa propre parole. La grammaire et le lexique sont un discours sur le discours. Si

une science est une langue bien faite, toutes les sciences ont leurs langues spécifiques, et trouvent leur milieu originaire dans le langage quotidien. Il faut en partir et y revenir. Pour moi ce départ et ce retour ne me paraissent pas loin de définir la pensée philosophique, dans la mesure où elle est une prise de conscience lucide de ce double mouvement qui complète toute épistémologie.

La langue quotidienne cependant n'est-elle pas aussi un code que nous appliquons lorsque nous parlons ou écrivons ? Sans doute, mais ce code n'est jamais formulable d'une façon parfaite. Nous retrouvons donc dans la langue quotidienne ce dépassement de l'instrumentalité, de la technicité, qui faisait dire à Hegel que le langage était aussi bien l'enfant que l'instrument de l'intelligence. Il y a une multitude de langues, et les linguistes, comme nous l'avons vu, cherchent non seulement les familles, mais les types de structure qui permettraient de classer ces langues — en tenant compte, par exemple sur les deux plans de l'articulation des éléments constitutants et des éléments caractérisants. Ils traitent les langues qui sont leur objet comme des systèmes, mais ces systèmes, ces grammaires génératives, ou ces combinaisons sémantiques ne recouvrent jamais adéquatement le langage humain qui est, il faut bien le dire, un sujet-objet ou un objet-sujet. Les linguistes eux-mêmes reconnaissent que la typologie sémantique est bien plus difficile que la typologie phonétique. Le langage en effet signifie le monde même qui nous entoure. Il y a dans le processus concret de la signification (tel que Husserl en a si profondément commencé l'étude dans les *Recherches logiques*), dans la référence globale du langage au monde à travers ce processus de signification (car on doit distinguer l'objet sur lequel on parle et la signification qui permet d'en parler), et enfin dans la communication inter-subjective un dépassement de tout système clos qui est d'un tel ordre que nous pouvons penser que la linguistique scientifique sera toujours voisine d'une linguistique philosophique, de même que la philosophie ne pourra jamais se dégager du langage naturel, atteindre l'être autrement que par l'être-dit. Ainsi le système constitué, la structure, renvoie à une exégèse, et celle-ci à son tour à une structure. C'est l'ina-chèvement du système total, de l'en-soi, qui entraîne l'émergence du sens pour soi. Il est bien vrai que chaque langue quotidienne particulière est une façon particulière d'articuler et de diviser le monde, nous ne percevons et ne pensons le monde qu'à travers l'opacité de cette langue qui est la nôtre, sans être de nous. Nous pensons, a dit Benveniste, un univers que notre langue a d'abord modelé. Mais comme nous pouvons en fait *traduire* une langue humaine dans une autre, comme nous pouvons même décrypter et déchiffrer des langues inconnues, ou disparues, il reste que toutes les langues humaines — c'est-à-dire le langage humain dans son ensemble — impliquent un rapport fondamental à l'être et au monde que nous n'aurons jamais fini d'approfondir, rapport spéculatif autant que pragmatique.

Ce que nous venons de dire sur la philosophie et le langage quotidien, ne doit pas laisser croire que nous nous détournions des résultats remarquables de la science contemporaine, sur le langage, l'information, la communication. Nous avons seulement voulu insister sur le caractère inépuisable et fondamental du langage quotidien. Mais ce n'est pas pour nous réfugier dans une exégèse subjective. La construction des systèmes formels, le projet d'une langue de la logique, peuvent seuls nous aider à comprendre la logique de la langue qui en est différente. Nous pouvons grâce à ces constructions poser le problème du langage dans son universalité, mais nous ne devons pas oublier que c'est l'universel concret qui intéresse avant tout le philosophe. L'étude de la communication enfin, des conditions d'émission et de réception des messages, de la transmission de l'information, nous conduisent à des généralisations de la notion du langage qui ont une valeur scientifique et philosophique. La biologie, particulièrement la génétique utilisent cette extension de sens. Ainsi comprenons-nous ce texte de G. Canguilhem. « Si l'organisation est à son principe une espèce de langage, la maladie génétiquement déterminée n'est plus malédiction, mais malentendu. Il y a de mauvaises leçons d'une hémoglobine, comme il y a de mauvaises leçons d'un manuscrit. Mais ici il s'agit d'une parole qui ne renvoie à aucune bouche, d'une écriture qui ne renvoie à aucune main. Il n'y a donc pas de malveillance derrière la malfaçon. » La dernière partie de ce texte évoque les différences qui subsistent encore entre une philosophie de la nature qui utilise la notion d'*information*, et une philosophie de la pensée qui ne peut se passer de la notion de *sens*. Dans l'information naturelle il peut y avoir malentendu, peut-il y avoir intention et sous-entendu ? Un jeune philosophe, Michel Serres, a tenté dans une œuvre encore inédite d'interpréter dans sa plus grande généralité le problème de la communication et de l'inscription des messages. Cette interprétation l'a conduit aux abords d'une authentique métaphysique. En supposant même la bonne volonté de ceux qui communiquent il y a des bruits extérieurs et des obstacles à la communication qui constituent un troisième terme dont il faut aussi tenir compte, ce qui trouble le message, le falsifie, ou même l'égare et le dissipe à jamais. Le message parfois ne parvient jamais à son destinataire. On peut réfléchir ainsi sur le langage dans sa fonction universelle de communication, autant que dans sa fonction d'expression d'une pensée proprement spéculative (ce qu'a tenté Husserl) ou même poétique (comme le fit Mallarmé). Mais ce sont les rapports de ces diverses fonctions du langage et la question de leur unité ou de ce qui permet à partir de l'une de ces fonctions de concevoir l'autre qui intéressent proprement le philosophe quand il se demande quelle est l'essence du langage et de la parole humaine.

DISCUSSION

M. Burgelin. — Nous sommes très reconnaissants à M. Hyppolite de la façon magistrale dont il a présenté notre problème. Il reste maintenant à engager un débat. Ce débat doit porter sur l'introduction de M. Hyppolite ; il peut porter aussi, bien entendu, sur les communications.

Tel ou tel membre de cette table désire-t-il prendre la parole le premier ?

M. Forest. — Je retrouve bien souvent dans les remarques que vient de proposer M. Hyppolite les idées que je suggérais. A certains moments il me semble que cette pensée m'est rendue d'une façon nouvelle et qu'elle est enrichie. La citation de Valéry, la transposition qu'en fait M. Hyppolite, sont, à mon sens, la meilleure introduction à une étude philosophique, ou mieux réflexive, du langage. « Mais qui parle, si proche de moi-même au moment de parler ? » Il faut reconnaître l'embarras dans lequel nous laisse une telle question et le chemin de pensée que nous pouvons suivre pour formuler une réponse assurée. Le langage n'est pas l'expression d'un être déjà constitué. Ce qu'il y a de fondamental en lui c'est qu'il ne se réfère pas entièrement à une subjectivité donnée. Il nous interdit de nous penser dans une immédiateté ou une tautologie qui nous écarteraient de notre être intérieur. Nous pensons le langage en reconnaissant en lui une expérience fondatrice, une fonction constituante. Que serais-je avant mon langage ? Peut-être une intériorité — substrat — je ne sais comment l'appeler. Mais de toute façon une intériorité fausse. Le langage est à proprement parler créateur de moi-même, je veux dire de mon être le plus vrai, d'une certaine dimension de moi-même que je ne savais pas et qu'il vient révéler. C'est que le langage est un lien spirituel, ou si l'on veut dialectique ; il est passage de la présence à l'absence, intervalle qu'il pose pour me ramener à moi-même, ou mieux pour réaliser mon propre avènement intérieur. Je me trouve engagé par lui dans un monde universel qui est celui des significations, en même temps que j'accède à ce qui est en moi le plus intime.

J'exprimerai ma pensée par la référence à un problème que posent souvent les doctrines médiévales. Comment se fait-il quand on exprime une vérité que la pensée prenne la forme de l'universel, alors qu'elle reste pourtant subjective ? Comment l'universalité ne se replierait-elle pas sur la singularité de telle sorte qu'elle viendrait la menacer et la nier ? On pourrait trouver le principe d'une réponse à des questions de ce genre en remarquant que la spiritualité n'est pas donnée ni absence d'être, négativité, mais qu'elle est plutôt promotion perpétuelle vers elle-même. Ainsi une analyse de l'expression fondatrice, instauratrice de moi-même dans la référence à l'univers des significations, en ce qu'elles ont de virtualité et d'infinité, pourrait-elle nous éclairer sur les fondements du langage.

M. Hyppolite. — Vous auriez tendance à dire que mieux j'em'exprime et mieux c'est moi-même que j'exprime.

M. Forest. — Oui, parce que le moi accède à lui-même dans sa référence à la vérité à laquelle il est homogène. Je situerais ainsi l'énigme philosophique du langage. L'expression que je forme est mienne et pourtant c'est par elle que j'accède à ma propre existence. Mais cette liaison, difficile à penser sans doute, peut être éclairante. Elle me conduit tout au moins à reconnaître où se situe le problème philosophique du langage et à dépasser certaines questions qui restent sans réponse et sont peut être illusoires. L'homme est contemporain de la vérité, dit HEIDEGGER. On le dirait mieux encore du langage. Notre tâche est de réfléchir sur cette situation, chercher ce qu'elle implique, ce à quoi elle nous rend attentifs en vue d'une prise de conscience de nous-mêmes, au lieu de nous engager dans une recherche de l'explication, bien distincte de la tâche qui est propre à la réflexion.

M. Hyppolite. — Est-ce que le moi, pour vous, à travers le langage se constitue ? ou est-ce qu'il est préconstitué ?

M. Forest. — Il est finalisé dans les intentions que traduisent la parole parlante. Il se donne par elles un être nouveau qui est, dans l'ordre spirituel, comme son propre fondement. Ma nature, selon la prise de conscience philosophique que j'en sais faire, est la possibilité de se reprendre elle-même. Elle est une réaffirmation, en cela un dépassement du donné, sans avoir à se reconnaître comme néantisation. Par la réflexion sur cette expérience fondatrice l'intériorité spirituelle prend un sens pour nous. Le langage est lié à la reconnaissance de ces valeurs.

M. Hyppolite. — Je ne crois pas autant que vous au privilège du *cogito*. Nous ne sommes peut-être pas d'accord. Nous sommes d'accord sur le mouvement de l'expression, mais il y a, je crois, pour vous un privilège du *cogito*.

M. Forest. — Il me semble que la pensée philosophique ne peut guère contester la valeur du *cogito* et que le différend porte seulement sur les fonctions qu'il faut lui reconnaître.

M. Trotignon. — A propos de l'intériorité, du *cogito* et de la pensée métaphysique en général, je me demande si l'on ne peut pas, à partir de la linguistique, formuler quelques propositions philosophiques radicales. La linguistique, qui n'est pas à proprement parler de la philosophie, est une science ancienne. Mais il s'est produit un renversement curieux. Autrefois la linguistique empruntait ses modèles aux autres sciences, aujourd'hui elle devient, parfois à juste titre, parfois sans précaution, un modèle d'intelligibilité pour toutes les sciences et même pour l'ensemble des activités culturelles. De là on peut se demander si, *philosophiquement*, il ne faut pas aller jusqu'au bout d'une hypothèse qui serait la suivante : le sens est-il jamais autre chose qu'un effet structural du signifiant ? Les concepts de la métaphysique traditionnelle ne seraient plus alors les seuls instruments possibles de la réflexion, mais un effet particulier de la réflexion dans une culture déterminée. On pourrait même discerner aujourd'hui un effondrement interne de cette culture : quand les métaphysiciens parlent de Dieu, du moi, ce langage ne désigne pas des « choses », il avait un sens tant qu'un certain système culturel n'était pas clos, comme le dirait M. Hyppolite. Mais est-ce que le fonds culturel sur lequel repose la métaphysique classique et l'ontologie dans laquelle cette métaphysique s'enracine, est-ce que ce fonds ne constituait pas un système avec un nombre fini de possibilités ? Si l'ensemble de ces possibilités a été épuisé, le discours philosophique possible pour nos contemporains devrait être un autre discours. La philosophie n'est pas réductible, sans doute, à la linguistique, mais elle n'est peut-être réductible non plus ni à sa forme métaphysique classique ni à une répétition de cette forme.

M. Burgelin. — Les pensées exprimées par M. Trotignon ne feront pas l'unanimité dans la salle, mais elles représentent un mouvement puissant dans la pensée contemporaine : l'âge de la métaphysique serait terminé et la philosophie classique appartiendrait à un passé que le vingtième siècle a désormais complètement dépassé.

M. Aubenque. — Je voudrais en premier lieu dire mon accord avec M. Hyppolite sur le fait que la philosophie est d'abord affaire de langage, non pas peut-être seulement, mais de façon première, dans la mesure où nous sommes pris dans le langage. Le premier devoir de la philosophie — et je crois bien que ce fut là son effort le plus manifeste dès les premiers temps de son histoire — c'est un effort d'épuration du langage. De ce point de vue, la philosophie n'est pas aux antipodes de la linguistique et des courants de pensée qui se réclament d'elle aujourd'hui, mais elle

les a préparés. Il y a continuité entre la métaphysique et ce à quoi nous assistons aujourd'hui, cet immense effort pour scruter les structures du langage.

Cela dit, je suis également d'accord sur le fait que cette analyse « structurale », comme on dit aujourd'hui, dénonce d'elle-même sa propre insuffisance, dans la mesure où elle ne parvient pas à se fonder elle-même. « La structure, disait M. Hyppolite, renvoie à une exégèse. » J'ai cru comprendre que la structure est un système clos qui ne renvoie qu'à lui-même, alors que l'exégèse pénètre dans ce système et le considère non pas comme un tout, mais au contraire comme une partie qu'il faut replacer dans une totalité plus vaste. Mais il faudrait ajouter que ce mouvement d'exégèse, qui remet constamment en question des structures closes, est inachevé, peut-être en droit inachevable, et que cet inachèvement est le sens véritable de la philosophie aujourd'hui.

M. Hyppolite a dit aussi que la tâche de la philosophie aujourd'hui semblait être une sorte de retour à l'universalité commune par delà des discours techniques, qui sont des discours partiels, régionaux, morcelants, des « îlots de langage », selon une expression de M. Ricœur. La philosophie doit donc dépasser ce morcellement pour essayer de dégager ce qu'il y a de commun à nos langages partiels. Je voudrais simplement ajouter que ce mouvement auquel nous sommes conviés aujourd'hui est l'inverse du mouvement qui s'est produit dans l'histoire de l'être ou, ce qui revient au même, du discours sur l'être. Si nous interrogeons Aristote, nous voyons qu'il est parti d'une réflexion sur l'être dans son universalité, c'est-à-dire sur l'être commun, tel qu'il apparaît dans le discours le plus banal, le plus vulgaire, pour s'apercevoir que ce discours était ambigu, équivoque, et que, par conséquent, la tâche de la philosophie était de distinguer les significations multiples de ce terme ambigu « être ». Il y a donc au point de départ de la métaphysique une visée que l'on pourrait dire déjà « positiviste » : Aristote représente, par opposition à l'archaïsme présocratique, un effort pour administrer le langage, pour lui imposer des règles, pour lui imposer essentiellement la règle de l'univocité. Dans la mesure où il reconnaît que cette univocité n'est possible que dans des discours partiels, enfermés à l'intérieur d'un genre, Aristote est assez près de reconnaître que le seul discours légitime est le discours de type scientifique, le discours portant sur une région et non sur la totalité.

Seulement, Aristote reconnaît aussi l'impossibilité d'une telle réduction, d'un tel morcellement ; il reconnaît que l'ambition logique, qui consiste à découper exhaustivement le discours universel en discours partiels, échoue, parce que nous nous heurtons à ce problème irritant de l'être, d'un être qui subsiste par delà la distinction que nous faisons de ses significations et demeure obscurément visé à travers chacun de nos discours. Le retour à l'universalité, auquel nous convie M. Hyppolite, ne serait donc qu'une mise en question radicale de notre modernité, une

reprise en sens inverse du mouvement qui s'est opéré dans l'histoire de la métaphysique.

A ce propos, je voudrais ajouter une dernière remarque, qui s'adresse tout particulièrement à M. Trotignon. Cette histoire de la métaphysique n'a pas seulement un intérêt historique, mais elle a aussi un intérêt philosophique, dans la mesure même où elle n'est pas autre chose que l'histoire même de notre destin en tant qu'hommes occidentaux, en tant qu'hommes voués aujourd'hui à la domination des modes de pensée scientifiques et techniques.

Le fait que nos idéologies soient toujours liées à une métaphysique sous-jacente ne signifie pas que nos idéologies ou nos philosophies soient passagères ; car nous vivons dans une histoire qui est une histoire unique, un enchaînement irréversible, où chaque époque est solidaire de toutes les autres et où, en ce sens, rien n'est jamais entièrement passé ou « dépassé ». Si l'on tient à faire une archéologie » de notre culture (pour reprendre une expression à la mode), il n'y a aucune raison de faire commencer cette archéologie au XVI^e ou au XVII^e siècle, comme on l'a tenté récemment, mais il faut la faire commencer à son véritable commencement, c'est-à-dire aux Présocratiques. Car c'est un fil continu qui relie l'ambiguïté présocratique, la catégorisation aristotélicienne de l'être et le règne de l'univocité que nous vivons aujourd'hui.

M. Trotignon. — Je suis d'accord avec vous à propos du destin de l'homme occidental et de l'archéologie de son histoire.

Oui, il faut faire remonter l'archéologie aux Présocratiques, mais j'ajouterai qu'elle commence aux Présocratiques faute de documents antérieurs. D'autre part, est-il vrai que le destin actuel de l'homme occidental est bien le produit de son destin d'homme occidental depuis les Grecs ? Est-ce qu'il n'y a pas, implicitement, au cœur de la conscience de tous les Occidentaux, aujourd'hui, un sentiment plus ou moins obscur de leur dépossession de centre historique du monde ? Et est-ce que l'intérêt passionné que les Occidentaux portent au langage plus qu'aux choses et aux pratiques dont le langage parle ne vient pas de ce qu'ils ont conscience de ne plus détenir la culture impériale et totale, de sorte qu'ils s'intéressent beaucoup plus à ce que l'on *peut dire* de ce qui se passe dans le monde qu'à ce qui se *fait* effectivement dans ce monde, parce qu'ils pensent que cela se fait, sinon toujours contre eux, du moins en grande partie sans eux ? N'est-ce pas une nouvelle situation historique ? Peut-elle s'interpréter comme la suite d'un destin initial, à partir du passé métaphysique de l'homme occidental ?

Je ne conteste évidemment pas que la métaphysique fasse partie de l'histoire de l'homme occidental, et, par lui, des hommes en général, je me demande simplement si nous n'avons pas déjà pris, sans le savoir, un tournant tel que nous ne sommes plus dans le même type de langage, dans le même type idéologique que cette histoire passée.

M. Hyppolite. — Je vous avais dit tout à l'heure que mon exposé n'était pas personnel. Il essayait de décrire — peut-être n'y est-il pas parvenu — une certaine situation de la philosophie et les raisons pour lesquelles la philosophie se sentait aujourd'hui intimement liée, plus qu'autrefois, à tous les problèmes du langage.

Ne dites pas que j'ai choisi l'exégèse contre la structure, car j'ai affirmé aussi que la structure renvoyait à une exégèse et l'exégèse à une nouvelle structure. C'est ce mouvement indéfini dont j'ai parlé.

D'autre part, je n'ai pas essayé de revaloriser une philosophie contre une autre. Je crois moi aussi que la métaphysique est solidaire de toute une manière de parler, de tout un langage, et que nous avons reconnu aujourd'hui une sorte de *critique* de ces langages. Ce qu'il y a peut-être d'essentiellement nouveau dans la problématique philosophique contemporaine, c'est que nous *savons* qu'il n'y aura *pas* de solution métaphysique, je veux dire que notre problématique restera une problématique toujours ouverte; nous savons que nous ne pourrons pas refaire une métaphysique.

Nous pouvons faire une *épistémologie*. Je citais tout à l'heure mon ami Georges Canguilhem à propos de la biologie, dans un texte qui me paraît magnifique. Je pense qu'une épistémologie existe et sans doute en des sens divers une histoire du savoir. Que reste-t-il à la philosophie si ce n'est la possibilité de traduire dans la langue quotidienne le développement de toutes ces techniques scientifiques, de trouver encore un domaine commun, une problématique commune, mais non pas avec la même naïveté première d'Aristote qui pensait, lui, qu'il en ferait une métaphysique? Je pense qu'il y a quelque chose de nouveau dans notre situation.

M. Burgelin. — Ne parliez-vous pas de méta-physique à propos du développement de la linguistique?

M. Hyppolite. — Je faisais allusion à un jeune philosophe, Serres, dont les travaux sont encore inédits. Il envisage dans une étude sur la *table rase*, une *méta-physique* qui est une physique de l'information et de la communication. Cette métaphysique est très différente de la métaphysique au sens d'Aristote. Enfin il va nous donner sur la pensée de Leibniz (qui est peut-être pour l'époque contemporaine ce que fut Hegel pour l'époque précédente) une étude qui traitera des systèmes formels et de leurs relations. C'est encore au sens large une réflexion sur le langage.

J'ai le sentiment que la position qui est la nôtre n'est pas celle d'une culture qui se défait pour donner naissance à une autre culture, d'un système clos qui se défait pour donner naissance à un autre système clos, mais que nous *savons* aujourd'hui qu'il n'y aura plus jamais de système absolument clos.

Nous avons pris une position réflexive, liée en même temps à un langage naturel, quotidien, indépassable. Il y a là un *état* de la philosophie qui est, je crois, foncièrement nouveau. On imagine les gens du dix-huitième, sortant du dix-septième, sortant de la philosophie cartésienne, du monde [cartésien, inaugurant un autre type de philosophie *de la nature*. Nous savons, nous, que nous serons toujours renvoyés à un rapport fondamental de notre langue naturelle au monde, de notre langage naturel au monde, mais inépuisable en *lui-même*.

Je crois qu'il y a là une position qui est différente d'une sorte de retour éternel d'un système clos à un autre système clos.

M. Masset. — Je pense, moi aussi, que la métaphysique est solidaire d'un langage, puisque c'est son instrument d'expression ; mais je ne crois pas du tout que la linguistique puisse jamais ruiner la métaphysique. Il y a là une sorte de positivisme linguistique. Je me situerais aux antipodes et j'insisterais plutôt sur le caractère inépuisable de l'être, inépuisable par le langage. On a parlé du moi et de l'intériorité. Cette intériorité est au-delà du langage. J'ai insisté dans ma communication sur le silence, non pas un silence négatif considéré comme en-deçà du langage, mais un silence positif, au-delà du langage. Il y a un poids de silence qui doit transparaître d'un bout à l'autre du langage, pour qu'il soit véritablement un langage humain. Le mal est qu'aujourd'hui le philosophe est porté davantage à la logomachie qu'à l'attitude contemplative et réflexive.

M. Hyppolite. — Il est évident que je reconnais l'existence d'un bavardage qui est une déperdition de l'expression de la pensée. Il y a toujours un risque de bavardage. Moi aussi j'admets le silence à l'intérieur de la parole, non pas comme plus fondamental que la parole, mais comme il y a des silences dans la musique. Je pense qu'il y a une parole pleine et une parole vide ; il y a un bavardage et il y a une parole pleine, qui exprime quelque chose.

M. Nédoncelle. — Ma position personnelle est que la métaphysique n'est ni parvenue au paradis ni vouée à l'anéantissement. Elle est dans l'entredeux et elle l'a été avec assez de génie dans le passé pour être assurée de ne pas mourir.

Elle progresse par un mouvement spiral, qui n'est pas celui des sciences (en particulier de la physique). Quand une civilisation se dissout et qu'une autre commence, la crise du langage et de la pensée peut faire croire que la force centrifuge va l'emporter et que la philosophie va disparaître. Mais la force centripète finit toujours par rattraper le penseur et le remettre dans le circuit vivant. Certes, c'est un circuit ouvert : une spirale n'est pas une vis sans fin. Ce qui disparaît, c'est seulement la philosophie comme système clos.

Aussi appliquerais-je à cette question ce que M. Hyppolite nous a dit des ressources du langage quotidien. En philosophie comme ailleurs, le génie est une simplicité acquise, c'est par là qu'il est inépuisable et durable : il joint la singularité à l'universalité. Au contraire, le talent n'a qu'un temps, soit parce que ses résultats sont emportés par d'autres, soit parce qu'il n'aura été qu'une brillante contorsion.

Pour en revenir au thème de ce Congrès, n'y aurait-il pas lieu d'examiner davantage les domaines très curieux du pronom personnel et du nom propre ? Tant du point de vue linguistique que du point de vue logique et du point de vue philosophique, on a trop peu exploré l'hyper-sémantique que les délégations de la personne dans le langage entraînent au cœur de la relation sujet-objet.

Une dernière remarque. Tout en ayant beaucoup goûté ce qu'a dit M. Forest, je me suis senti un peu moins optimiste que lui au sujet de l'auto-crédation du moi dans le langage. Le moi et le langage sont solidaires, mais avec des risques constants de déperdition. En parlant, le moi se fait ; il se défait aussi. C'est une situation ambiguë. Mais au fond, qu'elle soit philosophique ou non, toute recherche digne de ce nom est menacée (c'est même souvent dans cette mesure qu'elle peut ensuite devenir menaçante). Elle ne répond à sa meilleure vocation qu'en ayant le sentiment du danger auquel elle est exposée.

M. de Muralt. — Avouons que si la philosophie doit mourir, eh bien, nous serons très nombreux à son convoi. — Nous parlons du langage. Or, semble-t-il, la philosophie actuelle du langage est victime de trois préjugés au moins : elle admet sans autre : 1. la contemporanéité du langage et de la pensée, 2. l'adéquation du langage à la réalité, 3. elle tend à un langage idéal, autocritiqué par lui-même, c'est-à-dire à un métalangage.

De fait, ce sont là autant d'a priori ou d'idéaux. 1. Le langage n'est pas contemporain de la pensée, la preuve en est l'évolution de l'enfant et l'apprentissage du langage. 2. Le langage adéquat à la réalité, nous le voyons recherché par les sciences dites particulières. Admettre l'adéquation du langage à la réalité, c'est effectivement enterrer la philosophie au profit des différentes sciences, au profit du moins de leur instrument formel, la mathématique, pour qui de fait le langage est identique à la réalité aussi bien qu'à la pensée. 3. Reste la question du langage idéal, de la recherche d'un langage dit méta-langage. C'est là une problématique qui ne relève plus de la seule philosophie des sciences, mais de la philosophie proprement dite. Or, il n'existe de métalangage que dans les sciences en tant que formalisées par la logistique ou la logique mathématique, et ce métalangage est notre langage. Le métalangage sera donc bien toujours notre langage, quotidien, naturel, usuel, peu important les termes pour l'instant, que nous parlons constamment en diverses langues et qu'il est vain de dépasser, puisqu'il dit fort bien ce qu'il a à dire,

en particulier ses propres imperfections, qui demeurera toujours aussi le métalangage du métalangage recherché. Ce langage est donc très significatif de notre pensée. Que manifeste-t-il de notre pensée et du mode d'intellection de celle-ci ? Là est la voie de la seule philosophie du langage possible, et je ne sache pas que la philosophie du langage d'aujourd'hui s'y soit réellement engagée.

M. Chaix-Ruy. — Je suis presque entièrement d'accord sur les deux points introduits par M. Hyppolite, à savoir le jeu incessant entre le langage courant et le langage technique du philosophe, et d'autre part la différence entre la philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui.

Il est certain que la philosophie est constamment à la recherche de son langage, ce qui la place dans une position singulièrement instable et ambiguë.

Quant à la question de l'inachèvement, comme vous l'avez dit : « Le temps, c'est l'inachevé » ; mais j'ajouterai : « avec une référence constante à un achèvement ». Ne vous semble-t-il pas que cette notion de référence à quelque chose qui ne serait pas clos, mais dans une certaine mesure définitif, est à la fois peut-être ce qu'il y a de plus essentiel dans la recherche d'une langue et aussi dans notre définition du temps ?

M. A. Metz. — Souvent, il nous est donné de redresser des fautes de raisonnement grâce au langage courant. Nous pouvons en tirer la leçon que le langage quotidien est la mesure, la norme de tous les autres.

M. P. Ricœur. — La discussion à laquelle nous venons d'assister ne tient pas compte de la distinction introduite ce matin par M. Benveniste entre sémiotique et sémantique. Or nous devons être très attentifs, nous autres philosophes, toutes les fois que nous généralisons un modèle tiré des sciences humaines. Dans la phase actuelle du dialogue avec la linguistique, nous sommes en danger d'hypostasier tout simplement un modèle linguistique tronqué, celui d'un système sémiotique coupé de son rapport avec une sémantique. Tant que l'on se borne à une sémiotique, on a seulement un ensemble de signes qui ne comporte que des différences à l'intérieur d'un système clos ; c'est avec la sémantique, et en particulier la sémantique de la phrase, que peut se poser le problème du rapport d'ouverture avec une réalité. C'est aussi en hypostasiant un modèle sémiotique que l'on crée le faux problème de la mort du sujet ; en effet il n'y a pas de sémiotique du Cogito, mais il y a une sémantique du Cogito. Comme M. Benveniste l'a montré, c'est dans une « instance de discours », qu'un sujet parlant se désigne (par le pronom personnel, par le présent du verbe, par les démonstratifs et les autres « indicateurs »). D'une manière générale, la naïveté philosophique consiste à ne pas tenir compte de la limitation des formalismes. Dans le cas qui nous occupe, la naïveté philosophique serait, après avoir ignoré la linguistique, de tout

en attendre, au moment même où elle procède sous nos yeux à son auto-limitation. La tâche du philosophe, dans la philosophie du langage, serait aujourd'hui de réfléchir sur cette articulation entre les formalismes vides et nécessairement vides, autorisés par la sémiotique, et les notions d'emploi, de référence, de sujet parlant qui se rattachent à une sémantique. C'est par là que la philosophie pourrait se renouveler, poser à nouveau le problème de l'être comme être-dit, celui du Cogito, comme sujet parlant en instance de discours. La linguistique m'annoncerait alors le renouvellement de la philosophie et non sa mort. D'ailleurs c'est toujours la philosophie qui se suicide, lorsqu'elle prétend ne plus savoir ce qu'est le Cogito. Prenons garde alors qu'elle n'opte, sans l'avoir voulu, pour la société de consommation et pour la tyrannie.

M^{me} Virieux. — Je me demande si ce n'est pas le fait que nous portons inscrites en nous les valeurs spirituelles absolues, qui nous fait décréter qu'il n'y aura jamais de système clos. C'est en tant que j'ai en moi la conception de valeurs absolues que je peux déclarer que tout langage est inadéquat à rendre ces mêmes valeurs. Par conséquent, ce n'est pas la mort de la métaphysique que l'on proclame ici, mais le contraire.

D'ailleurs, en fait, la métaphysique n'est pas morte. On assiste même aujourd'hui à son renouveau. Qu'il me suffise de citer à ce sujet l'œuvre de F. Sciaccia.

M. Hyppolite. — Nous pouvons conclure de ce débat que le sort de la philosophie est lié à celui de la langue quotidienne. Non pas que nous trouvions en elle seule définitivement les catégories philosophiques, mais parce qu'à son sort est liée la possibilité de conserver un discours philosophique sur elle-même et sur tout savoir. Cette conclusion n'est qu'une ouverture.

M. Burgelin. — Ce qui m'a paru particulièrement intéressant ce soir, c'est que nous sommes arrivés, je crois, en un point qui est en ce moment, dans la discussion générale des philosophes, un point crucial. L'introduction de M. Hyppolite, l'intervention de M. Trotignon, celle de M. Aubenque, maintenant, celle de M. Ricœur, tout cela, venant après la conférence de M. Benveniste ce matin nous met, je crois, dans une très bonne position pour continuer notre congrès, si nous voulons le mener comme un langage vraiment sérieux.

Deuxième table ronde

HISTOIRE DES THÉORIES DU LANGAGE

Samedi 3 septembre 1966 — 17 heures
Aula de l'Université de Genève

Président : M. Olivier LACOMBE,
Professeur à la Faculté des Lettres et Sciences humaines
de l'Université de Paris
Introduceur : M. Maurice de GANDILLAC,
Professeur à la Faculté des Lettres et Sciences humaines
de l'Université de Paris

HISTOIRE DES THÉORIES DU LANGAGE

par M. Maurice de Gandillac

Les communications que nous avons reçues, et dont quelques-unes vont être discutées dans cette deuxième table ronde, sont bien loin malheureusement de couvrir toute l'« Histoire des Théories du Langage ». On regrette en particulier l'absence, assez surprenante, d'exposés concernant les développements récents de la linguistique, ceux justement dont se sont nourris, depuis quelques décennies, phénoménologues et structuralistes, et qui nous auraient fourni ici une riche matière. On s'étonne aussi que ni le *Cratyle* de Platon, ni les problèmes posés par la critique mégarique de la prédication, ni les définitions classiques du *De Interpretatione* n'aient retenu l'attention des congressistes. Je déplore, bien entendu, qu'aucun des rares spécialistes de la *grammatica speculativa* médiévale ne soit aujourd'hui parmi nous : on sait, en effet, l'importance d'une théorie de la « significatio » que l'âge dit « classique » a souvent méconnue, et qu'il y aurait grand intérêt à confronter systématiquement avec la plus récente séméiologie. En revanche, plusieurs des textes classés sous notre rubrique n'ont avec l'histoire des théories du langage qu'un rapport peu apparent et, quel que puisse être leur intérêt propre, ne peuvent guère être retenus qu'en seconde ligne pour notre discussion.

Il va de soi que cette classification n'a rien d'un palmarès et que mon seul rôle ici est de préparer le plus efficacement possible la table ronde que M. Lacombe présidera tout à l'heure. Parmi les exposés de cette deuxième section, je mettrais volontiers à part ceux qui sont centrés sur la notion de symbole et figureraient mieux, je crois, dans la cinquième section. Il s'agit de la communication de M. Alain Guy sur l'Espagnol Joaquin Xirau (où l'auteur met en relief une sorte d'action « magique », située à mi-chemin entre l'« action directe » et l'« intellection objective », considérant le langage « persuasif » comme un ensemble de signes à déchiffrer, dans la perspective d'une sorte de communion avec le monde, mais en deçà de la fusion mystique) et de celle de M. François Marti sur le symbole chez Kant (qui oppose aux textes classiques de la *Critique du Jugement*, concernant le transfert à un concept sans intuition d'une « règle de réflexion » de type analogique, l'attitude plus réservée de

l'Anthropologie, où le symbole comme tel semble dévalorisé dans la mesure où il risque de favoriser la *Schwärmerei* et l'illusion d'un monde-miroir). Le texte de M. Guy porte, semble-t-il, sur les modes d'action de l'homme à l'égard de la nature plutôt que sur le problème de la communication verbale, et l'exposé si dense de M. Marty renvoie finalement, pour l'essentiel, au symbolisme religieux ; je souhaite donc qu'il puisse être pris en considération par M. Ricœur lors de la cinquième table ronde.

J'en dirais volontiers autant pour la belle conférence de M^{lle} Biardeau, à laquelle les organisateurs de notre Congrès ont bien voulu accorder quelques pages supplémentaires. En l'absence de l'auteur, M. Lacombe serait plus qualifié que personne pour en exposer et pour en discuter les thèses. Confrontant deux théories développées aux Indes vers le Ve siècle de notre ère, la Mīmāṃsā et le Nyāya, M^{lle} Biardeau les présente d'abord comme un réalisme immédiat du langage, accord providentiel entre le mot et la chose, en face d'un pur conventionnalisme qu'on serait tenté d'appeler nominaliste. En fait, il s'agit plutôt, dans les deux cas, d'attitudes religieuses. La première vise à réduire le rôle des dieux traditionnels au profit du Brahman indifférencié, la parole ayant alors pour seul but la connaissance de l'invisible ; la seconde est au contraire résolument théiste, car c'est alors Dieu lui-même qui crée les conventions linguistiques, afin de révéler aux hommes les connaissances requises pour leur salut. Dans les deux cas, la parole salvatrice est révélée, soit qu'on la présente comme « auto-subsistante » et s'imposant pour ainsi dire aux dieux eux-mêmes, soit qu'elle puisse être transmise par Shiva à des « voyants » plus individualisés. Cet exposé, que vous avez pu lire, contient quelques comparaisons avec la pensée occidentale qu'il eût été intéressant de discuter, notamment en ce qui concerne les aspects « progressistes » du nominalisme médiéval. L'essentiel ressortit cependant à l'histoire des religions bien plutôt qu'à celle des théories du langage.

Les remarques de M. Pinckaers sur le langage scolastique soulignent que cette œuvre collective, qui, à partir du latin classique, assimile le vocabulaire technique de l'aristotélisme et la langue plus libre de saint Augustin, vaut avant tout par son parti-pris de pure rationalité, à l'exclusion de toute aura affective. De son côté, considérant plutôt la tradition platonicienne, M. Namer montre les malentendus que peut entraîner l'usage d'un certain nombre de termes codifiés lorsqu'ils sont employés par un auteur comme Giordano Bruno, dans une nouvelle perspective cosmologique. Il se peut que M. Namer exagère d'ailleurs la coupure entre l'infini de Bruno et celui de Nicolas de Cues (voire de Plotin) ; la discussion, en tout cas, concerne plutôt l'histoire des idées que celle des mots. Si j'ai rapproché, à dessein, le texte de M. Pinckaers et celui de M. Namer, c'est parce qu'ils posent, par leur juxtaposition même, un problème qui nous importe : celui de savoir si le philosophe

peut s'exprimer par d'autres voies que celle d'un langage conventionnel et systématiquement rationalisé. La question n'est certes pas déplacée dans un congrès de philosophie sur le thème du langage et, si le temps le permet, je ne vois que des avantages à ce qu'elle soit évoquée tout à l'heure. A partir des réflexions de M. Metz sur le vocabulaire hégélien, il ne serait pas non plus sans intérêt de se demander jusqu'à quel point le calembour a droit de cité parmi nous. On aimerait aussi pouvoir suivre M^{me} Kremer-Marietti lorsqu'elle nous montre que, pour Jaspers, le « mot », développé par l'usage, multilatéral, irremplaçable, laisse toujours un résidu et permet ainsi d'exprimer les richesses de l'existence, tandis que le « signe », arbitraire, unilatéral, mort, « épuisé dans sa signification », n'a valeur que purement scientifique. La distinction pourtant n'a son plein sens qu'à l'intérieur d'une philosophie bien déterminée et, pour qu'elle pût fournir matière à une discussion conforme au cadre de notre table ronde, il aurait fallu qu'elle se liât davantage à l'histoire du « chiffre » comme tel. Quant aux pages de M. Charles sur la musique de John Cage, encore qu'elles jouent sur l'équivoque d'un « langage » musical, elles posent surtout le problème du « non-langage » et même du « silence », et leur place, en tout cas, serait plutôt dans la quatrième section.

Encore une fois — excusez-moi d'y insister — je n'avais ici à distribuer ni blâmes ni éloges. Les auteurs dont je viens de rappeler les utiles apports (et dont nous avons tous lu les communications) comprendront bien qu'une excessive dispersion des thèmes interdirait toute confrontation approfondie. C'est pourquoi, dans l'intérêt commun, je propose de limiter d'abord la discussion aux cinq exposés qui, dans le cadre spécifique de notre table ronde, me semblent les plus centraux : deux textes, à la fois convergents et divergents, sur la logique et la grammaire stoïcienne, deux études, partiellement complémentaires, sur le langage chez Descartes et chez Malebranche, et enfin trois travaux concernant Rousseau, Condillac et Biran, qui éclairent également la notion de « signe » et permettront peut-être d'introduire un débat général sur le problème de la formalisation.

En choisissant deux sujets très voisins, M. Hadot et M^{me} Virieux-Reymond touchent à un point de doctrine essentiel pour le Portique. Aristote réservait la « déclinaison » aux seuls cas obliques ; les Stoïciens l'étendent au nominatif, parce qu'ils distinguent du « nom » ce qui « tombe » sur lui (*πτώσεις*) dans la proposition et en fait de la sorte une réalité « signifiante ». M. Hadot insiste justement sur la base métaphysique de cette différence de nomenclature grammaticale. Pour Aristote, le nominatif désigne directement l'*ὀνσία*, c'est-à-dire la chose même dans son existence singulière ; pour les Stoïciens, au contraire, le langage n'atteint jamais les « corps » proprement dits, mais de simples relations entre eux, ou, pour mieux dire, des événements ; le signifiant reste donc ambigu tant qu'il n'est pas déterminé comme « cas ». M^{me} Virieux-

Reymond souligne, à l'inverse, le caractère « corporel » du langage comme tel ; le signifiant incomplet — ou *λεκτόν* — a besoin d'une *πάσις* parce qu'il n'est lui-même qu'un résidu incorporel de la *φαντασία*. De même que la vision est la rencontre de deux *πνεύματα*, l'un venu du Soleil et l'autre de l'œil, le « souffle » signifiant « tombe » sur le sujet, de façon directe, lorsque la proposition use du mot au nominatif, de façon indirecte pour les cas obliques.

Les deux perspectives ne sont peut-être pas incompatibles. Il semble cependant que M. Hadot considère surtout la fonction signifiante comme telle, alors que M^{me} Virieux-Reymond, prenant plus au sérieux le matérialisme stoïcien, décrit une sorte de retour au corporel par l'entremise du *πνεῦμα*. Je souhaite qu'un dialogue direct entre les auteurs de ces deux communications ouvre la voie à une conversation plus vaste, à laquelle pourraient participer notamment les spécialistes d'Aristote. L'exposé de M^{me} Virieux introduit au surplus des vues intéressantes sur la manière dont une vérité-corps peut être faite d'incorporels ; l'auteur suggère une comparaison avec le cône fait de plans et aperçoit dans ces images un pressentiment du calcul infinitésimal. Bien que nous dépassions ici le domaine propre du langage, il serait certainement instructif que cette suggestion fût précisée et discutée.

Le texte de M^{me} Rodis-Lewis concerne à la fois Descartes lui-même et les cartésiens. Dans le cadre si restreint dont elle disposait, notre collègue n'a pu présenter qu'un schéma et nous lui demanderons d'étoffer ici son importante communication. S'il est vrai que, pour Descartes, l'homme se distingue de l'animal par l'invention de « signes » où se manifeste l'universalité de la raison, ces signes eux-mêmes sont néanmoins comparés à ceux que la nature établit entre la réalité physique et la sensation ; telle est, du moins, la position du philosophe dans le *Traité du Monde*. Les *Méditations* et le *Traité des Passions* présentent le « sentiment » d'une autre façon et semblent faire de lui un « signifiant » direct. Malebranche y verra, on le sait, une science virtuellement « infinie ». Il pousse à l'extrême la doctrine cartésienne des animaux-machines, en découvrant dans l'ensemble des signes naturels un mécanisme *finalisé*. Cordemoy et La Forge entendent dans le même sens téléologique ce qui n'était pour Descartes qu'un pur et simple mécanisme ; désormais, les animaux-machines deviennent de véritables « automates ». En revanche, les cartésiens sont d'accord sur la transcendance du langage humain par rapport à tous les signes spontanés. Ils y voient tous le produit d'une libre invention, née de la volonté raisonnable, qui peut servir à la tromperie mais constitue d'abord un instrument précis de communication.

Et c'est bien, en effet, ce que nous décrit de son côté M^{lle} Ginette Dreyfus lorsqu'elle présente, selon Malebranche, l'institution arbitraire de signes, dès l'origine indépendants des gestes et des cris. Elle précise cependant que cette institution dépend d'une inclination naturelle, voulue par Dieu pour assurer la vie sociale. Elle souligne, d'autre part,

une évolution de l'oratorien, soucieux de mieux accorder à sa métaphysique des causes occasionnelles la liaison psychologique qu'il avait d'abord décrite entre idées et signes sensibles, par voie d'association et de répétition (et dans la dépendance d'une « passion » de communiquer). Dès la deuxième édition de la *Recherche*, l'auteur semble diminuer l'importance du mécanisme cérébral et nous le voyons surtout substituer aux idées sensibles des idées proprement intelligibles. Les *Entretiens* vont plus loin encore et lient le caractère conventionnellement signifiant de l'« air battu » à une communion de tous les hommes dans une même « Sagesse universelle ». C'est pourquoi les mots sont trompeurs s'ils renvoient à des images et non à quelque évidence rationnelle. A la fin de son exposé, M^{lle} Dreyfus suggère une importante confrontation avec Spinoza, chez qui, le mot étant toujours un *ens imaginarium*, on s'étonne qu'il puisse jamais traduire une idée adéquate.

Ces communications débouchent donc sur plusieurs apories et la présence parmi nous des meilleurs spécialistes du XVII^e siècle nous permettra, même en l'absence de M^{lle} Dreyfus, d'instituer une discussion générale, dont M^{me} Rodis-Lewis n'aura pas seule à supporter le poids. Je souhaiterais pour ma part que fût posé le problème de la valeur affective et esthétique du langage, et des limites assignables à l'institution d'un système purement rationnel de signes arbitraires. Bien qu'aucun exposé ne lui soit consacré, le nom de Leibniz viendra nécessairement sur le tapis, et peut-être y aurait-il intérêt à remonter quelques siècles pour évoquer, avant la caractéristique universelle, cette *ars magna* de Raymond Lulle, à laquelle le Père Platzeck vient de consacrer — je le signale en passant — un ouvrage quasi-exhaustif, d'autant plus précieux que son auteur connaît assez bien les récents développements de la logique et de la linguistique pour ne pas limiter son enquête à des perspectives périmées¹.

Je suis d'autant plus heureux que Jean Starobinski puisse participer à notre débat que je sais à quel point sa présence est souhaitée, en ce moment même, au colloque de Cerisy sur les nouveaux aspects de la critique. Le texte de lui que nous avons pu lire, concernant le langage, la nature et la société chez J.-J. Rousseau, n'est qu'une partie, nécessairement trop brève, d'un tout qu'il sera utile de reconstituer tout à l'heure pour lui donner sa pleine signification. S'appuyant sur le *Discours* et sur l'*Essai*, il montre, vous vous le rappelez, comment l'homme est devenu sociable (et, par conséquent, capable de parole), sous l'effet différé d'une disposition primitive, à l'occasion d'un ensemble d'obstacles, notamment climatiques. Le langage est moins une convention arbitraire que la réaction immédiate de la conscience aux injonctions mêmes de la nature. C'est la civilisation qui lui substitue un ensemble de

¹ Erhard-Wolfram PLATZECK, *Raimund Lull, Sein Leben - Seine Werke - Die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, deux volumes de 470 et 340 pages, Verlag L. Schwann, Düsseldorf, 1962-1964.

signes artificiels, nécessaires cependant (comme le contrat social) pour revenir indirectement à la nature oubliée ou bafouée. On voit le problème, qui est surtout, semble-t-il, celui d'une culture, à la fois négative dans ses effets et bienfaisante, en définitive, lorsqu'elle rejoint le naturel par la voie du rationnel.

Il est curieux que ces thèmes recoupent de plusieurs façons ceux que M. Roger Lefèvre analyse de son côté chez Condillac. Cet auteur, on le sait, souligne dans toute son œuvre la valeur du langage mathématique ; la pensée, à l'en croire, loin de précéder ou de suivre le signe, se constitue avec lui et par lui ; la « nature » cependant n'est pas éliminée, puisque c'est elle d'abord qui suggère ces cris et ces gestes que les cartésiens refusaient de considérer comme un vrai langage. Mais la différence essentielle avec Rousseau est le refus de toute dialectique ; pour Condillac, la ligne est continue du rire et des larmes au discours rationnel, comme elle l'est du pictogramme primitif à l'algèbre la plus formalisée. On notera pourtant que, sans un perpétuel recours à l'« analogie » naturelle, le langage abstrait se coupe du réel, se fige en scolastique. Cette réserve est importante pour apprécier la fameuse formule qui réduit toute science à une langue bien faite. Le paradoxe ici est le refus d'un vrai conflit entre nature et art, la certitude naïve que l'homme puisse mathématiser le monde sans jamais s'écarter durablement de la sensation et de l'instinct.

Mais c'est précisément contre cet optimisme que s'élève Maine de Biran dans les textes auxquels renvoie M. F. C. T. Moore. A vrai dire notre collègue vise surtout, à travers cette polémique rétrospective, les « formalistes » actuels de la philosophie mathématique, les « positivistes » qui n'acceptent de langage que référé à des faits d'observation, certains linguistes enfin qui le réduisent à de véritables « transformations algébriques ». Condillac a bien vu, contre Locke, qu'aucune idée toute faite ne peut précéder le langage, mais il semble s'être tenu à une analyse insuffisante de la notion de signification. Les critiques biraniennes ont le mérite d'annoncer l'intentionnalité phénoménologique, tout en refusant d'avance l'impossible mise entre parenthèses du monde auquel se heurte le sujet existentiel. Par son analyse de l'acte volontaire, Biran souligne l'importance du sujet comme agent dont le geste se fait signe. Cette troisième perspective, juxtaposée à celles de Rousseau et de Condillac, insiste sur le rôle de l'individu comme tel à l'intérieur d'un phénomène global, historique et communautaire. Le projet même de M. Moore nous invite, si nous en trouvons le loisir, à confronter ces vues à celle de la philosophie aujourd'hui dominante dans les pays anglo-saxons.

Je n'espère pas que le schéma ainsi esquissé corresponde tout à fait à ce que va être notre table ronde. D'autres problèmes sans doute apparaîtront tout au long du débat, et certains de ceux qui m'ont semblé essentiels passeront peut-être à l'arrière-plan. Du moins, malgré

de fâcheuses lacunes, les thèmes qui nous sont offerts peuvent susciter d'assez vives controverses pour que je me refuse, comme simple introducteur, à empiéter plus longtemps sur le temps réservé, non seulement à la *disputatio*, mais surtout à des éclaircissements qui nous seront précieux.

DISCUSSION

M. O. Lacombe. — Je remercie vivement M. de Gandillac de son introduction si ferme, si précieuse, et qui va nous aider beaucoup dans la poursuite du débat. Ce qui vient de nous être rappelé nous montre, après les communications elles-mêmes, que si le problème du langage est d'une actualité incontestable, et même à certains égards d'une nouveauté aiguë, toute l'humanité, en Orient comme en Occident, s'est préoccupée depuis très longtemps des grandes questions que pose inévitablement à l'homme cet instrument privilégié qu'est le langage.

M^{me} Virieux. — J'ai eu l'impression en lisant la communication de M. Hadot que nos travaux étaient complémentaires. M. Hadot a étudié la notion de cas dans la logique stoïcienne. J'ai essayé, à partir d'autres textes, de reconstituer la métaphysique de la théorie stoïcienne du langage et de voir comment avait pu surgir chez les Stoïciens la notion de *ptôsis* directe pour désigner le nominatif, notion qui a tellement dérouté les aristotéliens. J'ai voulu aussi attirer l'attention sur notre dette à l'égard des Stoïciens et montrer que le problème des rapports entre signifiant, signifié et chose (*tugchanon*) remonte aux Stoïciens et même à Platon.

J'ai soulevé un second problème : comment se fait-il que le logos soit formé d'un ensemble infini de *lecta* qui sont incorporels ? On trouve ici sur le plan du langage la question que se poseront les mathématiciens du XVII^e siècle : ne faut-il pas que la ligne soit déjà une surface pour que l'on puisse construire une surface par l'addition d'un ensemble infini de lignes ? Ainsi apparaît l'importance de la pensée infinitiste dans la théorie du langage des Stoïciens.

M. Hadot. — Je pense aussi que nos communications sont complémentaires. Personnellement, j'ai cherché plutôt, non pas à découvrir le sens de la métaphore de la *ptôsis*, mais à savoir ce que représentait cette notion même chez les Stoïciens, parce que j'avais été très frappé par un certain nombre d'emplois du mot. Par exemple, Clément

d'Alexandrie disait que, suivant un vieux sophisme, lorsqu'on prononçait le mot « maison », on pouvait se demander si la maison passe par notre bouche. S'appuyant sur les Stoïciens, Clément d'Alexandrie répondait : « Ce n'est pas la maison qui passe par notre bouche, c'est la *ptôsis* de la maison. » Ensuite, citant également une théorie stoïcienne, Sextus Empiricus remarquait qu'il pouvait y avoir différentes *ptôsis* : par exemple, pour le mot « chien », suivant qu'il s'agissait de l'animal céleste ou de l'animal aboyant. Cet ensemble d'emplois du mot *ptôsis* est curieux, et j'ai cherché à en rendre compte. Cela m'a conduit à découvrir que, finalement, l'emploi du mot n'est pas tellement différent chez les Stoïciens et chez Aristote, bien que les Aristotéliciens se soient étonnés que les Stoïciens appellent le nominatif un cas direct. Tout cas est une chute, pour les Aristotéliciens, donc une dérivation, une dérivation par rapport à une forme normale qui est le nominatif et qu'on ne peut donc appeler cas. Cependant si l'on compare tous les emplois du mot *ptôsis* chez les Aristotéliciens et chez les Stoïciens, on s'aperçoit qu'il y a entre les deux écoles une opposition philosophique, une opposition de doctrine.

M^{me} Rodis-Lewis. — Je ne saurais mieux résumer que M. de Gandillac ce que j'ai esquissé dans les cinq pages « réglementaires ». Les références multipliées (auxquelles il faudrait ajouter au moins *Principes*, IV, article 197, cité dans la première édition de *La Recherche de la Vérité*) montreront assez comment ces textes, dispersés chez Descartes, ont suscité une élaboration originale, surtout chez Cordemoy, qui concilie l'analyse des signes naturels avec la spécificité du langage institutionnel, proprement humain. Permettez-moi d'indiquer simplement quelques éléments complémentaires : ainsi l'enfant comprend immédiatement l'expression des émotions, avant d'apprendre la signification des signes conventionnels, suivant l'ordre décrit dans la *Grammaire Générale* de Port-Royal : nom, puis adjectif, verbe, etc. En outre, Cordemoy montre comment l'association des significations aux sons ou caractères est aussi extrinsèque, aussi libre que la liaison établie par Dieu entre les corps et les esprits, ce qui entraîne, à la limite, une quasi disparition du langage dans sa matérialité : des interlocuteurs de langue différente gardent seulement le souvenir des idées échangées, sans pouvoir toujours préciser en quelle langue elles l'ont été.

L'intérêt porté aux diverses langues est bien plus grand chez ce Bernard Lamy, évoqué dans mon résumé par une simple note, parce qu'à la différence des autres cartésiens, il semblait fidèle à la thèse naturaliste du langage immédiatement expressif, en se référant au *Cratyle* (qui grâce à lui apparaît incidemment en ce volume) et à l'hébraïsant Bochart, vivement critiqué par Malebranche, trois ans après la première édition de *L'Art de parler* de Lamy (1675)¹. Mais, peut-être

¹ Cf. mon article à paraître « Bernard Lamy, théoricien du langage » in *Le Français moderne* (fin 1967).

sous l'influence de Malebranche, qu'il suit souvent dans ses autres ouvrages, Lamy, qui a considérablement modifié et enrichi les éditions ultérieures, atténuera la portée de la thèse platonicienne : elle ne vaut plus que pour « un petit nombre de racines », les onomatopées étant rares, et ayant une fonction surtout poétique ; (en même temps il analyse la valeur expressive de certaines cadences).

Avec les autres cartésiens il insiste donc désormais sur le caractère arbitraire des signes. Les premières éditions suivaient de près la Grammaire de Port-Royal dans la description de la constitution progressive des différents ordres de mots par de « nouveaux hommes » ignorant la parole : le caractère fictif de cette hypothèse (qui avait intéressé Bayle) est accentué dans les éditions suivantes : point de société sans langage, dit le début de l'ouvrage, après Malebranche qui avait bien dégagé ce trait. Lamy critique la thèse de Diodore de Sicile, selon laquelle les hommes, d'abord dispersés, se réunirent et parlèrent sous l'effet des besoins. Plusieurs de ces points ont retenu l'attention de Rousseau, qui cite Lamy dans *l'Essai sur l'origine des langues*. Enfin, Lamy multiplie, en 1688 et 1701, les développements qui expliquent la diversification progressive des langues en fonction de l'histoire ou de la géographie, du contexte social et de l'évolution indépendante des langues issues d'une même langue mère. Malgré sa fidélité aux croyances bibliques et sa prudence quant à la thèse (ardemment défendue par son confrère à l'Oratoire, le Père Thomassin) de l'hébreu comme langue originelle, il remarque que la confusion issue de Babel ne saurait expliquer la diversité des langues actuelles, beaucoup plus nombreuses qu'il n'y eut de familles des enfants de Noé. Il évoque encore, certes d'une façon souvent désordonnée et parmi beaucoup de rhétorique, le problème de l'éducation verbale des sourds-muets, en liaison avec des descriptions phonétiques déjà précises, la richesse des combinaisons possibles d'un nombre limité de signes, la supériorité de l'alphabet sur les hiéroglyphes égyptiens ou américains et sur les caractères chinois, dont il rapproche la sténographie latine...

Par la variété de ses suggestions, cet auteur bien oublié mériterait donc d'être retenu dans une histoire de la linguistique, en marge peut-être, mais non sans relation avec l'apport proprement cartésien.

M. Moore. — On peut identifier, je crois, un premier acte volontaire avec la naissance du langage, comme le fait Maine de Biran, puisque le premier acte volontaire est aussi geste. Mais il y a une différence entre le geste et le mot, comme M. Starobinski l'a bien montré, entre, par exemple, le premier mouvement volontaire du bras d'un enfant et son premier usage du mot « bras ». Il faudrait dire que l'usage du mot « bras » se fonde sur la possibilité de le mouvoir. Et la question se pose : Comment expliquer ce progrès ? On trouvera peut-être, comme nous l'avons vu, des réponses chez Rousseau et chez Condillac ; chez

Condillac dans le cas des deux enfants qui viennent à comprendre le cri comme signe de détresse, pour la première fois.

M. Starobinski. — La mention qui vient d'être faite de la *Rhétorique* du P. Bernard Lamy établit un lien avec les théories de Rousseau sur l'origine des langues. En effet, au chapitre IV de l'*Essai sur l'Origine des Langues*, Rousseau cite expressément Lamy, et l'on s'aperçoit qu'il l'a lu très attentivement.

Rien n'est plus frappant que la façon dont on privilégie l'*origine* au XVIII^e siècle. Dans le cas du langage, nous devons même distinguer deux aspects du recours à la notion d'origine. D'une part (que l'on s'en tienne ou non à la lettre de la Bible), l'on reste attaché à l'hypothèse d'un langage originel parfait, révélé par Dieu ou dicté par la Nature. D'autre part, l'on reporte sur le commencement historique de l'humanité les constatations (ou plutôt : les constructions de psychologie génétique conjecturale) auxquelles se prête l'acquisition du langage par l'enfant : précédée par le geste et par le cri confus, la première langue n'est que balbutiement, onomatopée. Ainsi s'offrent à nous deux images de l'origine. L'une *sacrée* ; l'autre *analytique*. Commencement dans la plénitude, ou commencement dans le dénuement ; langage total, ou langage rudimentaire. Dans le premier cas, l'histoire universelle — dérive à partir d'un paradis perdu — apparaîtra comme le cours inéluctable d'une déchéance et d'une dégénérescence ; les conséquences morales du péché originel ont pour corollaire, dans le domaine linguistique, l'oubli où tombe la langue originelle ; seuls quelques *initiés* (restés en contact, mystérieusement, avec l'*initium*) pourront se prévaloir d'un savoir essentiel, transmis et préservé par la tradition. Dans le second cas, l'histoire se définit comme un apprentissage — encore inachevé — de la parole ; son axe est orienté par le progrès des facultés humaines, par le perfectionnement de la raison, et, en sa pointe avancée, par le développement croissant de l'abstraction, qui rend possible l'essor des sciences exactes. Pour Rousseau, ces deux vues de l'histoire ne s'excluent pas radicalement : l'histoire est à la fois déclin moral et progrès intellectuel. Jean-Jacques peut accepter tout ensemble les théories qui postulent une plénitude originelle et celle qui appauvrissent à l'extrême l'image de l'homme du commencement. Cependant, comme Rousseau chérit particulièrement l'idée de la plénitude affective, il situera son âge d'or linguistique à une étape intermédiaire entre l'état de nature et l'état de civilisation. Il imagine en effet dans l'état « de société commencée » — stade patriarcal qui précède la division du travail et la formation des états — des hommes qui parlent une langue à la fois poétique et musicale, grâce à laquelle se réalisent l'expression véridique du sentiment et la transparence des cœurs. Par son perfectionnement ultérieur, le langage deviendra fauteur de séparation ; son développement instrumental va de pair avec les ressources qu'il offre au mensonge, à

l'hypocrisie, à la dissimulation. Seul Rousseau se sent indemne. Aussi, dans les *Dialogues*, se définira-t-il comme un *initié* du monde enchanté, c'est-à-dire comme l'un de ceux qui n'ont pas perdu la plénitude originelle. C'est ainsi que l'on passe de la théorie du langage au « mythe personnel » de Jean-Jacques Rousseau.

M. E. Namer. — Une intuition nouvelle et d'un ordre tout à fait exceptionnel modifie complètement, non seulement la perspective des connaissances habituelles, mais le contenu même du langage. Cette question intéresse à la fois les historiens de la philosophie et les spécialistes du langage. Il s'agit de l'écart considérable existant à un moment donné de l'histoire entre le langage que l'on parle et les réalités que l'on veut exprimer.

M. Marty. — Comme l'a fait remarquer M. de Gandillac, mon exposé sur « Le Symbole chez Kant » relèverait plutôt de la section V. Je n'ai pas, en effet, cherché à préciser dans quelle mesure on pouvait trouver chez Kant une théorie du langage, mais il me semble que le problème du symbole l'a amené à se poser une question de langage : comment répondre à la nécessité de dire ce qui est pensable, le pensable étant le nouménal ?

M^{me} A. Kremer-Marietti. — Jaspers a analysé le signe ; il a reconnu un langage de signes ; de même, le mot donne lieu à un langage de mots, c'est-à-dire à un langage verbal. (Une telle distinction rappelle celle de la sémiotique et de la sémantique.) Après avoir établi cette distinction, Jaspers se demande s'il n'y aurait pas une possibilité pour une troisième langue. Il constate la détérioration du mot en signe, particulièrement en philosophie, et il pose cette question : « N'y a-t-il pas une clarté et par conséquent une connaissance d'une tout autre origine ? » C'est-à-dire, une connaissance qui ne soit pas « claire-et-distincte », mais qui ne soit que « claire » et échappe à la définition logique « distincte ». Jaspers répond lui-même à cette question en proposant la lecture du chiffre, du texte du chiffre. On retrouve alors la transcendance, et par là, tout l'objet de sa philosophie.

M. Guy. — On célèbre, cette année, le vingtième anniversaire de la mort de Joaquín Xirau, survenue en 1946, à Mexico, où il enseignait, exilé politique, à la suite de la chute, en 1939, de la République espagnole, écrasée par le fascisme ; à la tête de l'Ecole de Barcelone, il a exercé une grande influence doctrinale et humaine, comme pourraient l'attester dans notre assemblée M. le professeur René Lacroze (hispanisant, lui aussi) ou M^{me} María Zambrano (philosophe républicaine espagnole, réfugiée en Europe, au Pays de Gex). Formé par l'ortégisme et par la pensée française, Xirau a consacré un bel ouvrage à Bergson, ce qui explique la présence chez lui, notée par M. le rapporteur Maurice

de Gandillac à la lecture de ma communication, de la notion d'ineffable et du goût musical. Sur cet inoubliable maître catalan, on pourrait lire aussi une étude, que j'ai publiée dans les *Mélanges à la mémoire du Recteur Jean Sarrailh* (Paris, Centre d'Etudes hispaniques, 1966) et intitulée *La philosophie de l'Amour chez Joaquín Xirau*.

M. de Muralt. — Les deux premiers articles sur le stoïcisme me paraissent d'une importance extrême, parce qu'à propos du *nominatif* qui ne serait pas un cas et des *cas obliques* qui seraient, eux, proprement des cas, se joue non seulement le sort de la logique, mais aussi celui de la métaphysique. Il s'agit ici de structures de pensée. Car il y a une analogie entre le nom et les cas d'une part, entre la substance et les accidents d'autre part. Réduire avec la tradition stoïcienne le nominatif à un cas, revient du point de vue métaphysique à instaurer une sorte d'héraclitéisme, qui réduit la substance au *pros ti*, c'est-à-dire à la relation. Une telle réduction inaugure une dialectique « moniste », si vous me permettez ce terme, c'est-à-dire une dialectique de l'unité de toute réalité. Dès lors, le langage de fait, notre langage, qui suppose la structuration nominatif-cas, ou sujet-prédicat, n'est plus adapté à cette réalité ainsi conçue, d'où ce que l'on appelle la crise du langage contemporaine. L'histoire des idées confirme bien ces affirmations. La tradition nominaliste, des Stoïciens à la philosophie contemporaine du langage, est dialectique. Elle supprime le nominatif, ou du moins elle en fait un cas ; elle supprime le jugement, ou du moins elle en fait une simple composition conceptuelle, moment du discours ; de même enfin elle supprime la substance, ou du moins elle en fait le sujet X de tout accident, dont toute la réalité est précisément la totalité de ses accidents. En conséquence, c'est elle qui suscite la crise du langage contemporaine, et elle est bien incapable de la résoudre, sinon en proposant un langage idéal, ce qui ne fait qu'escamoter la difficulté. Sur ce point, il faut en revenir à la seule critique du jugement féconde que la philosophie occidentale ait connue, celle de Jean de Saint-Thomas.

M. Aubenque. — Je voulais intervenir sur cette notion de *ptôsis* pour dire une chose peut-être un peu différente de ce que vient de dire M. de Muralt. Je crois, comme lui, que cette opposition entre l'aristotélisme et le stoïcisme est extrêmement intéressante, non pas seulement d'un point de vue historique, mais d'un point de vue philosophique qui continue de nous concerner.

Le problème réside en ceci que, pour la tradition aristotélicienne, le nominatif n'est pas considéré comme un cas et que pour la tradition stoïcienne, au contraire, il est un cas, une *ptôsis*, au sens encore présent de la métaphore, c'est-à-dire au sens d'une chute. Ici, j'aperçois malgré tout une contradiction entre l'interprétation de M^{me} Virieux-Reymond et celle de M. Hadot. Il me semble que M^{me} Virieux-Reymond

donne de la métaphore de la *ptôsis* une interprétation psycho-physiologique, alors que M. Hadot donne de cette même métaphore une interprétation linguistique. J'avoue que je ne sais pas quelle est la bonne interprétation, mais philosophiquement, celle de M. Hadot est plus intéressante, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit plus vraie historiquement.

Je me référerai donc à l'interprétation de M. Hadot pour qui le nominatif lui-même est une *ptôsis*, c'est-à-dire un *cas* parce que, pour le Stoïcien, le sujet de la proposition doit toujours être pris dans une relation, ou que, comme le disait M. de Muralt, la substance doit toujours être prise par rapport à un contexte, alors que pour Aristote l'*ousia*, l'essence, se suffit à elle-même.

Il me semble qu'on pourrait traduire ceci dans un langage plus moderne. Aristote veut dire que les signes sont déjà des signifiants, par eux-mêmes, puisque le fait d'exprimer un nom, un *onoma*, renvoie pour Aristote à une essence, à une *ousia*, qui est quelque chose de subsistant par soi-même. Pour Aristote, la sémiotique est déjà une sémantique, alors que, au contraire, pour les Stoïciens, il n'y a de sémantique qu'au niveau de la syntaxe, ce qui revient à dire que notre discours ne devient signifiant que dans la mesure où nous faisons des phrases, c'est-à-dire où nous mettons ce nominatif, qui ne se suffit pas à lui-même, en relation avec autre chose. Donc, pour les Stoïciens, la sémantique se situe au niveau de la phrase.

A ce propos, je ne suis pas d'accord avec M. Hadot, ni d'ailleurs avec Bréhier, sur le fait que pour les Stoïciens il y aurait une différence entre le *signifié* et l'*exprimable*. Je crois qu'en réalité les Stoïciens veulent dire que le signifié et l'exprimable coïncident. Il n'y a de signification véritable qu'au niveau de la phrase, seul exprimable proprement dit.

M. Lacombe. — Ne croyez-vous pas que, pour Aristote aussi, le signifiant est la phrase ?

M. Aubenque. — Je ne le crois pas, parce qu'Aristote dit expressément que la *phasis*, c'est-à-dire le simple « dire », l'énonciation, est déjà signifiante par elle-même.

M. Lacombe. — Oui, certainement, mais c'est un signifiant incomplet.

M. Aubenque. — C'est ce que diraient les Stoïciens. Aristote ne fait pas cette distinction. Et lorsque nous passons du « dire » au « dire *de* », de la *phasis* à la *cataphasis*, nous passons, selon lui, du plan de la signification à celui du jugement.

M. O. Lacombe. — Je suis malheureusement obligé d'arrêter ici le débat. Cet échange de vues, vous l'avez constaté, a, bien qu'il s'agisse d'histoire de la philosophie, amené quelques passes d'armes.

Troisième table ronde

**LANGAGE ET STRUCTURE:
LANGUES, LOGIQUE, INFORMATION**

Dimanche 4 septembre 1966 — 10 heures
Aula de l'Université de Genève

Président : M. Joseph BOCHENSKI,
Professeur à l'Université de Fribourg
Introduiteur : M. Joseph DOPP,
Professeur à l'Université de Louvain

LANGAGE ET STRUCTURE: LANGUES, LOGIQUE, INFORMATION

par M. Joseph Dopp

Si je vous dis avant de commencer que ce n'est qu'après de vives résistances que j'ai accepté de tenir le rôle d'introducteur, je ne vous apprendrai peut-être rien, surtout si je précise que mes résistances étaient justifiées dans mon esprit par le défaut total d'autorité que je m'attribue en matière soit de philosophie du langage soit aussi de méthodologie des sciences qui concernent le langage. Mais peut-être pourrai-je vous expliquer pourquoi, à la différence des introducteurs des autres tables rondes, je n'ai pas l'intention de vous exposer brièvement quelques-unes des opinions que je pourrais avoir sur les sujets difficiles qui devraient faire l'objet de nos travaux. Mon intention est tout simplement de vous signaler d'abord, de manière obscure et brouillée, quelques-unes de ce que j'appellerai les « zones de perplexité », les zones de problématique possible, et que le titre de cette table ronde aurait indiquées dans mon esprit comme recouvrant d'éventuels problèmes qui pourraient être abordés ici. Et puis, après avoir fait cela de manière fort peu prétentieuse, je crois qu'il vous sera agréable que je me borne à résumer à ma façon en quelques mots le contenu des onze communications que le comité de lecture a cru pouvoir rattacher à la présente table ronde.

Celle-ci a reçu un titre un peu a priori : « Langage et Structure : Langues, Logique et Information. » J'imagine qu'en déterminant ce titre, le comité voulait inviter les participants à choisir de préférence le sujet de leur communication parmi des complexes de problèmes dont l'étude lui paraissait particulièrement fructueuse, en relation avec le thème général qu'est le langage.

Si je regarde le premier et le dernier mot du titre : « langage » et « information » et si je les mets en rapport, dans mon esprit, cela évoque d'abord cette idée-ci : le langage n'a pas pour unique objectif de permettre la transmission d'informations, quel que soit d'ailleurs le sens que l'on voudra donner à ce mot multi-dimensionnel : information. Nous savons tous que le langage ne sert pas seulement à communiquer des informations, mais sert à *former* des informations, c'est-à-dire

d'abord, à permettre à l'homme lui-même de se *faire* une information, de se *faire* même une pensée. Et peut-être l'étude des diverses grandes missions, des divers grands objectifs que l'homme cherche à atteindre en employant le langage peut faire l'objet de travaux intéressants ; je me rends compte qu'un certain nombre de ces problèmes ont déjà été, sinon étudiés de front, du moins frôlés, surtout dans la première section.

Mais si nous limitons nos travaux à cette mission, qui est tout de même fondamentale dans le langage, de « communiquer l'information », peut-être devrions-nous chercher à débrouiller un peu les diverses natures, les divers niveaux d'information, qu'il peut être intéressant d'avoir à communiquer. Il me paraît qu'une des communications que nous aurons à rappeler dans un instant, celle de M. Gochet, se rapporte assez bien à ce thème ; il s'agit de la distinction proposée par Austin entre les phrases appelées « constatives » et les phrases « performatives ». On aurait pu peut-être traiter d'autres divisions : l'information d'une constatation, l'information d'un acte qu'on accomplit en employant le langage, etc.

Mais il semble que l'accent, dans le titre, a été intentionnellement mis sur « langage » et « structure ». A ce propos, je songerais quant à moi à des travaux qui concernent la méthodologie de *ces* sciences et de *ces* recherches qui prennent pour objet le langage, et de préférence les langues dites naturelles ou vernaculaires. Or, je constate que malheureusement assez peu de communications ont traité leur thème dans cette perspective. J'aurais rêvé qu'on étudiât l'opposition, à mon avis extrêmement profonde, qui se manifeste aujourd'hui entre, d'une part, les recherches conduites par les tenants de la « new analysis », que l'on rattache assez sommairement à l'école d'Oxford, et, d'autre part, les recherches que mènent actuellement les linguistes de la tendance dite structuraliste. On peut évidemment déceler beaucoup de suggestions tendant vers une structuralisation dans les travaux du premier groupe, et en particulier on en trouve dans les écrits de Wittgenstein, auquel ces travaux se rattachent. Mais ce qui oppose assez radicalement les méthodes adoptées et pratiquées par les praticiens de l'analyse d'Oxford, des méthodes pratiquées par les linguistes structuralistes, c'est que les travaux d'Oxford tiennent compte de manière essentielle, au plan même des instruments de méthode utilisés, de ce que Morris aurait appelé la dimension pragmatique du langage, c'est-à-dire de ce qui dans le langage ne peut s'expliquer qu'en tenant compte de la personnalité et des intentions du locuteur et de sa relation avec l'interlocuteur. Tandis que les structuralistes refusent absolument d'intégrer, au niveau de la méthode, des considérations qui relèveraient ainsi de la dimension pragmatique. Les Oxfordiens présentent bien des ébauches de structures pour le langage, mais ces structures ne sont évidemment pas formalisées, tandis que les structuralistes tendent à une formalisation assez poussée de leurs structures.

Il me paraît que c'est surtout à la méthodologie des sciences qui s'occupent du langage que les philosophes, dans cette section, auraient eu avantage à s'intéresser : car c'est tout de même un problème qui doit intéresser les philosophes que d'examiner le type de méthode que les praticiens de la science empirique trouvent fécond et utile.

Nous avons entendu des philosophes suspecter les linguistes professionnels d'oublier que l'objet qu'ils étudient, à savoir le langage, est un objet, non seulement des plus complexe, mais encore dont le mode d'existence même est des plus complexe, c'est-à-dire un objet éminemment humain et même culturel. Je crois que là les philosophes calomnient les linguistes. Chaque fois que je lis un linguiste de valeur, je suis toujours frappé par la netteté du sentiment avec laquelle ce chercheur se rend compte que l'objet de son étude est quelque chose de pleinement humain, d'extrêmement complexe, et, qu'il n'a jamais, en dépit de certaines déclarations de vulgarisateurs, la prétention d'épuiser totalement la nature de cet objet de recherche par la méthode particulière, plus ou moins rigoureuse, avec laquelle il se propose de l'aborder. Il se dit simplement : Je voudrais apprendre de cet objet compliqué ce que je puis apprendre à connaître de la manière la plus objective qu'il m'est possible d'imaginer, et pour cela je vais me limiter à tel et tel type de méthode, dont la nature devrait être discutée.

Si je songe à l'opposition, ou plutôt au rapprochement marqué dans le titre de notre section, entre « langage » et « logique », je vous dirai que c'est cette partie dont j'avais prévu qu'elle serait traitée avec le moins de précision.

Vous savez que le mot logique évoque aujourd'hui les travaux de la logique mathématique ou plutôt de la logique mathématisée et que le domaine d'application privilégié de cette logique-là est encore actuellement le discours mathématique lui-même, mais que l'on commence tout de même d'appliquer ces mêmes logiques à d'autres discours d'information et à des discours vernaculaires. Or, on sait l'association étroite qui s'est créée de nos jours entre l'idée de logique d'une part, l'idée de grammaire d'autre part, la logique étant quelque chose comme une sorte d'étude d'une grammaire du langage, et vous connaissez l'association qui s'est opérée entre l'idée de grammaire et l'idée de syntaxe, elle-même si proche de l'idée de structure.

Je me serais attendu à ce qu'un certain nombre de participants eussent envisagé l'un ou l'autre problème relatif à la fameuse distinction entre syntaxe d'une part, et sémantique d'autre part ; ou à la distinction entre le groupe des deux premiers aspects, syntaxe et sémantique d'une part, et pragmatique, d'autre part.

On sait que ces célèbres divisions de la science des signes sont loin d'être aujourd'hui aussi unanimement acceptées que naguère, et on connaît les controverses passionnées et passionnantes qui opposent les diverses écoles de linguistes et de grammairiens sur ces questions de

méthode. On sait comment les grammaires classiques ont été critiquées pour avoir adopté des principes de classification et d'organisation fortement hétérogènes, souvent empruntés à ce qu'on appelait alors la logique, laquelle croyait devoir chercher ses fondements dans des doctrines philosophiques, doctrines bien entendu destinées à faire l'objet de controverses éternelles. Soit dit en passant, on reprochait concurremment et inversement aux logiciens classiques d'emprunter des classifications et des notions aux particularités des langues (latin et grec, par exemple), dans lesquelles ils s'exprimaient.

Vous savez tous la violente réaction qui a été menée au cours du XIX^e siècle contre ces méthodes en linguistique par les linguistes de tendance psychologisante (Humboldt, Steinthal, Sapir...). Aujourd'hui, on assiste à une autre violente réaction, antipsychologiste, sous le drapeau du structuralisme (Hjelmslev, Bloomfield, Chomsky). Les structuralistes insistent tous sur l'idée que les catégories fondamentales et les lois des systèmes que sont les langues doivent pouvoir être déterminées sans jamais recourir à rien qui rappelle la signification ou le « meaning », ou la fonction sémantique des éléments que le système doit constituer en une structure. Une évolution semble s'être marquée : pour les premiers structuralistes les éléments du système étaient caractérisés, semble-t-il, par des propriétés phonétiques, mais pour les plus récents, ces éléments même du système doivent être conçus de manière plus abstraite ou plus théorique, moyennant l'élaboration parallèle ou subséquente, d'autres systèmes de relation, qui font correspondre aux éléments de la structure formelle, d'une part des entités phonétiques ou phoniques, d'autre part, des significations. Je pense que ces débats passionnants sur la nature précise des travaux des sciences empiriques qui s'occupent des langues naturelles auraient dû préoccuper les philosophes et leur auraient donné de très importantes leçons.

Tandis que les grammairiens et les linguistes avaient autrefois marqué un grand dédain pour les travaux des philosophes, il semble que les difficultés qu'ils rencontrent dans l'étude extrêmement consciente et rigoureuse qu'ils font de leur propre méthode les portent maintenant au contraire à souhaiter dialoguer avec les philosophes. J'aurais imaginé que ce serait ici le lieu où de pareilles conversations pourraient fructueusement s'engager. J'ai été plutôt déçu de constater que bien peu des communications que nous aurons à examiner dans cette table ronde semblent se rattacher de façon quelque peu directe à l'un ou l'autre des thèmes possibles que je viens d'évoquer. Si cette constatation devait être interprétée comme une sorte de reproche de ma part aux participants du congrès, ce reproche s'adresserait moins à ceux qui nous ont effectivement envoyé une communication qu'à l'ensemble de ceux qui ne nous en ont pas fait parvenir, et je me range moi-même dans cet ensemble.

Il existe à l'usage de l'introducteur d'une table ronde une maxime de prudence élémentaire : ce serait de ne jamais faire état de travaux auxquels les communications qu'il doit introduire ne se seraient pas elles-mêmes référées. Je me sens cependant fortement tenté de ne pas m'en tenir à cette maxime et de me permettre de vous signaler que parmi les travaux récents de langue française, qui ont touché à certains des problèmes que je viens d'évoquer, il existe deux études qui me paraissent spécialement importantes, parues toutes deux en 1965 dans un numéro de la *Revue internationale de Philosophie* consacré à la notion de structure. Une de ces études est l'œuvre d'un participant à notre congrès, M. Mouloud, de Lille ; elle est intitulée « La Logique des Structures et l'Epistémologie ». Ceci me paraissait précisément l'un des sujets centraux qui auraient dû faire l'objet de nos réflexions. Cet article (qui ne nous est pas présenté à ce congrès) a pour objet le rôle méthodologique et la signification épistémologique de l'usage des structures en particulier dans les sciences ayant un objet humain. L'autre étude est d'un philosophe français, M. Gilles Granger, d'Aix, intitulée « Objet, Structure et Signification ». Il s'agit d'une puissante synthèse, très personnelle et de portée réellement philosophique, s'appuyant sur une connaissance très avertie de la littérature scientifique actuelle.

Les perspectives présentées dans ces deux travaux sont évidemment loin de coïncider, mais leurs deux auteurs me semblent d'accord pour souligner une thèse fondamentale, à savoir que tout travail d'objectivation de la pensée tend essentiellement et *doit* tendre à l'instauration de structures (structures au sens le plus strict du mot, celui qu'il reçoit en mathématiques). Voilà une thèse extrêmement importante au point de vue philosophique dont il aurait été, je crois, utile de discuter la portée et les conséquences. Je ne prendrai pas la peine de vous rappeler ici quelle est la notion mathématique rigoureuse de structure : grossièrement, c'est un ensemble d'éléments qui ne sont pas caractérisés de façon intrinsèque mais qui ne sont caractérisés que par les relations qui les relient les uns aux autres. Voilà ce que tout le monde dit. Cependant, ce qu'on oublie de dire, c'est que les relations elles-mêmes doivent être caractérisées d'une manière aussi objective et aussi rigoureuse que possible, et que tout dépend alors de la structure du langage dans laquelle sont décrites ou définies ces relations. C'est une chose que beaucoup de philosophes oublient.

Voilà quelques réflexions très générales que je me suis risqué tout de même à vous présenter avant d'aborder le résumé des communications que nous aurons à mettre en discussion.

La communication de M. GALIMBERTI présente quelques aspects d'un vaste système philosophique dont les justifications ne sont pas ébauchées ici. Elle souligne le fait que le langage humain est caractérisé par un arbitraire de principe, sans cependant qu'un homme ni un groupe d'hommes ait jamais pris la décision de lever cet arbitraire. Le langage est « une ruse de l'esprit ». Mais tout homme est contraint de se soumettre à cette ruse de l'esprit, esprit dont la réalité (si on peut lui appliquer ce mot) n'est attestée précisément que par le caractère radicalement arbitraire du langage. Cet arbitraire atteste à la fois l'impersonnalité du langage et de l'esprit. C'est le même caractère d'arbitraire du signe linguistique qui atteste la distinction entre le monde des choses « réelles » (les *significata*) et celui du langage (les *significationes*).

Le monde des *significationes* ou de l'esprit a une sorte d'unité a priori, mais cette unité est purement formelle. Le principe a priori de cette unité est donc impersonnel ; il fonde la société, d'une part, la logique, d'autre part. La société n'est possible que parce que le langage privé de chaque homme est le même que son langage public. La logique est fondée sur le caractère purement formel de l'esprit, unité qui s'étend à tout, y compris le faux et l'impossible. Mais cette unité formelle est liée dialectiquement à la nécessité de se réaliser dans des esprits personnels et multiples.

L'analyse des discours logiques montre la nature dialectique de cette tension entre l'unité et la multiplicité. La loi de non-contradiction n'est donc qu'une règle nécessaire pour que le discours humain corresponde à une réalité ou devienne lui-même réalité.

La manière dont l'esprit impersonnel se concrétise dans la multiplicité des humains est de soumettre la connaissance humaine à la condition de naître à l'intervention d'organes sensoriels. C'est la spécificité des organes sensoriels qui fonde la distinction des genres logiques et les rapports de coordination entre genres et espèces. L'auteur termine par quelques thèses concernant la relation dialectique entre l'aspect « générique » et l'aspect « spécifique » de toute signification intelligible.

Ce médiocre résumé ne saurait que faire entrevoir la portée des réflexions proposées par l'auteur. De toute façon, il nous semble qu'une discussion de thèses expressément données comme liées aussi étroitement entre elles ne pourra pas être abordée avec fruit dans les échanges de vues de notre table ronde.

* * *

Selon M. MOULOU, la tradition rationaliste voit dans le langage un système de signes oraux ou écrits, que les linguistes modernes cherchent à soumettre à une syntaxe et à une sémantique exactes.

De leur côté, la psychologie et la phénoménologie trouvent la base structurale d'une signification dans toute conduite possédant une finalité

interne et capable de manifester cette unité organisatrice. Cette notion de « signification d'un comportement » déborde alors la signification linguistique.

Il doit cependant y avoir des communications entre ces deux notions. Les structures achevées du langage doivent prolonger des structures significatives comportementales plus basales, proches des autres conduites expressives.

La logique moderne a montré que l'essentiel d'un langage, comme instrument de la connaissance, est l'aspect structuré de sa syntaxe. Cette syntaxe est le couronnement d'une suite de transformations qui commencent au niveau de l'intuition et de l'action, rendant opérables pour la pensée les contenus de l'expérience. Ainsi, à partir de l'évidence des extensions qualitatives, des opérations actives d'inclusion, d'exclusion et de mise en correspondance, la syntaxe formalise explicitement les lois de ces opérations en une théorie des ensembles.

Par ailleurs, le langage suppose un codage et une transmission de messages, qu'étudie la cybernétique généralisée, laquelle fixe les conditions optimales pour le déchiffrement d'un message.

Le langage intellectuel couronne les fonctions de structuration et de communication, mais c'est à partir d'un matériel d'intuitions de formes sensibles, dont l'existence le précède et le soutient. Il prend origine dans une activité préverbale qui introduit l'ordre dans le monde de l'expérience.

Dans sa fonction expressive, le langage s'appuie surtout sur des propriétés dynamiques (non syntaxiques). Ici le langage s'apparente à l'activité artistique. Celle-ci à son tour présuppose une sorte de « quasi-équivalence » des signes et des formes pures dans leurs fonctions d'expressivité. Il doit exister certaines correspondances entre les structures morphologiques des signes et les formes expressives, expliquant des correspondances entre les expressions littéraires et les expressions plastiques d'une même culture. Sous les significations expresses que les œuvres linguistiques et les autres œuvres d'art veulent signifier, il doit y avoir des liaisons implicites de significations qui les rattachent aux attitudes caractéristiques de la culture.

Ainsi une langue trahit une ontologie sous-jacente, une manière de structurer le monde de l'expérience, elle témoigne d'une certaine manière d'unifier le monde. Il existe pour chaque culture une certaine correspondance entre les divers traits structuraux de la langue et les institutions sociales (comme la parenté, le mariage, etc.). Le langage est une expression indirecte des formes de représentation et d'organisation de l'ensemble des rapports humains. Evidemment, la langue influence à son tour cette représentation et cette organisation.

Le problème du langage renvoie donc au problème du Logos et de l'existence. Les altérations du langage correspondent à des altérations

des rapports humains. Le philosophe déchiffre, dans l'étude du langage, l'initiative de la société ou de l'humanité pour atteindre, à partir de la pluralité des situations et des perspectives, à une unité des hommes.

* * *

Selon M. de RADKOWSKI, une culture est un système relationnel que l'on doit assimiler à un langage et, de plus, c'est parce que la culture est un langage que les hommes peuvent élaborer les autres langages, et en particulier le langage articulé.

Toute culture est une structure relationnelle organisée selon deux « dimensions » : la dimension horizontale, qui relie entre eux les humains et les constitue en groupes sociaux, et la dimension verticale, qui relie un groupe humain à des « modèles culturels », qu'un acte valorisant de l'homme charge de valeur, et dont il induit des « règles d'action » ou des « normes » opératives.

Ces « modèles » et ces « normes » doivent nécessairement être communs à un groupe social. Il n'y a pas de culture strictement privée. Le sujet valorisant des modèles culturels est toujours un ensemble d'hommes individuels mais constitués en un groupe.

À la culture on peut appliquer aussi la distinction entre « langage » et « parole ». La langue culturelle (ou le code) est l'ensemble des modèles culturels et des règles d'action sanctionnés par le groupe ; la parole est constituée par les conduites individuelles qui s'efforcent de s'adapter à ces normes et mènent à des réalisations exemplatives de ces modèles.

C'est parce que les modèles culturels et les normes culturelles sont essentiellement sociales que les conduites des membres du groupe sont immédiatement intelligibles et chargées de significations pour tous les membres du groupe. L'intersubjectivité des significations des autres expressions linguistiques, et entre autres des unités linguistiques du langage articulé, suppose cette intersubjectivité des modèles et des normes culturels.

Le langage qu'est une culture est donc la matrice génératrice de tous les autres langages. C'est la culture qui définit les contenus des éléments dont le langage articulé doit élaborer les moyens d'expression. C'est elle aussi qui détermine les situations où les autres langages doivent être mis en exercice pour établir les échanges communicatifs.

La distinction des « entités » dont aura à parler le langage articulé se fait d'abord au niveau de la culture (choses, états, notions, processus, valeurs, etc.). La langue articulée est donc à un double titre un produit de ce langage fondamental qu'est la culture.

J'aimerais savoir si cette communication propose, pour l'étude des langues, une attitude qui serait, en somme, l'inverse de celle à laquelle tendent la plupart des linguistes d'aujourd'hui. C'est au système des

« modèles » culturels, valorisés dans un groupe social donné, qu'il faudrait se référer pour éclaircir la structure de la langue parlée par ce groupe. Les linguistes feront sans doute remarquer qu'on ne peut guère espérer déterminer, par des méthodes positives, cette structure des modèles culturels. Ils entretiennent en revanche l'espoir de déterminer par des méthodes rigoureuses la structure des langues, sans devoir, simultanément, surtout préalablement, connaître celle des cultures.

* * *

M. MATSCHINSKI emploie le mot « langage » pour désigner toute structure qui régirait des éléments dont on a une connaissance distinctive ; il emploie le mot « langue » pour désigner un système d'expressions linguistiques exprimant le « langage ».

Dans une « théorie du langage », on souligne que « prendre connaissance » suppose une « identification » (accompagnée d'un « discernement d'avec tout autre). Les manières de « prendre connaissance » d'un élément du langage ne peuvent donc pas être simplement un de nos « sens » (ou organe de perception sensorielle), puisque les sens ne livrent pas le moyen d'identifier (ou de discerner) comme étant tel élément et non tel autre. Bien entendu, cette « identification-discernement » n'est pas liée à l'existence d'un mot capable de désigner cet élément. Ceci relèverait d'une théorie de la langue et non d'une théorie du langage.

Les langages se différencient les uns des autres par la « structure », mettant leurs « éléments » en relation. La connaissance d'un élément peut se faire par « définition », par « simple indication », par « description allusive » et par « intuition intérieure ». La définition se fait toujours à partir d'éléments antérieurement connus. On peut la représenter par un graphe orienté. Une structure de langage ou bien contiendra des « cercles vicieux », ou bien des éléments non définis.

La simple indication (indexale) est un moyen essentiel pour l'enseignement des langages et des langues, mais elle ne peut en rien modifier la structure même du langage. De plus, elle n'apporte aucune garantie de communication.

La description par allusion est un moyen beaucoup plus employé pour la communication, mais, si on fait abstraction des aspects réellement structuraux (ou définitionnels), elle ne donne pas meilleure garantie que ne fait la simple indication.

La simple expérience interne (intuition), si on la débarrasse semblablement de ses éléments structuraux, ne garantit aucunement la communication, et elle ne modifie en rien la structure du langage.

Donc le seul moyen de prendre connaissance d'un langage est d'établir la structure de ses définitions.

Toute définition d'un élément nouveau suppose au moins deux éléments distincts antérieurs. Le problème général de la construction des définitions est de déterminer l'ensemble des structures possibles employant un nombre donné d'éléments non définis, et d'en étudier les propriétés globales de structure.

Voici quelques théorèmes : Avec quatre éléments, il n'y a qu'un seul langage possible, si on fait abstraction du sens des flèches définissantes ; il y en a quatre, si on tient compte de ce sens ; mais aucun langage possible, si on applique strictement la règle interdisant les cercles vicieux. Une structure « parfaite » correspondrait à un nombre de liaisons double de celui des éléments définis.

Si je comprends bien l'idée de l'auteur, le lien qui lie un élément à celui qu'il contribue à définir est toujours le même. Il n'y aurait donc qu'une seule opération capable de construire un élément à partir d'autres, toutefois cette opération peut être unaire, binaire, ternaire, et de tout degré fini.

Ce serait là un trait de la théorie qui risque de restreindre gravement les possibilités de construction de « langages ». Il est clair que l'opération de composition aura ici d'autres propriétés algébriques que celle de l'intersection de classes, à laquelle seule l'auteur fait allusion dans les rares exemples qu'il cite. L'important serait d'en connaître les propriétés formelles.

* * *

Selon M. RIVERSO, un mot peut « signifier » de deux manières fondamentalement différentes : il peut « désigner » son sens (comme un objet extérieur au mot et mis en relation biunivoque avec lui) ou il peut « présenter » son sens (lequel n'est alors pas séparable de l'usage qu'on peut faire du mot lui-même).

La signification par désignation est le fait normal des noms propres.

Dans la signification par présentation de sens, le sens est une attitude du sujet qui parle et qui révèle cette attitude par sa parole. Le mot « ceci » désigne bien un objet, mais ce n'est ni un nom propre, ni un mot commun ; il ne se borne pas à désigner, il « présente » aussi le sujet qui parle, dans une attitude particulière à l'égard de l'objet dont il parle. La fonction de désignation ici est liée à une fonction de présentation par le sujet désignant. C'est donc un cas de synthèse des deux façons de signifier.

Ainsi, il y a quatre fonctions sémantiques :

- 1° la désignation pure par référence biunivoque ;
- 2° la présentation pure d'une attitude du sujet parlant ;
- 3° la synthèse des deux dans les termes « indexaux » (ego-centric particulars de Russell) ;

4^o désignation liée secondairement à une présentation d'attitude, dans les formes verbales autres que l'infinitif. (Connotation temporelle, en relation avec le moment où se fait la communication.)

Un langage rigoureusement scientifique doit être limité aux fonctions de simple désignation, sans présentation d'attitudes.

Mais les mots en fonction de présentation d'attitudes ont cependant un sens. Ce sens intervient de manière prépondérante dans le langage poétique, mais il doit nécessairement être appuyé sur des éléments de désignation. Dans certains arts (danse, musique, peinture, sculpture, architecture), la fonction sémantique est presque exclusivement la présentation d'attitudes.

On pourrait demander quel statut sémantique ont les mots indéfinis comme « un homme » (que je m'abstiens de déterminer autrement).

* * *

M. RUYER souligne que, par opposition à la vraie lecture humaine, le travail d'un « lecteur » mécanique consiste en un balayage du message, point par point, analogue à une transcription linéarisée, où chaque détail est reproduit indépendamment des autres. Au contraire, une vraie « lecture » suppose un « domaine » de lecture où les détails de l'information coexistent en une surface survolée, et ne défilent pas isolément dans un alignement linéaire. Il y a nécessairement, à un moment de la lecture, conscience globale d'un ensemble de signaux. Il existe sans doute des lecteurs mécaniques qui opèrent par « intégration » d'un certain nombre de détails ponctuels, mais ceci n'aboutit qu'à substituer à des informations ponctuelles des informations plus complexes, mais non moins stéréotypées, dont le catalogue doit être préalablement stocké de manière définitive.

La lecture véritable doit pouvoir échapper, dans certaines limites, au principe de Carnot : elle suppose évidemment un certain ordre dans le texte, mais elle peut améliorer dans une certaine mesure un ordre imparfait. Sans doute le supplément d'ordre ainsi proposé est pour une part arbitraire et conjectural. Mais la lecture véritable, allant en fait au-delà de la perception, tente de trouver un ordre objectif.

En fait, toute réalité organique n'est pas simplement « observable », elle se donne comme « lisible », et cela sans intervention de métaphysique ou de téléologie explicite. Evidemment cette « lecture » des organismes, et a fortiori une lecture analogue du cosmos, peut n'être qu'une illusion. Mais on tend de plus en plus à reconnaître que les organismes constituent bien des sortes de sur-réalités, qu'il est légitime de tenter de « lire ».

Le langage humain également a quelque chose d'organique, en dépit du caractère arbitraire de ses conventions ; il participe de la nature

organique du cerveau et de la conscience humaine. Il suppose donc un véritable « domaine », un « système » total où les éléments de signification ne sont pas simplement juxtaposés, mais sont en rapport quasi-organique les uns avec les autres.

Je gage que les cybernéticiens auront bien des observations à faire sur l'opposition si tranchée mise ici entre la perception et la lecture.

* * *

M. GIVORD présente quelques réflexions sur les difficultés du travail de traduction d'un texte étranger, plus précisément dans le cas d'un texte philosophique. Difficultés de s'assurer qu'on a saisi correctement, et si possible avec une certaine pénétration d'intelligence, la pensée que veut exprimer le texte original. Difficultés ensuite d'exprimer aussi fidèlement que possible la même pensée dans une autre langue, où les significations sont reliées entre elles de manière généralement fort différente, et dont les vertus évocatrices ou émotives sont aussi toutes différentes.

Il est clair que le résultat qu'on peut espérer n'est jamais parfait, mais que l'importance des services que la traduction peut rendre justifie les efforts et les travaux qu'on y consacre.

L'auteur amorce pour finir le problème essentiel du conditionnement de la pensée par le langage lui-même (ou mieux par les diverses langues particulières). Mais il espère que l'humanité ne sera pas définitivement condamnée à l'imperméabilité des pensées, des cultures et des langues.

Cette communication envisage sans doute le cas où le texte à traduire exprime bien une pensée arrivée à un degré satisfaisant de « maturation » (dont la nature varie évidemment d'après le genre littéraire). Un problème peut-être aussi troublant serait celui de savoir comment un auteur (qui doit à quelque moment prendre vis-à-vis de sa propre pensée la place d'un « auditeur ») peut s'assurer que sa pensée est suffisamment mûre. Les « auteurs » seraient-ils moins sujets que leurs traducteurs à se faire des illusions sur la qualité de leurs « pensées » ? Ceci pourrait accroître considérablement les perplexités que l'on rencontre dans un travail de traduction.

* * *

M. CÔTÉ réfléchit sur le rôle de l'analyse linguistique dans l'élaboration de la logique, cette dernière étant conçue (à la manière des scolastiques) comme une « science » de l'« art » par lequel la « raison » élabore son « savoir », et donc, comme ce que nous appellerions aujourd'hui la science de la méthodologie commune à tout savoir.

La logique suppose donc une réflexion de la raison sur son mode d'opérer dans l'élaboration du savoir.

Dans son activité pratique, la raison humaine procéderait par « composition » d'un modèle idéal, auquel l'homme cherche à conformer le produit de cette activité. Dans son activité investigatrice (donc dans l'élaboration de son savoir), la raison procéderait plutôt par « analyse », cherchant à décomposer le donné en ses éléments ou principes.

Dans l'élaboration de la logique, la raison semble devoir procéder de l'une et de l'autre manière : d'abord analyser les procédés qu'elle applique « naturellement », puis formuler des règles pour la « composition » de ces processus simples afin d'obtenir des processus plus complexes et plus efficaces.

A chaque stade de sa recherche, le logicien doit faire choix d'un arsenal de vocables. Il convient que le choix des noms soit guidé par les procédés qui ont conduit l'homme à la connaissance de l'objet, plutôt que par les propriétés qu'il est amené à attribuer à l'objet lui-même. La règle fondamentale de la terminologie serait donc que le nom choisi pour désigner une entité reflète, le mieux possible, les démarches successives qui nous ont permis d'accéder à la connaissance de cette entité.

L'auteur conclut, semble-t-il, en recommandant de tenir grand compte de la filiation des noms par étymologie.

On pourrait tout aussi bien conclure à l'obligation d'élaborer une nomenclature plus systématique, qui rectifierait les sinuosités plutôt capricieuses de l'étymologie historique du langage familier (et aussi du langage philosophique traditionnel).

L'auteur semble viser ici le langage propre au logicien, donnant des noms à ce que les scolastiques ont appelé les « êtres de seconde intention » (intelligence, concept, prédicat, négation, genre, espèce, accident, etc.).

Le problème qui préoccupe de leur côté les analystes contemporains semble être avant tout celui des moyens d'« isoler » et d'« analyser » les diverses sortes d'« actes » élémentaires que la « raison » combine dans l'élaboration de ses « pensées » les plus spontanées et les plus naturelles. Comment supposer que l'étymologie puisse fournir quelque lumière sur pareille question ?

* * *

M. GAUVIN part du fait que le discours d'une philosophie systématique est un message centré sur lui-même, puisqu'il cherche à signifier un système de toutes les « connaissances », et donc qu'il doit y englober tant l'émetteur que le destinataire du message. Ce discours doit donc contester, par principe, la fonction référentielle que la langue naturelle attribue à ses unités lexicales. Qu'il soit directement ou indirectement

ontologique, il doit subordonner toute référence particulière de ses sous-unités à sa référence totale propre.

Or, une propriété intrinsèque de tout message centré sur lui-même c'est l'ambiguïté. Comment le philosophe systématique peut-il chercher à lever cette ambiguïté inéluctable ?

Il le fait en divisant son discours en chapitres, paragraphes, sous-paragraphes, phrases, etc., qui déterminent des contextes hiérarchisés. La succession nécessaire de la lecture instaure alors des unités discrètes, que le discours a pour rôle de mettre en relation, et dont l'interprétation doit être reprise et corrigée selon des regroupements ultérieurs, dont seul l'ensemble du discours, resynthétisé par la mémoire à la suite de lectures successives et répétées, livre le principe final. Bien entendu, cette clé finale n'est jamais définitivement et exhaustivement élucidée.

Une fois que le système est constitué, la détermination des significations des unités linguistiques, arrêtées au préalable pour le discours familier, se révèle fortement entachée d'indéterminations ; c'est là un des résultats du discours de philosophie systématique, lequel cherche à lever ces indéterminations pour fixer radicalement et absolument les significations en relation avec la totalité du système.

Les valeurs sémantiques d'un système philosophique ne peuvent donc jamais être formulées adéquatement dans une langue naturelle.

* * *

Selon M. GOCHET, l'espoir qui anime le travail des philosophes de l'école analytique est, non seulement de clarifier les données des problèmes philosophiques, mais aussi de « dissoudre » certains d'entre eux.

Ryle a utilisé la notion de « méprise sur les catégories » (category mistake), les catégories devant correspondre, en gros, à la distinction des types logiques. Malheureusement, cette distinction n'est pas applicable aux langues familières, si du moins on adopte comme critère de distinction qu'une substitution puisse conduire à un non-sens. Dans ce cas, le nombre des catégories devrait être beaucoup trop élevé.

Il y a donc lieu de distinguer des non-sens sémantiques et des non-sens syntaxiques, ces derniers n'offrant guère d'intérêt pour le philosophe.

Mais comment préciser la notion de non-sens sémantique ?

Pour Hillman, deux expressions appartiennent à des catégories sémantiques différentes s'il existe au moins un contexte où l'emploi d'une d'elles, mais non de l'autre, produit une séquence sans statut grammatical. Or, les constructions grammaticales sont assez convenablement classées par la grammaire transformationnelle en régulières et non régulières. La distinction sémantique résulterait donc en général d'une distinction syntaxique. Mais ce n'est pas toujours le cas.

Harrison propose de caractériser le non-sens sémantique par un conflit de règles pragmatiques. Les règles d'usage de certains mots se rapportent à des règles opératoires, qui régissent des opérations relatives à des choses de nature déterminée. Et l'efficacité de ces opérations « pré suppose » certaines conditions physiques préalables (physical preconditions), dont l'absence rend le mot inutilisable dans certains contextes.

Le non-sens sémantique se fonderait ainsi sur un état de fait objectif ; il ne se ramènerait plus à une simple inconcevabilité subjective.

Les « préconditions physiques » ne peuvent pas être des conditions causales ; elles sont relatives à des « actes » de l'esprit, qui ne sont pas des « actions » transformant la réalité, mais bien des « actes de conception ».

Pap a tenté de préciser la notion de « précondition » (ou présupposition). Le non-sens sémantique « pré suppose » un énoncé qui est le contradictoire d'un énoncé nécessaire. Le non-sens sémantique se ramènerait ainsi à une contradiction implicite avec un énoncé nécessaire (à propos duquel on peut, sans doute, discuter s'il doit être qualifié d'« analytique », de « synthétique a priori », ou simplement de « synthétique a posteriori », mais alors d'un rang assez primitif). Ainsi la négation d'un non-sens sémantique est encore un non-sens sémantique.

Ceci, remarque M. Gochet, ne résout pas encore complètement le problème des catégories sémantiques. De plus, ceci ne touche encore qu'au problème du « non-sens », non au problème, beaucoup plus difficile, de la « vacuité sémantique ».

* * *

Enfin, M. VANDAMME esquisse une manière de « simuler » dans un automate quelques notions sémantiques, comme celles de « signification » (meaning), « signe » et « dénotation ». On sait que la notion de signification, qui jouait traditionnellement un rôle essentiel dans la théorie du langage, a été récemment violemment critiquée par certains sémanticiens comme Quine ; ce serait une notion psychologique, psychologiquement même très contestable, dont la sémantique doit se débarrasser.

L'exposé très original de M. Vandamme n'est guère susceptible d'être résumé devant cet auditoire. Le texte publié au premier volume des *Actes* contient certaines maladroites ; il doit être corrigé comme suit : page 225, ligne 22, lire : *Signe linguistique* : Toute description d'un imput (ou d'un output introduit en tant qu'imput) ayant une signification. (C'est en effet l'imput, non la description, qui doit avoir une signification.)

¹ Une nouvelle version anglaise plus ample de cette communication a paru dans la revue *Logique et Analyse*, décembre 1966, pp. 372-387.

DISCUSSION

M. N. Mouloud. — Du point de vue des diverses couches du langage, concrètes ou abstraites, objectives, symboliques... entrant dans le processus de la pensée rationnelle, ne pourrait-on pas se référer d'une part à l'expérience du linguiste, qui nous présente le langage plus proche des conditions d'existence, servant à informer, à communiquer, d'autre part à l'expérience du logicien, qui nous définit un langage plus adapté aux tâches du calcul, de la pensée pure? Gagnerions-nous quelque chose à cette comparaison des deux langages?

Le linguiste nous dit que tout langage de communication doit être juste assez réduit pour être commode et juste assez redondant pour éviter toute ambiguïté sur le contenu des messages. A cette condition, valable pour tout langage de connaissance, le logicien ajoute des conditions plus strictes. Un de ses premiers actes est d'organiser systématiquement la distinction des signes, de manière à assurer complètement la distinction des sémantèmes. Il ne se fie pas à notre expression « ou bien » pour désigner un certain rapport qui n'est illustré que par le contexte, mais il distingue la disjonction, l'alternative, la compatibilité, qui sont des opérations précises. Ainsi, il continue d'une certaine manière ce qui est le génie du langage d'information, de communication, en le soumettant à des clauses plus précises, plus strictes.

La comparaison de ces deux langages offre donc un intérêt manifeste.

M. G.-H. de Radkowski. — Je voudrais rectifier la dernière remarque du résumé de ma communication par M. Dopp.

La culture est à la fois langage et matrice du langage. Cela ne veut pas dire que le linguiste soit obligé d'étudier la culture d'abord pour étudier ensuite le langage lui-même. Le champ d'investigation du linguiste est absolument indépendant; il peut constituer un tout en soi, indépendant de la culture elle-même, à laquelle le linguiste ne doit pas nécessairement se référer pour analyser les structures internes de la langue.

La dépendance du langage parlé par rapport à la culture est en revanche très intéressante pour un anthropologue. Car premièrement, le langage transmet l'ensemble de l'expérience *sociale* d'une culture donnée. Deuxièmement, la langue doit son existence à la culture, génératrice de situations, qu'il devient nécessaire d'exprimer, de communiquer. Mais, encore une fois, même si la culture est la matrice du langage parlé, le linguiste n'est pas obligé pour autant d'étudier la culture pour étudier le langage.

M. Dopp. — Je me réjouis de constater qu'il n'y a pas une véritable opposition entre nous, mais une complémentarité de points de vue.

M. N. Mouloud. — Le langage peut être utilisé comme un moyen d'investigation objectif sur des structures sous-jacentes, qui ne sont pas linguistiques ; mais, en tant que normatif, il peut contribuer à la constitution et à l'organisation d'une structure sociale. L'interroger alors, l'étudier de cette manière, c'est avoir chance de saisir la structure sociale elle-même dans son concret, dans sa norme.

M. R. Ruyer. — Je ne suis pas linguiste. Mais je me suis occupé de philosophie biologique et de cybernétique. Le langage humain, malgré sa spécificité, prend naissance à partir du « langage animal ». Les études sur le « langage animal » aboutissent surtout à montrer qu'il est fort différent du langage humain — qu'il est, comme réception et comme émission, à base de stimuli-signaux, c'est-à-dire de déclencheurs — eux-mêmes innés — de comportements instinctifs, alors que le langage humain reçoit, communique, et organise des sens improvisés.

Cependant, si l'on oppose les animaux et les hommes, comme êtres vivants, aux machines, comme instruments de réception et d'émission de messages physiques, l'opposition de l'animal et de l'homme ne paraît plus tellement essentielle. Il y a chez l'animal, comme chez l'homme, volonté et possibilité d'atteindre le sens au-delà des messages physiques, de les lire, de les communiquer, de les utiliser.

J'ai centré ma communication sur le cas précis de la lecture. Les animaux « lisent » des sens, au-delà de la structure des stimuli signaux (dont Tinbergen a montré qu'elle avait un caractère thématique). Ils « lisent », dans les structures perçues, le sens « danger », « nourriture », « congénère », etc. Les cybernéticiens ont beaucoup travaillé la question de la lecture automatique. Lorsque les signes à « lire » par la machine sont étroitement standardisés, lorsque les lettres ou les chiffres, présentés à la machine comme des clés adaptées à des serrures préfabriquées, déterminent un fonctionnement approprié de cette machine, il n'y a pas de difficulté spéciale de réalisation. Avec des lettres de grandeur ou de détails structurels variables, le problème est plus difficile, mais non insoluble. Par divers procédés de balayage, et par l'emploi de « masques »

simplificateurs dégageant des « allures structurales », on peut arriver à faire lire à la machine — difficilement il est vrai — même de l'écriture manuscrite, ce qui paraît imiter le thématisme des stimuli-signaux de la lecture animale. Mais je crois que c'est une imitation inauthentique. L'animal, pas plus que l'homme, ne procède par balayage. Son champ de conscience n'obéit pas aux lois de la physique classique. L'information n'est pas ici corrélative de neguentropie ; l'ordre du sens peut être saisi malgré le désordre du message ; le contexte n'est pas exploré par balayage, il est « présence absolue ». Comme l'homme, l'animal trouve ce qu'il cherche, malgré un désordre de présentation qui déconcerterait une machine. Les linguistes qui prétendent se passer d'un sens irréductible aux structures matérielles des messages, se trompent donc déjà pour ce que l'on pourrait appeler la « sous-linguistique » organique.

M^{me} R.-M. Mossé-Bastide. — On ne parle pas dans ce congrès de Bergson et pour cause : celui-ci a souvent dit du mal du langage, affirmant que le langage trahit parfois la pensée. Or, dans l'article de M. Ruyer, je trouve la notion de balayage, et l'idée que la lecture n'obéit pas au principe de Carnot. Je comprends cela de la manière suivante. Dans la lecture, au lieu qu'il y ait déperdition, il y a une mémoire immédiate de ce qui a été lu au début, de sorte que le sens s'enrichit et apporte une signification toujours croissante. Je rapprocherai cette notion de la durée bergsonienne. Il me semble que Bergson a voulu dire que, par exemple, comprendre une mélodie, ce n'est pas laisser s'écouler chaque instant et entendre une suite de notes juxtaposées, mais conserver dans la mémoire le début de la mélodie, de façon que l'ensemble constitue vraiment un tout. Le sens, la signification, serait cette croissance. Je voudrais demander à M. Ruyer s'il est d'accord avec un tel rapprochement.

M. Ruyer. — Je l'admets très bien, à cette différence près : ce que Bergson dit du temps psychologique est déjà vrai pour l'étendue psychologique. Il n'y a pas opposition. De même que la durée psychologique n'est pas « instant », puis « instant », puis « instant », l'étendue n'est pas « ici », et « ici », et « ici » (l'autre « ici » étant ailleurs). L'étendue visuelle est un domaine immédiatement structuré, un « ici » domanial. L'organisme en général est un « ici domanial », et non ponctuel. De même qu'il est durée domaniale et non pas temps ponctuel, c'est-à-dire « instant », puis « instant », puis « instant ». C'est pourquoi il peut se lire lui-même dans ses sens et peut lire les sens présentés par l'environnement, dans ses parties organiques qui sont modulées par les messages venus de l'extérieur — en d'autres termes, dans ses champs sensoriels. L'animal, comme l'homme, lit les choses comme si elles étaient ses propres organes. Bergson n'a critiqué le langage que dans ses aspects mécanistes, imitables par machine, mais il a souligné le caractère thématique, signifiant, des organes et des organismes, ainsi

que de leur évolution. Sa philosophie biologique n'est donc, en effet, nullement « anti-linguistique ». Qu'un organe vivant ait un « nom » d'organe (et ne soit pas un pur assemblage de molécules), qu'un œil d'Invertébré soit bien un œil comme l'œil des Vertébrés, malgré la grande diversité des dispositions matérielles, cela légitime le rapprochement de la biologie et de la linguistique. Le principe de Carnot ne s'applique ni à l'une ni à l'autre.

M. A. Galimberti. — M. Gochet met d'un côté la vérification empirique du discours, de l'autre la contradiction. Il ajoute cette troisième condition, que le discours ne doit pas être un non-sens. Pour lui, ce troisième principe à respecter n'est pas à proprement parler un « a priori », ce serait bien plutôt une condition « a posteriori » de la possibilité de l'expérience, non pas de sa réalité tout court, car alors, ce principe se confondrait avec la vérification.

Cette thèse offense une sorte de principe du tiers-exclu, qui n'est évidemment pas le tiers-exclu d'Aristote et des logiciens, mais qui est pourtant lui aussi profondément enraciné dans l'intelligence humaine. Il y a pour nous une loi formelle, il y en a une réelle, une troisième n'est pas concevable ; voilà cette sorte de tiers-exclu. Il n'y a pas, en effet, de moyen terme possible entre la structure de l'intelligence et celle des réalités connues : « tertium non datur ».

M. Gochet paraît justement introduire ce « tertium ». Or, une pensée doit d'abord être une pensée, c'est-à-dire qu'elle doit respecter une forme, puis être vraie ou fausse selon qu'elle adhère ou n'adhère pas à la réalité de son objet.

M. Gochet nous répond qu'il y a deux sortes de contradictions : les unes sont implicitement données avec les termes mêmes du discours, les autres, en revanche, sont telles qu'il faut développer le discours pour les rencontrer explicitement. M. Gochet s'inspire, dans sa distinction, de cette analyse structurelle des termes linguistiques qu'est la philosophie analytique. Je ne crois pas que ce cadre puisse rendre justice à sa thèse. Le meilleur sort que celle-ci puisse rencontrer, si elle est développée en cette direction, c'est d'être reconnue seulement comme un détail curieux de la structure pragmatique de nos langues. Il y a certainement des contradictions plus faciles à faire ressortir, il y en a d'autres mieux cachées dans les plis du discours. Pourtant lorsqu'on dit que c'est la langue qui fonde ces différences, ne reconnaît-on pas implicitement qu'elles n'ont rien à voir avec la signification réelle et la non-contradiction ? Alors, si M. Gochet a raison, c'est parce que son observation dépasse les termes mêmes dans lesquels, au pied de la lettre, elle est avancée. Je ne crois pas que la troisième loi de M. Gochet soit vraiment une troisième loi ; je crois que le non-sens est la raison d'être réelle du principe de non-contradiction, et que si cette raison-là d'être n'était pas, ce principe n'existerait pas.

M. Gochet. — M. Galimberti a justement fait remarquer que je situais le problème du non-sens, non pas comme les positivistes logiques sur le plan de la vérifiabilité, mais sur un plan plus syntaxique. Il estime par ailleurs que je mets en danger le principe du tiers-exclu. Je ne crois pas mettre en danger le principe du tiers-exclu en reconnaissant une autre dichotomie (sensé-non sensé) à un niveau antérieur, parce que le problème du sens se pose *avant* que ne se pose le problème de la vérité. Je donne un exemple concret pour fixer les idées : Ryle donne comme exemple d'expression dépourvue de sens : « Liverpool arrive de Manchester. » Si on accepte cet exemple, on devrait également reconnaître comme dépourvue de sens la phrase suivante : « L'Angleterre arrive d'Europe » (prononcée par un Américain sur son territoire). Cette phrase est-elle tellement dépourvue de sens ? Depuis la théorie de la dérive des continents, on est accoutumé à des vues comme celle-là.

Je voudrais montrer qu'il y a moyen d'établir un contact entre certaines recherches phénoménologiques et certaines recherches de l'école analytique par le biais du non-sens. Dans *L'Essence de la Manifestation*, Michel Henry écrit que « la proximité est dérivée par rapport à l'éloignement et non pas l'inverse ». Comment peut-on justifier cela ? Il utilise une sorte de déduction transcendentale pour le prouver. Un analyste pourrait dire que la proximité est dérivée par rapport à l'éloignement, parce que l'éloignement ne doit pas être considéré comme une séparation de ce qui était au départ uni ; il s'agit plutôt d'une relation dyadique (c'est-à-dire binaire) dans les deux cas, et il ne peut pas y avoir de dérivation de l'éloignement par rapport à la proximité, car la dualité ne peut sortir de l'unité, ni le dyadique provenir du monadique.

Le non-sens que j'ai étudié, se situe aux confins du sémantique et du syntaxique ; et Chomsky le montre bien quand il appelle « sémantiquement *mal formées* » (*semantically ill-formed*), des phrases comme « le lait est oublieux ».

M. Mouloud. — Cette notion de contresens sémantique me rappelle une observation de Husserl, et je voudrais demander à M. Gochet s'il s'agit à peu près de la même chose.

Husserl considère des énoncés bien construits en vertu des lois de la syntaxe, mais qui préalablement sont contradictoires, parce que la phénoménologie de l'expérience, du monde, ne les autorise pas. Par exemple : « L'homme est un nombre entier. »

M. Gochet. — Je crois pouvoir répondre par oui à M. Mouloud, mais je me demande s'il faut appeler contradictoire ce genre d'énoncé.

M. Mouloud. — En somme, il faut partir du sens au niveau suffisamment défini par le concept et, ensuite, il peut être question de plausibilité, ou de non-plausibilité ; la question de la vérité arrive au moment où le concept est pleinement effectué, pleinement réalisé.

M. Gochet. — Peut-on définir le non-sens sans se référer à une donnée empirique ? Je crois qu'il y a un rapport entre l'empirique et le sens, puisque j'ai soutenu à la fin de mon travail que la distinction entre sens et non-sens était une distinction empirique. Mais tout le problème se situe sur la question de savoir quel est le rapport entre non-sens et expérience. Il y en a un : le contenu empirique rétroagit sur le sens des découvertes scientifiques et procure du sens aux phrases qui originellement n'en avaient pas, mais cette rétroaction n'est pas l'un des rapports classiques étudiés par la logique. C'est à un effort pour définir ce rapport que je me suis attaché, en m'inspirant surtout du travail de Pap.

M. J. Hyppolite. — Il y a le non-sens et le contresens. Si je me réfère à Husserl, il y a des expressions mal formées qui sont des non-sens, et il y a des expressions contradictoires, dans un certain système, que l'on peut appeler contresens.

Je ne pense pas que pour déterminer le non-sens et le contresens nous puissions partir d'autre chose que d'un problème d'expressions bien ou mal formées et d'expressions conformes ou non à un ensemble. Qu'il y ait ensuite une analogie (ces problèmes d'analogie sont très importants pour les philosophes) où nous puissions parler de non-sens et de sens par rapport à un contexte total d'expérience, je le veux bien. C'est le droit du philosophe de courir des risques et de faire des analogies. Mais quand on définit exactement le non-sens, le contresens et le sens, on s'installe dans un type de langage où l'on définit des expressions bien ou mal formées. Il y a en français des expressions bien formées et des expressions mal formées. Si je dis « caraba », c'est un non-sens. Il y a des expressions qui ne sont pas vraies. Même « un cercle carré » est une expression bien formée, ce n'est pas un non-sens, c'est un contresens par rapport à une certaine logique. Il me semble qu'il faut que nous partions de là, et ensuite nous pouvons poser des problèmes passionnants. Mais ce sont des analogies, et il faut toujours en mesurer le risque. En particulier pour le problème des rapports du langage et de la logique, nous devons énormément à tout ce que la science a apporté et nous pouvons faire des analogies entre la théorie de l'information et les problèmes de communication.

M. Gochet. — Les exemples donnés par M. Hyppolite ne tombent pas dans la catégorie des non-sens que j'ai examinés. Dans le cas du cercle carré, je verrais là une simple contradiction, c'est un concept contradictoire, ce n'est pas un concept dépourvu de sens. D'autre part, M. Hyppolite a donné un exemple de phrase a-grammaticale, c'est-à-dire, de phrase qui n'est même pas une phrase, donc qui n'est pas compréhensible et, comme le disait M. Bochenski, le problème de savoir si c'est un sens ou un non-sens ne se pose même pas puisque ce n'est pas encore une phrase. Enfin M. Hyppolite m'interroge sur les *contresens*.

Je place ceux-ci dans une autre catégorie encore. Ils ne relèvent, dans la terminologie de Morris, ni de la *sémantique*, ni de la *syntaxe*, mais de la *pragmatique*.

M. Gryn timer. — Le non-sens dont parle M. Gochet, peut-il, dans le langage de la vie courante, être pris d'une façon catégorique en dehors de la notion d'intuition, et non pas de la notion d'expérience ? Le vrai et le faux dans le langage courant sont par certains côtés directement liés à la notion d'expérience ; dans ces conditions, que peut ajouter le non-sens s'il est lui-même uniquement lié à la possibilité de l'expérience ? Et s'il est situé dans l'intuition ou dans le psychologique, quels sont les critères qui nous permettent de savoir à partir de quand une proposition peut être considérée comme étant proprement un non-sens ? En revanche, si on le situe strictement au niveau du formel, le non-sens ne se conçoit plus très bien, car alors seuls subsistent le vrai et le faux ou le mal formé et le bien formé.

M. Gochet. — L'intervention de M. Gryn timer suscite le problème suivant : est-ce que le non-sens se situe au niveau psychologique, ou au niveau logique, ou au niveau de l'intuition ou de l'expérience ?

Je crois que je n'ai pas fait appel à la notion d'intuition. Le non-sens n'est pas de caractère psychologique. Je prends un exemple concret : Si je prends une relation dyadique et que je l'interprète comme une propriété, si je construis par exemple comme propriété et non comme relation le prédicat, ou ce qui est dénoté par le prédicat « est proche », et si je dis « une chose est proche » sans donner de complément, je forme un non-sens, parce que cette phrase est incomplète ; de même, si je parle de choses « importantes » en soi, sans préciser par rapport à quoi elles sont importantes. Je ne sache pas qu'il y ait là, dans les exemples que je viens de citer, quoi que ce soit, qui soit lié à l'intuition ou à la psychologie. Dans toutes les langues on reconnaîtra le caractère dépourvu de sens de l'expression « proche » quand elle n'est pas assortie d'un complément. Donc je ne crois pas pouvoir dire que le non-sens est intuitif ou psychologique ; je le répète, il se situe sur le plan de l'expérience, mais toute la question est de savoir quel est le rapport avec l'expérience, puisque cela n'est certainement pas un rapport univoquement orienté d'antérieur à postérieur. Il est certain que le non-sens est antérieur à l'expérience et non l'inverse ; mais alors comment l'expérience peut-elle influencer le non-sens ? c'est là tout le problème.

M. A. Galimberti. — L'ensemble de ce problème remonte à Kant. C'est lui qui commit l'erreur de laisser subsister une loi de possibilité analytique et d'y ajouter une possibilité de loi synthétique ; comme si elles pouvaient être différentes. Après quoi, naturellement, les lois étaient au nombre de trois, parce qu'il y avait aussi celle de l'expérience. C'est ce qu'implicitement répète tout le monde.

M^{me} A. Virieux-Reymond. — M. Gochet aborde en premier lieu le problème du sens et du non-sens, ensuite celui de la vérité. Le problème du sens et du non-sens ne se réfère-t-il pas déjà à l'existence d'une vérité, à la certitude qu'il existe une vérité ? C'est par rapport à l'absolu de la vérité que l'on situe le sens et le non-sens. Ensuite vient la question de la vérification. Il faudrait faire une distinction entre le plan épistémologique dans lequel on se demande si une proposition a un sens ou non, et le plan métaphysique où l'on doit d'abord postuler l'existence d'une vérité avant de se demander si une proposition exprime un sens, un non-sens, ou un contresens. C'est là que s'opposent à mon avis M. Galimberti et M. Gochet. En fait, sinon en théorie, la plupart des logiciens se réfèrent toujours à un système métaphysique sous-jacent, dont ils ne sont pas toujours conscients. Il y a une vérité, un ordre de vérité qui donne sa signification à l'effort par lequel vous décretez qu'une proposition a un sens ou n'en a pas.

M. Bochenski. — Nous pouvons nous féliciter et féliciter les orateurs de cette table ronde pour une matinée qui, pour moi au moins, a été très agréable et fructueuse. Je vous remercie tous et je lève la séance.

Quatrième table ronde

LANGAGE ET ART

Dimanche 4 septembre 1966 — 15 heures
Aula de l'Université de Genève

Président : M. Philippe DEVAUX
Professeur à l'Université de Liège
Introduceur : M. Jean-Claude PIGUET
Professeur à la Hochschule
für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften de Saint-Gall

LANGAGE ET ART

par M. J.-Claude Piguet¹

Les remarques qui vont suivre n'ont pas d'autre but que d'introduire une discussion aussi centrée que possible, et c'est pourquoi mon intention est de préciser dans la mesure de mes moyens la problématique fondamentale qui doit, à mes yeux, être celle de notre « table ronde ». Je vous avoue aussitôt que je considère cette tâche qui m'est réservée comme une tâche très difficile. En effet, personne ne dispose, en matière d'art et d'esthétique, d'une terminologie rigoureuse : le langage de l'esthétique n'est pas encore inventé. Chacun parle comme il peut, et il importe alors d'autant plus que nous essayons ici de parler une langue commune. De là, les distinctions que je vais tenter d'amener dans cette introduction ; elles pourront bien entendu être contestées, mais je crois que cette contestation même servira la cause de la rigueur qu'il nous faut à tout prix faire nôtre ici.

Pour commencer, j'aimerais opérer une première distinction. Je crois en effet que l'ensemble des problèmes posés et traités par les communications publiées peut être envisagé sous deux points de vue fondamentalement distincts, quoique toujours imbriqués l'un dans l'autre. Certaines communications, en effet, sont faites du point de vue de l'objet étudié, que celui-ci soit l'art ou le langage, ou encore l'art comme langage ou le langage de l'art, et d'autres sont faites du point de vue de l'étude de l'objet. Dans le premier cas, l'accent est mis sur l'objet étudié dont on veut élucider la nature, dans le second cas, l'accent est mis sur l'étude de l'objet, sur les méthodes requises, sur les manières possibles de l'aborder.

Cette distinction me paraît fondamentale ; elle correspond à ce que l'on pourrait aussi appeler une intention ontologique dans le premier cas, épistémologique dans le second. A certains égards, elle correspond aussi à ce qu'on appelle communément en esthétique le point de vue du créateur d'une part (perspective ontologique centrée sur l'objet

¹ M. Jean-Claude PIGUET remplaçait M. Pierre EMMANUEL, empêché par la maladie de participer au Congrès.

étudié), et le point de vue du contemplateur (perspective épistémologique centrée sur l'appréhension de l'objet).

Mais, quelle que soit la forme qu'on lui donne, cette distinction me paraît fondamentale surtout à cause du double retentissement qu'elle a sur les problèmes qui sont nôtres. Ces problèmes en effet sont autant ceux de l'art que ceux du langage. Or, en ce qui concerne le monde de l'art, notre distinction entre l'objet étudié et l'étude de l'objet fonde de manière assez claire la distinction non moins importante de l'art et de l'esthétique. Car l'art se définit par l'ensemble de ses œuvres, qui sont d'abord des œuvres avant d'être des œuvres que l'on étudie. Et l'esthétique se définit par l'étude qui est menée de ces œuvres. L'art se situe donc dans la perspective de l'objet (étudié), tandis que l'esthétique se situe dans la perspective de l'étude de l'objet.

C'est une chose, en effet, que d'écrire un poème, ou même, pour un poète, de dire comment il l'a écrit, ou doit l'écrire, ou encore de raconter ce qui se passe en lui ou hors de lui quand il écrit, et c'est une autre chose pour un esthéticien que de se pencher sur l'ensemble du phénomène artistique pour l'étudier. Ce faisant, le poète est à l'intérieur de l'art, tandis que l'esthéticien étudie ce phénomène selon une vue qui le place forcément à l'extérieur du phénomène.

D'autre part, la même distinction rejaillit sur les problèmes du langage que nous aurons à débattre, et engage à distinguer parallèlement deux types de langage : celui qui est pris pour objet d'étude, et celui dans lequel se formule l'étude de l'objet. C'est une chose, en effet, que de parler de langage, et c'en est une autre que le langage par lequel on exprime les propriétés du langage pris pour objet d'étude. Lorsqu'il s'agit du langage de l'art, il faut donc soigneusement distinguer le langage de l'art (ou l'art comme langage) sur lequel nous aurons à former des phrases, et ces phrases même, qui forment par rapport à l'objet auquel elles se rapportent une sorte de métalangage. Et M^{me} Golaszewska, de Cracovie, a eu parfaitement raison d'insister sur cette distinction au début de sa communication. On peut même remarquer ici, en passant, qu'il y a vraisemblablement deux manières d'être esthéticien, à cet égard : celle où l'on parle de l'art en général, pris pour objet d'étude, et celle où l'on parle d'une œuvre d'art particulière ; dans ce dernier cas, il s'agit plutôt de critique d'art — une possibilité à laquelle nous convie par exemple M. Schuhl, de Paris.

Mais l'essentiel demeure ici que cette distinction reste présente à nos yeux, et que notre fonction, ici, soit bien clairement celle d'être esthéticien, et non pas artiste ; nous avons, en effet, à parler de poésie, non à écrire un poème ; à parler de la symphonie, non à en composer une. Il s'agit donc chaque fois de prendre d'emblée vis-à-vis du langage de l'art ou de l'art comme langage un *recul réflexif* qui devrait définir notre propre langage d'esthéticiens, de philosophes destinés à prendre pour objet d'étude cette réalité mystérieuse qu'est le monde de l'art, le

langage de ces autres que nous : qui poètes, qui musiciens, qui peintres. C'est dans cette mesure que nous demeurerons philosophes d'abord, pour reprendre une exigence sur laquelle insiste par exemple M. de Spengler.

Pour le dire encore brièvement, une manière assez simple de conserver en mémoire cette distinction fondamentale consiste à distinguer sans cesse deux sortes de signes : celui dont se sert l'artiste et que à la suite de M. Harding, de Swansea l'on peut appeler *signe expressif*, et celui dont doit se servir l'esthéticien dans son étude de l'art, qui ne peut être qu'un signe pourvu d'une fonction désignative extrinsèque. Dans le premier cas, en effet, le signe est l'objet sur lequel porte l'étude qu'on en fait ; dans l'autre cas, il est la forme même de l'étude qu'on tente de faire d'autre chose que de lui.

* * *

Ceci posé, j'aimerais introduire maintenant une seconde distinction tout aussi fondamentale que la première. Cette seconde distinction, je l'aimerais nommer de la façon la plus simple qui soit en disant qu'elle est celle du *dedans* et du *dehors*. Ce faisant, je ne fais du reste que répéter un leitmotiv de la pensée goethéenne.

J'ai dit tout à l'heure que l'esthétique, en tant qu'étude de l'objet, entraînait forcément dans une relation extrinsèque avec l'objet étudié, qui est l'art. L'esthétique est donc une prise de vue *du dehors*, par rapport à son objet, qui est l'art. Il saute cependant aux yeux que l'esthétique, quelle que soit sa tournure effective, doit au moins *entrer en relation* avec l'objet qu'elle étudie ; elle présuppose donc toujours, comme étude, une certaine relation entre un *dedans* (qu'elle étudie) et un *dehors* (qu'elle est elle-même). On peut donc à cet égard dénombrer deux positions clefs de l'esthétique que nous retrouvons dans les diverses communications imprimées dans les *Acta*. D'une part, en effet, l'esthétique tente, comme étude de l'objet, de se cantonner dans une prise de vue totalement extériorisante du phénomène de l'art ; d'autre part l'esthétique tente de partir de l'intériorité présupposée de l'œuvre d'art. Dans le premier cas l'esthétique impose à son objet sa propre structure d'extériorité, dans l'autre cas le monde de l'art, conçu comme intériorité, déborde en extériorité sous la forme d'une esthétique. J'appelle la première esthétique une esthétique du dehors, et la seconde une esthétique du dedans.

Voyons-les maintenant à l'œuvre en acte... et dans les *Actes*.

La première esthétique tente de prendre sur le phénomène de l'art tout autant que sur celui du langage une vue purement extériorisante. En cela l'esthétique prend pour modèle la connaissance scientifique, dont M. Delivré, de Nice, nous dit très justement qu'elle est « conscience des choses... pour traduire le monde de l'objet sans sujet » (p. 243).

C'est la voie dans laquelle s'engage résolument M. Beutler de Paris, à titre de représentant de la méthode structuraliste. Il choisit en effet « résolument de considérer le donné poétique comme un objet... (comme) tissu de relations... » (p. 229). C'est aussi l'idée de M. Counillon, de Nevers, pour qui l'œuvre d'art se réduit à des éléments reliés entre eux, selon les lois de l'association, donc selon les lois de l'extériorité ; M. Counillon ajoute que ces lois peuvent sans cesse être réinventées.

Or, une telle vue purement extériorisante de l'esthétique a pour conséquence que son objet, à savoir l'œuvre d'art, est doué lui aussi d'une structure d'extériorité. L'œuvre d'art apparaît alors comme une sommation d'éléments que l'analyse esthétique a précisément pour tâche d'énumérer ; l'artiste ayant opéré à sa manière une synthèse, il appartient à l'esthétique, dans cette perspective, de dire cette synthèse en termes de connaissance analytique ou structurale.

Il est clair ici que c'est un très grand problème, que nous aurons à débattre, que de savoir si l'œuvre d'art en soi jouit ou non d'un statut de pure extériorité ; si, par exemple, elle est composée selon les lois de la pensée analytique, par sommation d'éléments ; si, de même, elle s'offre à la perception par révélation successive de ses parties ou éléments, ainsi que le laisse entendre M^{me} Golaszewska, qui écrit que « ce qui émerge de l'œuvre d'art, ce sont *d'abord* les couleurs... et les lignes... *ensuite*... les structures... *enfin* les valeurs esthétiques » (p. 253 ; je souligne ici les adverbes).

A mon avis, pour le dire ici, l'esthétique purement extériorisante se trompe en ce qu'elle va, comme dit Bergson, du dehors vers le dedans, en prenant appui sur le dehors. Et c'est un fait que nombre d'entre vous, Mesdames et Messieurs, ont cru bon de marquer avec insistance les *obstacles* que rencontre une telle esthétique du dehors. Car cette esthétique s'efforce de décomposer le phénomène artistique, et ce faisant elle se heurte sans cesse à des *unités significatives* indécomposables. J'entends par là qu'il y a dans toute œuvre d'art, et dans le monde de l'art en général, des unités globales de sens que la conscience artistique perçoit, mais dont la conscience analytique ne parvient pas à donner une traduction adéquate.

Les unités globales de sens sont donc des obstacles à la connaissance esthétique de type analytique, et ces obstacles naissent à chaque instant sous les pas de l'esthéticien qui suit la voie du dehors. M. Bregnac, d'Annemasse, a tout à fait raison à cet égard de parler de la primauté de la forme, et de lier étroitement la forme et l'être. Ce faisant, il s'oppose à la fois aux analystes purs qui décomposent la forme en ses constituants et négligent l'unité de sens de la forme, et aux formalistes, qui considèrent toute forme artistique comme une association d'éléments eux-mêmes formels.

Il y a même davantage : une forme artistique, comme unité de sens, ne peut peut-être pas être décomposée analytiquement sans cesser

d'exister. M. Mourellos de Salonique parle à cet égard de transcendance, et il oppose le plan de la transcendance à celui qu'il appelle anecdotique et à celui, formel au sens de M. Bregnac, de l'interprétation esthétique.

Tout à l'heure les analystes ici présents pourront facilement rétorquer que les difficultés de l'esthétique dite du dehors ne prouvent pas qu'elle ait tort de procéder ainsi qu'elle le fait. Mais l'important est pour moi maintenant de marquer comment, à l'opposé, s'élèvent dans les *Actes* une série de revendications en faveur de l'esthétique que j'appelle du dedans.

C'est ainsi un éloge de l'intériorité que prononce M. Tschumi, de Saint-Gall, pour qui « le langage littéraire triomphe là où les langues échouent » (p. 274). De même M. Lossier, de Genève, insiste — et avec raison — sur l'unité irréductible du langage poétique, unité antérieure à nos dissociations linguistiques, antérieure même à la distinction du nom et de la chose.

Si tel est bien alors le langage de l'art, tout entier en intériorité, point encore subordonné à des relations externes, fussent-elles celles mêmes par lesquelles nous signifions une chose par un nom, l'art est alors moins un langage que *logos*, c'est-à-dire totalité interne offerte comme objet d'étude à nos regards d'esthéticien ; et ainsi constitué du dedans, le logos ne saurait être appréhendé de l'extérieur selon les lois de l'extériorité ; s'il est l'union du mot et de la chose, nous ne pouvons le signifier par un langage qui sépare le mot et la chose dans l'*acte* même de signifier. L'esthétique elle-même doit donc cesser alors d'être une esthétique du dehors pour devenir une esthétique du dedans. Or, le peut-elle ? Tel est le maître-problème de l'esthétique, du moins à mes yeux : comment l'art, réalité intérieurement vécue, peut-il devenir intelligible à la connaissance selon les lois de l'intériorité qu'il est, et non selon celles que la connaissance peut lui appliquer du dehors.

L'esthétique du dedans comporte ainsi deux étapes : la première étape consiste en une prise de conscience de l'intériorité vécue de l'œuvre d'art, comme totalité interne ; c'est cette étape qui a conduit aux revendications de l'intériorité de MM. Tschumi et Lossier, ces deux poètes. Ces revendications reviennent à obliger l'esthéticien à écouter sans cesse la voix des artistes ; personne en effet ne peut passer par-dessus la conscience artistique quand il s'agit d'esthétique.

La seconde étape est cependant beaucoup plus difficile : il s'agit de fonder l'étude esthétique à partir de la prise de conscience de l'unité intérieure de l'objet étudié. Et s'il est vrai que toute conscience artistique est de type perceptif, la seconde étape consiste à doubler la perception esthétique intérieure d'une connaissance discursive adéquate, selon les lois de cette perception et non selon celles du discours tenu sur elle. Ce faisant, nous travaillons à fonder une méthode esthétique féconde.

Ce second pas, M. Eigeldinger, de Neuchâtel, tente de le franchir en recourant aux thèmes fondamentaux de l'occultisme et en cherchant

dans l'*analogie* une clef qui soit assez ferme pour servir de méthode esthétique, et en même temps assez souple pour recouvrir toute œuvre d'art. Ce faisant, M. Eigeldinger est conscient de lutter contre la « dispersion » (c'est son terme) à laquelle conduisent toutes les vues en extériorité, au profit d'une véritable éthique du langage qui vise la densité intérieure.

Il est possible, cependant, que ce second pas, méthodique et non plus contemplatif, ne puisse être effectué par l'esthétique seule sans qu'elle recoure, au moins provisoirement, à la linguistique. Cette rencontre des deux disciplines n'est du reste pas pour effrayer dans une table ronde consacrée à l'art et au langage...

C'est à une telle aide mutuelle des deux disciplines qu'en appelle, en effet, M. Minguet, de Liège. Et il le fait en ayant conscience de la ressemblance qu'il y a entre le problème esthétique et le problème linguistique. En effet, toute œuvre d'art s'inscrit dans un contexte linguistique (si l'on veut bien étendre le concept de langage au-delà du langage articulé jusqu'au langage plastique, musical, gestuel, etc.) ; d'autre part, les langues sont constituées un peu comme les œuvres d'art, c'est-à-dire selon les lois de l'intériorité. Les langues, en effet, sont nées dans le monde un peu comme sont nées les œuvres d'art à l'intérieur d'elles. De plus, les lois cachées qui gouvernent l'apparition, la vie et la mort de l'art sont comparables à celles qui gouvernent l'apparition, la vie et la mort des langues. La musique symphonique, pour prendre cet exemple, risque de devenir une langue morte exactement comme le latin l'est, et comme le français classique tend hélas à le devenir aujourd'hui.

M. Minguet associe donc heureusement la réflexion esthétique à la réflexion linguistique. Il s'aide pour cela d'une distinction de Jakobson dont je ne suis pas sûr qu'elle soit très opérante en esthétique, car elle me paraît très descriptive et encore trop objectivante ; pour ma part, j'y préférerais voir substituées les vues d'un linguiste comme M. Benveniste et comme J. Lohmann. Mais quoi qu'il en soit, M. Minguet aborde comme pierre de touche un problème central, celui de l'espace et du temps. L'esthétique en effet autant que la linguistique historique obligent à repenser intégralement ces cadres, dans lesquels nous pensons spontanément tous les problèmes d'art. Or, il se peut que le temps d'une œuvre d'art ne soit pas le temps du monde, et que son espace ne soit pas celui où se juxtaposent (en extériorité !) les choses du monde. Il est donc capital, méthodologiquement parlant, de préciser les cadres spatio-temporels de l'expérience artistique avant que de se poser des questions sur ce qui se trouve à l'intérieur de ces cadres.

Il me reste encore quelques minutes pour essayer de poser thématiquement les bases de notre discussion possible.

1. La réflexion esthétique doit-elle être intérieure à son objet qui est l'art, ou bien doit-elle prendre un recul par rapport à son objet ? Dans le premier cas, l'esthétique n'est qu'une poésie prolongée, dans le second, elle peut prétendre se fonder comme une discipline indépendante.

2. La réflexion esthétique doit-elle se fonder sur son propre statut de discipline étudiant de l'extérieur un donné, ou doit-elle fonder son statut sur l'intériorité du donné qu'elle étudie ?

Dans le premier cas l'esthétique est du dehors, dans le second, elle est du dedans.

3. L'esthétique comme discipline doit-elle être du type analytique, à l'égal des autres sciences, ou peut-elle espérer trouver une autre base méthodologique ?

4. L'œuvre d'art elle-même est-elle de nature analytique (sommation d'éléments donnés), ou jouit-elle d'une loi interne tout autre ?

5. Enfin, l'espace et le temps d'une œuvre d'art sont-ils divisibles à la façon dont l'espace et le temps du monde sont divisibles, et par conséquent y a-t-il réduction possible de l'un et de l'autre ?

Ce ne sont certes pas là les seules questions qu'on puisse se poser ; mais enfin, ce sont des questions possibles. Il vous appartient maintenant, Mesdames et Messieurs, de contester le bien-fondé de ces questions, ou d'y répondre. Ma tâche, quant à moi, est finie.

DISCUSSION

M. M. Beutler. — Au contraire de l'introducteur de cette table ronde, je me placerai dans une perspective résolument linguistique : l'étude des rapports du langage et de l'art revient pour moi à l'étude du fonctionnement du langage dans un usage qui en est fait à des fins esthétiques. Ensuite, on peut diversifier : art du discours, art du style, art poétique, et dans ce dernier cas, usage qui est fait du langage pour « créer une magie suggestive ». Donc, pour moi, le problème est avant tout littéraire. Je crois que pour bien cerner la question, il faut prendre le langage dans son acception la plus étroite et étudier l'art là où il est à l'œuvre, dans l'usage qui est fait d'une langue, morte ou vivante, peu importe, mais dans l'usage d'une langue qui peut être définie par exemple selon le critère de la double articulation de Martinet. Tout le reste relève de l'esthétique ou de la sémiologie. Ainsi je me suis placé dans une perspective extrêmement étroite, ayant pris le terme de langage dans une acception radicalement restrictive.

On a dit que j'étais un structuraliste : mon attention va plutôt à *la fonction* du langage poétique qu'à sa *structure*. On m'accuse, en outre, de présuppositions ontologiques. Je voudrais répondre par une simple proposition, en prenant pour point de départ l'opposition courante, évoquée en manière de critique, à propos d'une certaine forme de structuralisme dans la recherche littéraire : l'opposition entre les faits donnés et les faits construits. On nous accuse parfois, comme dit Voltaire, de peser des œufs de mouche dans des toiles d'araignée et de trouver des choses qui n'existent pas. Je répondrai à cela que nous trouvons certainement des choses qui n'existent pas, mais qu'il y a aussi beaucoup plus de choses que nous n'en trouvons. Je crois que cette opposition entre « donné » et « construit », entre « donné » et « imaginé », peut être neutralisée : elle l'est, quand, dans le champ de la recherche, on découvre un objet dont la fonction est précisément de créer une suggestion, d'exciter l'imagination du sujet et de constituer un foyer de rayonnement pour l'esprit. Alors, il n'y a pas du tout considération d'un objet à l'exclusion du sujet ; il y a au contraire une parfaite rencontre du sujet et de l'objet

dans un donné dont la fonction est de mettre ceux-ci en liaison aussi étroite que possible, dans « une forme de sens » qui est en même temps « un sens de forme ».

M. Piguet. — Je veux bien abandonner l'accusation de structuralisme, qui est du reste pour moi non pas une accusation, mais une désignation dont vous pouvez légitimement dire qu'elle est inexacte. Mais quand il s'agit de la rencontre du sujet et de l'objet, j'aimerais vous demander de quel sujet il s'agit. Est-ce le sujet artistique, qui a pour tâche de faire des poèmes, ou bien s'agit-il du sujet esthétique qui *réfléchit sur* ?

M. M. Beutler. — Il s'agit du lecteur, de l'amateur de poèmes ; il s'agit de l'esprit de celui qui prend contact avec ce donné poétique ; il ne s'agit pas du créateur.

Je suis toutefois entièrement d'accord avec une proposition que vous avez formulée à l'intérieur de votre présentation, quand vous avez dit que l'idéal serait de fonder la possibilité d'une étude esthétique à partir de l'intérieur, et de doubler la perception intérieure d'une connaissance discursive. Je crois en effet que c'est là que nous devons tous tendre, mais jusqu'à nouvel ordre, c'est pour moi un problème de psycholinguistique et non pas un problème d'esthétique. Je prends les choses résolument à partir d'une méthode d'approche du langage.

M. M. Eigeldinger. — Je prendrai pour point de départ la séparation qu'établit M. Piguet entre une esthétique du dedans et une esthétique du dehors. Pour ma part, j'éprouve quelque difficulté à me rallier à cette division, car il me semble qu'il y a une constante interpénétration de l'une et de l'autre, surtout lorsque la critique littéraire part de l'étude du langage. Il conviendrait plutôt de distinguer la critique qui étudie objectivement le contenu d'une œuvre pour en dégager la signification et la critique qui réfléchit au problème de la création, tente de l'élucider à partir d'une expérience personnelle. Nous retrouvons certes le dehors et le dedans, mais dans une perspective différente ; les uns, les tenants d'une critique sociologique ou structuraliste par exemple, considèrent l'œuvre comme un objet, un peu à la manière des savants, tandis que les autres, poètes parlant de poésie ou romanciers parlant du roman, se fondent nécessairement sur les données d'une expérience subjective.

M. R. Tschumi. — La distinction établie par l'introduteur ressort nettement à la lecture des contributions de cette section et cette distinction semble être une chose assez nouvelle. L'apport de la linguistique structurale ou de la philosophie analytique est intéressant. Il y a les esthètes du dedans et ceux du dehors, mais un rapprochement est possible. Ceux qui viennent du dehors et s'approchent de nous se fondent sur une méthode, tandis que nous nous fondons sur l'expérience d'une

réalité. Cette réalité littéraire est, elle aussi, faite d'un système de signes, caractérisé dès l'abord par une unité irréductible. C'est un fait de conscience, comprenant à la fois l'être du créateur, sa personne (poète, artiste), et un langage littéraire, intermédiaire de cette personne et d'un univers (univers du poète, de l'artiste). La relation fondamentale de ce système de signification recouvre des phénomènes extrêmement complexes, qui peuvent être perçus directement (esthétique du dedans), ou approchés du dehors par une méthode qui essaie de rendre compte d'un objet esthétique (esthétique du dehors). Les deux choses ne sont pas en contradiction, mais il importe que la critique du dedans soit hospitalière à cette intrusion assez récente de l'analyse. Je pense ici à la critique de Roland Barthes, très sympathique, un peu extravagante, mais qui va porter ses fruits. Cependant, il y a cette critique éternelle, la critique du dedans, qui elle aussi, même si elle était éternelle, n'est pas immuable, n'est pas permanente ; elle évolue avec l'art, qui lui-même évolue avec l'esprit humain.

M. Piguet. — Je ne crois pas du tout que les choses soient en opposition et qu'il y ait entre l'esthétique du dedans et l'esthétique du dehors une irréductibilité. Ce n'est pas ce que j'ai voulu dire. Mais je crois qu'il faut que l'on voie clair dans cette problématique (...) M. Eigeldinger envisage une critique qui part de l'expérience personnelle. Mais cette critique n'est-elle pas alors un *moyen* auxiliaire mis au service de la création ? Ou bien, cette critique vise-t-elle expressément la *connaissance* de ce qui est déjà créé ? Je crois que M. Eigeldinger me répondrait qu'elle vise à la fois les deux, car pour lui la création est connaissance. Mais, si l'on part de l'idée que la création est elle-même connaissance, je demande en contrepartie, pour l'esthétique comme discipline, qu'elle vise une connaissance digne de ce nom, c'est-à-dire une connaissance qui soit consciente de ses propres critères et dont on puisse formuler les fondements épistémologiques ; non pas, donc, une sorte de connaissance magique, que je ne conteste pas, mais dont je conteste qu'elle soit ce que je demande pour l'esthétique comme discipline.

La critique du dedans, telle que M. Eigeldinger la comprend, débouche-t-elle donc sur la création, comme moyen auxiliaire pour mieux écrire des poèmes, ou bien débouche-t-elle sur une connaissance ? Cette connaissance est-elle alors intrinsèque, liée à l'acte de la création magiquement, ou est-elle une connaissance qui peut se constituer elle-même comme connaissance au sens que nous, philosophes, donnons à ce terme ?

M. M. Eigeldinger. — Il me paraît que la critique, opérant du dedans, est tous les deux à la fois : d'une part une approche magique et d'autre part un effort de connaissance au niveau de la mythologie et du langage. Personnellement je souhaite concevoir une critique qui s'inspire

des recherches de C.-G. Jung — en particulier de la notion d'archétype, liée à l'inconscient collectif — et des travaux de M. Mircea Eliade sur l'histoire des religions. Une telle critique serait consacrée, en se fondant sur les données du langage, à l'exploration des mythes cosmogoniques (mythes de la végétation, de l'eau, du soleil, de la nuit, etc.), tout en adoptant une perspective essentiellement thématique. Il s'agit de saisir et d'approfondir le sens de l'œuvre, de l'intérieur, c'est-à-dire d'en extraire le contenu symbolique à partir des mythes cosmiques et humains qu'elle exprime.

La critique du dedans ou thématique se propose de passer de l'expérience à la connaissance. L'expérience subjective constitue le stade premier dont la critique ne reste toutefois pas prisonnière. Elle s'impose au contraire un effort réflexif, un effort de prise de conscience pour parvenir à la connaissance. Baudelaire représente précisément dans la poésie française un exemple privilégié de cette synthèse de l'expérience intime et de la connaissance.

M. J.-M. Delivré. — Dans cette distinction entre une esthétique du dehors et une esthétique du dedans, il y a une part d'artifice. Autant vaudrait se demander si une morale du dehors vaut mieux qu'une morale du dedans, et s'il est possible d'alimenter une méditation morale sans expérience personnelle, ou si une expérience personnelle risque au contraire de troubler la sérénité de la réflexion morale. Je crois que nous serions tous d'accord pour considérer qu'il n'est pas de vie morale authentique sans une part faite à la réflexion, mais qu'il n'est point de réflexion pertinente et féconde sans une part laissée à l'expérience personnelle.

Je me demande si on pourrait proposer une autre distinction : entre une attitude stratégique tactique et une attitude doctrinale. Une esthétique du dehors qui se présenterait comme un certain point de vue, lucidement et tactiquement choisi, me paraît intéressante. Il serait miraculeux qu'une œuvre d'art n'eût rien d'objectivable et qu'elle fût l'expression parfaite d'un sujet transcendant. Mais une esthétique du dehors qui se présenterait expressément ou implicitement comme une philosophie au masque et qui nierait qu'il y eût un dedans dans l'œuvre d'art m'apparaîtrait alors extrêmement contestable. Elle passerait en fraude une sorte de philosophie positiviste qui cacherait son nom. En revanche, une esthétique du dedans ne voit rien par principe à opposer à une esthétique du dehors qui ne serait qu'une esthétique stratégique. S'il y a un dedans, il y a un dehors, le dehors étant le dehors du dedans.

M. J.-P. Minguet. — Le problème essentiel de notre discussion est d'examiner dans quelle mesure l'art est un langage. A cet égard, la philosophie de l'art a tout intérêt à s'inspirer des enseignements de la linguistique qui peut nous donner des instruments conceptuels. Ainsi la distinc-

tion lancée par Roman Jakobson entre la métaphore et la métonymie a-t-elle été abondamment commentée ces dernières années par des critiques et notamment par des critiques littéraires. Mais, si l'on prend une vue suffisamment globale de l'art, certaines difficultés peuvent surgir.

Il est tout de même assez curieux que ce soit au moment où l'on a la conscience critique la plus aiguë de cette nature langagière de l'art, que les artistes, aussi bien en poésie qu'en musique ou en peinture, se définissent par l'informel et par l'abandon de tout système et de toute articulation. Il y a là un décalage. On rencontre en outre des difficultés à appliquer les concepts de la linguistique à certains arts. Ici, je rejoins M. Beutler pour qui le problème est avant tout littéraire.

M. J.-M. Délivré. — Dans sa communication relative au cinéma, M. Counillon laisse entendre que l'art cinématographique, capable de rassembler tous les autres langages artistiques, représente, ou peut représenter idéalement l'art total. Ce problème permet une réflexion sur le rôle faste ou néfaste du langage dans la promotion de l'œuvre d'art.

Je crois avec M. Counillon que l'art cinématographique est beaucoup plus riche que les autres arts et qu'il a à sa disposition des instruments beaucoup plus nombreux et percutants. Seul l'art cinématographique était capable à mon avis dans « Hiroshima Mon Amour » de prélever sur cette simple perception banale, quotidienne, de la Loire à Nevers, la charge poétique de ce spectacle, beaucoup mieux que l'art poétique ou que l'art musical. Mais je demanderai à M. Counillon, si au-delà d'un certain niveau, cette richesse du langage cinématographique ne risque pas de devenir une sorte d'encombrement. L'art cinématographique se trouve condamné, s'il alimente des prétentions trop artistiques, trop exigeantes, soit à trahir ces prétentions, soit à se trahir lui-même en tant que technique cinématographique. Un moment vient où l'intention artistique visant une intimité beaucoup plus authentique demande au langage une sorte d'ascèse et de dépouillement. En ce sens, l'art cinématographique est trop compromis avec ce qu'il y a d'objectivable dans le donné ; il se trouve peut-être moins bien placé que l'art musical dans son expression linguistique la plus pauvre : je pense aux sonates de Bach pour violon seul ou aux mélodies de Duparc.

M. J.-F. Counillon. — Il est certain que le cinéma peut devenir un art total, non pas tellement dans la mesure où il rassemble tous les autres arts comme une espèce de boîte de Pandore, mais dans la mesure où il est une synthèse de tous les arts. Cependant, sa richesse et sa valeur résultent bien davantage de sa correspondance à une époque donnée que de la synthèse de toutes les autres tendances artistiques de l'homme.

Ce n'est pas un hasard que le cinéma soit né à la fin du siècle dernier et qu'il se soit développé en tant qu'art au vingtième siècle. Les philosophies positivistes avaient eu pour effet de supprimer la nourriture

assurée par les littératures et par les mythes. L'homme est un mythophage, et il n'avait plus rien à se mettre sous la dent, lorsque le cinéma est venu. Le monde actuel n'a plus de mystère (même la face cachée de la Lune est photographiée). Le cinéma réintroduit le mystère.

M. E. Namer. — Ne faudrait-il pas distinguer entre une esthétique spéculative et une esthétique reposant sur des bases expérimentales ?

M. Piguet. — Je conçois très bien que l'on puisse hiérarchiser l'art, la critique d'art et la philosophie de l'art. C'est une hiérarchie assez traditionnelle et qui me paraîtrait tout à fait admissible ; seulement ce n'est pas la mienne et ce n'est pas celle dans laquelle j'ai présenté les thèmes fondamentaux de ce débat, que je jugeais important de voir traiter ici. Je peux ajouter du reste que ce n'est pas non plus la division qui serait communément admise, du moins si j'en juge par la lecture des Actes, par ceux qui sont autour de cette table. Surtout en ce qui concerne l'assimilation que vous venez de faire entre la philosophie de l'art *ou* l'esthétique, avez-vous dit. Or je ne crois pas du tout que l'esthétique aujourd'hui veuille se présenter comme une philosophie de l'art. Quant à l'opposition entre l'esthétique spéculative et l'esthétique positive, c'est aussi une distinction traditionnelle que l'on peut admettre ou refuser. Comme je l'ai déjà dit tout à l'heure, ce n'est simplement pas sur ce terrain-là que je me suis placé d'emblée et que j'ai essayé (peut-être à tort) de placer le débat de la table ronde. Le problème qui me paraissait beaucoup plus important reposait sur la distinction de l'art comme phénomène étudié et de l'esthétique comme étude de ce phénomène. C'est à ce moment-là que l'on peut le mieux poser le problème de la méthode, et c'est sur ce terrain-là que j'ai placé le débat.

M^{me} C. Lejeune. — Je me demande si le philosophe et le linguiste sont assez attentifs à ce qu'est véritablement le travail poétique. C'est peut-être dans la gravité de l'acte poétique que réside la chance d'une restauration du langage. Dans l'acte créateur, le poète vit le passage de l'être-signe à l'être-sens, il acquiert l'expérience des correspondances entre l'univers objectif et l'univers subjectif. Cette expérience lui confère le sens du verbe et du silence, grâce auquel son langage sera pleinement apte à la communication. Il serait sans doute fécond que le poète et le linguiste conjuguent observation et expérience pour découvrir ensemble les structures du double mouvement de mort et de renaissance qui assure au langage sa vigueur, sa beauté et sa vérité.

M. de Muralt. — La discussion de tout à l'heure sur l'art total laisserait supposer qu'il y a *une* esthétique, comme il y a par exemple *une* éthique ou *une* métaphysique. Mais cette unité est-elle une unité d'ordre, l'unité d'une discipline dont l'objet est univoque, ou est-elle

simplement l'unité de l'étude juxtaposée de différents arts ? Nous avons par exemple en Suisse romande un auteur célèbre, Ernest Ansermet, qui a écrit une esthétique musicale. On pourrait en conclure qu'il est nécessaire de donner une esthétique littéraire, une esthétique des arts plastiques, etc. qui seraient les unes et les autres philosophiques. L'esthétique une dont il a été question ici ne serait-elle que le genre de ces espèces, ou y aurait-il une autre forme d'unité ? Sans préjuger de la réponse à donner à cette question, une indication cependant : il y a *un* bien éthique certainement, qui se hiérarchise sans doute, en aucun cas nous ne pouvons dire qu'il y a *un* beau.

M. Piguet. — Je sais bien que M. de Muralt aimerait beaucoup que je lui livre une définition bien formée de l'esthétique et de l'esthétique dans son unité. L'unité de l'esthétique est-elle possible ou ne l'est-elle pas ? Je n'en sais rien. C'est une unité qui est recherchée. Elle est recherchée un peu partout, un peu par tous. Le modèle de l'esthétique musicale l'emportera-t-il sur celui de l'esthétique littéraire, ou inversement, personne n'en sait rien. Mais s'il fallait à tout prix donner une définition de l'esthétique dans son unité, dans son intention fondamentale, je crois que je vais courir ce risque et livrer un essai de définition à M. de Muralt : Elle serait celle-ci : « recherche d'une connaissance non analytique des réalités singulières ».

M. Hyppolite. — Lorsque j'ai pris la parole, j'ai employé une expression de Mallarmé « donner un sens plus pur aux mots de la tribu » et je l'ai appliquée aux mathématiques, mais il est évident qu'elles s'applique aussi à Mallarmé lui-même, au point zéro de l'écriture et de la poésie. Je voudrais insister sur cette quête de l'improbable à travers l'univers, comme sur le papier blanc. C'est l'improbable du *sens*, toujours menacé par la croissance de l'entropie, du hasard statique. « Un coup de dés jamais n'abolira le hasard — Toute pensée émet un coup de dés ».

M^{lle} J. Hersch. — L'un d'entre vous a dit tout à l'heure qu'il n'y avait plus de mystère dans le monde. Je crois qu'il y en a aujourd'hui plus peut-être qu'il n'y en a jamais eu, parce que tout le développement de la connaissance en révèle la profondeur et l'impose davantage à un nombre croissant d'esprits. Sur ce plan, si on veut lier cela au succès de l'éclosion du cinéma, il faudrait dire que le cinéma par son rayon lumineux fait surgir tout à coup le mystère de n'importe quelle situation dans son immédiateté. Le commencement d'un film, comme d'ailleurs tout ce qui commence, est extrêmement impressionnant. On dirait que le cinéaste erre d'abord, puis tout à coup se fixe sur quelqu'un ou sur quelques-uns ou sur un coin de quelque chose ; il retient cela, et cela devient en quelque sorte prédestiné ; on ne sait pas à quoi, mais prédestiné. Cette impression

de mystère latent, qui aurait pu être pris ailleurs, qui est seulement happé ici, parce que c'est ce film, je crois que cela est en effet un rapport que le cinéma a avec le mystère.

M. Beutler a dit qu'il se plaçait dans une position rigoureusement et délibérément linguistique, et qu'il s'attachait à l'œuvre littéraire, donc à l'œuvre verbale. Je voudrais lui poser une question. Comment choisit-il son œuvre d'art littéraire ou verbale ? C'est de nouveau la question du commencement. Il me semble que l'on se *donne* beaucoup de choses en commençant. Vous prenez justement ce que vous aimez, mais votre amour n'est pas linguistique.

M. N. Mouloud. — Le problème technique et structuraliste qui a été posé sous la forme d'une analogie structurale entre différents arts, comme la poésie ou la peinture, révèle une certaine difficulté : une part de l'organisation poétique est donnée par le signe en tant que signe et une part en est donnée par le poème en tant que forme. Dans les arts plastiques, l'organisation est donnée par la forme en tant que telle, en tant que spatiale.

Au début, on a procédé par identifications assez simples, quand on a parlé de métaphore, de métonymie, de synecdoque. Dans la métaphore, je vois surtout une priorité du langage en tant que signifiant : une lutte entre sa propre matière et l'idée qu'il veut exprimer. La métonymie fait appel à des relations de lieu, d'appartenance, qui sont communes à la logique du langage et à la spatialité, et il se peut qu'il y ait là un procédé commun. Lorsque nous entrons dans le langage de la peinture, peut-être trouvons-nous des propriétés propres à l'espace, et vis-à-vis desquelles toute analogie serait difficile. Je pense à l'usage moderne que font les peintres de l'ambiguïté de la présence spatiale. Or, d'une certaine manière, nous saisissons directement le phénomène de la présence spatiale comme faisant partie de nous-mêmes. Par exemple, une forme peut être saisie par un conflit de tonalités, mais en même temps on nous laisse deviner une plastique naissante, c'est-à-dire l'organisation d'un espace. Il y a émergence et fuite vers l'horizon par la tonalité ; en même temps, nous pouvons aller plus loin et deviner la formation d'un objet.

M. M. Beutler. — Je ne comprends pas l'objection de M^{lle} Hersch. Mon amour n'est pas méthodique ; quand il me faut une méthode ce n'est pas du côté de mon amour de la poésie que je vais la chercher, c'est du côté de la linguistique. C'est une question de stratégie. Peut-être la lutte finale se déroulera-t-elle sur le terrain de la psycho-linguistique conjuguée à l'esthétique ? Mais en aucun cas je ne considère comme une méthode l'amour que j'ai pour une certaine poésie.

M. de Spengler. — Le langage est un fait de vie qui, comme la vie, est sacré et mystérieux. Je regrette que cet aspect soit négligé.

M. Devaux. — Je remercie les participants de la table ronde en faisant observer combien la matière débattue était riche, variée, et combien elle appelle de rebondissements et de prolongements.

Cinquième table ronde

LANGAGE RELIGIEUX. MYTHE ET SYMBOLE

Dimanche 4 septembre 1966 — 17 heures
Aula de l'Université de Genève

Président : M^{gr} Albert DONDEYNE
Président de l'Institut supérieur de Philosophie
de l'Université catholique de Louvain
Introduceur : M. Paul RICŒUR
Professeur à la Sorbonne

LANGAGE RELIGIEUX. MYTHE ET SYMBOLE

par M. Paul Ricœur

La présente introduction n'a qu'un but : relier entre elles les communications proposées par nos collègues en les rattachant aux recherches contemporaines sur le langage. Les travaux sur le Symbolisme comportent toujours le péril de céder à un ésotérisme impénitent. Seul le rude écolage de la linguistique et de l'anthropologie peut les ramener à la sobriété.

Si je considère le riche ensemble de douze communications publiées dans la section V des *Acta* (auquel je joins la communication de M. Corbin, *Philosophie prophétique et Métaphysique de l'Etre en Islam Shi'ite*, ainsi que celle de M. Marty, *La Notion de Symbole chez Kant*, placée dans la Section II en raison du nom de Kant), il se dégage, me semble-t-il, trois cycles de problèmes que je me propose d'élaborer en fonction de la référence linguistique.

Le premier concerne le symbole comme *parole qui opère quelque chose en relation avec l'Etre* : c'est, au sens de M. Benveniste, un problème sémantique et non sémiotique ; le symbole y est expressément pris comme ayant un référent et comme prononcé chaque fois dans une instance de discours au milieu d'une situation singulière, même si celle-ci se répète rituellement identique ; j'extraurai ce que j'appelle une sémantique de l'être-dit des communications qui se rattachent le plus étroitement à ce premier cycle.

Le deuxième cycle concerne le symbole dans ses conditions *sémiotiques*, toujours au sens de M. Benveniste : le symbole est ici rendu possible par une certaine constitution des signes, à savoir *le sens multiple* (que l'on appelle polysémie si on le considère du point de vue synchronique, c'est-à-dire dans un état de langue, ou transfert de sens, si on le considère en diachronie, c'est-à-dire dans un procès de langue).

Le troisième cycle concerne l'interprétation dans ses conditions *syntactiques* ; comment le symbole, pris ici de préférence dans les grandes unités de discours que sont les mythes, se prête-t-il au changement de code qui le font évoluer vers une intelligence du sens ?

En posant ces trois questions, nous espérons prendre une vue assez vaste, d'abord de l'intention ontologique qui fait du symbolisme une parole vivante, puis de la constitution immanente qui le met au service de la conquête de l'exprimable sur l'inexprimable, enfin de la hiérarchie des niveaux de sens qui permet à une exégèse de se constituer.

* * *

Le premier cycle concerne donc la sémantique de l'être-dit. Sous ce titre j'examinerai quelques communications, en commençant par celle de M. Vajda : *Langage et surnature dans la kabbale juive*, et en finissant par celle de M. Corbin.

Le travail de M. Vajda montre en clair et d'une façon presque caricaturale la prétention de la symbolique à se développer en onto-théologie immédiate. Parmi les exemples développés par M. Vajda, je retiens celui de la racine BRK qui commande les notions disparates (disparates pour notre langage) de bénédiction, de genou et de réservoir d'eau. L'ésotériste juif en tire des corrélations ayant valeur à la fois cognitive et opérative, et offre l'exemple de ce que M. Vajda appelle « une manipulation théosophico-linguistique » ; celle-ci nous offre — sous la figure de l'excès — le ressort de toute symbolique, à savoir son ouverture ontologique. J'emploie cette expression en la plaçant en opposition à ce qui fait la caractéristique majeure de tout système de signes pour la sémiotique moderne, à savoir de n'avoir pas de référence externe, mais seulement des différences internes. A quoi M. Benveniste opposait la sémantique, qui concerne la transformation du signe en mot, lorsqu'il est en position de phrase, et exprime la prise du langage sous son référent dans une instance de discours singulière. Le symbole nous présente à l'état sauvage le mot en proie à son référent ; il nous place au point d'ouverture du signe, au moment où l'ouverture ontologique du mot répond à la clôture de l'univers des signes. C'est de cette ouverture que l'ésotérisme est l'exploitation naïve et, si je puis dire, l'abus spécifique.

Mais qu'est-ce qui spécifie l'ouverture signifiante du symbole ? M. Vajda souligne que pour l'ésotériste le symbolisme a valeur non seulement cognitive, mais opératoire ou, selon son sous-titre, est « moyen d'action sur le monde divin ». Cela veut dire, me semble-t-il, qu'il y a un point où le langage ne serait pas seulement instrument de *représentation*, mais *opérerait* la relation même qu'il désigne. Nous sommes ainsi confrontés, de manière inattendue, avec un aspect du langage que J. A. Austin a appelé le performatif et qu'il a étudié dans les limites du langage ordinaire ; ainsi, quand je dis : je jure, je vous prends pour femme, j'appelle ce bateau « Queen Elizabeth », je ne constate pas un état de chose, mais ce que je dis est une action qui opère cela même que je dis. Le langage symbolique est parent du performatif, en ce sens qu'il

opère la relation ontologique qu'il désigne obliquement. Ainsi la communication de M. Thomas, de Dakar, porte témoignage d'un langage qui n'est un point de rencontre du profane et du sacré, comme il dit, que parce que son surréalisme, à la fois mystique et métaphysique, est en même temps pouvoir, puissance, ou, selon l'expression de l'auteur, « déclenchement des êtres-forces ».

De cette *efficace* du symbolisme — qui récuse la distinction de la représentation et de l'opération — plusieurs de nos collègues ont cherché le point d'insertion psychique, cosmique, intersubjectif et social ; ainsi M. Rochedieu en déploie la dimension intra-psychique ; il y a, dit-il, un dynamisme des mythes, symboles et rites, qui réunifie intérieurement l'homme, à l'encontre de tout ce qui dissocie le conscient et l'inconscient, l'intelligence et l'émotivité, le dire et le faire. Mais on peut affirmer aussi, avec M. Boisset, que le symbolisme est au service d'une relation extra-psychique, si j'ose dire, dans la mesure où l'on peut parler d'une « conversation », d'un dialogue entre l'homme et Dieu, où le symbole coordonne l'homme et le Tout-Autre.

Cette action unitive est le génie du symbole : de diverses manières il rapproche des termes disjoints ; c'est même, on le sait, une des origines du mot symbole (le symbole met ensemble, il relie). La façon la plus importante dont il opère ce qu'il dit, c'est d'opérer l'union avec ce qu'il signifie.

M. Belin-Milleron nous propose une expression heureuse pour dire à la fois l'opératif et l'unitif : il parle d'ana-travail. Ana-travail qui relie temporellement temps originel et temps promis, spatialement l'homme et les choses, socialement l'individu et la communauté, cosmiquement l'homme et la totalité.

Cette fonction unitive, autant qu'opérative, n'est pas sans poser de graves questions, par rapport à la linguistique et à son génie propre ; la linguistique, on le sait, est de part en part une science des oppositions et des différences ; elle n'est pas à l'aise dans ce qui rapproche, identifie, unifie, confond ; la relation oppositive est son fort, non la relation unitive. Or, la religion est relation unitive. Mais peut-être que la sémantique, pour parler comme M. Benveniste, a des ressources que n'a pas la sémiotique. Son centre n'est-il pas la *phrase*, qui unifie (par la relation du prédicat en particulier) ce que la langue distingue et oppose ? Nous ne pouvons en dire plus, avant d'avoir abordé un deuxième cycle de questions.

Je voudrais terminer ce premier cycle par une référence à la très importante communication d'Henri Corbin : *Philosophie prophétique et Métaphysique de l'être en Islam Shi'ite*. Cette communication est si riche qu'elle peut appartenir aussi bien à la Section I où elle est, en effet, placée dans les *Acta*, qu'à notre Section de Symbolisme. Elle nous concerne par tout ce qu'elle apporte à une sémantique de l'être-dit. J'y trouve condensé tout ce que je viens de suggérer concernant l'*opératif*

et l'*unitif*. La tradition qu'étudie M. Corbin nous offre une élaboration de termes tournant autour de l'acte d'être, de l'exister, de l'étant ; on y trouve surmontée l'opposition de la pensée et de l'être, de la vérité et de la réalité ; d'autre part, l'être y est Parole, en tant que l'être est appréhendé sous sa forme impérative (K N, auquel correspondrait l'impératif latin *esto*). Cette notion d'une « impérativité de l'être » surplombe en quelque sorte tout ce que nous pouvons dire sur une parole qui fait ce qu'elle dit. Et surtout elle commande toute réversibilité entre l'être-dit et le dire de l'être, c'est-à-dire le rapport herméneutique. Dans l'impérativité de l'être — dans son faire-être — est en effet contenue la manifestation de l'*esto* et, à titre ultime, toute conversion et reconversion entre livre et parole (entre Korân muet et Imam parlant).

Telle est la *réserve de sens*, la ressource immense, qui nous invite et nous contraint à placer tout débat sur le symbole au-delà d'une simple rhétorique de la métaphore, à le porter au plan où la Parole opère ce qu'elle dit et conjoint impérativement ce qu'elle désigne comme un. Telle est l'ontologie implicite du symbole : l'unité de l'être-dit et du dire de l'être, qui est peut-être le fondement hors duquel tout langage, même non symbolique, tomberait dans le vide.

* * *

Nous entrons dans le second cycle — plus proche, comme je l'ai dit, de la sémiotique au sens de M. Benveniste — quand nous considérons la modalité et la structure immanente du symbole. Ce qu'il fait, comment le fait-il ? Il faut avoir présent à l'esprit que c'est au prix d'une conversion du Quid au Quomodo, du quoi au comment, que l'on passe du premier au deuxième cycle de questions. L'effet de sens propre au symbole, c'est le double-sens : soit, en terme de synchronie, la polysémie réglée dans une structure, soit, en terme de diachronie, le transfert de sens, connu sous le nom de dérivation métaphorique. C'est donc à une espèce de plurivocité qu'il nous faut maintenant relier ce que nous avons présenté comme mode opératif de la Parole.

Je placerai volontiers en tête de cette partie plus épistémologique, la communication de M. Marty sur *Le Symbole chez Kant* ; le mécanisme du symbole y est exactement situé, entre la prétention de la connaissance objective à épuiser le « penser » (*Denken*) et la folie de la *Schwärmerei* à posséder l'en-soi. C'est dans cet intervalle que se situe le travail du symbole. Plusieurs de nos collègues se sont penchés sur le rôle des expressions métaphoriques dans le domaine religieux ; M. Reverdin le fait pour le langage biblique : qu'il s'agisse des noms divins — Seigneur, Sauveur — des qualificatifs — « Tu es mon rocher, ma forteresse » — des relations trans-, supra-, in- (dans : transcendant, suprapersonnel, immanent), c'est toujours par un transfert de sens que le symbole opère.

Certains ont insisté sur ceci que cette fonction s'exerce aux confins de l'exprimable et de l'inexprimable, l'analogie compensant le silence du rapport au Tout-Autre. Ce couplage — très classique — de la *via analogiae* et de la *via negativa* nous enseigne au moins une chose : que la polysémie est ici au service d'une lutte du langage pour convertir l'inexprimable en exprimable ; aussi bien la métaphore est-elle, pour les sémanticiens comme Ullmann, un aspect de la nomination, c'est-à-dire d'un travail pour désigner une chose nouvelle par extension de sens d'un mot ancien ; Ullmann remarque que le langage est ainsi fait qu'un mot doit pouvoir désigner une expérience nouvelle au moyen de significations et d'emplois anciens. Mais ce qui est spécifique du symbole religieux, c'est qu'il opère ce travail de dénomination sur un fond de silence. Pour les uns, comme M. Quoniam, c'est le moment d'auto-suppression de l'expression, le retour au silence qui importent. Pour d'autres, comme M^{me} Lodetti, l'expression et l'existence sont deux symétriques et le symbole nous enseigne cette symétrie.

Je retiendrai ceci que, parmi tous les effets de double-sens, parmi tous les modes du travail de dénomination, le symbolisme religieux, parce qu'il concerne des problèmes d'*origine* et de *limite*, nous place aux confins mêmes de la parole et du silence ; cette frontière privilégiée marque peut-être, au même titre que tout à l'heure l'impérativité ou l'opérativité de l'être, le point de naissance de tout langage. Le silence est le fond sur lequel se détache l'opiniâtreté du verbe à convertir l'inexprimable en exprimable, à rompre le silence, à dire encore, avant de se taire. C'est un plaidoyer pour la parole face au silence que le symbole nous arrache.

Avec ce deuxième cycle, nous sommes plus près que lors de notre première enquête d'un dialogue avec le linguiste. L'herméneutique aborde seulement à un niveau stratégique différent — celui des grandes unités de discours — ce que la sémantique lexicale d'un Ullmann ou d'un B. Guiraud rencontre sous le titre de Procès de Dénomination. On n'y découvre rien que de très ordinaire : tous nos mots présentent la même qualité polysémique ; c'est seulement dans certains contextes déterminés, par conséquent dans certaines instances de discours, que leur surplus de sens est tantôt oblitéré ou, si l'on veut, obturé par le contexte, tantôt au contraire exalté selon toutes ses virtualités sémantiques par une organisation de la phrase qui donne permission à plusieurs lignes de sens de régner simultanément. L'herméneutique n'a donc pas à craindre la clarté de l'analyse structurale ; au contraire, celle-ci lui permettra de situer très exactement l'effet de sens que nous appelons symbole ; en tant qu'effet singulier, c'est un effet de contexte ; mais cet effet de sens est rendu possible par une propriété fondamentale commune à tous les signes, à savoir ce que S. Ullmann appelle son « intention cumulative ». C'est cette même propriété que Jakobson a décrite comme procès métaphorique et qu'il trouve conjugué en tout langage au procès

métonymique ; la sémantique structurale d'un Greimas va plus loin encore que la sémantique des lexicologues ; elle montre en tout mot une constellation de *Sèmes* contextuels, dont elle tente la décomposition en éléments ; du même coup, elle permet de situer avec une précision plus grande encore l'effet de sens dont nous parlons, à savoir dans le fonctionnement contextuel ; lorsqu'une instance de discours institue une isotopie, à savoir un niveau homogène de sens, un discours univoque tend à s'établir ; mais il est possible de constituer des discours dans lesquels non seulement cette isotopie n'est pas recherchée, mais encore évitée ; le symbolisme est ainsi enraciné dans une fonction universelle, à savoir l'aptitude des lexèmes à développer des variables contextuelles ; mais c'est dans le discours, donc dans des instances singulières de parole, que se produit cet effet de sens singulier ; c'est dans le discours qu'il y a équivocité, par jeu d'isotopies multiples et superposées.

Le linguiste vient ainsi renforcer par son analyse structurale, au niveau stratégique qui est le sien (et qui va jusqu'à l'analyse sémique, l'analyse en éléments de signification), ce que l'exégète découvre au niveau stratégique qui est le sien, à savoir le niveau des grandes unités de sens. C'est là que notre langage est aux prises avec l'inexprimable, en procès avec l'être. Tandis que le linguiste opère avec les éléments de signification, dans l'immanence du langage, l'exégète opère au plan de la manifestation dans le discours, là où l'expression globale est en lutte avec l'inexprimable.

* * *

Mais cette investigation du symbole ne s'arrête pas là ; c'est à dessein que j'ai placé seulement en deuxième position le problème du double sens ; il y a un troisième cycle de questions, peut-être plus important encore, en ce qu'il permet de dépasser certaines antithèses, telles que celles du structuralisme et de la sémantique, que la précédente enquête n'a peut-être pas complètement surmontées.

Ce troisième cycle de questions concerne ce que j'appellerai le *niveau de codage* du symbolisme.

Ce problème coïncide partiellement avec le rapport classique entre mythos et logos. On peut le formuler ainsi : à quel niveau de discours parlons-nous ? Cette question nous met en rapport moins peut-être avec les linguistes qu'avec les anthropologues, comme Claude Lévi-Strauss, qui ont appliqué le structuralisme linguistique à de grandes unités de discours comme le mythe.

On peut aborder cette question des niveaux de sens à des points de vue différents : Robert Castel, le Père Fessard, Clémence Ramnoux offrent trois angles d'attaque différents.

Avec le premier, on peut se demander à quel niveau se situe un symbole par rapport à l'un de ces deux pôles : d'une part, le pôle de l'image,

celui d'un imaginaire quasi-hallucinatoire, tel que Freud le décrit dans *l'Interprétation du Rêve*, et qui est sous la loi du principe du plaisir, du court-circuit de la satisfaction, d'autre part le pôle du symbolisme verbal intellectualisé. Robert Castel propose de dire que tout symbolisme est la reprise de l'imaginaire dans le discours. C'est parce que le désir ne peut être satisfait sur le mode du principe du plaisir qu'il y a symbolisation : « Mais c'est parce que la réalité ne triomphe jamais complètement qu'il subsiste un symbolisme... » « Ainsi 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... Il jaillit de la reprise de l'affect par la parole. » C'est ce qui permet une double herméneutique ascendante et descendante : descendante vers l'archaïsme de l'image, ascendante vers son potentiel de conceptualité.

Cette même question de la double herméneutique, ascendante et descendante, inscrite dans la polarité même du symbole, peut être prise par un autre bout : non plus dans une perspective psychologique, voire psychanalytique, mais proprement exégétique. Le Père Fessard la rapporte à un autre type de polarité de la fonction symbolique : l'opposition du symbolisant et du symbolisé ; dans sa communication très dense, suscitée par la lecture de Lévi-Strauss et d'Edmond Ortigues, le Père Fessard propose de partir du caractère social du symbole comme instauration d'une règle d'échange et de reconnaissance mutuelle. Le symbole symbolisant est celui qui exprime une loi à la fois immanente et transcendante, instaurant la mutualité des libertés ; le symbole symbolisé est au contraire le produit de conventions arbitraires, en vue de maîtriser un ordre d'univocité. Le Père Fessard voit ainsi la fonction symbolique s'étager du plus symbolisant, instaurateur de libertés – c'est le symbolisme religieux – au plus symbolisé, issu de la convention, c'est l'algorithme mathématique ; entre les deux, s'étagent les symbolismes littéraires, artistiques, sociaux. Cette hiérarchisation permet de référer l'ordre symbolique dans son ensemble à la possibilité d'instituer un ordre sociétaire.

Mais j'ai été plus personnellement accroché par le travail de M^{lle} Ramnoux. Grâce à lui, nous sommes plus près encore d'un débat possible avec Claude Lévi-Strauss ; on sait que celui-ci nous met dans l'alternative : ou bien d'ajouter une réinterprétation aux interprétations à l'intérieur du même univers mythique ; ou bien de nous placer en descripteurs extérieurs et de décoder, c'est-à-dire de dégager la formule qui organise les phrases thématiques ou mythes : mais alors il faut entièrement objectiver le domaine à interpréter. Si l'on prend ses exemples non plus dans des cultures où des équilibres successifs se succèdent par cassures, mais dans les grandes traditions évolutives, telle que celle de la Grèce, on peut peut-être trouver dans le langage primitif lui-même le principe d'une mutation, d'un changement de code. Pour cela M^{lle} Ramnoux propose de privilégier le code d'entre-deux, au moment

où la mutation peut être surprise entre mythe et philosophie ; elle applique son hypothèse aux listes de noms divins qui présentent à la fois des relations de parentage et des couples d'entités comparables à ceux que Platon manie encore dans ses dialogues techniques : Etre et non-être, unité et multiplicité, même et autre, etc. Munis de cet instrument nous pouvons poser le problème non plus seulement du sens inconscient, ni même du double-sens, mais du double langage. C'est, en effet, par un second langage qu'est possible l'exégèse, comme traduction d'un code dans l'autre. Mais nous n'apercevons leur rapport que dans le langage de l'entre-deux, qui retient encore le premier et contient déjà le second. Cette notion de double langage médiatisé, nous invite à ne pas privilégier à l'excès la question du double sens, mais à poser le problème plus important du changement de code, qui est la condition de dire autrement. Là serait la clé des mutations évolutives caractéristiques de la tradition hellénique et peut-être de toutes les traditions évolutives qui « ont marché vers une mutation, avec une ouverture sur autre chose », à savoir la position des problèmes d'origine et de limite.

Il y a là l'indication d'une autre voie en direction de ce que j'ai appelé tout à l'heure la double herméneutique : descendante, vers l'archaïsme — ascendante, vers les philosophèmes où s'aboliraient les mythèmes. C'est sur cette voie que je replacerai volontiers le problème bultmannien de la démythologisation posé par M. Stucki, sous le titre *Démythologisation et Objectivation* ; le problème qu'il pose du double et même du triple langage — langage de la prédication, langage des représentations objectivantes, langage de la théologie interprétative, renvoie au problème du changement de code posé par M^{lle} Ramnoux — problème qui prend au plan épistémologique la même importance que celui de l'être-dit au plan ontologique.

Or, ce troisième cycle de problèmes nous met en face de questions considérables : peut-on aller au pôle extrême — celui qui est représenté dans l'exemple de M^{lle} Ramnoux par les tables platoniciennes des discours dialectiques — et éviter de tomber dans les jeux grammaticaux, si le discours ne garde pas un lien vital avec le noyau de « numinosité » qui donne sa densité à l'ordre mythique ? Si oui, si l'on reste tributaire de la « bienheureuse naïveté », comment échappera-t-on à l'alternative de Lévi-Strauss : ou bien vous êtes un descripteur incroyant, au sens propre du mot — ou bien vous restez un mythologue pris dans l'intérieur du mythe et j'empile votre interprétation à la suite des autres interprétations du mythe ? J'entrevois la réponse suivante : l'alternative peut être surmontée, si, dans la tradition évolutive qui est la nôtre, c'est le même logos qui, *dans* le mythe, opère le changement de code et, *hors* du mythe, règle le décodage du descripteur ; autrement dit, si le descripteur est au bénéfice de la même rationalité que celle par laquelle le mythe s'est explicité au cours de sa mutation. Une exégèse à la fois structurale et non réductrice du numineux serait alors inscrite, comme une possibilité

primordiale, dans la teneur de sens des mythes de nos grandes traditions évolutives ; l'alternative du dehors et du dedans serait surmontée s'il n'y avait qu'un logos, celui de l'exégèse structurale et celui par lequel les grandes traditions évolutives se sont prêtées à la traduction du mythe en question d'origine et de limite.

Tels sont les trois cycles de problèmes que l'on peut dégager des communications de nos collègues concernant le langage religieux. Je les résumerai et les enchaînerai de la manière suivante :

1. Le symbole pose le problème d'une parole qui opère ce qu'elle dit et qui *opère en reliant*.

2. Le symbole pose le problème d'un effet de sens qui met la polysémie et le transfert de sens au service d'une conquête de l'exprimable sur l'inexprimable.

3. Le symbole pose le problème d'une hiérarchie de codage, d'un phénomène de double langage, qui assure dans nos grandes traditions évolutives la traduction du mythe en raison, sans qu'en soit évacuée la numinosité originelle.

Ces trois questions, nous les avons parcourues dans un certain ordre. Mais il faudrait aussi savoir suivre l'ordre inverse. Car si nous ne participions plus à la puissance de la parole opérante et unitive, si le travail du double sens n'était plus au service de la lutte de l'exprimable et de l'inexprimable, les travaux les plus habiles de traduction d'un code dans l'autre, selon les lois du double langage, se réduiraient à de vains jeux grammaticaux.

DISCUSSION

M^{gr} Dondeyne. — Je propose de suivre l'ordre envisagé par M. Ricœur et de commencer par le thème de « la sémantique de l'être-dit ».

M. Corbin. — Je voudrais illustrer ce que vient de souligner M. Ricœur en proposant deux ou trois exemples de difficultés de vocabulaire; je considérerai des termes qui se présentent couramment en arabe ou en persan et auxquels le traducteur français ne peut pas trouver d'emblée un équivalent unique.

Le terme d'« oriental », par exemple, correspond dans ma pensée à un terme arabe, également employé en persan, *Ishrâq* : c'est le lever du soleil, c'est l'Orient, chez les philosophes orientaux, mais il s'en faut de beaucoup que ce mot ait une signification géographique; il porte essentiellement une signification spirituelle. C'est le lever de l'âme à son Orient; c'est une présence dans l'âme. Cette connaissance orientale n'est donc pas le privilège des Iraniens, ce n'est pas un *Volksgeist*, un génie de la race qui a promu cette connaissance orientale, c'est à l'inverse cette connaissance orientale qui a fait des Iraniens des Orientaux. Elle se distingue de toute connaissance représentative. On peut discuter à perte de vue sur tout ce qui est représentation et représentatif. On ne discute pas une présence; une présence s'impose. Voilà essentiellement la notion qui est connotée par ce terme d'*Ishrâq* : une présence qui s'impose à l'âme, qui l'envahit d'un seul coup, et qui en même temps la libère, l'absout de toute autre antériorité, de toute autre déduction. Il ne s'agit pas d'« une présence engagée », ce n'est pas une présence en ce monde, mais au contraire une présence qui est du même coup présence à une multitude d'autres mondes, qui se superposent en un schéma vertical — il faut parler ici d'une dimension polaire. Ce qui frappe le plus un Oriental, lorsqu'il participe à un congrès de philosophie occidentale, c'est justement l'absence de telles présences. On a vraiment quelquefois l'impression que l'univers occidental est un univers dévasté, dépeuplé.

Je passerai immédiatement de cette notion de présence à la notion de mythe. En arabe et en persan, il est très difficile de trouver un terme qui traduise parfaitement notre notion de mythe. Récemment on a créé à Téhéran un enseignement de mythologie indienne ; cela a été toute une affaire pour trouver le terme exact pour traduire « mythologie ». On s'en est tiré par une périphrase qui dit ce qu'elle veut dire, mais qui n'éveille absolument pas, dans la pensée de l'Iranien, ce qu'éveille pour nous le mot « mythologie ». Il y a beaucoup d'autres mots dans le même cas. Mais considérons un terme admirable sur lequel je voudrais insister. C'est le terme de « hikâya ». Une « hikâya », c'est un récit qui est en même temps une imitation. Il faut penser ici au grec « mimêsis ». Nous sommes à la fois les mimes et les récitateurs d'une geste héroïque. Un de nos cheiks a pu écrire au début du siècle dernier, que dans l'acte de ce récit, mystique, le récitant, la geste récitée et le héros dont elle parle ne sont qu'une réalité unique — mais à la condition que soit abolie la montagne de l'égoïté close. Nous avons parlé beaucoup hier de monde clos, de système clos, vous voyez que pour un cheik oriental ce qui est clos, c'est d'abord notre petit moi et la montagne de notre égoïté. Ce qui me frappe dans cette notion de « hikâya » telle que je viens de l'évoquer, c'est qu'elle implique la mise en œuvre de deux principes fondamentaux pour l'herméneutique. Ces règles sont admirablement formulées ; je les prends par exemple chez un auteur du douzième siècle, Sohrawardî : « Récite le Coran comme s'il n'avait été révélé que pour ton propre cas ». Je trouve également au huitième siècle ce propos du Bâqir Iman, le cinquième Iman des Shi'ites : « Si le sens du Coran se limitait aux circonstances et aux personnes à l'occasion desquelles il a été révélé, il y a longtemps que le Coran serait mort ». Or, le Coran est vivant, vivant jusqu'au jour de la résurrection, parce que justement le sens ésotérique s'accomplit dans chaque croyant. Mais vous le voyez, cet accomplissement et cette histoire ne se déroulent pas dans le monde qu'enregistrent les annales, dans le monde qui laisse des traces dans la chronique, c'est une histoire secrète, une histoire spirituelle, et c'est pourquoi notre ontologie a besoin de cet autre niveau d'univers. Pour l'accomplissement des révélations prophétiques, des récits visionnaires, l'Orient dispose d'un monde intermédiaire entre le monde sensible, et le monde de la perception intelligible pure ; sans ce monde nous ne faisons plus que de l'imaginaire, et c'est une chose très grave, si grave qu'il m'a fallu pour traduire fidèlement ce que j'avais à dire trouver un nouveau mot : j'ai employé le mot « imaginal ». Si je traduis le persan « jism-i mithâlî » par « corps imaginaire », je fais un contresens magnifique. Il s'agit du corps subtil, il faut dire « corps imaginal » ou quelque chose d'approchant.

En même temps, sous cette notion de « hikâya », sous l'accomplissement de cette unité du sujet, de la geste récitée et du héros qui en est l'objet, nous avons le passage déjà sensible de l'épopée héroïque à l'épopée mystique qui caractérise toute la marche de la littérature persane.

On peut parler à ce moment-là — bien loin de la mort du sujet dont il était question hier — du sujet absolu. Dans ce terme d'absolu, il y a quelque chose qui vibre chez un Oriental et que nous oublions peut-être. Pensons que le mot latin « absolutum » a deux sens : « absous » et « absolu ». Cette absolution de l'être, il faut l'entendre quand nous employons des mots comme « wujûd mutlaq », l'être absolu. Le mot « itlâq », en arabe et en mazda, signifie « mise en liberté », mise en liberté d'un captif, d'un troupeau, d'un mot, des mots. C'est cela, le mot en son sens absolu : absous de toute référence autre que lui-même. Donc, « wujûd mutlaq » signifie l'être absolu, cette mise en liberté de l'être, l'être dont nous sentions particulièrement hier la captivité, cette captivité dont les uns cherchent à sortir en oubliant que les barrières, les clôtures, ce sont eux-mêmes qui les ont construites. Un jour que j'essayais d'expliquer à l'un de nos cheiks à Téhéran, ce que nous faisons en Occident, il a été très surpris et m'a dit : « Mais quel mal se sont donné les Occidentaux, quelle ingéniosité ont-ils déployée, pour faire que ce dont ils parlent n'ait pas de sens qui dépasse ce monde, pour nous fermer les niveaux supérieurs de signification ? » Nous pouvons faire de la sociologie, de la psychanalyse, finalement de la linguistique ; au fond, c'est toujours à cette fermeture, à cette clôture que nous tendons, quitte à en gémir, à nous désespérer : comment allons-nous en sortir ? Cette mise en liberté de l'être, c'est cela, l'être absolu, l'être s'absolvant, l'être absous de toute autre référence que lui-même, l'être s'absolvant du néant ; et c'est là la forme impérative de l'être, que M. Ricœur plaçait tout à l'heure dans l'ensemble de nos questions. C'est pourquoi la haute théosophie de nos cheiks se maintient à égale distance de l'émanatisme et d'un créationnisme naïf. Cette promotion de l'être, cette libération, cette absolution, le pose d'emblée comme étant ce qu'il est dans l'éternité et le libère de la hantise que nous ressentons du passé qui sera dépassé. Dans « hikâya » que je signalais tout à l'heure, je suis moi-même ce passé, je n'en fais pas l'histoire.

Ce qui caractérise, je crois, la philosophie orientale, c'est que la philosophie n'a de sens que si elle aboutit à une expérience mystique, sinon elle est vanité ; et réciproquement, l'expérience mystique battra la campagne si elle n'a pas un fort fondement philosophique. En deux mots, je me demande ceci, relativement à toutes les questions que nous nous posons sur la mort de la philosophie : est-ce que celui qui admet cette disparition, celui-là est-il encore, ou est-il déjà un philosophe ?

M^{sr} Dondeyne. — Je désire poser une question à M. Ricœur. La définition proposée du symbole comme un moment de la parole, caractérisé par l'union d'une parole qui opère ce qu'elle dit et du dit, ne s'applique-t-elle pas à toute parole ou à un grand nombre de paroles ? C'est le cas dans le commandement ; or, l'ordre n'est pas forcément symbolique. Cette définition du symbole n'est-elle pas trop large ? Ainsi

le commandement (*Befehl*) est une parole « autoritative », c'est-à-dire qui réalise quelque chose ; de même la parole créatrice de certains poètes et penseurs opère ce qu'elle dit.

M. Ricœur. — Vous avez raison à un certain niveau, qui est celui de la distinction des jeux de langage ; à ce plan, l'impératif est distinct du constatif ; il correspond à une situation très particulière, celle du commandement, de l'ordre que l'on donne à autrui. La parole créatrice se situerait à un autre plan ; ce ne serait plus un jeu de langage parmi d'autres, mais elle relèverait des conditions de possibilité de tous les jeux de langage ; toutefois on peut dire que l'impératif porte à son plan quelques traces ou quelques signes de ce pouvoir de dire, qui est antérieur à la distinction du constatif et de l'impératif.

M^{me} Lodetti. — Si l'exprimable, selon M. Ricœur, est une conquête sur l'inexprimable, on doit, me semble-t-il, en tirer des conclusions relatives à la définition du langage : le langage est expression avant d'être communication. Dans ces conditions, pourquoi définit-on si souvent le langage exclusivement comme communication ? C'est qu'on omet de considérer les actes de langage, qui sont des actes concrets et toujours nouveaux, renvoyant à un vécu. Pour fonder le langage, il est très important de poser que quelque chose vient avant le langage : l'existence. Le langage n'exprime pas l'existence individuelle, mais l'existence commune. C'est précisément parce que l'existence est commune que nous pouvons nous entendre.

M. Reverdin. — Ma communication part de cette observation que tous les termes dans lesquels nous cherchons à exprimer la vie spirituelle et la vie religieuse sont dans leur origine et dans leur sens propre, empruntés à l'espace, au temps. Ce sont des symboles qu'on emploie en disant, par exemple : L'Eternel est une lumière ; un rocher ; une haute retraite... Puis, quand nous recourons au langage rationnel, nous disposons actuellement de termes tels que *transcendant*, *immanent* : notions d'origine spatiale, elles aussi.

Les logiciens, certains philosophes, s'efforcent de constituer un langage qui soit parfaitement univoque. Ma communication semble établir que, dans le domaine religieux, un tel langage n'existe pas : nos expressions ont toujours plusieurs sens possibles. Le langage religieux n'étant pas univoque, l'accord de diverses personnes sur une même affirmation ne garantit pas l'identité de leurs pensées. A l'inverse, il arrive que certains hommes expriment de mêmes idées, de semblables sentiments en des énoncés différents. J'en tire la conclusion que nous avons là une raison décisive pour écarter le dogmatisme.

M. Ricœur. — On ne peut recourir sans discernement à la notion d'équivocité ; il faut rendre compte de l'équivocité elle-même. Cela relève d'une critique portant sur les circonstances dans lesquelles l'univocité est due. L'univocité est due toutes les fois que nous sommes en situation d'argumenter, de transférer l'identité d'une signification d'un bout à l'autre de l'argument. Le problème est de savoir pourquoi l'univocité n'est pas due dans d'autres circonstances. La problématique transcendante, qui est une problématique de condition de possibilités me paraît irréductible à une argumentation. En particulier dès que nous sommes en face de problèmes de limite et d'origine nous sortons du domaine où l'univocité est due, outre la pensée qui argumente, il y a la pensée qui témoigne de l'origine. Mais cela n'implique pas que n'importe quelle univocité soit permise. L'équivocité propre au penser, est une équivocité calculée. Je parlerais plutôt d'une multivocité réglée : il y a donc deux problèmes : celui de l'univocité due ou non due, celui des règles propres de l'équivocité. Ces deux problèmes relèvent d'une logique transcendante.

M. Stucki. — J'aimerais poser quatre questions à M. Ricœur.

1. En abordant le problème du symbole à l'aide des modèles et des théories linguistiques, n'est-on pas porté à minimiser la dimension de communication du langage ? Si je reprends le problème dans la perspective de l'herméneutique théologique, je retrouve la distinction du *dass* et du *was* : le kérygme évangélique s'y définit avant tout comme s'adressant à un certain auditeur pour susciter de lui une décision.

2. Pourquoi parlez-vous de double sens et non de sens multiple ?

3. Quand vous dites que le symbole religieux est une question d'origine et de limite, vous présumez, semble-t-il, que la religion est déjà définie ? Comment intégrer le problème du Nouveau Testament qui porte non sur la question de l'origine et de la limite, mais sur celle de l'incarnation au cœur de la vie personnelle ?

4. Est-ce que l'approche des théologiens de la *Formgeschichte* ne nous fournit pas un moyen de surmonter l'alternative formulée par Lévi-Strauss ? En travaillant non pas au niveau du symbole, mais à celui de la forme littéraire, on peut obtenir une objectivité de l'interprétation : celle-ci est, comme dit Bultmann, objectivement vérifiable. Elle est en quelque sorte séparée du processus de la foi qui est une affaire strictement personnelle.

M. Ricœur. — Je commence par votre seconde question : vous avez raison, je devais dire sens multiple et non double-sens. Quant à votre première question, elle reçoit une réponse si on distingue avec Hjelmslev le *schéma* de la langue et son *usage*. Le *schéma* de la langue ne pose pas de problème de communication, celui de « l'usage » au contraire l'implique étroitement ; allocution et interlocution relèvent de l'usage.

C'est alors qu'on retrouve votre problème de la communication, qui relève également de ce que M. Benveniste appelle le sémantique ; l'instance de discours met précisément en jeu celui qui parle et celui à qui on parle. Ce n'est donc pas le linguiste qu'il faut incriminer ici, mais le philosophe, lorsqu'il ne considère que la moitié de la linguistique. D'autre part vous me reprochez d'avoir tiré le symbole du côté des problèmes d'*origine* et de *limite*, plutôt que d'*incarnation*. Je me suis attaché à cette expression : origine et limite, parce que je la trouve dans le texte de M^{lle} Ramnoux et qu'elle correspond aussi à la définition du mythe que Bultmann emprunte à Hans Jonas dans son premier grand travail critique sur la mythologie. Or cette problématique ne me paraît pas opposée à celle de l'incarnation. Au contraire. Le cœur du symbole, c'est que l'origine et la limite ne nous sont plus étrangères, mais sont parmi nous ; on ne peut pas opposer une problématique d'origine et de limite, telle que le philosophe l'élabore, à une problématique d'incarnation, puisque c'est leur unité profonde qui fait la substance même du symbole. Quant au recours à la théorie de l'histoire des formes littéraires, je suis d'autant plus d'accord avec vous que je résiste à l'opposition que vous faites par ailleurs entre le *was* et le *dass*, entre l'objectivation et l'interpellation singulière ; avec la *Formgeschichtliche Schule* vous réintroduisez un minimum d'objectivité. Je pense que la solution serait à trouver non pas dans la linguistique, mais dans l'aspect communautaire et ecclésial de la reconnaissance du sens ; l'interpellation me singularise certes, mais elle est d'abord adressée à une communauté. Nous retrouvons ici l'autre aspect du symbole, celui que le Père Fessard a développé, à savoir que le symbole est instaurateur d'une relation d'échange et de mutualité ce qui peut fonder l'objectivité de l'interprétation. Le symbole ne meurt pas moins de l'extrême singularisation du rapport d'interpellation que de son entière objectivation.

M. Fessard. — Le langage pour moi est révélateur de l'existence, dans sa triple dimension naturelle, sociale, historique et en tant qu'il fait la synthèse de ces trois dimensions. Le langage naît tous les jours et à chacun de nos actes de parole. Le langage, qui n'est pas le bavardage, se crée à chaque instant : Ainsi, Hegel crée-t-il un sens nouveau de *Aufheben*, quand il synthétise les trois significations de ce terme. C'est là un exemple de création philosophique, mais le langage se crée d'une manière bien plus simple, bien plus intime. Lévi-Strauss remarque que l'enfant naît à partir du mot « maman », « papa » étant très postérieur. Le langage est essentiellement genèse de l'existence individuelle au sein d'une communauté. Si nous voulons parler de l'humanité au sens le plus général, nous lui donnons comme idéal la fraternité. Nous sommes ainsi ramenés à l'existence que nous sommes, existence parlante, existence qui reçoit sa parole, car la langue est maternelle ; nous ne créons pas notre langue, nous pouvons la modifier. Certes nous la créons de fait à

chaque instant ; ce n'est pas contradictoire avec ce qui précède. Nous recevons d'abord une langue maternelle, nous recevons donc notre esprit d'une communauté. C'est cet ensemble de relations, implicite dans le langage de tout homme, que développent la philosophie, la théologie, la métaphysique.

M^{lle} Ramnoux. — Je voudrais d'abord limiter la portée de ma communication : elle considère des faits helléniques et concerne seulement la tradition évolutive grecque ; je n'affirme pas du tout que j'aboutirais aux mêmes conclusions si j'étudiais la Bible par exemple. Les Grecs ont inventé la langue conceptuelle. Pour cette raison, des problèmes tout à fait spéciaux se sont posés à eux, et une partie de leur philosophie s'emploie à les résoudre. Ils sont devenus les nôtres, mais dans la mesure où nous prenons nos distances vis-à-vis de nous-mêmes, nous devons prendre aussi conscience des caractères particuliers de tels problèmes. Je noterai ensuite que la Grèce a évolué très vite ; sa culture s'est avancée par pointes aussi loin que l'extrême lucidité moderne, aussi loin même que celle des linguistes contemporains, mais il y a en même temps une Grèce étonnamment conservatrice, qui ne lâche jamais sa tradition mythologique, et qui la retravaille sans cesse. La création mytho-poétique s'est étendue très tard et la pensée philosophique a commencé très tôt. C'est pourquoi j'ai pu considérer des problèmes de traduction intérieurs à la culture grecque, car ce ne sont pas seulement les difficultés de traduction qui naissent de ce que l'on passe d'une culture originale à une culture franchement différente, comme il arrive à l'heure actuelle : Il est absolument exact que j'ai essayé de saisir un moment de mutation en étudiant les Présocratiques puis je me suis aperçue qu'il y a, entre les premiers Présocratiques et l'époque où nous avons la langue philosophique d'Aristote, plusieurs stades, plusieurs couches différentes et que la solution du problème pourrait être obtenue en différenciant les termes d'une façon extrêmement fine ; c'est ce que j'ai essayé de faire, par couples, puisque, effectivement, je crois que le code de ces gens-là est contenu dans les tables de couples. Voilà pourquoi les problèmes grecs sont tout à fait originaux.

Je me réfère à Aristote, par convention, comme définissant un stade où la pensée philosophique est très consciente de vouloir un discours tout à fait univoque. Ici, je demanderai à M. Aubenque s'il est du même avis que moi. Aristote a tellement réfléchi à la polyvalence du vocabulaire ontologique qu'on peut l'interpréter dans un sens très positiviste en disant : il savait qu'on ne peut pas faire un discours univoque quand on parle de l'être, mais il savait manier tous les termes de l'ontologie polysémiquement. Au fond, son choix d'un discours tout à fait univoque est un choix très lucidement conscient de tout ce qu'on peut faire en jouant sur un vocabulaire qui a une grande polyvalence de sens. C'est aussi vrai de Platon, peut-être en effet faut-il remonter plus haut ? Avant Aristote,

d'autres déjà connaissent le double ou le triple discours, car il y a plusieurs systèmes conceptuels. Il faut peut-être par conséquent valoriser l'esprit de jeu. Cet esprit de jeu ne diminue pas la pensée ; au contraire, il exaspère le sens de l'ineffable, du lumineux. Nietzsche a très bien compris cet esprit de jeu des Grecs que j'appelle la pudeur.

Sixième table ronde

ÉTHIQUE ET SOCIOLOGIE DU LANGAGE

**Lundi 5 septembre 1966 — 9 heures
Aula de l'Université de Genève**

Président : M^{me} Rose-Marie MOSSÉ-BASTIDE,
Professeur à la Faculté des Lettres et Sciences humaines d'Aix
Introduction : M. Chaïm PERELMAN,
Professeur à l'Université libre de Bruxelles

ÉTHIQUE ET SOCIOLOGIE DU LANGAGE

par M. Chaïm Perelman

Contrairement à la tâche qui m'a été assignée, celle de résumer les différents rapports qui ont été présentés dans ma section (je trouve qu'ils sont déjà suffisamment résumés dans les Actes, et qu'il n'y a pas lieu de résumer ces résumés), je me suis proposé, dans cette introduction, de présenter les deux thèmes, qui m'ont paru les plus importants pour notre table ronde, de façon à susciter une discussion immédiate. Le premier thème est celui du rôle du langage, à la fois comme élément de formation individuelle et comme instrument d'asservissement de l'individu. Le deuxième thème est celui de l'usage moral ou immoral du langage, et plus spécifiquement le problème de la vérité, de la véracité, de la sincérité et de la bonne foi. Ce sont ces deux thèmes que je voudrais esquisser rapidement devant vous, de façon à mettre en évidence les difficultés qu'une réflexion sur l'un ou sur l'autre ne peut manquer de susciter.

Commençons par le premier thème qui est traité, ou abordé, dans plusieurs communications, celles de M^{me} Roubinet, de MM. Baron, Chauchard, Cottier, Margolin, Polin, Stern, Victoroff et Villa.

Ce thème peut s'énoncer ainsi :

Tout le monde admet que le langage est un élément indispensable de la formation individuelle. Toute formation suppose une initiation ; celle-ci ne peut se faire qu'en termes de langage, condition du dialogue entre le maître et ses élèves. Toute formation suppose un maître qui instruit, qui forme et peut aussi déformer la pensée, celle du disciple pouvant d'ailleurs, à un certain moment, s'émanciper, se manifester par sa créativité et sa liberté. C'est dans ce contexte qu'intervient le problème de l'autorité qui manipule le langage, des slogans de toute espèce, commerciaux, politiques ou religieux, des clichés qui moulent la pensée de façon à faciliter un consensus communautaire, et qui tout en donnant une forme à la pensée, favorisent sa soumission. On a insisté longuement dans certains rapports sur le rôle des *mass-media* qui oblitèrent les fonctions critiques, les fonctions de réflexion, qui favorisent des réactions immédiates dans tous les domaines. C'est à ce propos qu'a été posée la question du rôle du pouvoir, de celui de la violence dans la formation

du langage, de l'irrationnel opposé au rationnel, des opinions plus ou moins trompeuses opposées à la vérité, du relatif opposé à la recherche de l'absolu.

A ce propos, il est une question qui me semble fondamentale, et qui me semble préalable. La voici : Pour juger du bon et du mauvais usage d'un langage, quand il s'agit de définitions, de la structure du langage, de mythes, de slogans, de tous les procédés rhétoriques, possédons-nous des critères qui soient indépendants du langage lui-même ? On a fait appel, à ce propos, à des notions telles que l'évidence, la raison, l'intuition, la vérité, la réflexion, le respect de la personne, mais ces notions, pour permettre de distinguer le bon du mauvais usage du langage, peuvent-elles être présentées et défendues indépendamment du langage et de la formation que nous avons reçue et à travers un langage déterminé ? N'oublions pas, en effet, que même si l'on cherche l'absolu dans le silence, il est impossible de se laisser guider par cet absolu sans interpréter le silence au moyen du langage, qui sera toujours un langage particulier. Et si tous ces critères sont toujours liés au langage, corrélatifs d'un certain langage, comment arriverons-nous à leur donner une valeur normative ? En d'autres termes, comment arrivons-nous, malgré ce fait indéniable, à transcender la relativité de notre langage et celle de toutes les structures linguistiques. C'est un point fondamental pour la discussion de notre thème. Y a-t-il un dépassement possible du relativisme linguistique ? Sinon, peut-on élaborer des critères pour le bon usage du langage au sein même de ce relativisme ?

Le deuxième thème, et le deuxième problème, n'est pas celui du relativisme, mais celui du pluralisme. Voici comment je l'envisage.

En examinant l'usage moral ou immoral du langage, la plupart de nos rapporteurs ont mis à l'avant-plan l'idée de vérité et toutes ses implications. C'est ainsi que M. Baron, M. Kolnai (qui y rattache la notion de pureté), MM. Lechat, Pucelle et M^{me} Lucques, et d'une façon provocante M. Polin, ont présenté le respect de la vérité comme étant au centre de l'éthique du langage. Et chez certains, tel M. Kolnai, cette préoccupation va si loin que dès qu'il y a la moindre pénombre dans l'expression de la pensée, dès que l'on se trouve devant un usage du langage qui ne dit pas clairement oui ou non, nous nous trouvons au seuil de l'équivoque et de la dissimulation, essentiellement condamnables. Pour M. Kolnai, le langage « est essentiellement affirmatif et négatif, donc axé sur la polarité du vrai et du faux » ; c'est seulement quand il est ainsi utilisé, que son usage est moralement acceptable.

Cette intransigeance n'est pourtant pas sans difficultés, comme en témoigne la célèbre discussion entre Kant, défenseur de l'obligation stricte de ne pas mentir, et Benjamin Constant. Si un de vos amis, demande Benjamin Constant, est poursuivi par un homme qui cherche

à l'assassiner et qui vous demande où cet ami se trouve, avez-vous le droit moral de l'induire en erreur ? Or, il ne s'agit pas d'un exemple purement fictif. Certains de mes amis se sont trouvés exactement dans cette même situation, la Gestapo ayant fait irruption dans leur maison en leur demandant s'il y avait des Juifs cachés chez eux. Comment la personne interrogée aurait-elle dû se comporter pour être moralement irréprochable ?

M. Baron, qui est très exigeant à ce propos, donne pourtant raison contre Kant, qui s'oppose au mensonge dans tous les cas, à R. Le Senne, qui invite à déborder l'alternative du *oui* ou du *non*, à la recherche de formules plus vagues qui permettent d'exprimer la vérité « d'une manière dont les conséquences soient aussi bonnes qu'il est possible ».

Cet exemple nous montre qu'une défense intransigeante du formalisme kantien, à savoir qu'il existe des devoirs stricts à observer dans tous les cas, tel que celui de ne pas mentir, présuppose qu'il n'existe qu'une seule valeur, la véracité, ou qu'elle dépasse tellement toutes les autres que, en cas de conflit des valeurs, c'est toujours au respect de la vérité qu'il faut se tenir strictement. Or, à cette conception s'oppose nettement la vision d'un pluralisme des valeurs, qui entretiennent entre elles des rapports variables et qui exigent, pour la détermination de ceux-ci dans chaque situation concrète, une décision du sujet, en âme et conscience. Et dans cette conception, l'analyse du droit peut nous être d'un apport considérable pour empêcher la réflexion morale de céder aux facilités et aux déformations d'une simplification outrancière.

Ma suggestion d'utiliser le droit pour éclairer et enrichir la réflexion morale, par opposition au formalisme qui ne s'embarrasse guère de l'étude des situations concrètes, peut être rapprochée de la technique de l'analyse du langage pratiquée par l'école d'Oxford.

Pour bien comprendre leur méthode, il faut également la concevoir comme une réaction contre le formalisme qui présentait, avec le premier Wittgenstein, les langues artificielles élaborées par la logique formelle comme des langues parfaites, dont les langues naturelles n'étaient que des approximations plus ou moins imparfaites, et dont elles devaient se rapprocher, en se perfectionnant. Pour que cet idéal réductionniste fût défendable, il fallait admettre que tout contenu de pensée devait soit pouvoir être exprimé dans ce langage parfait soit être écarté comme donnant lieu à une *pseudo-proposition*, formulant un *pseudo-problème*.

La réaction du deuxième Wittgenstein, celui des *Philosophical Investigations*, a été d'écarter cette dernière exigence. Le langage naturel est infiniment plus riche et plus nuancé que le langage formel, quel qu'il soit. Avant de chercher à réduire une expression du langage naturel à une expression du langage formel, mieux structurée, plus claire et moins équivoque, mais probablement moins nuancée, commençons par analyser les différents usages de cette expression formulée dans le

langage naturel. Il ne s'agit pas nécessairement d'en rester là, de ne chercher en aucun cas une formalisation, qui dans bien des cas pourrait s'avérer précieuse, mais de ne pas l'entreprendre d'une façon hâtive, avant de prendre conscience de toutes les nuances et de toutes les finesses de l'expression naturelle.

C'est dans ce même esprit que je suggère d'utiliser le rapprochement avec le droit, non pas pour identifier les problèmes moraux avec les problèmes juridiques, mais pour lester la réflexion morale de toute la richesse des nuances, du respect des situations concrètes sur lesquels les textes juridiques attirent notre attention. Nous pourrions, après cet examen, montrer, le cas échéant, que les distinctions considérées comme importantes par le législateur et le juge sont irrelevantes pour la réflexion morale, mais au moins saurions-nous clairement ce que nous écartons de nos considérations et ce qui justifie notre façon de faire. De même que la méthode de l'analyse linguistique ne nous oblige pas à nous en tenir aux analyses du langage commun ou au sens commun, mais nous demande seulement de ne nous en écarter qu'à bon escient, après l'exploration préalable de tout ce que l'usage ordinaire du langage recèle comme expérience commune déposée dans le langage par des générations d'usagers, de même, avant de suivre les moralistes classiques dans leurs impressionnantes généralisations, qui réduisent la morale à un petit nombre de principes, j'aimerais que les moralistes jettent un regard sur la manière dont les juristes se sont tirés des difficultés suscitées par des problèmes analogues. Les juristes, en effet, ont été amenés à faire des distinctions, élaborées après un examen plusieurs fois séculaire, dans la complexité des situations vécues. Il n'est pas question de suivre aveuglément leurs solutions, mais il y a lieu de réfléchir aux raisons qui ont motivé leurs prescriptions légales et leurs décisions, et de se demander dans quelle mesure ces solutions peuvent être adoptées, modifiées ou écartées par les moralistes. C'est ainsi que les problèmes posés par l'usage moral ou immoral du langage peuvent, me semble-t-il, être utilement éclairés par un examen de textes légaux et de la jurisprudence. Pour des raisons de commodité, je m'en suis tenu au droit belge, qui est très semblable d'ailleurs, sur tous ces points, au droit français dont souvent il s'inspire.

Ce qui frappe, au premier abord, celui qui examine les textes juridiques, c'est que l'usage du langage y est réglé non pas en fonction de l'idée de vérité, mais de celle d'engagement.

Quand je donne ma parole, quand je conclus un contrat, je m'engage ; par ailleurs la loi m'impose également des obligations.

Ces obligations légales peuvent être de toute espèce. Parfois, cela va de soi, ce sera l'obligation de dire la vérité, parfois ce sera l'obligation de ne pas la divulguer. Ces deux obligations peuvent d'ailleurs s'opposer l'une à l'autre.

Quand est-on obligé de dire la vérité, toute la vérité et rien que la vérité ? C'est, bien entendu, l'obligation du témoin assermenté, qui doit jurer de dire la vérité, toute la vérité, rien que la vérité. Mais signalons immédiatement qu'il existe une catégorie de personnes qu'il est interdit d'assigner comme témoins et qu'on ne peut leur demander de dire toute la vérité, rien que la vérité. C'est ainsi que l'article 268 du Code (belge) de procédure civile, énonce que : « Nul ne pourra être assigné comme témoin, s'il est parent ou allié en ligne directe de l'une des parties, ou son conjoint, même divorcé. » Ceci signifie que le juriste met les relations de confiance, de respect et d'amour, censées exister entre proches parents, avant l'obligation de témoigner en vérité. S'il n'y a pas d'opposition, des proches parents du prévenu pourront être entendus (art. 156 du Code d'instruction criminelle). On ne peut pas les obliger à prêter serment, quoiqu'ils doivent prêter serment s'ils désirent être entendus.

Est punissable « le coupable de faux témoignage ou de fausse déclaration, qui aura reçu de l'argent, une récompense quelconque ou des promesses » (art. 224 du Code pénal), mais les dispositions de l'article 224 ne sont pas applicables « aux enfants âgés de moins de 16 ans, ni aux personnes qui sont entendues sans prestation de serment, à raison de la parenté ou de l'alliance qui les unit aux accusés ou aux prévenus, lorsque ces déclarations ont été faites en faveur des accusés ou prévenus » (art. 225 du Code pénal).

Ces diverses dispositions ont été adoptées, non seulement parce qu'on ne peut pas se fier au témoignage des proches parents des parties ou des prévenus, mais aussi parce que le législateur a reconnu l'existence des relations d'affection ou d'intimité auxquelles il ne désire pas faire violence en obligeant certaines personnes à témoigner sous serment contre leurs proches.

Dans certains cas, non seulement le mensonge dommageable, mais aussi une imputation vraie, mais que l'on ne peut pas prouver, est punissable ; dans certains cas même une assertion vraie, et que l'on pourrait prouver, constitue un délit : « Celui qui, dans les cas ci-après indiqués, a méchamment imputé à une personne un fait précis qui est de nature à porter atteinte à l'honneur de cette personne ou à l'exposer au mépris public, et dont la preuve légale n'est pas rapportée, est coupable de calomnie lorsque la loi n'admet pas cette preuve » (art. 443 du Code pénal). Ces actes sont punissables parce que l'on a agi méchamment, avec l'intention de nuire. On ne donne pas au diffamateur l'occasion de prouver qu'il a dit la vérité : dire la vérité ne suffit pas pour être innocent ou pur. Dans certains cas, même quand il existe au moment du délit une preuve légale des faits imputés, le prévenu pourra être coupable de divulgation méchante s'il a agi dans l'unique but de nuire (art. 449 du Code pénal).

Dans certains cas, celui qui fait connaître la vérité peut être coupable de dénonciation. La dénonciation à l'ennemi est sévèrement punie, et

la gravité de la peine sera d'ailleurs proportionnelle à la gravité des suites de cette dénonciation (art. 121 bis du Code pénal). Notons, à ce propos, que même la dénonciation aux autorités de son propre pays, la dénonciation d'un camarade au maître, qui est censé pourtant représenter une autorité morale, sera dans certains cas encouragée et dans d'autres plus ou moins sévèrement condamnée sur le plan moral. Les divergences d'attitude à l'égard de ce qu'on peut appeler la dénonciation morale s'expliquent par des conceptions différentes des rapports entre l'individu et l'autorité. Quand on se méfie de l'autorité, on mettra au premier plan les rapports de confiance entre individus, et toute dénonciation sera jugée méprisable.

Dans certaines situations, on est tenu au secret. L'article 458 du Code pénal impose le secret professionnel à certaines catégories de personnes : « Les médecins, chirurgiens, officiers de santé, pharmaciens, sages-femmes et toutes autres personnes dépositaires, par état ou par profession, des secrets qu'on leur confie, qui, hors le cas où ils sont appelés à rendre témoignage en justice et celui où la loi les oblige à faire connaître ces secrets, les auront révélés, seront punis d'un emprisonnement de huit jours à six mois et d'une amende de cent francs à cinq cents francs. » Selon une décision de la Cour de Cassation de Belgique du 20 février 1905 (Pasicrisie belge, 1905, I, 141), cet article doit être appliqué indistinctement à toutes les personnes investies d'une fonction ou d'une mission de confiance qui sont constituées par la loi, la tradition ou les mœurs, dépositaires nécessaires des secrets qu'on leur confie. Le secret professionnel couvre les confidences faites au prêtre, pourvu qu'elles l'aient été en confession ou à titre de confession (Cassation française, 30 novembre 1810). Le délit de violation existe lorsque la révélation interdite a été faite volontairement et sciemment, peu importe l'intention de l'agent. Si le médecin, ou toute autre personne qui est tenue au secret professionnel est « appelé en justice et invité à déposer sur un fait couvert par le secret professionnel, il échappe à la peine, mais s'il croit devoir garder le secret, il ne peut être contraint à parler » (Cassation belge, 22 mars 1888, Pasicrisie belge, 1888, I, 129). C'est donc sous leur responsabilité personnelle que ces personnes, appelées à témoigner, décideront de leur attitude.

La confiance de ceux qui confient un secret à d'autres, en raison de leur état, peut donc l'emporter sur l'intérêt de la justice à connaître la vérité.

Ces considérations, relatives au secret, la morale et les mœurs peuvent les étendre au-delà des obligations légales. C'est ainsi que la loi ne dit rien du secret des délibérations, mais la conduite de celui qui divulgue le secret des délibérations peut être sévèrement critiquée.

Mais peut-on garder ce secret au mépris de la règle qui exige que personne ne soit condamné sans avoir eu l'occasion de se défendre ? C'est ainsi que, dans mes fonctions de doyen de Faculté, je me suis

trouvé dans une situation difficile. On a porté, en Faculté, des accusations contre un candidat à un enseignement. J'ai fait part au candidat de ces accusations, en lui demandant ce qu'il avait à répliquer. On m'a reproché par après d'avoir violé le secret des délibérations ; j'avais pensé qu'il serait plus immoral de condamner quelqu'un sans l'entendre.

On voit ainsi des situations où le fait de dire la vérité peut s'opposer à la confiance, à l'amour, à la retenue indispensable pour la sauvegarde de l'intimité de la vie privée. Est-il moral de décrire en détail sa vie intime, de fournir la description la plus exacte de ses réactions les plus intimes ?

Personne ne niera l'existence d'une obligation de discrétion, mais on maintiendra que celle-ci est parfaitement compatible avec le respect de la vérité : il suffit de se taire.

Mais peut-on toujours se taire et le silence n'est-il pas parfois aussi révélateur qu'une réponse ? Celui qui ne répond pas quand la Gestapo lui demande s'il cache des Juifs dans son appartement dénonce leur présence par son silence même. Et les résistants torturés pendant la guerre pour révéler leurs complices étaient bien, à un moment donné, obligés de parler pour faire cesser leurs tortures. A ce propos, M. Polin parle de la violence physique et morale des détenteurs de la force et du pouvoir. Dans quelle mesure l'individu est-il justifié moralement, pour se soustraire à la violence sans dénoncer ses camarades, de recourir à l'affabulation ?

Au paradis, au royaume des saints où personne, par hypothèse, ne recourt à la violence, il est normal que la pureté se refuse même à cette violence morale que constitue le mensonge. Mais nous vivons malheureusement dans un monde où la violence existe et où « la belle âme », celui qui cherche la pureté, n'y parvient qu'en se soustrayant aux luttes et aux violences que notre génération n'a que trop connues. Peut-on accorder, en toutes circonstances, le primat à cette pureté morale sauvegardée au prix d'une démission, en détournant son regard des injustices de ce monde ? La réaction de Hegel à l'égard du formalisme de la morale kantienne, nous la retrouvons dans certains héros mis en scène par J.-P. Sartre, dans *Les mains sales*, par exemple.

Voici, pour conclure, les deux questions par lesquelles je voudrais terminer ma brève intervention.

1. Dans quelles mesures possédons-nous des critères qui échappent au langage et qui nous permettent d'élaborer des normes concernant le bon et le mauvais usage du langage ? Comment pourrait-on élaborer de tels critères s'il n'était pas possible de transcender les structures linguistiques ?

2. Admettons-nous l'existence de conflits des valeurs, des situations où diverses normes nous dictent des conduites incompatibles ? Si c'est

le cas, dans quelle mesure le langage nous aide-t-il soit à résoudre ces conflits soit à y échapper ?

J'espère que notre débat permettra d'élucider ces questions que l'éthique du langage pose à chacun de nous.

DISCUSSION

M^{me} Mossé-Bastide. — M. Perelman vient de nous donner un exposé original, qui plaide pour une certaine relativité. Ses références au droit sont intéressantes. Kant dit dans un passage des *Eléments métaphysiques de la Doctrine du Droit* que le droit positif doit se référer à quelque chose de rationnel, qui est antérieur à la multiplicité des codes, droit naturel par exemple. Qu'en pense M. Perelman ?

M. Perelman. — Justement, entrons dans le vif du débat et ne discutons pas à coup de citations ni à coup d'autorités. Je pose la question précise : Avez-vous une conception de la raison extérieure au langage, ou sinon, quelle est votre conception de la raison conditionnée par le langage ? Pour moi, Kant est un des plus grands philosophes mais ce n'est pas une autorité indiscutable. J'admets ses idées dans la mesure où elles me semblent mériter d'être suivies et non pas parce qu'il l'a dit. C'est pourquoi, il me semble indispensable de préciser l'idée de raison, qui est une de celles dont je me suis peut-être le plus préoccupé pendant toute ma vie philosophique, et qui est extrêmement difficile à définir quand on quitte le formalisme purement mathématique. Si vous en parlez, veuillez me dire comment vous la concevez, de façon à pouvoir dépasser le droit positif en recourant à un droit naturel sur lequel d'ailleurs très peu d'hommes sont d'accord, et comment vous arrivez à me dire ce qui est rationnel dans le domaine du droit comme d'ailleurs dans le domaine de la morale. Pour apprendre quelque chose, clarifions nos notions. Il y a quelques jours, M. Hyppolite a fait allusion au sens commun, auquel il faut toujours revenir. Je suis tout à fait d'accord avec lui, à condition d'ajouter cette précision : la philosophie cherche à donner un sens précis au sens commun. Aussi longtemps que nous n'avons pas donné de sens précis au sens commun, nous restons dans le sens commun, et nous ne sommes pas encore dans la philosophie.

M^{me} Mossé-Bastide. — En me référant à l'exposé de M. Pucelle sur le symbole de Pentecôte, je me demande si, dans le langage, il n'y a

pas une valeur intrinsèque de communion. Je dégagerais deux notions, une notion de compréhension des paroles et une notion plus profonde de communion des esprits. A ce propos, le problème du mensonge me paraît intéressant, en ce qu'il dissocie compréhension des paroles et communion des esprits : dans le mensonge, on comprend les paroles, mais on ne communie plus.

M. Pucelle. — Je n'ai pas eu l'intention de poser un problème de valeurs, j'ai plutôt pratiqué une suspension méthodologique de l'éthique. J'ai voulu faire ce que l'on appellerait aujourd'hui une phénoménologie de la coupure entre les consciences, ou de la communion. J'ai pris symboliquement les deux cas limites : la fermeture, la coupure, et une communion supposée, hypothétiquement possible, symbolisée par la Pentecôte. Par souci méthodologique, j'ai réservé ce problème pour étudier les modalités de la coupure et de la relation. Lorsqu'on est dans une langue commune, ou qu'on parle des langues différentes et qu'il faut un traducteur, dans quelle mesure le courant passe-t-il ou ne passe-t-il pas ?

M. Perelman. — Je voudrais reprendre la notion de communion. Comme celle de raison, c'est une notion sur laquelle nous sommes tous d'accord. Mais ne peut-il pas y avoir des cas où la communion de deux individus n'est possible qu'au prix du secret à l'égard des autres ? Prenons l'exemple de la confession devant le prêtre. Cette communion, cette intimité entre les deux personnes serait-elle possible si elle devait être universellement divulguée ? L'idée de communion est une idée qui porte en elle une valeur positive. Mais dans quelle mesure la communion est-elle unique ? Quand deux êtres communient, dans quelle mesure se séparent-ils des autres ? Toute communion est-elle communion universelle ? Même la communion avec Dieu, qui a été prêchée par tous les esprits mystiques et spiritualistes, est conditionnée par un détachement de tout le reste (qu'on appellera divertissement, ascèse, etc.) ; toutes les communions peuvent-elles coïncider ou y a-t-il des incompatibilités dans la communion ? Il ne faut pas trop simplifier les choses en disant seulement qu'il faut communier : les nationalistes qui communient tellement dans l'amour de la patrie ne sont-ils pas souvent un danger pour l'humanité ? C'est bien connu. Mais en restant dans le vague, nous supprimons toutes les difficultés. C'est ce qui donne d'ailleurs son importance au vague, comme condition du monisme des valeurs. Aussi longtemps que vous parlez de « la Valeur » (avec un V majuscule) sans préciser et sans entrer dans des situations concrètes, tout le monde sera d'accord avec vous. Qui n'est pas pour le triomphe de la Raison, de la Justice, etc., aussi longtemps que ces notions ne sont pas déterminées dans des cas concrets, dans des cas d'application ? Celui qui fuit le vague, qui trouve qu'il y a une certaine impureté dans le vague, devrait

se rendre compte de ce que, sans le vague, le monisme en matière éthique ne peut être maintenu.

M. Cottier. — Quant à ce qui vient d'être dit, le concept de communion ne me semble pas apporter au débat la lumière désirée : non seulement il y a des communions non universelles, mais encore des communions mensongères.

Au sujet de la question posée par M. Perelman, je proposerais deux distinctions. 1. Il est fâcheusement significatif qu'à l'aurore de la pensée philosophique, le terme « logos » ait désigné à la fois pensée et langage, puis qu'à l'intérieur de ce « logos » on ait introduit la distinction entre pensée et langage, ce qui fut une grande conquête, et qu'enfin aujourd'hui on constate une tendance à retomber dans la confusion de la pensée et du langage. Je dirais que la pensée est donnée dans le langage, mais qu'elle dépasse le langage.

2. Quant aux critères, il ne s'agit pas tant des critères du langage que des critères de l'usage du langage. Le langage comme tel est toujours une potentialité de multiples usages, alors que l'usage est toujours un. C'est ici que se pose un problème politique : qui décide de l'univocité impliquée dans un usage du langage ? A juste titre M. Perelman a attiré notre attention sur l'importance du droit. Je dirais que certaines institutions politiques garantissant le pluralisme (c'est-à-dire la possibilité politique du dialogue) sont la condition essentielle de la non-déviation et de la non-perversion du langage par la violence.

M. J.-C. Margolin. — En ce qui concerne la normativité du langage, il faudrait distinguer deux plans. « Bien parler » signifie d'abord tout banalement s'exprimer dans une langue non seulement claire, mais nuancée, éventuellement élégante. Il y a donc une normativité importante, d'ordre technique, la seconde normativité étant d'ordre éthique.

A la question de savoir si toute vérité est bonne à dire ou non, on pourrait répondre : « Pourquoi dit-on la vérité, à qui la dit-on, dans quelle intention ? » Il faut à ce moment-là distinguer une vérité purement formelle et littérale d'un esprit de vérité.

Quant à la seconde question, « multiplicité des valeurs indépendantes », incluant le problème des rapports entre les normes juridiques et le langage de la vérité, elle ne se pose pas seulement au niveau du droit, mais au niveau de toute communication humaine intersubjective dépassant la confiance à deux, revêtant un intérêt universel et concret ou du moins d'un intérêt largement représentatif de différentes valeurs humaines.

M. G. Villa. — La communion absolue est à mon sens un slogan. Babel est un fait voulu par Dieu, tandis que la Pentecôte est un vœu pieux. Nous ne pourrions jamais saisir ces univers fermés que sont les

multiples expériences linguistiques, traduisant des expériences nationales séparées. Ceci met en évidence également la situation paradoxale du traducteur. Dans le langage, il existe une tension entre l'être et l'expression, au sens où Jaspers l'entend quand il dit que la pluralité des existences motive la pluralité des expressions linguistiques. Dans ce Babel de la multiplicité des expressions linguistiques, qui comporte un dynamisme prodigieux de dissociation, le seul critère est dans la visée de cette différence et dans l'expression aussi adéquate que possible de notre expérience, de notre existence.

Quant à la seconde question, je dirai qu'il n'y a pas davantage de consensus esthétique, que de consensus philosophique ou éthique. Sur le plan éthique, la fameuse exigence d'unité est-elle vraiment supérieure ?

M. Stern. — Je tâcherai de répondre aux deux questions que M. Perelman nous a posées. 1. La raison est-elle à l'intérieur ou à l'extérieur du langage ? M. Piaget nous apprend bien des choses à ce propos. La raison, comme le langage, se développe dans l'état social. La raison ne peut pas se développer sans langage, et celui-ci ne peut être développé sans être raisonné jusqu'à un certain point. Le critère du langage et de la raison se trouve dans l'état social et dans l'équilibre des relations.

2. Le langage permet-il d'échapper aux conflits de valeurs ou de les résoudre ? Je ne vois vraiment pas comment il peut être utile. La solution des conflits réside non seulement dans la pensée claire du langage, mais aussi dans la sympathie qui consiste à se mettre à la place de l'autre, mais qui par là-même se situe en dehors du langage.

M. Kolnai. — Comme M. Perelman l'a rappelé, il y a des situations sociales typiques, dans lesquelles, je ne dirais pas qu'il soit moralement admissible, voire obligatoire de mentir, mais où tout dire serait absolument criminel. Rien dans ma communication ne contredit cette vérité. Mais M. Perelman m'attribue des tendances kantiennes qui me sont étrangères. Je suis sûr que dans la plupart des cas classiques décrits par Kant, à ce propos, je mentirais plutôt que de livrer le persécuté à ses persécuteurs. Bien que je me sente prêt à mentir si cela est utile pour combattre les communistes, je n'admettrais pas, cependant, que j'aie le droit de mentir à n'importe quel sujet et dans n'importe quelle situation à un communiste ou à un nazi.

M. Perelman témoigne de son aversion pour les constructions philosophiques prétentieuses, solennelles et monistes. Je suis d'accord avec lui pour dire que la tâche de la philosophie est de préciser les vues du sens commun dans certains secteurs.

M^{me} Lucques. — Pour répondre aux exigences de M. Perelman, j'esquisserai une petite dialectique du silence. Le premier point serait le

silence comme habitude de silence. Celui qui n'a pas pris l'habitude du silence risque de manquer sans y penser à la plus élémentaire discrétion. Il n'est personne qui d'une manière ou d'une autre ne soit amené un jour à recevoir des confidences. Les secrets des autres « ne nous appartiennent pas » (*Petite Anthologie sur le Silence*, par Courtois, Ed. de Fleurus). Le deuxième point de cette dialectique, c'est le témoignage : où et quand doit-on parler ? Je lis dans la même anthologie : « Ne donner de soi que ce qui peut être reçu avec profit par les autres. » Le troisième point de cette dialectique est le silence autorisé dans lequel je mets le secret professionnel ; on est dépositaire alors par état de secrets et de confidences. Je remercie M. Perelman d'avoir rappelé le rôle de la tradition hippocratique dans l'élaboration de la morale du secret médical.

M. D. Victoroff. — Le langage publicitaire remplit à mon sens deux fonctions distinctes : une fonction manifeste et une fonction latente. La fonction manifeste est explicitement voulue par l'émetteur ; elle est bien connue ; elle a pour but d'augmenter le volume des ventes. Elle crée un conditionnement. Elle présente des aspects immoraux certains. La fonction latente, peut-être moins bien connue, s'explique de la façon suivante : dans nos sociétés modernes diversifiées, hiérarchisées, divisées, le langage publicitaire remplit une fonction bénéfique dans la mesure où la publicité fournit à l'ensemble de la société un système de références et de symboles communs. Ainsi, la publicité constitue un langage commun et contribue à la cohésion sociale. Il y aurait là une sorte de normativité d'ordre collectif.

M. Perelman. — Tout d'abord, quand M. Cottier parle de l'opposition entre la pensée et le langage, je serais d'accord avec lui s'il avait dit entre pensée et *langue*. La question est de savoir si la pensée peut se trouver en dehors de la sphère du langage, plus vaste que celle des langues particulières et concrètes.

MM. Margolin et Stern attaquent le fait de se restreindre à une langue déterminée. M. Margolin attaque la *novolangue* ou la langue créée par le pouvoir, qui s'oppose à la langue commune ; M. Stern en revanche attaque le fait de *se limiter* à la langue commune. En réalité, tous les deux prêchent pour la liberté individuelle, celle-ci étant conçue comme transcendance, pouvoir de l'homme de dépasser toute langue quelle qu'elle soit. C'est justement ce pouvoir de l'homme de dépasser ces langues qui nous montre qu'elles ne peuvent pas être figées, formalisées à la manière des langues mathématiques, mais qu'elles doivent contenir des éléments d'indétermination, indispensables pour pouvoir s'adapter à toutes les situations possibles. A ce point de vue, quand on me dit que toutes les valeurs, comme liberté, vérité, justice, charité, au fond, coïncident, ce n'est pas l'expression d'un fait, mais d'un souhait :

elles ne peuvent coïncider qu'en Dieu. Dans la mesure où nous raisonnons en hommes, cette idée de leur coïncidence ne peut qu'exprimer l'idéal d'une synthèse entre ces valeurs. Le malheur veut que cette synthèse, comme l'a souligné M. Stern, ne se réalise pas de la même façon chez tous. C'est la raison pour laquelle nous sommes obligés, quand nous voulons construire un ordre social, de dépasser la morale pour arriver au droit. En effet, ce qui caractérise le droit par opposition à la morale, c'est qu'il y a un législateur qui a l'autorité pour légiférer, et qu'il y a un juge qui a autorité pour appliquer la loi. Ce qui prouve que la loi n'est pas la même dans le cœur de chacun et qu'il faut qu'elle soit posée par une autorité ; et même quand elle est promulguée, elle peut être interprétée de différentes façons, et il faut un juge pour l'interpréter. C'est cette notion d'autorité qui distingue essentiellement le droit de la morale, avec tout ce que cela entraîne : conditions de preuve, conditions de publicité, etc. Mais nous voyons nettement que s'il y a une distinction entre droit et morale, c'est que toutes les conceptions morales ne coïncident pas. Nous n'avons pas besoin de juge pour nous dire combien font deux plus deux, ni trois fois trois, parce que nous arrivons tous au même résultat. C'est dans la mesure où les conceptions morales peuvent différer qu'un législateur, qui établit un ordre commun, et qu'un juge qui l'applique sont indispensables. L'existence même du droit est une preuve du pluralisme en matière morale.

M. Gueroult. — J'ai été très sensible à la précision de langage de M. Perelman. Je voudrais demander à M^{me} Lucques, pourquoi elle a employé le mot « dialectique », quand elle a donné quelques indications sur ce qu'elle entend par « silence ».

M^{me} Lucques. — Je voulais dire qu'il y avait une démarche...

M. Gueroult. — Mais une démarche n'est pas une dialectique...

M. Bloch. — Mes considérations sont marginales ; ce sont celles d'un pédagogue et d'un philosophe de l'éducation. Il s'agit d'un problème qui me paraît intéresser une certaine forme de la psycho-pathologie du langage enfantin : le goût de la grossièreté dans le langage, forme de réaction contre le milieu, que l'on rencontre très fréquemment chez les jeunes en âge scolaire et d'un milieu socio-culturel élevé. Il faudrait d'abord élucider la signification de ce phénomène, comme révolte contre les contraintes, les impératifs, les interdits linguistiques du milieu. Ensuite, il faudrait apprécier la portée de ce phénomène (relation du refus des tabous linguistiques de la famille et de la société avec le refus des tabous sexuels). Ce mépris du langage reçu doit être pris au sérieux. Le pédagogue se demande quels remèdes apporter à cette situation. Comment inspirer aux enfants le respect du langage ?

M. E. Rochedieu — Je désirerais lire quelques lignes du regretté Charles Baudoin, qui me semblent éclairantes sur l'un des problèmes posés par M. Perelman, celui du conflit des devoirs : « Cherchant à » défendre l'humain partout où des dangers le guettent, nous oserons » nous réclamer d'un humanisme nouveau, dont la tâche ardue et » souvent méconnue sera d'incliner l'esprit vers la construction du » groupe social, au-dessus de l'anarchie désormais catastrophique des » égoïsmes industriels et nationaux, mais en même temps de défendre » la personne humaine contre l'oppression toujours menaçante du » groupe ainsi renforcé. Mais par la même occasion, et une fois engagé » dans les conflits sociaux, des problèmes individuels imprévus s'impo- » seront à nous, qui peut-être nous déchireront intérieurement : parmi » ceux-ci, celui de notre véracité. Certes ne pas mentir est une règle » absolue, mais les rapports avec autrui comportent des données qui » nous échappent, si bien que le devoir d'amour peut l'emporter parfois » sur le devoir du vrai. Oui ! ne pas mentir, mais mentir plutôt que trahir. » Car, s'il advient par accident que ce soit la vérité qui trahisse, alors, » par accident, ce jour-là, il faut préférer un mensonge à cette vérité-là. »

M. L. Goldmann. — M. Perelman nous a exposé les problèmes des conflits de devoirs et des critères de la morale. Il ne s'agit pas spécifiquement de problèmes de relations entre le langage et la morale. On aurait pu soulever ces problèmes à propos de toute une série d'autres relations : morale et comportement, morale et société. Il existe cependant un problème sociologique très précis : morale *et* langage.

Le langage est un fait social, donné avant que nous naissions et qu'on nous l'enseigne ; il n'est pas simplement un moyen de communication ; c'est une institution à travers laquelle on nous transmet des concepts, les éléments d'une image du monde, image qui par la suite se précise de manière individuelle. Cette institution joue très souvent dans le sens du conformisme, de l'adaptation à ce qui est. Au moment où l'on entre en conflit avec la société, où se développe une position non conformiste ou même un souci de précision sur le plan théorique, la difficulté apparaît entre ce que l'individu veut faire ou dire et un langage qui lui permet difficilement de s'exprimer. Est-ce que le souci de précision, défendu par M. Perelman, n'entraîne pas à son tour, de nouvelles difficultés ?

M. Victoroff de son côté nous a dit : « La réclame est un facteur de consensus social et comme tel positif. » Dans une réunion où l'on traite des problèmes de morale, ce « et comme tel, positif » soulève des questions. Est-ce que tout consensus social est bon, même celui qui s'établit sur la réclame ? N'y a-t-il pas des consensus sociaux négatifs et qu'il faut critiquer pour arriver à d'autres ? Le consensus social établi sur la réclame n'est-il pas précisément le symptôme d'une société problématique ? Je ne crois pas que tout consensus social soit positif.

M. Perelmann. — Il ne faut pas confondre précis et figé. Ce qui caractérise le philosophe, c'est justement sa liberté par rapport aux notions ; il peut ne pas les utiliser dans leur sens habituel, il peut les réformer ; c'est la raison pour laquelle, s'il n'entreprend pas de préciser sa position par rapport aux notions vagues, floues, dans lesquelles il se meut, il pourra obtenir le consentement universel, mais il n'aura pas là un accord qui puisse être utilisé pratiquement. Je me rends parfaitement compte que, dans le domaine moral, on ne peut pas exiger la même précision qu'en géométrie, et que celui qui cherche cette même précision ne comprend pas les problèmes de morale. Mais ceci ne signifie pas du tout qu'il doit parler pour ne rien dire, parce qu'utiliser des notions morales qui ne sont pas précisées, c'est vraiment parler pour ne rien dire ; d'avance, il aura l'adhésion de tous sur une forme où chacun met son propre contenu.

M. Victoroff. — Le langage publicitaire est bénéfique dans la mesure où il met à notre disposition un langage commun. Que ce langage soit souvent fallacieux, nous sommes tout à fait d'accord.

M. Vinaty. — A propos de la confrontation proposée par M. Perelman entre le droit et la morale, je voudrais suggérer une remarque et une question. La remarque : l'intérêt du droit dans les questions relatives à la véracité me semble tenir au fait que le droit n'abstrait jamais l'aspect allocutif du témoignage, alors que la morale assez généralement considère celui qui parle selon la véracité ou selon la fausseté. C'est pourquoi il me semble qu'assez généralement, les juristes ont été beaucoup plus sensibles que les moralistes à un fait d'expérience commune : il y a des personnes auprès desquelles on ment beaucoup, qui provoquent pour ainsi dire le mensonge, et il y en a d'autres qui ne donnent presque jamais l'envie de mentir. La morale s'est peu soucée de préciser la responsabilité de celui qui offre la tentation du mensonge.

La question : Hugo Grotius dans le *De Jure Pacis ac Belli* avait tenté une confrontation entre la morale et le droit. Il définissait le mensonge comme violation d'un droit à la vérité. Sa tentative fut assez mal reçue. En fait, le droit a-t-il jamais pu objectivement aider à définir un droit à la vérité ?

M. Perelman a parlé d'un dépassement de la morale par le droit grâce à l'autorité du législateur et du juge. Je choisirais volontiers deux secteurs névralgiques : le respect de la vie privée et le respect de la réputation d'autrui. Actuellement, une conscience tant soit peu exigeante peut-elle se satisfaire des normes qui lui sont fournies soit par les codes, soit par les décisions de jurisprudence ?

M^{me} Mossé-Bastide — Il faut lever la séance : les questions demeurent dans les esprits, ce qui est peut-être la meilleure des conclusions.

Conférence de M. Mircea Eliade
Professeur à l'Université de Chicago

SIGNIFICATIONS DU MYTHE

Lundi 5 septembre 1966 — 11 heures
Aula de l'Université de Genève

Président : M. Henri GOUHIER,
Membre de l'Institut,
Professeur à la Sorbonne

SIGNIFICATIONS DU MYTHE

L'historien des religions n'aborde pas le problème du mythe sans appréhension. D'abord, parce qu'une question délicate l'attend au premier pas : que faut-il entendre par mythe ? Ensuite et surtout, parce que les réponses données à cette question fondamentale dépendent beaucoup des documents choisis et analysés par le chercheur. De Platon et Fontenelle à Schelling et Bultmann, les philosophes et les théologiens ont proposé de nombreuses définitions du mythe. Mais toutes ont ceci de commun, qu'elles se fondent sur la mythologie grecque. Or, pour un historien des religions, ce choix n'est pas des plus heureux. Il est vrai qu'en Grèce le mythe a inspiré aussi bien la poésie épique et le théâtre, que les arts plastiques ; mais aussi ce n'est que dans la culture grecque que le mythe a été soumis à une longue et pénétrante analyse, de laquelle il est sorti radicalement « démythisé ». Si dans toutes les langues européennes le vocable « mythe » dénote une « fiction », c'est que les Grecs le proclamaient déjà il y a vingt-cinq siècles.

Tare encore plus grave au regard de l'histoire des religions : nous ne connaissons pas un seul mythe grec dans son contexte rituel — contrairement à toutes les religions paléo-orientales et asiatiques, et surtout aux religions dites « primitives ». On sait, en effet, que le *mythe vivant* est toujours rattaché à un culte, inspire et justifie un comportement religieux. Non certes que la mythologie grecque soit à proscrire de l'analyse du phénomène mythique. Mais il serait imprudent de commencer par elle et, surtout, de limiter cette analyse à ses documents. La mythologie dont nous entretenons Homère, Hésiode et les poètes tragiques est déjà l'aboutissement d'une sélection et représente une interprétation d'une matière archaïque devenue parfois inintelligible. Or, notre meilleure chance de comprendre la structure de la pensée mythique est d'étudier les cultures où le mythe est « chose vivante », où il constitue le support même de la vie religieuse ; bref, où, loin de désigner une *fiction*, il exprime la *vérité* par excellence, puisqu'il ne parle que des réalités.

C'est ainsi qu'ont procédé, depuis plus d'un demi-siècle, les anthropologues, en se concentrant sur les sociétés « primitives ». Inutile de

rappeler ici les interprétations de Lang, Frazer, Lévy-Bruhl, Malinowski, Leenhardt ou Lévi-Strauss. Certains résultats de la recherche ethnologique nous retiendront plus tard. Avouons pourtant que l'historien des religions n'est pas toujours satisfait de la démarche des anthropologues ni de leurs conclusions. Par réaction contre un comparatisme abusif, la plupart des auteurs ont négligé de compléter leurs recherches anthropologiques par l'étude rigoureuse d'autres mythologies ; celles notamment du Proche-Orient antique, en premier lieu de la Mésopotamie et de l'Égypte, celles des Indo-Européens, surtout la grandiose, exubérante mythologie de l'Inde antique et médiévale, celle, enfin, des Turco-Mongols, des Tibétains, des peuples hindouisés ou bouddhisés du Sud-Est asiatique. En limitant la recherche aux mythologies primitives, on risque de donner l'impression qu'il existe une solution de continuité entre la pensée archaïque et celle des peuples dits « de l'histoire ». Cette solution de continuité n'existe pas ; mieux, en restreignant l'enquête aux sociétés primitives, on se prive du moyen de mesurer le rôle du mythe dans les religions complexes, comme celles du Proche-Orient antique et de l'Inde. Un exemple : il est impossible de comprendre la religion et, en général, le style de la culture mésopotamienne si on laisse de côté les mythes cosmogoniques et de l'origine conservés dans l'*Enuma elish* ou dans l'épopée de Gilgamesh. En effet, au début de chaque nouvelle année les événements fabuleux racontés par l'*Enuma elish* étaient rituellement réactualisés ; chaque Nouvel-An, le Monde devait être recréé — et cette exigence nous révèle une dimension profonde de la pensée mésopotamienne. En outre, le mythe de l'origine de l'homme nous explique, du moins en partie, la vision tragique et le pessimisme caractéristiques de la culture mésopotamienne : l'homme a été tiré par Marduk de la terre, c'est-à-dire de la chair du monstre primordial Tiamat, et du sang de l'archidémon Kingu. Et le texte précise que l'homme a été créé par Marduk afin de labourer le sol et de pourvoir à la subsistance des dieux. L'épopée de Gilgamesh nous présente une vision également pessimiste en nous expliquant pourquoi l'homme n'a pas, et ne doit pas avoir, accès à l'immortalité.

Aussi les historiens des religions préfèrent-ils l'approche de leurs collègues — un Pettazzoni ou un van der Leeuw — ou même celle de certains anthropologues historiens ou comparatistes, tels Ad. E. Jensen ou H. Baumann, qui travaillent sur *toutes les catégories* de créations mythologiques, aussi bien celles des « primitifs » que celles des peuples de l'histoire. On peut ne pas être d'accord avec leurs conclusions, on est du moins sûr que leur documentation est suffisamment ample pour fonder des généralisations valables.

Les divergences résultant d'une documentation trop étroite ne constituent pas le seul obstacle au dialogue entre l'historien des religions et ses collègues d'autres disciplines. C'est la démarche même qui le sépare, par exemple, des anthropologues et des psychologues. L'historien

des religions est trop conscient de la différence axiologique de ses documents pour les mettre tous sur le même plan. Attentif aux nuances et aux distinctions, il ne peut ignorer qu'il existe des grands mythes et des mythes de moindre importance, des mythes qui dominent une religion et la caractérisent, et des mythes secondaires, répétitifs ou parasitaires. *Enuma elish*, par exemple, ne saurait figurer sur le même plan que la mythologie du démon femelle Lamashtu ; le mythe cosmogonique polynésien a un tout autre poids que le mythe de l'origine d'une plante, puisqu'il le précède et lui sert de modèle. De telles différences de valeurs ne s'imposent pas nécessairement à l'anthropologue ou au psychologue. En effet, une étude sociologique du roman français du XIX^e siècle ou une psychologie de l'imagination littéraire peuvent utiliser indifféremment Balzac et Eugène Sue, Stendhal et Jules Sandeau. Au contraire, pour l'historien du roman français ou le critique littéraire un tel confusionnisme est impensable, puisqu'il anéantit leurs propres principes herméneutiques.

Dans une ou deux générations, peut-être avant, lorsque nous aurons des historiens des religions issus des sociétés tribales australiennes, africaines ou mélanésiennes, je ne doute point que, entre autres critiques, ils ne manqueront pas de reprocher aux chercheurs occidentaux leur indifférence aux échelles de valeurs *indigènes*. Imaginons une histoire de la culture grecque dans laquelle Homère, les poètes tragiques et Platon seraient passés sous silence, tandis que le Livre des Songes d'Artémidore d'Ephèse et le roman d'Héliodore d'Emèse seraient laborieusement analysés, sous prétexte qu'ils expliciteraient mieux les caractères spécifiques du génie grec ou qu'ils nous aideraient à comprendre sa destinée. Pour revenir à notre propos, nous ne croyons pas que l'on puisse comprendre la structure et la fonction de la pensée mythique dans une société où le mythe sert encore de fondation, si l'on ne tient compte à la fois de l'*ensemble de la mythologie* de cette culture et de l'*échelle des valeurs* qu'elle implique ou proclame.

Or, dans tous les cas où nous avons accès à une tradition encore vivante, qui n'est ni fortement acculturée ni en voie de disparition, une chose nous frappe dès l'abord : non seulement la mythologie constitue comme l'« histoire sainte » de la tribu en question, non seulement elle explique la totalité du réel et justifie ses contradictions, mais elle révèle également une hiérarchie dans la succession des événements fabuleux qu'elle rapporte. D'une manière générale, on peut dire que tout mythe raconte comment quelque chose est venu à l'existence : le Monde, l'homme, telle espèce animale, telle institution sociale, etc. Mais du fait que la création du Monde précède toutes les autres, la cosmogonie jouit d'un prestige spécial. Comme nous avons essayé de le montrer ailleurs ¹, le mythe cosmogonique sert de modèle à tous les mythes d'origine.

¹ Voir, par exemple, *Le Mythe de l'Eternel Retour* (Paris, 1949) ; *Aspects du Mythe* (Paris, 1963).

La création des animaux, des plantes ou de l'homme présuppose l'existence d'un Monde.

Certes, le mythe de l'origine du Monde n'est pas toujours un mythe cosmogonique dans l'acception rigoureuse du terme, comme les mythes indiens, polynésiens, ou celui rapporté dans l'*Enuma elish*. Dans une grande partie de l'Australie, par exemple, le mythe cosmogonique au sens strict est inconnu. Mais il existe toujours un mythe central, qui raconte les commencements du Monde, ce qui s'est passé avant que le Monde soit devenu tel qu'il est aujourd'hui. On trouve donc toujours une *histoire primordiale*, et cette histoire a un *commencement* : le mythe cosmogonique proprement dit ou un mythe qui nous présente le premier état, larvaire ou germinal, du Monde. Ce commencement est toujours implicite dans la série des mythes qui racontent les événements fabuleux ayant eu lieu après la création ou l'apparition du Monde, les mythes de l'origine des plantes, des animaux et de l'homme, ou de la mort, du mariage et de la famille. Ensemble, ces mythes d'origine constituent une histoire cohérente, puisqu'ils révèlent comment le Monde a été transformé, comment l'homme est devenu ce qu'il est aujourd'hui, mortel, sexué et obligé de travailler pour se nourrir ; ils révèlent également ce qu'ont fait les Etres Surnaturels, les Héros civilisateurs, les Ancêtres mythiques, et comment et pourquoi ils se sont éloignés de la Terre ou ont disparu. On peut aussi dire que toute mythologie qui nous est accessible dans un état de conservation suffisant comprend non seulement un commencement, mais aussi une fin, circonscrite par les dernières manifestations des Etres Surnaturels, des Héros ou des Ancêtres.

Or, cette histoire sainte primordiale, constituée par l'ensemble des mythes significatifs, est fondamentale parce qu'elle explique et à la fois justifie l'existence du Monde, de l'homme et de la société. C'est pourquoi le mythe est considéré à la fois comme une *histoire vraie* — puisqu'il raconte comment les choses réelles sont venues à l'être — et comme le modèle exemplaire et la justification des activités de l'homme. On comprend ce qu'on est — mortel et sexué — et on assume cette condition, parce que les mythes racontent comment la mort et la sexualité ont fait leur apparition dans le Monde. On pratique un certain type de chasse ou d'agriculture, parce que les mythes rapportent comment les Héros civilisateurs ont révélé ces techniques aux ancêtres. Nous avons insisté sur cette fonction paradigmatique du mythe dans plusieurs travaux antérieurs, il est superflu d'y revenir ici.

Nous aimerions pourtant prolonger et compléter nos observations, en nous arrêtant en premier lieu sur ce que nous avons appelé l'« histoire sainte » conservée dans les grands mythes. Mais, comment faire ? La première difficulté qui nous attend est matérielle. Pour analyser et interpréter convenablement une mythologie ou un thème mythologique, il faut tenir compte de tous les documents accessibles, ce qui n'est pas dans les moyens d'une conférence, ni même d'un petit livre. Claude Lévi-Strauss

a consacré plus de trois cents pages à l'analyse d'un groupe de mythes sud-américains, et il a dû laisser de côté les mythologies des Fuégiens et d'autres peuples, pour se concentrer sur les mythes d'origine des Amazoniens.

Force nous est donc de nous limiter à un ou deux exemples caractéristiques. Au moins tâcherons-nous de retenir ce qui se révèle essentiel aux yeux des aborigènes. Ces résumés même sembleront peut-être longs mais, s'agissant de mythologies assez peu familières aux non-spécialistes, on ne saurait se contenter d'allusions, comme on pourrait le faire à propos d'*Enuma elish*, ou des mythes grecs et même indiens. D'autre part, toute exégèse se fonde sur une philologie. Il serait déplacé de proposer une interprétation du mythe sans présenter au moins un minimum de documentation.

Notre premier exemple sera la mythologie des Ngadju Dayak de Bornéo. Nous l'avons choisie parce que nous disposons, à ce sujet, d'un ouvrage qui mérite de devenir classique : *Die Gottesidee der Ngadju Dayak in Süd-Borneo* (Leiden, 1946) du regretté Hans Schärer². L'auteur a étudié cette population pendant de longues années, et les documents mythologiques qu'il a recueillis représentent la matière de douze mille pages imprimées. Il connaissait les langues et les coutumes indigènes, mais il avait, en outre, percé la structure de la mythologie et son rôle dans la vie des Dayaks. Comme chez tant d'autres populations archaïques, le mythe cosmogonique dayak révèle à la fois le drame de la création du monde et de l'homme, et les principes qui régissent le processus cosmique et l'existence humaine. Il faut lire ce livre pour se rendre compte à quel point *tout se tient* dans la vie d'une population traditionnelle, et comment les mythes se succèdent et s'articulent dans une « histoire sainte », continuellement reprise aussi bien dans la vie de la société que dans celle de chaque individu. A travers le mythe cosmogonique et sa suite, le Dayak découvre les structures de la réalité et celle de son propre mode d'être. Ce qui s'est passé au commencement définit à la fois la perfection originelle et la destinée de chaque individu.

Au commencement, raconte le mythe, la totalité cosmique se trouvait, à l'état virtuel, dans la gueule du Serpent aquatique. La création a fait éclater cette unité primordiale. Deux Montagnes sont apparues, et de leurs chocs répétés les réalités cosmiques sont venues progressivement à l'existence. Les Montagnes sont les sièges des deux divinités suprêmes, et sont aussi ces divinités ; mais elles ne dévoilent leur figure humaine qu'à la fin de la première phase de la Création. Sous leur aspect anthropomorphique, les deux divinités suprêmes, Mahatala et son épouse Putir, continuent l'œuvre cosmogonique et créent le Monde supérieur et le Monde inférieur. Mais il manque encore le Monde intermédiaire, qui sera habité par l'homme. Ce sont deux oiseaux calao,

² J'utilise la traduction anglaise, *Ngaju Religion. The Conception of God among a South Borneo People* (The Hague, 1963).

mâle et femelle, qui président à la troisième phase de la création ; ils sont d'ailleurs identiques aux deux divinités suprêmes. Mahatala fait surgir l'Arbre de Vie au « Centre », les deux oiseaux s'en approchent et, se rencontrant sur ses branches, commencent à se battre. Des fragments de l'Arbre de Vie naissent un jeune homme et une fille, qui deviennent les ancêtres des Dayaks. Finalement, l'Arbre de Vie est détruit et les deux oiseaux s'entretuent.

En somme, pendant la Création, les deux divinités se manifestent sous trois formes différentes : cosmique (les deux montagnes), anthropomorphique (Mahatala et Putir), thériomorphique (les deux oiseaux). Mais ces manifestations polaires ne représentent qu'un aspect de la divinité. Non moins importantes sont les manifestations en tant que totalité : le Serpent primordial, par exemple, ou l'Arbre de Vie. Cette totalité — que Schärer appelle « totalité divine ambivalente » — constitue la base même de la religion des Dayaks. Elle est proclamée continuellement et dans d'innombrables contextes. En fin de compte, on peut dire que, pour les Dayaks, toute forme divine contient également son opposé : Mahatala se révèle être également sa propre épouse, et le Serpent est aussi l'Oiseau.

Le mythe cosmogonique nous permet de comprendre la vie religieuse des Dayaks de même que leur culture et leur organisation sociale. Le Monde est le résultat d'un heurt entre deux principes polaires et, durant ce conflit, l'Arbre de Vie — qui représente leur incarnation — est détruit. Mais de la destruction et la mort émergent le Cosmos et la nouvelle vie. Cette création nouvelle tire son origine de la mort même de la « divinité totale »³. Dans les cérémonies religieuses les plus importantes, impliquant un rite de passage — naissance, initiation, mariage, mort — ce conflit créateur est continuellement réactualisé. Tout n'est, d'ailleurs, qu'imitation des modèles exemplaires et répétition des événements narrés dans le mythe cosmogonique. Le village aussi bien que la maison représentent l'Univers et sont censés se trouver au Centre du Monde. La maison exemplaire est une *imago mundi* : elle est bâtie sur l'échine du Serpent aquatique, son toit escarpé symbolise la Montagne, siège de Mahatala, et une ombrelle représente l'Arbre de Vie, dans les branches duquel on aperçoit les deux oiseaux mythiques.

Dans la cérémonie du mariage, par exemple, le couple retourne aux temps originels. Ce retour est signifié par une réplique de l'Arbre de Vie que les jeunes époux embrassent. Selon les informateurs de Schärer, embrasser l'Arbre de Vie indique qu'on se fonde en lui. « Le mariage, écrit Schärer, est la réitération de la cosmogonie et la répétition de la naissance du premier couple de l'Arbre de Vie⁴. » Toute naissance est également rapportée aux temps primordiaux. La chambre de l'accouchement est symboliquement située dans les eaux originelles. De même,

³ Hans SCHARER, *Ngaju Religion*, p. 34.

⁴ *Ibid.*, p. 85.

la chambre où l'on confine les jeunes filles pendant la cérémonie de l'initiation est censée se trouver dans l'Océan primordial. La jeune fille descend dans le Monde inférieur et assume la forme du Serpent aquatique. Elle revient sur la Terre comme une autre personne, et commence une nouvelle vie aussi bien du point de vue religieux que social ⁵. La mort aussi est conçue comme le passage à une vie nouvelle, plus riche et plus *vraie*. Le trépassé rebrousse chemin vers le temps mythique originel, et ce voyage mystique est indiqué par la forme et la décoration du cercueil : celui-ci est une barque qui représente le Serpent aquatique mais aussi l'Arbre de Vie, la Montagne primordiale et la divinité totale. Autrement dit, le mort remonte vers la totalité divine qui seule existait au commencement.

A l'occasion de chaque crise décisive et à chaque rite de passage, l'homme reprend le drame du Monde *ab initio*. L'opération est effectuée en deux temps : le retour à la totalité divine, indistincte et primordiale, et la répétition de la cosmogonie, c'est-à-dire de l'éclatement de l'unité primitive. La même opération se répète pendant la fête collective annuelle. Schärer souligne que la fin de l'année représente la fin d'une ère et d'un monde ⁶, et que les cérémonies qui l'accompagnent traduisent nettement leur finalité : le retour au temps d'avant la Création, celui de la totalité vivante et sacrée, figurée par le Serpent aquatique ou par l'Arbre de Vie. En effet, pendant cette période sacrée entre toutes qu'on appelle *helat myelo*, « le temps entre les années », une réplique de l'Arbre de Vie est dressée au milieu du village, et la population retourne à l'époque précosmogonique. C'est pour cette raison que les lois et les interdits sont suspendus, car le Monde a cessé d'être et, en attendant qu'il soit créé de nouveau, la communauté vit auprès de la divinité, plus exactement *dans* la totalité divine originelle. Le caractère orgiastique de cet intervalle « entre les années » ne doit pas nous dissimuler sa sacralité. Ainsi que s'exprime Schärer, il ne s'agit pas « de désordre mais d'un autre ordre » ⁷. Pendant cette période sacrée on revient à une unité et à une totalité à la fois cosmiques, divines, sociales et sexuelles. L'orgie ne fait qu'obéir au commandement divin, et ceux qui y participent retrouvent en eux-mêmes la divinité. On sait que dans nombre d'autres religions, primitives aussi bien qu'historiques, l'orgie périodique est considérée comme le moyen par excellence d'accomplir la parfaite totalité. Et cette totalité sera le point de départ d'une nouvelle création — chez les Dayaks comme chez les Mésopotamiens.

Ce résumé, si bref qu'il soit, nous a fait toucher le rôle central du mythe cosmogonique dans une société archaïque encore nonacculturée. Le mythe révèle la pensée religieuse des Dayaks dans toute sa profondeur et sa complexité. Comme on vient de le voir, la vie individuelle et

⁵ *Ibid.*, p. 87.

⁶ *Ibid.*, pp. 94 sq.

⁷ *Ibid.*, p. 97.

collective a une structure cosmologique : toute vie constitue un cycle, dont le modèle est la création, destruction et re-création perpétuelle du Monde. Une telle conception n'est pas limitée aux Dayaks et aux autres peuples du même type de culture : ce que nous révèle le mythe dayak dépasse considérablement ses frontières ethnographiques. Or, on est frappé par l'extrême importance accordée à la *totalité primordiale*. On pourrait presque dire que les Dayaks sont obsédés par ces deux aspects du sacré : la *primordialité* et la *totalité*. Cela n'implique nullement qu'ils dévalorisent l'œuvre de la création. Il n'y a rien du pessimisme indien ou gnostique dans la conception dayake du Cosmos et de la Vie. Le monde est bon et significatif, puisqu'il est sacré, puisqu'il est né de l'Arbre de Vie, donc de la divinité elle-même. Mais seule la totalité divine primordiale est parfaite. Si le Cosmos doit être périodiquement aboli et recréé, ce n'est pas parce que la première création a échoué, c'est parce que l'état d'avant la Création représente une plénitude et une béatitude inaccessibles dans le monde créé. D'autre part, le mythe souligne la nécessité de la création : de l'éclatement de l'unité primitive. La perfection originelle s'en trouve périodiquement réintégrée, mais elle est toujours provisoire. Le mythe dayak proclame qu'on ne peut plus abolir *définitivement* la Création et tout ce qu'elle a rendu possible : existence humaine, société, culture. En d'autres termes, il y a eu une « histoire sacrée », et celle-ci doit être perpétuée par répétition périodique. Impossible de figer le réel dans sa modalité germinale, tel qu'il se trouvait dans la totalité divine primordiale.

C'est cette valorisation positive de l'« histoire sacrée », base et modèle de toute histoire humaine, qui est significative. On la retrouve d'ailleurs dans nombre d'autres mythologies du Proche-Orient antique et de l'Asie. En examinant une mythologie dans sa totalité, on découvre du même coup le jugement de la population en question sur sa propre « histoire sacrée ». Il y a toujours une succession cohérente d'événements primordiaux, mais chaque peuple « juge » ces événements, en soulignant l'importance de certains d'entre eux, et en en rejetant d'autres à l'arrière-plan, ou même, en les négligeant. Si l'on examine le contexte de ce qu'on pourrait appeler le mythe de l'éloignement du Dieu créateur, et sa transformation progressive en un *deus otiosus*, on observe toujours le même processus, impliquant un jugement analogue : parmi les événements créateurs primordiaux, on choisit ceux qui sont essentiels à la vie humaine, et on néglige les autres. En d'autres termes, on accepte l'*histoire sacrée*, qui représente néanmoins une *histoire*, une suite cohérente d'événements, et on se contente de garder une certaine nostalgie de ce qui existait *avant* cette histoire : de la présence majestueuse et solitaire du Dieu créateur. Lorsqu'on se rappelle encore ce Dieu, on sait qu'il a créé le Monde et l'homme, c'est à peu près tout. Ce Dieu suprême semble avoir épuisé son rôle en achevant l'œuvre de la Création. Il ne reçoit presque pas de culte, ses mythes sont peu nombreux et dépourvus

d'éléments dramatiques, et lorsque ce Dieu n'est pas complètement oublié, on ne l'invoque que dans la détresse extrême, après que les autres figures divines se sont révélées impuissantes.

Cette leçon des mythes primitifs est particulièrement instructive : elle nous montre que l'homme s'est « incarné » de plus en plus, en se tournant vers les divinités de la vie et de la fécondité. Elle nous montre d'autre part que l'homme archaïque assume déjà, à sa manière, une « histoire » dont il est à la fois le centre et la victime. Ce qui s'est passé à l'époque de ses ancêtres mythiques a pris, pour lui, plus d'importance que ce qui est arrivé avant leur apparition. On pourrait illustrer ce processus par d'innombrables exemples, et nous-même l'avons fait dans plusieurs travaux ⁸. Mais nous voudrions nous arrêter aujourd'hui sur une population qui jouit d'une vogue immense depuis plus d'un demi-siècle parmi les anthropologues, les sociologues et les psychologues. Il s'agit, on l'a deviné, des tribus Aranda de l'Australie centrale. Nous puisons principalement dans les informations de T. G. H. Strehlow ⁹, le fils du célèbre missionnaire Carl Strehlow dont les écrits donnèrent lieu à tant de controverses au temps de Durkheim. Nous estimons avoir choisi la meilleure autorité en vie, puisque l'aranda a été la première langue parlée par T. G. H. Strehlow, et que depuis quarante ans, il n'a pas cessé d'étudier ces populations.

Selon les Aranda, le Ciel et la Terre ont toujours existé et ont toujours été habités par des Etres Surnaturels. Au Ciel se trouve un personnage à pied d'émeu, ayant femme et enfants à pied d'émeu : c'est le Grand Père appelé également l'Eternel Jeune (*altjira nditja*). Ces Etres vivent dans un pays perpétuellement vert, plein de fleurs et de fruits, traversé par la Voie Lactée. Ils sont tous éternellement jeunes, le Grand Père ne se distinguant pas de ses enfants, et ils sont immortels comme les étoiles, car la mort n'a pas réussi à pénétrer chez eux.

Strehlow estime à juste titre qu'il est impossible de considérer ce Grand Père à pied d'émeu comme un Etre Suprême comparable à certains dieux célestes de l'Australie du Sud-Est. En effet, il n'a créé ou formé ni le Ciel et la Terre, ni les plantes, les animaux et les ancêtres totémiques, et il n'a inspiré ou contrôlé aucune des activités de ces ancêtres. Le Grand Père et les autres habitants du Ciel ne se sont jamais intéressés à ce qui se passait sur la Terre. Les malfaiteurs ne craignent pas le Grand Père céleste, mais bien la colère des ancêtres totémiques et les punitions des autorités tribales. Car, nous le verrons dans un instant, tous les actes créateurs et significatifs ont été accomplis par les ancêtres totémiques issus de la terre. Il s'agit, en somme, de la transformation presque totale d'un Etre céleste en un *deus otiosus*. L'étape

⁸ Cf. *Aspects du Mythe*, chap. VI.

⁹ En premier lieu, *Aranda Traditions* (Melbourne, 1947) et son article récent « Personal Monototemism in a Polytotemic Community » (*Festschrift für Ad. E. Jensen*, München, 1964, pp. 723-754) ; cf. aussi « La gémellité de l'âme humaine » (*La Tour Saint-Jacques*, Paris, 1957, Nos 11-12, pp. 14-23).

suivante ne pourrait être que son oubli définitif ; ce qui c'est passé probablement chez les voisins des Aranda occidentaux, où Strehlow n'a pas trouvé de croyances comparables.

Et pourtant, certains traits caractéristiques permettent de ranger parmi les Etres Suprêmes même ce Grand Père éternellement jeune, indifférent, oisif et « transcendant ». Il y a, avant tout, son immortalité, sa jeunesse et son existence béatifique ; il y a ensuite son antériorité chronologique par rapport aux ancêtres totémiques, car il existait dans le ciel longtemps avant que ces derniers n'aient émergé hors de la terre. Enfin, la valeur religieuse du Ciel est fréquemment proclamée dans les mythes ; par exemple, dans les mythes de certains héros qui ont conquis l'immortalité en montant au Ciel ; ou dans les traditions mythiques des arbres ou des escaliers qui, au commencement, reliaient la Terre au Ciel ; et surtout dans les croyances aranda selon lesquelles la mort est apparue parce que les communications entre la Terre et le Ciel avaient été brutalement interrompues. Strehlow rappelle les nombreuses traditions parlant d'une échelle qui reliait le Ciel à la Terre, et il décrit les sites où, d'après la légende, se dressaient des arbres géants grâce auxquels certains ancêtres réussirent à monter au Ciel. On retrouve des croyances similaires dans beaucoup de religions archaïques : les mythes racontent qu'après la rupture des communications entre la Terre et le Ciel, les dieux se sont retirés et sont devenus plus ou moins des *dii otiosi*. Depuis lors, seuls quelques êtres privilégiés — héros, chamans, magiciens — arrivent encore à monter au Ciel. Nous ignorons si un mythe similaire existait chez les Aranda. Mais il est significatif que, en dépit de l'indifférence réciproque entre les Aranda et les Etres célestes, le prestige religieux du Ciel survit encore, et le souvenir de l'immortalité conquise par l'ascension au Ciel hante toujours les mémoires. On est tenté de lire dans ces fragments de mythes une certaine nostalgie d'une situation primordiale irrémédiablement perdue.

Quoi qu'il en soit, le *primordium* représenté par le Grand Père céleste n'a plus de signification immédiate pour les Aranda. Au contraire, ces derniers semblent s'intéresser exclusivement à ce qui s'est passé de significatif *sur la Terre*. De significatif, c'est-à-dire de créateur ou, en notre terminologie, de « religieux ». Car les événements qui ont eu lieu dans les temps mythiques, dans le Temps du rêve, sont religieux en ce sens qu'ils constituent l'histoire paradigmatique que l'homme doit suivre et réitérer, afin d'assurer la permanence du Monde, de la vie et de la société.

Pendant qu'au Ciel le Grand Père et sa famille vivaient une sorte d'existence paradisiaque et sans responsabilités, il existait depuis toujours sur la surface de la Terre des masses amorphes, semi-embryonnaires, d'enfants non parvenus à maturité. Ils ne pouvaient se développer, mais il ne vieillissaient ou ne mouraient pas non plus, car ni la vie ni la mort n'étaient encore connues. Ce n'est que *sous* la Terre que la vie

existait déjà dans sa plénitude, sous la forme de milliers d'Étres Surnaturels, eux aussi créés. (On les appelle, d'ailleurs, « nés de leur propre éternité ».) Il se réveillèrent finalement de leur sommeil et percèrent la surface de la Terre. Les endroits où ils ont émergé restent imprégnés de vie et de puissance. Le Soleil est l'un de ces Étres ; lorsqu'il est apparu, la Terre a été baignée de lumière. Ces Étres Surnaturels revêtent des formes variées : quelques-uns sont apparus sous forme animale, d'autres sous la forme d'hommes et de femmes. Mais tous avaient un comportement commun : les thériomorphes se comportaient et pensaient comme des êtres humains ; les anthropomorphes pouvaient se changer à leur gré en une espèce particulière d'animal. Ces Étres Surnaturels, désignés habituellement par le terme « ancêtres totémiques », ont alors commencé à errer sur la Terre et à modifier le paysage, donnant à l'Australie centrale ses traits actuels. Ces travaux constituent à proprement parler une cosmogonie : les Ancêtres n'ont pas créé la Terre, mais ils ont donné une forme à une *materia prima*. Et l'anthropogonie répète la cosmogonie. Certains de ces Ancêtres totémiques ont assumé la fonction de Héros civilisateurs : ils ont coupé en tranches la masse proto-humaine et, par la suite, ils ont formé les hommes en tranchant les membranes qui unissaient doigts et orteils, en perçant les oreilles, les yeux et la bouche. Ils leur ont ensuite enseigné l'art de faire le feu, de chasser et de se nourrir, et leur ont révélé les institutions religieuses et sociales.

A la suite de tous ces travaux, une extrême fatigue les a accablés, et ils ont disparu sous la terre ou se sont métamorphosés en rochers, en arbres ou en objets rituels. Les places où ils ont trouvé le repos, tout comme celles où ils étaient apparus, sont devenues des centres sacrés et sont connues sous le même nom. Cependant la disparition des Ancêtres, qui achève la période primordiale, n'est pas définitive : d'une part, bien que replongés dans leur sommeil initial sous la Terre, les Ancêtres veillent sur la conduite des humains ; d'autre part, ils se réincarnent perpétuellement ; en effet, ce que Strehlow appelle l'« âme immortelle »¹⁰ de chaque individu représente une particule de la vie d'un Ancêtre.

Cette période fabuleuse où les Ancêtres vagabondaient sur la Terre équivaut, pour les Aranda, à une époque paradisiaque. Non seulement ils s'imaginent la Terre, immédiatement après sa « formation », comme un Paradis, où le gibier se laissait facilement prendre, où l'eau et les fruits abondaient, mais les Ancêtres vivaient une existence qui ignorait les inhibitions et les frustrations qui dominent toute communauté humaine organisée¹¹. Le bien et le mal n'existaient pas encore, ni, par conséquent, les lois et les interdits qui règlent la vie des humains. Ce Paradis pri-

¹⁰ Cf. « Personal Monototemism in a Polytemic Community », p. 730.

¹¹ *Ibid.*, p. 739. Cf. aussi *Aranda Traditions*, pp. 36 sq. sur « L'Âge d'Or » des Ancêtres totémiques.

mordial hante encore les Aranda ; en un certain sens, on peut interpréter les brefs intervalles d'orgie rituelle, lorsque tous les interdits sont suspendus, comme un retour fulgurant à la liberté et à la béatitude des Ancêtres.

C'est donc cette primordialité terrestre et paradisiaque — qui constitue à la fois une histoire et une propédeutique — qui intéresse les Aranda. C'est dans ce temps mythique que l'homme est devenu ce qu'il est aujourd'hui, non seulement parce qu'il a été « formé » et instruit par les Ancêtres, mais surtout parce qu'il doit répéter tout ce que ces derniers ont fait *in illo tempore*. Les mythes révèlent cette histoire sacrée et créatrice. Plus encore : à travers l'initiation, chaque jeune Aranda apprend non seulement ce qui s'est passé *in principio*, mais découvre finalement qu'il était déjà là, qu'en quelque sorte il a participé à ces événements décisifs. En effet, son « âme éternelle » est une particule de la « Vie » de l'Ancêtre. L'initiation effectue une *anamnesis*. A la fin de la cérémonie, on fait savoir au novice que le héros des mythes qu'il vient d'apprendre était lui-même. On lui montre un objet sacré et bien gardé, et on lui dit : c'est ton propre corps ! — car cet objet représente le corps de l'Ancêtre. Cette dramatique mise à jour de l'identité entre l'Ancêtre éternel et l'individu qui l'incarne, peut être comparée au *tat tvam asi* des Upanishads. Il ne s'agit pas d'une croyance exclusivement aranda : dans le Nord-Est de l'Australie, par exemple, lorsqu'un Unambal se dirige vers les cavernes où se trouvent les peintures des *wondjina* (ces Etres mythiques qui correspondent aux Ancêtres totémiques), il déclare : « Je vais maintenant me rafraîchir et me fortifier ; je vais me peindre de nouveau, afin que la pluie vienne ! ¹² »

A la mort résultant de la rupture des communications entre Terre et Ciel, les Aranda ont répondu par une théorie de la transmigration, selon laquelle les Ancêtres — c'est-à-dire eux-mêmes — retournent perpétuellement à la vie. On distingue, donc, deux sortes de *primordialité* auxquelles correspondent deux nostalgies de type différent : 1. le *primordium* représenté par le Grand Père céleste et par l'immortalité sidérale inaccessible à l'humanité ordinaire ; et 2. l'époque fabuleuse des Ancêtres pendant laquelle la Vie en général et la vie humaine en particulier sont apparues. Et la nostalgie des Aranda évoque surtout le Paradis terrestre représenté par ce deuxième *primordium*.

Un processus similaire se retrouve dans d'autres religions, même les plus complexes ; qu'on se rappelle, par exemple, dans *Enuma elish*, la primordialité de Tiamat et le passage à l'époque, toujours primordiale, mais créatrice par excellence, représentée par la victoire de Marduk : la cosmogonie, l'anthropogonie et la fondation d'une nouvelle hiérarchie divine. Nous pouvons aussi comparer la primordialité d'Ouranos à l'établissement de la suprématie de Zeus ; ou le passage du dieu céleste

¹² Cf. Mircea ELIADE, « Australian Religions : An Introduction » (in *History of Religions*, VI, 1966-1967).

védique Dyaus, presque totalement oublié, à Varuna et, plus tard, à Indra, Shiva, Vishnu. Dans tous ces cas, il s'agit de la création d'un nouveau Monde, même lorsqu'il n'est pas question d'une « cosmogonie » proprement dite. Mais on trouve toujours l'émergence d'un nouveau monde religieux, en relation plus directe avec la condition humaine.

Ce qui est significatif dans cette substitution d'une primordialité « existentielle » à une primordialité plutôt « spéculative » est le fait que ce processus représente une incorporation plus radicale du *sacré* dans la *vie* et dans l'*existence humaine* en tant que telle. Il s'agit, d'ailleurs, d'un processus assez connu dans l'histoire des religions, et qui n'est pas complètement étranger à la tradition judéo-chrétienne. Nous avons peut-être en Boenhoeffer le dernier exemple de l'incorporation du sacré dans l'existence profane de l'homme historique, tout comme on pourrait reconnaître dans la plus récente théologie américaine dite de la « mort de Dieu » une autre variante, sécularisée, du mythe du *deus otiosus*.

On peut donc distinguer deux types de *primordialités* : 1. l'une pré-cosmique, ahistorique, et 2. l'autre, cosmologique ou « historique ». Le mythe cosmogonique ouvre l'*histoire sainte* ; il est un *mythe historique*, bien que non pas dans le sens judéo-chrétien du terme, puisque ce « mythe historique » non seulement sert de modèle exemplaire, mais est périodiquement réactualisé. On distingue également deux sortes de *nostalgies religieuses* : 1. le désir de réintégrer la totalité primordiale d'avant la Création (type Dayak) et 2. le désir de récupérer l'époque primordiale qui commence immédiatement après la Création (type Aranda). Dans ce dernier cas, on pourrait dire qu'il s'agit d'une *nostalgie de l'histoire sainte* de la tribu. C'est avec ce *mythe de l'histoire sainte* — qui est encore vivant dans nombre de sociétés traditionnelles — que doit se confronter l'idée judéo-chrétienne de l'histoire.

DISCUSSION GÉNÉRALE

Lundi 5 septembre 1966 — 15 heures
Aula de l'Université de Genève

Président : M^{gr} Louis de RAEYMAEKER,
Prorecteur de l'Université catholique de Louvain
et Président honoraire de l'Institut supérieur de Philosophie
de cette Université

DISCUSSION GÉNÉRALE

M^{gr} de Raeymaeker. — La discussion générale porte sur la conférence de M. Eliade, sur la cinquième table ronde et sur les divers thèmes abordés par le congrès.

M. Rudhart. — Mes remarques se rattacheront à la conférence de M. Eliade et, indirectement, à l'intervention de M^{lle} Ramnoux. En réponse à M. Eliade, je voudrais souligner l'intérêt d'une étude de la mythologie grecque pour comprendre le fait mythique. Il ne s'agit pas, bien sûr, de négliger l'apport de l'anthropologie ni celui des comparaisons établies par la phénoménologie des religions mais, en s'attachant avec prédilection à des religions « primitives », celle-ci ne s'orientelle-t-elle pas dans une voie trop étroite ?

La mythologie grecque se trouve, comme l'a dit M^{lle} Ramnoux, dans une situation particulière, or cette situation lui confère une valeur exceptionnellement significative. Il y a quelque illusion à croire que le simple, le pur, le significatif se trouve dans le plus ancien ou le plus primitif. L'évolution de la philosophie nous montre que, tout d'abord liées dans un ensemble mal différencié, la physique, les diverses sciences, la philosophie elle-même se dissocient au cours du temps. Ce n'est pas dans la confusion primitive que l'on saisira le plus clairement l'essence du biologique ou du physique, par exemple, c'est au contraire au terme de l'évolution, lorsque physique et biologie deviennent parfaitement distinctes. Il en va de même pour la mythologie. Je ne pense pas que la pensée évolue du mythos au logos : mythe et raison sont toujours coexistants mais leur coexistence est d'abord confuse. Nous assistons en Grèce — et c'est là l'intérêt de cette période — à leur dissociation. La réflexion grecque prend conscience à la fois de l'originalité, de la spécificité des démarches rationnelles (on a bien étudié ce premier événement) et de l'originalité, de la spécificité des démarches mythiques (on a moins bien étudié ce second processus). Une telle dissociation nous permet de saisir le mythe dans un état plus pur qu'il ne se montre dans les civilisations primitives.

L'étude des décodages dont a parlé M^{lle} Ramnoux revêt de ce point de vue un très grand intérêt. C'est dès la première apparition d'une réflexion conceptuelle, et dès les premières critiques des traditions religieuses, qu'apparaît aussi la tentative, chez Théagène de Rhégium, de transcrire le mythe dans un langage conceptuel. L'étude de telles traductions (qui se poursuivent à travers toute l'Antiquité) nous conduit à deux constatations importantes :

- 1^o Les auteurs fournissent d'un même mythe plusieurs traductions différentes, montrant bien qu'aucune d'entre elles n'est exhaustive à leurs yeux.
- 2^o Ils continuent d'utiliser le mythe une fois qu'ils l'ont traduit, montrant que le mythe conserve pour eux une fonction différente de celle de l'exposé discursif. Celui-ci ne se substitue pas au mythe, il l'éclaire : la raison aide à penser mythiquement.

C'est au cours de cette évolution que l'on pourrait, guidé par des hommes qui savent utiliser à la fois mythe et raison et qui les confrontent, tenter de reconnaître ce qui fait la spécificité de la pensée mythique.

Ce n'est pas le triomphe de la raison qui a détruit le mythe ; il survit pendant près de mille ans à la découverte par la pensée rationnelle de ses propres lois ; c'est le triomphe du Christianisme, dont la polémique a cru le mythe solidaire des religions païennes.

J'ai dit mythe et raison pour simplifier ; en fait, je m'oppose à cette dichotomie. Je crois qu'il vaut mieux considérer le mythe lui-même comme une forme de la raison ; je rappelle à ce sujet que les mythes sacrés de la Grèce sont appelés *hieroi logoi*.

M. Eliade. — Je suis d'accord avec mon collègue. Bien entendu, on ne peut pas négliger la mythologie grecque. Elle est très importante, mais elle l'est surtout pour l'histoire de l'esprit occidental, pour nous comprendre nous-mêmes, pour comprendre nos méthodes, notre herméneutique.

Mon problème est le suivant. Si vous n'étudiez pas le mythe mélanésien et si vous étudiez le mythe grec, vous comprenez le mythe grec, mais vous ne comprenez pas le mythe mélanésien. Si vous étudiez le mythe mélanésien, vous comprenez le mythe grec, car vous y trouvez immédiatement sa préhistoire. Le mythe de Prométhée, par exemple, est en Grèce déjà dégradé ; on le comprendra si l'on reconstruit l'histoire du sacrifice en étudiant les peuples chasseurs de l'Asie centrale. Chez les peuples chasseurs, lorsqu'on sacrifie aux dieux célestes, on leur offre les os et la graisse ; cette offrande est par excellence celle qui convient au dieu suprême céleste. Or, le sens de ce rite a été oublié dans le monde hellénique, et le mythe grec nous montre un Prométhée puni par Zeus, justement parce qu'il a fait cette offrande dont on ne comprend plus la valeur originelle. Je crois imprudent de commencer avec le mythe grec, mais il faut y revenir bien entendu.

M. Rochedieu. — Vous avez insisté, M. Eliade, sur le fait que le mythe doit être compris sous sa forme vivante et que souvent la situation de l'Occident nous a contraint de le présenter sous la forme d'une pièce de musée. Vous avez dit qu'il doit être encadré dans son rituel et dans les rites qui l'accompagnent. Je me demande s'il ne faut pas ajouter peut-être un élément et parler du cadre social. A l'appui de cette suggestion je citerai deux exemples. Il y a quelques années, à l'occasion d'un congrès, j'ai assisté à une danse sacrée de villageois du Yamato et, dans cette ambiance, dans ce milieu, nous nous sommes aperçus que, très vite, pour les villageois qui dansaient cette danse du VIII^e siècle, le public n'existait plus. Au bout de dix à quinze minutes, le public international, appartenant à toutes les religions possibles, était saisi lui-même par le mythe. Le cadre social a une puissance de suggestion extraordinaire. Second exemple : Vous savez que lorsque l'Inde a commencé sa politique comme Etat libre, elle s'est trouvée en face d'un problème que le Parlement a jugé insoluble : celui de la redistribution des terres. A ce moment-là, un homme, Vinoba Bhave, en allant de village en village après avoir vendu ses biens et faisant chaque matin une méditation publique, a obtenu en neuf ans un peu moins de deux millions d'hectares de terre cultivable. J'ai eu l'occasion de parler de cela avec un membre de la première famille qui a répondu à son appel, et j'ai pu me convaincre de ce que, pour les Hindous eux-mêmes, la chose était possible seulement parce que l'on se trouvait sur le terrain mythique : le mythe du saint. Toute la population retrouvait immédiatement dans cet homme un arché-type ancien, plus aucune question rationnelle ne se posait, et il allait de soi en quelque sorte que l'on répondît à l'appel.

Vous avez parlé également ce matin de cette unification, de ce retour à l'unité primordiale. Je vous pose la question : est-ce que cette recherche de l'unité primordiale ne se trouve pas également sur le plan de la psychologie individuelle de celui qui est saisi par le mythe ? L'être humain est partout déchiré intérieurement. Toutes les psychothérapies s'efforcent de rassembler ce qui est déchiré, le conscient, l'inconscient, l'affectif, la raison ; le mythe, du fait qu'il se meut simultanément sur le plan de l'affectivité et sur le plan de l'intelligence unit ces deux parties de notre être et obtient ainsi un retour non pas à l'unité primordiale au sens métaphysique, mais à une unité extrêmement profonde. Je vois là aussi un des aspects de la fonction du mythe.

M. Eliade. — Je suis d'accord, mais l'unité dont j'ai parlé, l'unité primordiale, c'était une totalité amorphe, une *massa confusa*, presque du larvaire, du germinal, tandis que dans les allusions psychologiques que vous faites, il s'agit d'une unité créatrice.

M^{lle} Ramnoux. — Entre le début et la fin de la conférence de M. Eliade, j'ai cru observer une sorte de renversement. Au début, en

effet, il insiste sur la nécessité méthodologique de s'enfermer dans une aire de culture, de considérer le mythe grec comme indigène à l'Occident et le mythe mélanésien comme indigène à la civilisation pacifique ; il insiste également sur la nécessité de saisir le mythe à l'état vivant ou fonctionnel, alors que le mythe grec, le mythe classique que les philosophes ont étudié jusqu'à présent, est au fond une réinterprétation d'un style extrêmement savant ; autrement dit quand on s'enferme dans l'aire de culture grecque, on met l'accent de valeur sur la série des réinterprétations au lieu de le mettre sur la nature fonctionnelle du mythe. Dans la dernière partie de sa conférence, il m'a paru au contraire que M. Eliade insistait sur le fait que les cosmogonies de Bornéo sont aussi intéressantes, savantes et capables d'évolution que les cosmogonies de la Grèce, de telle sorte qu'il rapproche singulièrement ces cosmogonies, que nous croyions primitives, de nos cosmogonies classiques ; mieux encore, il éclaire les uns par les autres en les comparant ces systèmes de pensée que nous disons archaïques et des phénomènes contemporains, tels que le Dieu caché, le Dieu mort, la prise de conscience de l'homme contre Dieu. Il semble montrer ainsi que tous ces phénomènes de pensée qui sont susceptibles d'une élaboration philosophique et que nous croyons extrêmement avancés, sont également susceptibles d'une expression mythologique et que, à cet égard, nous ne sommes pas tellement éloignés de la pensée archaïque. En conclusion, au point où nous en sommes, nous avons peut-être fini notre investigation ethnographique, parce que les peuples qui nous donnaient ces richesses sont maintenant tous en voie d'acculturation et de déculturation. Il nous reste à faire ce que Michel Foucault appellerait une endo-ethnographie, en lançant une sorte de reflet rétroactif sur nous-mêmes. Il faudrait peut-être ajouter que nos systèmes philosophiques classiques sont en train de devenir pour nous mythologiques.

M. Eliade. — Il ne s'agit pas dans les mythes cosmogoniques dayak ou australien, d'une théologie ; ce n'est pas le produit savant d'une réflexion sur une réflexion, comme en Grèce ; c'est une systématisation, une histoire spéculative, mais non une réflexion du second degré ; c'est une réflexion du premier degré, *in statu nascendi* ; on voit très bien comment elle se projette, tandis que pour la réflexion que nous trouvons dans les mythes grecs, du fait que le mythe grec est séparé du rituel, que nous n'avons plus aucun contexte rituel, nous ne nous rendons pas compte de la profondeur de l'influence d'une certaine image ou idée mythique. Nous pouvons vérifier chez les Dayaks, chez les Australiens, pourquoi le mythe cosmogonique d'origine est important, parce qu'on voit le comportement total en relation avec ce modèle. Nous ne le voyons plus en Grèce, où il n'y a pas de contexte rituel et où nous n'avons plus qu'une exégèse de l'exégèse. Mais je suis d'accord avec ce que vous dites : il y a la même tendance. C'est pourquoi j'ai aussi

dit que le *deus otiosus* qui a commencé chez les Australiens, on le retrouve dans la théologie, dans la mort de Dieu. Il y a bien longtemps que je pense que l'étude des faits grecs doit être rapprochée de l'étude des faits que nous donne l'ethnographie générale et que ce rapprochement les éclaire.

Nous sommes arrivés maintenant à un stade où se pose le problème général des rapports de l'affectivité mythique et de la rationalité. A ce propos je voudrais citer deux réflexions. Celle d'un sociologue noir, rencontré à Royaumont, qui me disait : « Nous n'arriverons à faire comprendre à nos compatriotes les problèmes les plus modernes de l'économie et de la sociologie que si nous les leur traduisons dans notre langage mythique. » L'autre d'Emile Bréhier dans une lettre à Gusdorf : « On dit tout le temps que la raison exténue le mythe et le fait disparaître, mais le mythe l'a bien rendu à la raison. »

M^{sr} de Raeymaeker. — Il nous faut maintenant poursuivre la discussion de la cinquième table ronde, qui avait été introduite par M. Ricœur. Là également, il était question du mythe et du symbole.

M. Hyppolite. — Je ne veux pas prendre la parole très longtemps, seulement ouvrir le dialogue provoqué par les remarques de mon ami P. Ricœur. Il s'est référé à la distinction de M. Benveniste entre une *sémiotique* et une *sémantique*. En disant que nous étions en deçà de cette distinction, il voulait dire que la *sémantique*, la phrase vivante, comportait une interprétation ontologique opposée à ce que nous disions du Moi. Je remarque seulement que cette distinction justifie un moi aussi passager, aussi *circonstanciel* que le moi de la phrase. C'est à Hume que nous sommes renvoyés et non à Descartes ou Kant.

M. Jacques. — Effectivement il m'a semblé que la conférence de M. Benveniste apportait aux philosophes un donné linguistique de première importance : mieux que l'opposition saussurienne entre parole et langue qui exclut la parole de l'intelligibilité linguistique, la distinction des points de vue sémiotique et sémantique nous invite à prendre acte qu'une analyse entièrement linguistique rend compte du langage comme système de signes et du langage assumé par l'individu comme exercice dans la parole.

Il m'a semblé encore que M. Ricœur répondait à l'attente légitime des philosophes en recherchant alors une promotion philosophique de ce donné. Seulement, je me demande s'il n'a pas, y accordant d'emblée le résultat d'analyses phénoménologiques et relevant une sorte de gant épistémologique, opéré comme une capture dans sa problématique : autre chose, à mon sens, est de dire que la langue se convertit en parole dans la situation de discours, autre chose que le sujet linguistique — je songe à certains écrits de M. Benveniste comme *Langage et expérience*

humaine (Diogène N° 51, Gallimard, 1955) — cautionne le sujet philosophique et ne cautionne que lui ; autre chose qu'il fournit une revanche à une *linguistique* de la parole, autre chose y prendre appui pour une *phénoménologie* du sujet parlant.

S'agissant précisément de cet appui, de cette caution, voici mes deux questions : 1. Le sujet linguistique est-il capable de supporter, sans gauchissement de signification, le poids de l'initiative du sens et de l'interprétation, soit qu'il le constitue, lors de son activité syncatégorématique, soit qu'il le reprenne dans une intentionnalité actuelle ? On pourrait estimer, après tout, que les résultats philosophiquement neutres du linguiste annoncent aussi bien que la catégorie de la personne n'est qu'un effet de sens, n'est de part en part qu'une propriété remarquable du langage. 2. Comment composer éventuellement les titres respectifs du langage et de la phénoménologie à fonder la subjectivité dans son concept ? Peut-être M. Ricœur, qui soulignait par ailleurs qu'on n'est pas impunément partisan de la polysémie, admettrait-il qu'on ne doit pas se vouloir à l'aise dans une lecture phénoménologique et accepterait-il d'évoquer une solution alternative. Ma deuxième question visait à l'introduire.

M. Trotignon. — La capture, comme dit M. Jacques, est peut-être inévitable. Mais pourquoi reprendre *un* concept d'une linguistique déterminée ? Car il y a *des* linguistiques dans chacune de ces linguistiques, il y a des concepts opératoires, des hypothèses qui sont fondées par le mouvement de la science elle-même, car, comme dit Kant, le géomètre n'a pas besoin du certificat de garantie du philosophe. Mais ce qui, *philosophiquement*, est intéressant à mon sens, c'est cette multiplicité des linguistiques, les usages et même les abus des modèles linguistiques : il conviendrait de rechercher le fonds praxique commun de ces activités. Cette enquête nous indiquerait peut-être qu'une réflexion linguistique comme la nôtre suppose une culture pour laquelle l'héritage métaphysique ne peut plus être répété simplement au niveau de la connaissance, n'est plus en continuité avec l'activité théorique. Sans doute, on peut éprouver un attachement sincère pour ce modèle métaphysique. Mais l'attachement idéologique, s'il constitue un élément déterminant de l'expérience, ne peut toutefois pas être recevable, tel quel, dans des considérations théoriques. Le modèle métaphysique, comme tout modèle culturel, est un *eidôlon*, une idole, et non une idée. Et je souligne que c'est par un jeu de substitution que certains m'ont fait dire que la *philosophie* était morte : j'ai dit que la *métaphysique*, comme forme historiquement définie de la philosophie, était morte. Qu'on appelle cette position empiriste, positiviste, peut-être, mais après tout pourquoi ces qualificatifs seraient-ils péjoratifs ? Si la philosophie a un sens, elle est théorie pure, et au regard de la théorie pure les formations idéologiques sont égales entre elles, elles sont des objets pour la critique.

M. André Jacob. — Quelle que soit la portée de la dualité éclairée par M. Benveniste — sémiotique et sémantique, je me demande si elle ne risque pas un jour ou l'autre de laisser paraître une dualité plus profonde, que l'on pourrait désigner sommairement par *linguistique de l'analyse* et *linguistique de la synthèse*.

Certes, en première approximation, il est fort utile d'opposer l'univers clos et formel des *signes* à l'ouverture signifiante de la *phrase* au monde réel — qui comprend en particulier des hommes ; opposer en d'autres termes un système de différences à une innovation positive. Cependant, il s'agit moins de deux linguistiques que de deux points de vue corrélatifs sur la réalité linguistique — comme la diachronie et la synchronie, au-delà de la séparation saussurienne. M. Benveniste lui-même ne pressentait-il pas l'unité lorsqu'il terminait joliment sa conférence par le *sem-ainei* (signi-fie) d'Héraclite, qui atteste l'affinité profonde entre *sém-iotique* et *sém-antique* ? On retrouve plus précisément cette unité avec le chevauchement du *syntagme* par rapport aux deux plans, sur lequel M. Ricœur a judicieusement attiré l'attention. Le syntagme relève autant des opérations fondamentales visées par la grammaire générative de Chomsky que des énoncés pris dans un contexte particulier. Il invite à reconnaître dans le langage une priorité à la *synthèse*, sur laquelle on n'a guère insisté dans ces débats. Une telle priorité devrait valoir non seulement au niveau préreflexif du *fonctionnement*, mais sur le plan *théorique* des tenants et aboutissants du langage. Autrement dit l'analyse structurale, en quête d'éléments — phénomatiques ou morphologiques — ne deviendrait qu'une phase intermédiaire entre deux synthèses : une synthèse pratique d'*élocution* et une synthèse théorique d'*explication* (de cette élocution).

C'est ce qu'aiderait à faire saisir une autre distinction proposée par M. Benveniste — au Congrès des linguistes de 1962, si je ne me trompe — entre *linguistique de l'auditeur*, presque exclusivement développée jusqu'à présent, et *linguistique du locuteur*. Celle-ci n'aboutirait pas, comme la première, à privilégier une *phonologie*, mais travaillerait à une véritable théorie du *mécanisme de la langue* : problème central de la linguistique saussurienne, ainsi que l'a souligné R. Godel.

A ce niveau se préciserait l'idée émise par M. Hyppolite que le langage est « sujet-objet » : en deça et au-delà des objectivations de l'analyse structurale. Synthèse — largement passive — inséparable de l'activité d'un sujet, le langage assure la ligne de résistance au *phénoménisme* de toutes les *phénoméno-logies* (d'inspiration hégélienne aussi bien que husserlienne). Par le *sens* comme par la *forme* qui l'habitent, il refuse son insertion pure et simple dans un flux phénoménal qu'il permet d'organiser et de dominer. C'est dire qu'au-delà de la confrontation entre un certain héraclitisme stoïcien et un certain substantialisme aristotélicien, sur lesquels se sont interrogés les spécialistes, la théorisation linguistique pourrait s'orienter vers l'articulation réciproque

du sujet parlant et des phénomènes dont il parle. Cela, non pas universellement mais langue par langue, à travers des analyses comme celles qu'E. Benveniste a entreprises : sur le pronom, par exemple. Ce terrain, qui est absolument central pour une réflexion philosophique sur l'expérience linguistique, permettrait sans doute d'épurer notre conception du sujet humain et non, à l'instar des extrémistes d'aujourd'hui, de le détruire.

En bref, quel que soit l'intérêt propédeutique de l'opposition entre des linguistiques du *signe* et de la *phrase*, elle pourrait bien conduire tôt ou tard à une opposition plus radicale entre une linguistique *analytique et formelle*, jalouse de son autonomie à l'égard des autres sciences humaines, et une linguistique *synthétique* — et même dialectique, dans la mesure où elle reprend théoriquement une expérience d'abord agie. Cette seconde linguistique — approfondie par rapport à l'autre et qui pourrait recevoir le nom de *glossologie* — n'aurait pas honte de fournir des cadres et une inspiration à une anthropologie générale.

M. Ricœur. — Je voudrais répondre à M. Jacques : il me demande si l'on peut tirer argument, sans capture et sans gauchissement, des études sur le sujet linguistique en faveur d'une phénoménologie ou d'une herméneutique. Cela je ne l'ai jamais dit. Je me suis borné, d'une part, à contester l'usage philosophique d'une sémiotique qui ne tiendrait pas compte de la distinction entre sémiotique et sémantique ; c'est précisément contre cette hypostase de la sémiotique dans une philosophie du système sans sujet que j'ai voulu protester. D'autre part, je ne pense pas un instant que la linguistique, même lorsqu'elle parle du sujet parlant, puisse faire l'économie de l'acte philosophique fondateur du Cogito. S'il est vrai que la sémantique du sujet parlant donne un appui linguistique au « je » du Cogito, celui-ci ne naît pas plus de son expression linguistique que le spectacle du monde ne naît des démonstratifs « ceci », « cela » ; le démonstratif *montre* ce qui est, le pronom personnel *désigne* celui qui parle ; mais le problème de la constitution du sujet pour lui-même n'est pas plus résolu par la linguistique que celui de la réalité du monde n'est résolu par une étude sémantique des démonstratifs. Je me borne donc à dire, d'une part, qu'on ne peut pas déduire une philosophie du système sans sujet de la sémiotique, parce que la sémiotique a sa limite dans une sémantique — d'autre part, que la sémantique du sujet parlant permet de renouveler une philosophie réflexive dont l'origine n'est point d'ordre linguistique.

M. Hyppolite. — M. Ricœur vient de répondre que nous sommes victimes d'un malentendu. Ceci dit, il reste des oppositions de fond, possibles et discutables. Quoi qu'il en soit, l'exposé scientifique de M. Benveniste ne peut pas être considéré comme le fondement d'une position philosophique. Je pense que l'on ne voulait pas démontrer autre chose.

M. Ricœur. — Quant à l'usage du concept d'idéologie dans la discussion, je crois qu'il faut être très prudent et se garder d'appeler idéologie la philosophie de l'adversaire. Car enfin les expressions : époque close, finitude, relèvent elles-mêmes de la philosophie de l'histoire, donc aussi de l'idéologie.

M. Aubenque. — Je voudrais poser deux ou trois questions, d'une part à M^{lle} Ramnoux à l'occasion de sa communication, d'autre part à M. Ricœur, et enfin à M. Trotignon.

J'avoue avoir éprouvé une certaine inquiétude hier, beaucoup moins aujourd'hui, non pas à lire la communication de M^{lle} Ramnoux, avec laquelle je suis d'accord dans l'ensemble, mais avec l'interprétation que M. Ricœur me semble en avoir donnée dans sa présentation. M. Ricœur semblait voir dans la méthode utilisée par M^{lle} Ramnoux un moyen d'échapper à l'alternative dans laquelle voudrait nous enfermer M. Lévi-Strauss. Je rappelle cette alternative pour la clarté de mon propos. Lorsque nous sommes en présence d'un mythe, il y aurait deux possibilités : ou bien nous sommes un décrypteur incroyant et nous faisons du structuralisme, comme fait M. Lévi-Strauss ; ou bien nous restons à l'intérieur du mythe, nous en donnons une interprétation de plus, nous nous insérons dans l'histoire infinie des interprétations, mais alors nous restons dans le domaine du mythe et nous n'atteignons pas celui du logos. Or, M. Ricœur voit, me semble-t-il, dans la méthode de M^{lle} Ramnoux un moyen d'échapper à cette alternative par ce que j'ai cru être le recours à l'évolution et à l'histoire. De fait, comme M. Rudhardt vient de le rappeler, nous assistons dans l'histoire grecque à une sorte d'expérimentation exemplaire, où s'opère, à l'état pur, le passage du mythe au logos.

Je voudrais donc demander si l'histoire nous fournit ici un critère légitime, si ce qui s'est passé dans l'histoire, et d'abord dans l'histoire grecque, si, en un mot, l'histoire de la culture occidentale est quelque chose qui doit continuer de nous contraindre aujourd'hui. Cette histoire est sans aucun doute l'histoire d'une laïcisation, d'une démythisation. La métaphysique — sur ce point, je serais d'accord avec M^{lle} Ramnoux — est une sorte de mythologie laïcisée. Mais je demanderai alors si nous devons poursuivre cette sorte d'abandon à l'histoire qui semblait nous être proposé. Si nous nous abandonnons à l'histoire de la civilisation occidentale, nous voyons que cette histoire ne s'arrête pas avec la métaphysique, qu'elle se prolonge dans la science positive et dans la domination de la science et de la technique dans laquelle nous nous trouvons engagés aujourd'hui. Nous retrouvons ici ce que nous savions depuis longtemps, au moins depuis Auguste Comte : à savoir que la métaphysique est une « transition » entre le mythe et la positivité. La question que je poserai est donc la suivante : L'histoire nous fournit-elle le critère d'un « décryptage » légitime ? Dans quelle

mesure sommes-nous contraints d'adhérer à ce que l'on appelait naguère le mouvement de l'histoire ?

Deuxième question : Dans l'hypothèse où la réponse à ma première question serait négative, c'est-à-dire où l'histoire ne nous permettrait pas d'échapper à l'alternative de M. Lévi-Strauss, je voudrais demander à M. Ricœur ce qui l'empêche d'accepter entièrement l'un des deux membres de l'alternative. Car, si l'on prend le mythe au sérieux, il me semble que la démythologisation ne peut pas et ne doit pas avoir de fin. Autrement dit, il faut accepter le second membre de l'alternative, accepter de faire des interprétations, et des interprétations à l'infini. Il y a une histoire infinie de l'exégèse, de l'interprétation, et c'est précisément cette histoire dans son infinité qui est, en un certain sens, l'histoire de la métaphysique.

Enfin, une dernière question. Je me demande pourquoi M. Trotignon considère la métaphysique comme un modèle culturel périmé. Il me semble au contraire que nous assistons aujourd'hui au triomphe de la métaphysique, à son aboutissement le plus radical, même s'il est le plus paradoxal. Je veux dire que la science et la technique modernes sont l'aboutissement le plus clair, le plus univoquement clair, de la métaphysique occidentale. Sans doute est-ce là une sorte de « fin de la métaphysique », ceci a été dit depuis longtemps par Nietzsche déjà, par Heidegger surtout. Il s'agit donc d'une fin de la métaphysique, mais il s'agit aussi de faire en sorte pour nous que cette fin ne cesse pas de finir, que nous maintenions ouvert l'intervalle qui nous sépare de la fin toujours imminente de la métaphysique. Mais cela n'implique aucunement, et exclut au contraire, que nous devions prendre un nouveau départ sans aucun rapport avec notre héritage culturel.

M. Ricœur. — Je voudrais revenir à l'exposé de M^{lle} Ramnoux et rectifier mon interprétation. Celle-ci distingue dans sa communication deux grandes ères culturelles, celle où les traditions ne comportent pas de germe d'évolution et se remplacent par grands ensembles, et d'autre part l'ensemble des ères évolutives où les structures comportent un potentiel de changement. Il est très important que nous soyons branchés sur cette ère et non sur la précédente. J'avais cru pouvoir étendre ce que M^{lle} Ramnoux dit de l'exemple grec à l'exemple biblique ; il y avait en effet dans l'exposé de M^{lle} Ramnoux une formule générale valable pour toutes les cultures évolutives et un exemple précis, l'exemple grec qui montre une forme très particulière du passage du mythe au logos.

M^{lle} Ramnoux. — Par scrupule méthodologique, il faut s'enfermer dans une aire de culture déterminée, car c'est seulement ainsi que l'on peut travailler sérieusement, en particulier quand il s'agit des Grecs et des Hébreux qui représentent évidemment deux cultures à potentiel évolutif. Remarquez qu'il y a peut-être bien d'autres cultures à potentiel

évolutif et cette notion devrait être analysée de près. Si nous faisons, à cet égard, une comparaison entre les Grecs et les Hébreux, je tiens essentiellement à les dissocier. Leur potentiel évolutif me paraît complètement différent en ceci que les Grecs ont inventé, j'ai dit *un* système conceptuel, c'est faux, il vaudrait mieux dire *plusieurs* systèmes conceptuels. Ils ont eu des systèmes mythologiques archaïques, des systèmes mythologiques savants et des systèmes conceptuels. Il faut considérer des seuils dans ces évolutions, et l'invention d'un système conceptuel est un seuil extrêmement intéressant, qui mérite d'être étudié en lui-même. Nous sommes profondément tributaires de ce qu'ont fait les Grecs à cet égard. Il y aurait peut-être des comparaisons à faire avec d'autres centres de culture évolutifs, celui des Indes par exemple. Cela je ne puis le faire, mais j'écarte la comparaison avec les Hébreux, je dirais presque tout spécialement. S'il y a dans mon exposé une partie spéciale, cela correspond à un souci de précision scientifique, et s'il y a une formule générale, c'est que, en tant que philosophe, je considère le problème comme un problème ouvert, pour lequel je n'ai évidemment pas de solution facile.

Pour répondre maintenant à une autre question qu'on m'a posée, je dirai, en reprenant une excellente formule que M. Ricœur a utilisée à mon propos, que « j'ai choisi un niveau stratégique ». Si j'ai choisi les Présocratiques et même une couche particulière, ancienne, de Présocratiques, c'est réellement parce qu'il y a là dans l'histoire humaine un moment de mutation tout à fait capital, mais il faut le considérer sans perdre de vue ce qui précède ni ce qui suit. Je me sentais en réaction contre le milieu philosophique, parce qu'il tient compte de ce qui suit, mais non de ce qui précède. J'ai donc choisi ce niveau de culture pour m'y spécialiser, parce qu'il me paraissait intéressant humainement. Quand M. Ricœur dit que j'ai voulu résoudre une sorte de contradiction que j'ai trouvée dans Lévi-Strauss, c'est, si vous voulez, moins exact ou plutôt cela a été exact, plus tardivement ; je dirai que la contradiction que j'ai voulu résoudre était un malaise philosophique. Je pense que ce malaise n'était pas seulement le mien, mais celui de beaucoup de philosophes, c'est pourquoi cela peut avoir un intérêt général. Je sentais, comme beaucoup de personnes le font à présent, une nostalgie de ce mode d'expression mythologique ; j'avais le sentiment qu'il y a des choses que ce langage-là dit mieux que d'autres et mieux que la métaphysique ; j'éprouvais d'autre part une sorte de sentiment d'impuissance en tant que philosophe vis-à-vis des sciences, parce que nous devons bien avouer, nous autres philosophes, que nous sommes dépassés par le mouvement des sciences ; or, dans ce malaise-là, je sentais le mode d'expression proprement philosophique comme ambigu. Ou bien il fallait faire des sciences comme les savants, ou bien il fallait se tourner vers quelque chose de complètement différent. C'est plutôt pour répondre à ce malaise-là que j'ai choisi le niveau des Présocratiques.

M. Ricœur. — Je répondrai aussi à M. Aubenque ; l'alternative qu'il pose : ou bien vous êtes un mythologue à l'intérieur du mythe, ou bien vous êtes un décrypteur placé à l'extérieur, n'est pas absolument contraignante. Il se pourrait que le mouvement historique par lequel les mythes de notre ère culturelle se sont rectifiés et ont été constamment réinterprétés, soit animé par le même logos que celui par lequel je les interprète. Si vraiment c'est le même logos qui entraîne le mythe vers sa propre réinterprétation et qui anime l'interprète qui le déchiffre, alors le problème de savoir si l'on est au dehors ou au dedans cesse de se poser d'une manière aussi aiguë. Je refuse l'alternative qui ne laisse plus qu'un mythologue perdu dans le mythe ou un nécrologue exilé au dehors.

M. Gueroult. — J'aimerais poser quelques questions au sujet de la communication de M. Aubenque. Celui-ci part d'un propos d'Aristote disant que l'être a une signification multiple, et il en tire des conclusions extrêmement importantes. Or, je remarque que ce qu'Aristote dit de l'être, *sêmeinei pollachôs*, il ne le dit pas que de l'être, comme on pourrait le croire en lisant M. Aubenque, mais d'une multitude de termes, par exemple dans les catégories, de l'opposé, dans la Métaphysique, de la cause, de la substance, de l'homme, car opposé, cause, substance, homme, ont plusieurs sens : *eirêtai pollachôs* ou *sêmeinei pollachôs*. Tous ces termes sont donc aussi équivoques que le mot être : première constatation. Deuxièmement, M. Aubenque cite « La Métaphysique » (4, 1006, b 7) où il est dit : « Un mot, qui ne signifie pas une chose une, ne signifie rien du tout. » M. Aubenque en conclut que l'être risque alors d'être condamné comme équivoque et condamné comme risquant d'être dépourvu de sens. Admettons pour le moment cette proposition. Mais alors, il faudrait tirer la même conclusion aussi pour les termes « opposé », « cause », « substance », « homme » ; ce qui prouve que cette conclusion paraît difficilement défendable. Troisième remarque : Aristote, dans le texte auquel M. Aubenque se réfère, ne dit pas que le mot qui a *plusieurs* significations (*pollachôs*) n'aurait aucun sens, mais seulement qu'il n'aurait aucun sens s'il comportait une infinité de sens. Voici ce que dit Aristote : « Il est indifférent qu'on attribue plusieurs significations à un même mot, pourvu que ces significations soient en nombre limité » (cf. 1006 a 8 à 1006 b 1), car pour chaque signification on peut donner une définition et un nom, ce qui rend le raisonnement possible. Si, au contraire, on ne posait pas de limite, je cite Aristote, et qu'on prétendît qu'il y eût une infinité de significations, il est évident alors que tout raisonnement deviendrait impossible, et on ne pourrait jamais parvenir à une définition et à un nom déterminé pour chacune de ces significations ; la pensée est impossible, dit Aristote, si l'on ne pense pas à un objet un, auquel est appliqué un nom. Enfin, quatrième et dernière remarque : l'être et l'homme, la

cause, la substance, l'opposé, n'ont pas une infinité de sens, mais un nombre limité de sens et de significations. Par conséquent, aucun de ces termes n'a une signification indéfinie ; chacun de ces termes a une signification définie, Aristote le dit d'une façon expresse. Voici encore un texte (1006 a 29) : « De même que la quiddité de l'homme ne peut signifier la non-quiddité de l'homme, de même il y a au moins une vérité évidente, c'est que l'expression être ou n'être pas présente une signification définie. » Ma conclusion est alors la suivante : d'abord, ce que M. Aubenque dit de l'être, on pourrait le dire aussi bien d'une multitude d'autres choses ou de termes ; ensuite, tous ces mots ont une signification multiple, mais aucun de ces mots n'a de signification infinie. Enfin, le mot être, pas plus que les mots substance, opposé, cause, ne risque de ce fait d'être dépourvu de sens. Mes observations rendent très difficiles les conclusions de M. Aubenque. Elles ont en outre un intérêt du point de vue de la façon de faire de l'histoire de la philosophie. Pour faire de l'histoire de la philosophie, il faut non pas partir d'une phrase ou d'un terme isolés, mais d'un contexte suivi : par exemple, ne pas prendre ce mot d'Aristote « un mot qui n'a pas qu'une seule signification ne signifie rien », hors du contexte dans lequel cette réflexion prend son sens et ses limites.

M. Aubenque. — Je voudrais répondre aux remarques très précises de M. Gueroult. Evidemment, elles appelleraient une réponse très développée, dont je n'ai pu apporter tous les éléments dans les quatre pages qui étaient imparties à ma communication, et que je ne peux davantage donner ici entièrement, car il faudrait se référer aux textes d'Aristote. Je crois que les questions que M. Gueroult m'a posées tournaient, par delà la question d'exégèse aristotélicienne, autour d'un problème plus général, que nous avons rencontré plus d'une fois dans nos discussions, qui est de savoir si le philosophe, en l'occurrence Aristote, peut prendre son parti de l'ambiguïté ou même de l'ambiguïté reconnue, de l'équivocité. La réponse est évidemment : non. Il est clair qu'Aristote s'est efforcé constamment de pourchasser l'ambiguïté des mots et, en particulier, du mot « être ». Il est clair qu'Aristote voulait mettre fin à cette ambiguïté, comme à celle de tous les autres mots à plusieurs sens. Mais la question est de savoir s'il y réussit également dans tous les cas et, en particulier, dans le cas de l'être.

M. Gueroult a raison de rappeler le contexte du livre Gamma de la *Métaphysique*. Mais je ne vois pas que ce contexte contredise mon interprétation. Aristote dit bien : « Ne pas signifier une seule chose [autrement dit, en signifier plusieurs, *pollachôs*], c'est ne rien signifier du tout » (1006 b 7). Mais il fait, j'en conviens, une réserve qui limite la gravité de ce principe, ou du moins de son application : si un mot a plusieurs sens, mais que ces sens soient en nombre *défini* (*ôrismenon*, 1006 b 1, 4), cela n'est pas tout à fait « indifférent », comme le dit

M. Gueroult (car cela ne va pas sans risque d'amphibologie), mais il est du moins possible, si le besoin s'en fait sentir, de faire correspondre à chaque signification un nom différent (par exemple, d'appeler différemment le chien, animal aboyant, et le Chien, constellation céleste). Mais la question qui nous occupe est de savoir si cette règle peut s'appliquer dans le cas de l'être. Pour cela, il faudrait que les significations de l'être fussent en nombre *défini*. Or, je ne vois pas que nous ayons l'assurance qu'elles le soient. Les sens de l'être sont, entre autres, les catégories. Aristote en énumère parfois dix, parfois moins. Aussi longtemps qu'Aristote n'a pas apporté la preuve (même empirique) que les dix catégories épuisent les sens de l'être, il ne peut remplacer le mot « être » par autant de noms que le mot « être » aurait de sens. Cela, Aristote ne le dit pas expressément au livre Gamma de la *Métaphysique*. Il semble même dire au contraire, dans une argumentation qui rappelle le *Théétète* de Platon, que les expressions « être » et « n'être pas » ont une signification définie. Mais cette signification définie du mot « être » n'est autre, comme le contexte le montre, que sa signification substantielle. Or, la théorie des catégories nous montre que la signification définie, substantielle, du mot « être » n'est pas le tout de sa signification et, donc, qu'une certaine « infinité » (au sens d'« indétermination ») s'empare du mot « être » lorsque nous reconnaissons, contre les Eléates, que le mot « être » n'a pas seulement *un* sens, celui de « substance ». Il faudrait renvoyer ici au livre I de la *Physique*. Je maintiens donc que l'équivocité de l'être est une équivocité très particulière, qui résiste au traitement habituel de l'équivocité, tel que nous pouvons l'appliquer aux autres exemples (« opposé », « cause », « substance », etc.) que citait M. Gueroult.

M. G. Bastide. — Je voudrais m'adresser à M. Perelman. Tant que vous cheminez sur la route où vous faites marcher ensemble, dans une rationalité commune, la Morale et le Droit, vous savez combien volontiers je me fais votre compagnon de voyage. Pour prendre des références spinozistes, je dirais que nous passerions ensemble de la vie selon le premier genre de connaissance à la vie selon le deuxième genre, c'est-à-dire de la conduite passionnelle à la conduite raisonnable.

Mais ce que j'aimerais vous demander, c'est si vous consentiriez à votre tour à me suivre quand il s'agit de passer du deuxième genre au troisième, c'est-à-dire à la connaissance intuitive du Principe. Et certes là, je serais moins ontologique que Spinoza, mais je serais, si l'on veut, platonicien, en ce sens que je pense à la fois nécessaire et possible une intuition axiologiquement fondatrice de la Valeur : nécessaire, car sans elle la raison risque de rester dans un conventionnalisme moralement sceptique ; possible, car une méditation réflexive de l'expérience, sinon de l'Être et de l'Éternité, du moins de l'Acte et de la Liberté, me paraît donner accès à ce qui fonde la raison elle-même dans l'Un qui n'est que le nom logique du Bien.

Pour rester dans le propos de notre Congrès, je dirais que l'Éthique vient nécessairement y soulever le problème du mensonge et de la mauvaise foi dans l'exercice du langage. Tant que l'on reste, comme on l'a fait un peu trop à mon gré, dans une optique représentationniste qui admet comme postulat que le langage a pour fonction l'expression de l'objet par le sujet, le problème moral n'apparaît pas. Mais dès que l'on introduit la perspective éthique du témoignage, alors surgit le problème du faux témoin. Le paradoxe du Crétois qui affirme que tous les Crétois sont menteurs y revêt la couleur plus tragique de l'Ecclésiaste : *omnis homo mendax*, qui ouvre tout le procès d'un langage, même conduit par une raison discursive, mais qui refuserait de s'appuyer sur une intuition fondatrice, non pas certes irrationnelle, mais transrationnelle. Faute de cette intuition qui fait de l'Un la norme du discours et du Bien le principe de la conduite du bon témoin dans la constitution et dans l'expression de son témoignage, nous resterons aux prises avec les insolubles apories du nominalisme, et nous ne pourrons jamais distinguer le Droit comme complicité dans le mensonge, ainsi que l'a magistralement dénoncé Nietzsche, de la Justice comme authentique instauration de valeur, ainsi que nous la concevons, vous et moi, et je pense aussi tous les philosophes dignes de ce nom.

M. Perelmann. — Je pense en effet que le droit doit éclairer la morale, lui fournir un contenu concret comme matière de réflexion, quitte éventuellement à ce que la solution morale ne soit pas la solution juridique. Mais je récusé la distinction entre la morale du troisième genre et la morale du deuxième genre. La connaissance du deuxième genre est basée sur l'évidence, et je ne crois à l'évidence d'idées claires que dans le domaine formel. Dans le domaine moral, il n'y a que l'évidence d'idées vagues et confuses. Nous pouvons alors effectivement distinguer une morale de l'action et une morale de l'aspiration. Ces deux niveaux de la morale ne doivent jamais être complètement détachés l'un de l'autre. Mais quand on élabore une morale de l'aspiration, on n'a pas le droit d'oublier la morale de l'action, car la morale n'est pas faite pour des hommes qui vivent au royaume des fins ou au paradis, mais pour des hommes qui vivent sur terre ; dans la mesure où ils vivent sur terre, la seule chose que l'on puisse faire est d'indiquer des règles et des aspirations vagues, qui doivent toujours se concrétiser par la confrontation avec la réalité.

M. d'Harcourt. — Je voudrais poser à M. Ricœur une question d'ordre général, qui porte sur l'usage du mot sens et ceci à propos du débat si essentiel pour nous entre structuralisme et herméneutique.

L'analyse structurale, dit-on à juste titre, représente un effort remarquable d'élucidation objective du sens, et M^{lle} Ramnoux parle de l'immense

travail de l'exégèse structurale pour substituer un sens à l'opacité des images ; mais je me demande si l'analyse structurale aboutit toujours à l'élucidation d'un sens. Par exemple, le sens du mot sacrifice dans le langage religieux et l'analyse qu'en fait M. Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*. M. Lévi-Strauss oppose aux classifications totémiques le sacrifice religieux en définissant ce dernier par le principe de substitution. Il conclut son analyse par un double jugement : L'un des deux systèmes est vrai, à savoir le système classificatoire que représente le prétendu totémisme, parce qu'il repose sur un fondement objectif ; l'autre système est faux. Il ajoute : plus exactement, l'un se situe au niveau de la langue, c'est un code plus ou moins bien fait, qui a toujours pour but d'exprimer un sens, et l'autre, le système du sacrifice, est un discours particulier, dénué de bon sens, quoiqu'il soit fréquemment préféré.

En laissant de côté la question du bien-fondé de cette détermination du sacrifice à partir du principe de substitution, je demande si l'on peut dire que dans cette conclusion Lévi-Strauss élucide un sens du mot sacrifice. Si l'on trouve son étude éclairante, peut-on parler d'un sens objectif opposé à un autre sens objectif ? Ou si l'on trouve que son étude n'offre qu'un sens pauvre par rapport à toute l'histoire des religions, peut-on parler d'un moindre sens par rapport à un plus haut sens ? De deux choses l'une, ou bien sa conclusion revient à déclarer le langage religieux dénué de sens, ou bien, si l'on estime qu'il lui assigne un sens, c'est un sens que lui-même considère non seulement comme faux, mais comme irrémédiablement confus.

Pour reprendre ce qui a été dit sur les deux niveaux dont on parlait, celui du vrai et du faux et celui, plus fondamental, du sens et du non-sens, je pense qu'à ce moment-là il faudrait distinguer un niveau intermédiaire où le sens apparaîtrait clair et confus ou plutôt clarifiable et inclarifiable. Mais alors, je ne vois guère de différence entre le sens inclarifiable et le pur et simple non-sens.

M. Ricœur. — Vos remarques sur l'interprétation de la notion de sacrifice chez Lévi-Strauss posent un problème beaucoup plus général : pour celui-ci, il n'y a d'intelligibilité que dans des relations d'opposition. Or, le sacrifice, selon lui, exprime la confusion entre des termes opposés. C'est pourquoi le sacrifice est inintelligible. Mais alors on peut se demander si cette intelligibilité n'est pas trop étroite, empruntée au modèle phonologique, qui ne comporte précisément que des rapports d'opposition ; ce modèle couvre-t-il la totalité des relations de sens ? La sémantique ne nous montre-t-elle pas des rapports d'un autre ordre, en particulier dans la constitution polysémique du sens ? L'opposition ne paraît pas régner d'une manière aussi exclusive en sémantique qu'en phonologie. Encore une fois, je crois qu'il faut se garder de généraliser le modèle sémiotique qui ne régit que les systèmes virtuels de signes, mais ne vaut plus pour leur emploi en position de phrase.

M^{sr} de Raeymaeker. — Je suis désolé de ne pas avoir pu étendre cet échange de vues aux autres tables rondes. Je remercie de tout cœur les introducteurs et tous ceux qui ont pris la parole et je demande à ceux à qui je n'ai pas pu la donner de m'en excuser. J'espère que cette séance, comme les précédentes, donnera à tous matière à réflexion.

CONCLUSIONS

par M. René SCHAEERER
Professeur à l'Université de Genève

Lundi 5 septembre 1966 — 16 h. 30
Aula de l'Université de Genève

Président : M. Fernand BRUNNER,
Professeur à l'Université de Neuchâtel,
Président du Congrès

CONCLUSIONS

par M. René Schaerer

On comprendra qu'en présentant ces conclusions, sous une forme interrogative ou plutôt « apéritive » — pour reprendre un mot cher à Maurice Blondel — je m'efface autant que possible devant les opinions qui furent exprimées au cours de nos débats, réservant l'essentiel de mon effort à dégager et regrouper les thèmes qui en ressortent avec le plus de relief¹.

S'il est vrai que la philosophie tire une part de son efficacité des divisions qui règnent au sein de la science, on peut dire que M. Benveniste, chargé d'ouvrir les entretiens en prononçant la conférence initiale, les ouvrit doublement. Il souligna, en effet, le désaccord qui sépare entre eux les linguistes, pour ne pas dire les linguistiques, sur certains points essentiels, en particulier sur le rôle qu'il convient d'attribuer soit aux *signes* (sémiotique), soit aux *sens* (sémantique). Malheureusement, M. Benveniste nous a quittés avant la fin du congrès, et je regrette fort, pour ma part, que les philosophes spécialisés dans cet ordre de questions n'aient pas pu poursuivre avec lui un échange d'idées si bien amorcé.

Ceci dit en manière de préambule, je conduirai mon exposé selon trois perspectives : 1. *métaphysique, ontologie et généalogie du langage* ; 2. *symbolique du langage* ; 3. *éthique et sociologie du langage*.

1. *Métaphysique, ontologie et généalogie du langage.*

Le langage est. Donc il relève de l'être. Mais à quel titre ? Non certes en qualité d'être en soi, puisqu'il n'existe que pour signifier autre chose que lui-même. L'acte de dire n'est jamais premier absolument. L'homme ne parle pas au niveau de l'*être*, mais au niveau des *signes* (Vinaty).

Mais, si les signes linguistiques ont pour vocation d'exprimer l'être, rien ne prouve a priori qu'ils y parviennent. Rien ne prouve qu'à travers

¹ Il va de soi que, m'attachant aux positions et aux thèses plutôt qu'aux textes, je n'ai pu rendre à chacun son dû ni citer tous les auteurs. On voudra bien m'en excuser.

l'inévitable équivocité des signes, le dire métaphysique atteint l'être univoque. L'être « se dit en plusieurs sens » déclare Aristote. L'homme ne rejoindrait donc à travers les signes qu'une réalité *plurivoque* (Aubenque). Dans ces conditions, le langage n'aurait *aucune portée ontologique*. Les prétentions de l'ontologie classique reposeraient sur une « perversion linguistique » (Trotignon). Le domaine de l'être absolu ne serait qu'une « gare de triage » faussée (Bénézé). Le mot « Dieu » n'appartiendrait pas au langage philosophique (Conche). La métaphysique ne saurait s'élever au-dessus d'une expression analogique de l'être.

On peut accorder à Jaspers et Heidegger que *l'être est lui-même langage* et qu'il nous parle (Kremer-Marietti), admettre avec certains penseurs de l'Islam et de l'Inde qu'un Verbe impératif, une Parole autorévélee s'adressent à nous du haut de l'absolu (Corbin, Biarreau). Mais la question subsiste : comment relier l'un à l'autre ces deux dires, celui qui descend de l'être à l'homme et celui qui monte de l'homme à l'être ? Les termes de montée et descente, celui même de dire sont-ils adéquats ? Ne vaut-il pas mieux reconnaître que, situé dans cette dimension, le langage se réduit au *silence* d'une communion muette (Masset) ? Et que la vocation la plus haute à laquelle sont appelés les énoncés humains, même ceux de la musique, art sonore par excellence, soit de rejoindre le « degré zéro » de leur essence (Charles) ? Il conviendrait alors de distinguer ce silence fondamental de sa forme négative et névrotique, celle du *mutisme*, qui est refus de communion (Lucques).

Faut-il en conclure que désigner l'être ou Dieu, ce soit les nier ou les trahir ? Non peut-être, si l'on distingue avec Aristote entre une *via negationis* illégitime qui sombre dans les confusions de l'équivocité et une *via negationis* légitime qui atteint une notion de l'être purifiée de toute compromission sensible (de Mural), si l'on admet que le langage, incapable de définir Dieu, est appelé à en « dessiner les contours » (Reverdin). Ainsi serait sauvé le discours métaphysique.

On sait depuis Saussure que le rapport du son à la chose est arbitraire, même s'il demeure vrai que le rapport du son à la représentation mentale — à savoir du signifiant au signifié — s'impose à la manière d'une contrainte. L'animal *bœuf* n'appelait nullement le son par lequel je le désigne dans telle ou telle langue, mais, si je veux me faire comprendre en français, je ne suis nullement libre de désigner un cheval ou une chèvre en les appelant « bœuf ». Cette distinction entre le *signifiant* (langage), le *signifié* (donnée mentale) et la *chose* aurait été pressentie et même élucidée par les Stoïciens, lesquels développèrent, contre Aristote, une sorte de formalisme événementiel où la désignation de la chose s'efface devant le sens de ce qui « arrive » à la chose, où le *lekton* s'affirme, non dans la saisie d'un objet, mais dans la compréhension d'un enchaînement incorporel (Hadot, Virieux-Reymond).

Si le langage est arbitraire dans la mesure où il relie une chose à un signe, on ne saurait en dire autant de la *faculté* du langage, du pouvoir

dire, qui s'impose comme un fait naturel ou organique. Il semble que cette conscience du signe soit apparue chez l'homme à la faveur d'une *mutation* brusque. Entre le stade où rien n'avait de sens et le stade où tout prit un sens, aucune transition ne peut être décelée (Launay). Les théories développées à ce propos diffèrent profondément, mais elles se ramènent à certaines constantes. Les cartésiens distinguaient entre les *signes naturels*, propres aux animaux et à l'homme, et les *signes d'institution*, qui relèvent d'une convention. Ces derniers ont permis à l'homme de former une société raisonnable ; ils l'ont affranchi des servitudes corporelles en le rendant capable d'abstraction. Mais ils lui font courir le risque de se détacher des nécessités vitales et élémentaires : en haussant l'expression à la liberté de l'esprit, ils ouvrent la voie du mensonge et de la ruse (Rodis-Lewis, Dreyfus). Plus sensible aux dangers qu'aux avantages, Rousseau nous dit que l'homme a reçu le pouvoir d'écouter un langage que la nature parle en lui, mais que ce pouvoir d'*acquiescement* s'est accompagné d'un pouvoir de *refus* dont l'homme n'a pas manqué de profiter ; il est donc arrivé ce qu'on pouvait craindre : l'homme a cessé d'écouter et s'est mis à parler. Il appartient dès lors à la philosophie de revenir à l'écoute de la voie perdue ; sinon tout sombrera dans le verbiage, dans le dire qui ne dit rien (Starobinski). Chez d'autres encore, Condillac, Maine de Biran, Joaquin Xirau, le langage se rattache originellement à certains faits primitifs de sensation, d'effort, de réaction. Mais l'homme dispose d'une *liberté d'usage* unie à un besoin de communion. Ainsi s'explique l'arbitraire dans l'invention des signes, et la contrainte dans leur emploi social (Lefèvre, Moore, Guy, Galimberti).

Invention et contrainte. Comment faire à chacune sa part ? D'où vient que tel énoncé ait un sens, et non tel autre ? Il semble que le sens soit lié à certaines *préconditions physiques*. Si « Socrate a un carré pair » ou « samedi est au lit » sont des non-sens, c'est qu'ils présupposent que Socrate pourrait être un nombre, et samedi un homme malade. La séparation du sens et du non-sens ne coïnciderait donc pas avec celle du vrai et du faux ; elle ne serait pas de nature psychologique ou logique, mais empirique (Gochet). Est-ce à dire que mon expérience personnelle puisse justifier un langage qui serait ma *propriété privée* ? Certains, tel que Ayer, semblent l'avoir admis. Il est difficile de les suivre. Pour décrire une expérience individuelle et l'isoler dans ce qu'elle a de spécifique, force m'est bien de la référer à une donnée objective. Tout langage présuppose l'exercice d'un contrôle exercé par autrui (Barrett).

Il reste que, du point de vue de l'intériorité, les mots que je prononce ont leur source dans un *fait de conscience* qui m'est propre. Les deux *je* du « je pense donc je suis » désignent René Descartes et nul autre. C'est donc à partir de l'indicible et du personnel que le langage s'oriente vers le dicible et l'universel. Le *je* marque le seuil qui sépare les deux domaines. Peut-être pourrait-on fonder une nouvelle logique sur le

rôle médiateur du nom propre et sur le facteur de stimulation qu'il introduit dans la pensée (Nédoncelle). Ce qui est certain, c'est que toute réflexion sur la parole commence par nous ramener à nous-mêmes. L'expression linguistique ne révèle pas le moi spontané, mais une intériorité qui est à la fois présence à soi et rapport au monde. Analyser ce phénomène, c'est ressaisir les étapes par lesquelles notre intimité s'affirme comme promotion du moi vers lui-même et conquête du moi par lui-même. Ce que j'exprime en parlant, c'est *le moi qui est à être*, un moi finalisé par le langage (Forest).

Entre ces deux extrêmes : *désignation* d'un objet en tant que tel et *présentation* d'un sens par le sujet s'interposent des moyens termes. « Table » désigne un objet ; « Hélas ! » exprime un sujet porteur de sens. Qu'arrive-t-il si je dis : « Ceci, maintenant, hier, demain » ? Il arrive que les deux références se trouvent composées. « Hier, demain » désignent des dates objectives, mais des dates que je vis personnellement par le souvenir ou l'attente. Le phénomène est plus complexe encore dans une phrase telle que « César marchait à travers la Gaule », où l'historien désigne l'objet « César », mais à l'imparfait, c'est-à-dire relativement à l'actualité qu'il vit en tant que sujet. Il semble que l'infinitif seul soit pure désignation d'objet (Riverso. Cf. Ohana, Mourellos).

Lire l'univers est la tâche de la science. Quelle serait alors la tâche de la *philosophie* ? Dévoiler les mécanismes de cette lecture ? Fort bien, mais ce dévoilement ne peut se faire qu'à partir de propositions vraies ou fausses, qui appellent un nouveau dévoilement, et ainsi de suite à l'infini. La philosophie ne saurait donc ni être dissociée d'une analyse de la langue ni réduite à cette seule analyse. Elle a pour tâche de dégager les structures et les fondements du savoir (Dambaska). L'étude du langage lui interdit de se limiter à un formalisme qui écarterait le signifié au profit de la syntaxe ou à un positivisme qui bornerait son effort à celui d'écrire une préface de la science. Elle se doit d'être à la fois *globale* et *critique* (Zaslowsky).

Qu'en est-il des *machines* ? Le philosophe est, en général, embarrassé quand on lui demande de préciser la supériorité de son cerveau sur celui d'un automate perfectionné. Il invoque le moi, la conscience. Mais en quoi, comment ceux-ci interviennent-ils chez lui, non dans la machine ? En ce sens que la loi d'*entropie* s'y trouve mise en défaut, la conscience humaine se révélant capable de dégager un ordre à partir d'un désordre, de rétablir dans sa teneur véridique un texte partiellement fautif. Mais l'homme paie assez cher cet avantage. Jusqu'au XVI^e siècle, il a lu le cosmos selon des préjugés mythiques. Et si la lecture s'effectue dans des conditions meilleures aujourd'hui, le positivisme aurait tort d'en tirer gloire. Il semble que la lecture actuelle du monde microphysique ou cellulaire exige un recours à l'idée directrice d'organisme, de norme, de thème constituant, comme dans le cas d'un texte écrit. Ainsi l'opération peut être poussée aussi loin qu'on

voudra, c'est toujours à partir d'un champ de conscience et sur le mode d'un « lire » qu'elle s'effectue. Entre cette sorte d'organisme qu'est la langue et ces sortes de systèmes linguistiques que sont les organismes règne un lien naturel, celui de la lecture (Ruyer).

2. *Symbolisme du langage.*

Un conflit allait-il se nouer entre les partisans de l'esthétique extériorisante et ceux de l'esthétique intériorisante ? Il se réduisit à un échange de vues où les termes de donné et de construit, de fond et de forme, d'extrinsèque et d'intrinsèque apparurent alternativement. La science du beau cherchant encore sa méthode, on ne peut que trouver sympathiques les tentatives faites pour en systématiser les démarches en prenant appui sur ce que Platon appelle les dehors, les préliminaires ou les élégances de l'art (*Phèdre* 266 d, 269 b). Ainsi l'examen d'un poème de Rimbaud permet de distinguer trois ordres : l'ordre grammatical de la langue, l'ordre de la convention métrique et l'ordre des configurations. Situé ainsi dans une lumière objective, l'énoncé poétique se présente comme doué d'une loi d'organisation qui lui est propre, comme constituant *son propre modèle* ; et l'on peut espérer qu'en le comparant à d'autres, certains *invariants* se révéleront au critique (Beutler). Dans une même perspective, la distinction établie par Jakobson entre *métonymie* et *métaphore* pourrait servir de base à une distinction des genres, tels que lyrisme et réalisme, architecture et peinture (Minguet).

La réaction des « intériorisants » se manifesta, comme on pouvait s'y attendre, par un refus de réduire l'œuvre à un pur objet d'analyse, à une structure. S'il est vrai que la poésie est essentiellement une mise en *forme*, cette opération s'effectue toujours sur un *fond* et en deux temps : en créant son œuvre, l'artiste informe son propre fond ; l'œuvre elle-même informe ensuite le fond du public qui en reçoit le message. Dans les deux étapes, la forme agit en profondeur, comme style de vie et de culture (Bregnac ; cf. Délivré). Par la contexture des analogies, des symboles et des métaphores, la poésie impose au monde une cohérence fondamentale. Baudelaire fut le premier à voir en elle une opération magique, dans le sens d'une *magie blanche*, qui ramène l'homme à l'unité des origines (Eigeldinger). Ainsi conçue, la poésie ne saurait vivre que d'une *respiration sacrée*. Certains modernes l'ont fort bien compris mais, dans un monde où le sens du sacré tend à se perdre, leurs œuvres présentent un caractère chaotique, comme sous l'effet d'une magie qui chercherait désespérément à se reconstituer (Lossier ; cf. Belin-Milleron).

Reconnaître que les formes symboliques du langage se situent dans une dimension sacrée, c'est admettre avec l'expérience religieuse la plus profonde que *l'initiative vient toujours d'en haut*, que les mots adressés

par l'homme à Dieu ne sont jamais que la réponse aux mots que Dieu a d'abord fait descendre vers l'homme (Boisset). Cette prévalence du langage descendant sur le langage ascendant se vérifie concrètement dans la Kabbale : en s'agenouillant devant Dieu, le mystique amorce un mouvement analogue de la part de Dieu, qui répandra sur lui, du haut du ciel, le flot de ses bénédictions. Dieu attend que l'homme demande, mais c'est lui qui donne tout (Vajda).

Une même relation de dépendance se retrouve au niveau profane des analyses psychanalytiques, l'expression linguistique s'enracinant ici dans certains *résidus infantiles ou archaïques* et permettant au praticien de rétablir une intégrité menacée en recourant au dynamisme des images et des symboles (Castel, Rochedieu). Poussons la réduction jusqu'à l'opposition diamétrale du *oui* et du *non* : on découvre que l'autonomie de la personne se fonde sur l'alternance des deux termes ; l'enfant commence par dire « non » à autrui ; mais c'est pour se dire mieux « oui » à lui-même, en attendant, si l'amour intervient, de dire « oui » aux autres. Le vrai *oui* de la communion se fonde sur un *non* assumé et surmonté (Dubal).

Le pouvoir symbolisant de l'image se manifeste en l'homme à des niveaux différents : comme une *contrainte* indiscutable sous le rapport familial et linguistique (nul ne choisit ses parents ni sa langue maternelle) et comme une faculté de *choix* dans le domaine conventionnel des algorithmes mathématiques. Entre ces deux pôles, symbolisant-symbolisé, s'interposent, dans un ordre décroissant, les symboles religieux, les symboles littéraires et artistiques, les symboles sociaux, politiques et économiques. A la racine de ce pouvoir symbolisant s'affirme la *dualité des sexes*. C'est en prononçant le « oui » conjugal que l'homme, créé mâle et femelle, noue le lien qui est à l'origine de toutes les relations sociales (Fessard). Vouloir descendre plus bas dans la quête des profondeurs serait s'arrêter devant un ineffable, un « *je-ne-sais-quoi* », un degré zéro du dire que l'image symbolisante peut espérer apprivoiser sans en percer le mystère (Quoniam).

Comprendre une structure archaïque — symbole, mythe ou fable — c'est la *restituer autrement*, selon les exigences d'un code plus pauvre en images mais plus riche en possibilités discursives. C'est aussi et inversement savoir se priver des facilités du nouveau code pour retrouver la structure archaïque dans sa saveur et sa richesse natives. La philosophie s'inscrit, à cet égard, entre le discours théologique et le discours mathématique : le premier la rappelle au respect qui s'impose en présence du sacré ; le second lui fournit des modèles de rigueur et de souplesse. Mais la philosophie elle-même joue sur plusieurs codes. D'où l'immense travail que représente l'exégèse structurale pour substituer un sens à l'opacité des images (Ramnoux). Dans cette opération qui apparaît, sous un autre point de vue, comme processus de *démythologisation*, il importe de distinguer trois types de langage : la prédication religieuse,

qui invite l'individu à une décision ; la représentation objectivante, qui l'engage en tant que membre d'une collectivité ; l'interprétation théologique ou scientifique, qui l'appelle à une vérification (Stucki). Une dernière remarque : quel que soit le langage utilisé, deux exigences opposées et complémentaires en commandent l'emploi : celle de l'expression personnelle et celle de la communication universelle. Ainsi le *verbe africain*, différencié en dialectes innombrables, a trouvé cependant un code universel dans le tam-tam. Des batteurs togolais et sénégalais, incapables de se dire bonjour, n'ont qu'à frapper leurs tambours pour se comprendre (Thomas).

3. *Ethique et sociologie du langage.*

Le langage est un point d'application de l'éthique, une morale pétrifiée. En ce sens, le *mensonge* ne saurait y revendiquer une place. Mais le langage s'insère à son tour dans l'empirique où règnent les valeurs de prestige et les approximations de la *doxa* (Baron). S'il est vrai que tout discours se fonde sur le dialogue silencieux de l'âme avec elle-même (Levert), il est non moins certain qu'une pensée sans mots et des intentions sans expression demeurent imparfaites. Bien plus, on pourrait inverser le rapport et concevoir une technique de rééducation par la parole, ou *psychophonie*, que les adultes auraient avantage à pratiquer pour apprendre à mieux penser, à mieux être hommes (Chauchard).

Il y a donc un rapport de *réciprocité dialectique* entre la pureté de l'âme et la vérité du langage. Certes, de bonnes choses peuvent être mal dites (par inculture ou maladresse), et de mauvaises choses peuvent être bien dites (il y a des calomnies éloquentes). D'autre part, la véracité commande souvent le vague et l'imprécision. Dans la règle, un langage vrai est celui qui, bannissant les alliages impurs, reflète l'univers moral de celui qui l'utilise (Kolnai, Lechat, Marquet). Mais, si l'on se réfère à la doctrine juridique, la vérité du langage apparaît subordonnée à l'exigence du *contrat* : on peut être tenu légalement de cacher la vérité (secret professionnel) et jugé coupable de l'avoir dite (diffamation). Un faux témoin peut échapper à toute poursuite pénale, s'il est proche parent de l'inculpé (Perelman). Le vrai ne se confond donc pas avec le vérac, et pourtant les deux termes ne sauraient être dissociés. Le premier n'est souvent que le sosie ou la caricature du second. Cette prévalence de la vérité constituante sur la vérité constituée joue son rôle en politique et permet de dénoncer deux abus, nés d'une même complaisance à l'irrationnel : le recours aux *évocations affectives*, qui enferment l'individu dans un réseau de suggestions, et la technique du *slogan*, qui réduit l'expression à un système de stimuli. Comment la politique réagira-t-elle contre ces deux aberrations ? En respectant, en deçà de son propre langage, toujours suspect, le *langage de la culture*, soumis au jugement de la raison (Cottier).

Ce danger de déshumanisation que fait courir la politique à la culture, l'écrivain anglais George Orwell l'a dénoncé dans son utopie 1984, qui nous introduit dans un Etat soumis à la dictature d'une « novolange » (*newspeak*) conçue de manière à éliminer toute formulation jugée contraire aux intérêts de la classe dominante. Cette satire nous rappelle que le *langage-objet* doit être soumis au contrôle du *langage-sujet*, fondé lui-même sur la sincérité et la lucidité de la *personne* humaine (Margolin, Stern). En d'autres termes, et pour reprendre deux images bibliques, la fermeture linguistique réalisée dans l'épisode de la *tour de Babel* doit trouver son correctif dans une ouverture, symbolisée par l'épisode de la *Pentecôte* (Pucelle).

Ne nous faisons pas d'illusion toutefois. Rien ne prouve que les vertus de sincérité et de loyauté qui s'imposent idéalement aux rapports d'individu à individu soient compatibles avec les règles de la vie collective. Nous sommes peut-être ici en face de deux langages irréductibles l'un à l'autre. L'existence politique se fonde sur une *exigence de duplicité*, du fait qu'elle réunit deux ordres de valeurs hétérogènes l'un à l'autre, celui de la vie intérieure et celui de ses manifestations externes. Admettre avec Rousseau que l'individu se réalise en s'abdi quant au profit de la communauté, c'est se leurrer : il ne fait droit qu'à une infime partie de son moi. Le mensonge est donc inséparable du langage politique. Tout au plus peut-on espérer en atténuer les effets par une réforme de l'éducation et de l'information (Polin). Ce vice se trouve aggravé dans le cas du *langage publicitaire*, forme dégradée de la communication sociale. Sitôt émis, ce langage tend à échapper aux intentions de l'émetteur, à s'ériger en structure indépendante pour donner naissance à une sorte de mythologie profane et dangereuse, la mythologie de l'objet quotidien (Victoroff).

Il reste qu'à travers ses servitudes et ses grandeurs, le langage s'affirme *principe de cohésion humaine*. Telle fut la leçon que nous apporta M. Eliade en prononçant la seconde conférence et se référant aux grands mythes. Ce qu'expriment ces derniers, c'est une totalité conçue comme primordiale et périodiquement recrée à la faveur d'une opération génératrice que l'initié revit personnellement par *anamnèse*. Les modernes se feraient illusion, s'ils croyaient échapper à cette emprise.

* * *

J'achève sur quelques remarques générales qui n'engagent que moi-même. J'ai déjà exprimé le regret qu'un meilleur dialogue ne se fût pas institué entre *linguistes* et *philosophes* et n'y reviendrai pas, sinon pour constater qu'il en est de ce cas particulier comme de tout ce qui concerne les rapports des sciences positives et des sciences humaines : chacun des partenaires éprouve le sentiment de s'être avancé vers l'autre, la main tendue, et d'en rester pour ses frais. Il y a sans doute

quelque injustice dans cette impression personnelle, mais l'essentiel est qu'un mouvement d'approche se soit effectivement produit. Car ce n'est ni dans le savant ni dans le philosophe que se joue le sort de l'intelligence, mais dans l'*intervalle* qui les sépare. Il importe donc qu'en dépit des malentendus inévitables, la science et la philosophie demeurent ouvertes l'une sur l'autre, qu'elles maintiennent obstinément le dialogue, que l'étincelle jaillisse ou puisse jaillir entre ces deux pôles.

Du point de vue métaphysique et ontologique, « notre » langage s'est situé d'emblée dans une perspective activiste et dynamique, moins comme donnée ou modèle que comme exigence et mouvement. Et ce n'est pas par hasard que le *Cratyle* n'a presque jamais été mentionné, que Platon, jugé sans doute trop contemplateur, se soit effacé devant Aristote, qu'Aristote lui-même, jugé sans doute trop substantialiste, se soit effacé devant les Stoïciens, porteurs d'une théorie apparemment plus moderne, celle du langage événementiel et relationnel. Il n'est pas jusqu'au silence qui ne se soit affirmé, par référence à des théories orientales ou européennes, comme un Acte méta-linguistique dont il importe de capter la source vivante. Doit-on conclure à une défaite de l'essentialisme ? Non, peut-être, car d'autres absences, totales ou relatives, ont été constatées : celle de Leibniz, de Bergson, de Husserl, de Heidegger. Disons que l'essentialisme parut en retrait.

Essayons maintenant d'embrasser la totalité des positions prises. Au sommet de l'être, voire au-delà de l'être, règne une *Parole silencieuse ou ineffable* qui s'adresse à nous. Au-dessous d'elle prennent place dans un ordre hiérarchique : le *symbole religieux*, frontière du silence et du dire (on s'étonne ici que l'énigme oraculaire, qui fonde toute interprétation sur l'exigence préalable d'un examen de conscience, tout dire sur un non-dire, et constitue l'un des aspects privilégiés de ce mode d'expression, n'ait jamais, sauf erreur, fait l'objet d'une mention) ; la *poésie, la musique et les autres arts*, formes de langage analogique ; enfin l'*énoncé discursif*, qui s'attache à l'univoque et au formulable, mais ne saurait jouer automatiquement son rôle en se substituant à la conscience.

L'homme se situerait donc entre Dieu et la machine, dans la zone médiane des *ambivalences*. Sous ce rapport, le langage apparaît comme un « beau risque » : c'est par lui que le moi s'exprime et se trahit, se fait et se défait. En parlant, l'homme s'affranchit des déterminismes naturels pour se lancer dans une aventure, qui est une invention. Il est appelé, de ce fait, à remporter une double victoire : sur la *déraison* d'abord ; l'excellence du bien dire ne réside-t-elle pas dans la possibilité surmontée du mal dire ? On m'a raconté qu'Einstein répondit un jour à un inventeur qui se faisait fort de lui construire un homme intelligent : « Fabriquez-moi d'abord un imbécile ! » Ensuite, victoire de la véracité sur le *mensonge* : parler vrai, c'est pouvoir parler faux et ne pas le vouloir. Certes, les avantages de la vie en société trouvent une lourde contrepartie dans l'inévitable *duplicité* du langage collectif ; sur ce plan, la seule

forme du bien dire est souvent le « moins mal dire ». Mais, dans la mesure où l'individu ne se laisse pas résorber par le social, il lui reste la ressource de n'être pas, ou pas entièrement, dupe de ce qu'il dit, de ce qu'il entend.

Nous avons vu que la vérité logique d'un énoncé présuppose que cet énoncé ait un *sens*, c'est-à-dire qu'il soit grammatical et compréhensible ; et que la vérité d'un témoignage en justice se réfère à l'exigence du *contrat*. Ces deux conditions limitent-elles la valeur du vrai ? Non, si l'on admet que la vérité constituée relève de la vérité constituante, ou véracité, laquelle échappe aux servitudes du sens et du contrat, puisqu'elle en est juge. Si la philosophie a son rôle à jouer en cette matière, n'est-ce pas en rappelant à ceux qui seraient tentés de l'oublier qu'à côté du monde clos des signes et du monde ouvert des sens, il y a l'exigence première du fait de conscience. La phrase que j'écris en cet instant est un système de signes, mais aussi un événement qui engage mon avenir. J'ai beau être pris dans le langage, obligé d'en référer à cette langue maternelle, à cet idiome quotidien, à cette source inépuisable qui est à l'origine de tous mes emplois linguistiques (Hyppolite), il reste que, toutes les fois que je parle, c'est le langage qui se trouve pris en moi pour un destin dont il n'est plus le maître.

Qu'est-ce à dire, sinon que la linguistique et la philosophie sont appelées à se jouer l'une à l'autre le rôle de *serva padrona*, la première offrant à la seconde un modèle de méthode efficace et d'information sûre — ainsi qu'il appartient à toute science de le faire — mais surtout en lui apprenant, en tant qu'étude spécialisée, que la langue est plus qu'un signe de la pensée, qu'elle est son mode de manifestation, sinon d'existence, et que nous pensons un univers déjà modelé par elle ; la seconde en rappelant à la première que, si l'homme est né pour parler, il n'est pas né de la parole ni prisonnier de la parole ; que c'est la parole qui réside en l'homme, et non l'inverse.

Cette dualité du constituant et du constitué réapparaît en esthétique. Un poème, une fugue sont deux objets sur lesquels je puis faire porter mes analyses. Mais, en les réduisant à une structure syntaxique ou rythmique, je ne dois pas oublier que c'est moi qui les ai librement choisis comme objets d'examen, parce que je les aime. Cette préférence personnelle n'est pas linguistique, mais proprement esthétique, et c'est sur elle que devrait d'abord porter mon enquête, sans quoi je parlerai de tout au monde, sauf de poésie et de musique. Si je suis pris dans le réseau de l'œuvre, c'est que j'y suis d'abord entré de plein gré. Et c'est cela qui compte sous le rapport d'une théorie du beau. Aussi l'opération réductrice ne sera-t-elle esthétiquement probante qu'à l'instant où, remontant à l'origine de mon choix pour le comparer à d'autres choix possibles et le justifier contre eux, elle permettrait de faire le départ entre l'œuvre *réussie* que j'ai retenue comme telle et toute autre œuvre *manquée* où les caractères d'organisation ne se retrouveraient pas.

Un dernier mot. Nul ne conteste que le langage ait son origine dans un fait de conscience. Mais ce fait lui-même, une doctrine moderne prétend le fonder sur un fait plus élémentaire encore, sur un ensemble de rapports indépendants des choses qu'il relie, au sens que les linguistes donnent à ce mot quand ils parlent de relations syntagmatiques, sur une *structure a priori*. Chaque fois que je parle, quelque chose aurait déjà parlé avant moi et en moi, qui n'est ni Dieu, ni l'Etre ni l'homme, mais un texte anonyme plus profond que moi-même, *inferior infimo meo*. Je réciterais un rôle, je serais un rôle. La philosophie — si ce mot convient encore — aurait donc pour tâche de mettre au jour (à la faveur d'une opération qui se veut archéologique ou géologique et qui s'inscrit à la fois dans le prolongement de la « généalogie » nietzschéenne et de la « sémiologie » saussurienne) cette sorte de message chiffré qui me constitue et me dicte ses lois. Contrairement à ce que nous disions tout à l'heure, l'homme serait bien né de la parole : le sujet ne reposerait pas sur lui-même, mais sur l'*ordre*, sur le *système*. Aurais-je dû mettre une majuscule à ces deux derniers mots ? Le ton sur lequel ils sont parfois prononcés inciterait à le faire. Mais il faudrait alors admettre que la métaphysique, chassée par la porte, est rentrée par la fenêtre sous le nom de Linguistique. Or, c'est précisément à évincer la métaphysique que tendent les représentants de cette nouvelle école. Aussi prennent-ils soin de préciser, en parlant d'*a priori*, qu'il s'agit là d'une donnée arbitraire, liée à tel milieu, à telle époque, à tel niveau de culture, et qui fera pour eux l'objet d'une enquête *essentiellement synchronique*. Ils multiplient donc et diversifient leurs démarches, confrontent les résultats, cherchent des constantes dans l'espoir de retrouver les propriétés fondamentales de notre nature, de rejoindre une sorte de sujet transcendantal, au sens kantien du terme. Ils se proclament les servants d'une méthode empirique, procédant par approches prudentes et nuancées. Leurs enquêtes nous ont déjà découvert des horizons insoupçonnés, dont la philosophie sera, sans doute, la première bénéficiaire, il serait injuste de ne pas le reconnaître. Et pourtant, à lire, à entendre ces néo-linguistes, on ne peut s'empêcher de penser que les modèles sémiotiques dégagés par eux tendent à s'ériger dans leur esprit en valeurs autonomes, en choses en soi, et que cette nouvelle doctrine, dont on attend décidément trop, engendre une illusion dogmatique qu'il importe à une saine philosophie de combattre (Ricoeur).

L'histoire des options fondamentales de la philosophie se laisserait-elle donc réduire à une question d'écriture, à une alternance de majuscules et de minuscules ? Acceptons-en le paradoxe : tantôt les Formes cèdent la place aux formes (Platon—Aristote), le Transcendant au transcendantal (Platon, Descartes—Kant), la Nature à la nature (Stoïciens—Comte), l'Intuition à l'intuition (Platon, Descartes, Spinoza—Hume, Kant) ; tantôt c'est la majuscule évincée qui prend sa revanche : le je devient Je (Descartes, Kant—Fichte), l'humanité devient l'Humanité

(Kant—Comte, Feuerbach), la raison devient Raison, la loi devient Loi, l'égalité devient l'Egalité, le droit devient Droit (Platon—Rousseau et pensée révolutionnaire). Chez Platon, l'opposition majuscule-minuscule se ramène à celle du social et de l'individuel : le moi se dédouble en deux textes qui exigent deux lectures successives, la première (gros caractères de la justice sociale) renvoyant à la seconde (petits caractères de la justice individuelle), cette dernière renvoyant à l'Idée du Bien (*Rép.* 368 e - 369 a ; 504 b sqq.).

La structure est-elle menacée aujourd'hui de tourner en Structure, c'est-à-dire en idéologie ? On l'a dit, on l'a écrit. Ce qui est certain, c'est qu'une nouvelle image de l'homme nous est proposée : *homo structuralis, systematicus, linguisticus*. Cette image est-elle réductible à celles du passé ? L'ancien code métaphysique se replie-t-il derrière un code nouveau dont la science du langage fournirait le modèle privilégié ? L'histoire se développe-t-elle à coup de ruptures ou d'un mouvement continu ? En lisant la Bible, Eschyle, Dante ou Shakespeare, j'ai le sentiment, que dis-je, la certitude de m'y retrouver moi-même, d'être plus près de Job, d'Achille, d'Oreste ou d'Hamlet que des fantômes plus ou moins consistants qui peuplent *synchroniquement* mon univers quotidien ou les pages de mon journal. Je me sens lié aux hommes exemplaires d'autrefois par un lien direct, *je me sens diachronique*. Serais-je dupe des apparences ? A en croire certaines déclarations abruptes, toute la tradition se trouverait remise en question. Et je persisterais à m'y rattacher, à la vivre ! Ne serais-je pas simplement *anachronique* ? Humanisme ou structuralisme... on m'invite à choisir. L'enjeu n'est pas mince.

Mais faut-il vraiment choisir ?

INDEX DES NOMS PROPRES

- | | | | |
|-------------------------------|---------------------|-------------------------|---------------------|
| ANSERMET, E. | 124 | BIRAN, MAINE DE | 71, 74, 78, 205 |
| ARISTOTE | 17, 59, 61, 71, 77, | BLOCH, M.-A. | 162 |
| 82, 103, 144, 194, 195, 196, | | BLONDEL, M. | 203 |
| 204, 211, 213 | | BLOOMFIELD, L. | 29, 88 |
| ARTÉMIDORE D'EPHÈSE | 169 | BOCHART, S. | 77 |
| AUBENQUE, P. | 58, 65, 81, 82, | BOCHENSKI, J. | 84, 105, 107 |
| 144, 191, 194, 195, 204 | | BOENHOEFFER, D. | 179 |
| AUGUSTIN, Saint | 70 | BOISSET, J. | 131, 208 |
| AUSTIN, J. A. | 86, 130 | BOVET, P. | 20 |
| AYER, A. J. | 205 | BREGNAC, G. | 114, 115, 207 |
| | | BRÉHIER, E. | 82, 187 |
| BACH | 122 | BRUNNER, F. | 11, 15, 19, 202 |
| BALZAC, H. DE | 169 | BRUNO, G. | 70 |
| BAQUIR, Iman | 139 | BULTMANN, R. | 142, 143, 167 |
| BARON, R. | 149, 150, 151, 209 | BURGELIN, P. | 50, 56, 58, 61, 65 |
| BARRETT, C. | 205 | | |
| BARTHES, R. | 120 | CAGE, J. | 71 |
| BASTIDE, G. | 19, 196 | CANGUILHEM, G. | 55, 61 |
| BAUDELAIRE, Ch. | 121, 207 | CARNAP, R. | 31 |
| BAUDOIN, Ch. | 163 | CARNOT, S. | 95, 102, 103 |
| BAUMANN, H. | 168 | CASTEL, R. | 134, 135, 208 |
| BAYLE | 78 | CHAIX-RUY, J. | 64 |
| BELIN-MILLERON, J. | 131, 207 | CHARLES, D. | 71, 204 |
| BÉNÉZÉ, G. | 204 | CHAUCHARD, P. | 149, 209 |
| BENVENISTE, E. | 16, 27, 41, 43, | CHOMSKY, N. | 46, 88, 104, 189 |
| 45, 46, 54, 64, 65, 116, 129, | | CLAPARÈDE, E. | 20 |
| 130, 131, 132, 143, 187, 189, | | CLÉMENT D'ALEXANDRIE | 76, 77 |
| 190, 203 | | COMTE, A., | 23, 191, 213, 214 |
| BERGER, G. | 15 | CONCHE, M. | 204 |
| BERGSON, H. | 80, 102, 113, 211 | CONDILLAC | 71, 74, 78, 79, 205 |
| BEUTLER, M. | 114, 118, 119, 122, | CONSTANT, B. | 150 |
| 125, 207 | | CORBIN, H. | 129, 130, 131, 132, |
| BIARDEAU, M. | 70, 204 | 138, 204 | |

- CORDEMOY, G. DE . . . 72, 77
 COTÉ, A. 96
 COTTIER, G. 11, 149, 159, 161, 209
 COUNILLON, J.-F. . . 118, 122
 COURTOIS 161
 CUES, N. DE 70

 DANTE 214
 DAMBSKA, I. 206
 DÉLIVRÉ, J.-M. 113, 121, 122, 207
 DESCARTES, R. 71, 72, 77, 187, 205, 213
 DEVAUX, Ph. 110, 126
 DIODORE DE SICILE . . . 78
 DONDEYNE, A. . 128, 138, 140
 DOPP, J. . . . 84, 85, 100, 101
 DREYFUS, G. . . . 72, 73, 205
 DUBAL, G. 208
 DUPARC, H. 122
 DURKHEIM, E. 175

 EIGELDINGER, M. 115, 116, 119, 120, 207
 EINSTEIN, A. 211
 ELIADE, M. 16, 121, 165, 178, 183, 184, 185, 186, 210
 EMMANUEL, P. 16, 111
 EPICTÈTE 25
 ESCHYLE 214

 FESSARD, G. 134, 135, 143, 208
 FEUERBACH, L. 214
 FICHTE, J. G. 213
 FONTENELLE 167
 FOREST, A. 56, 57, 58, 63, 206
 FOUCAULT, M. 186
 FRAZER, J. 168
 FREI, H. 16
 FREUD, S. 135

 GALIMBERTI 90, 103, 104, 106, 107, 205
 GANDILLAC, M. DE 68, 69, 76, 77, 80, 81
 GAUVIN, J. 97

 GIVORD, R. 96
 GOCHET, P. 41, 42, 43, 86, 98, 99, 103, 104, 105, 106, 107, 205
 GODEL, R. 189
 GOLASZEWSKA, M. . 112, 113
 GOLDMANN, L. 163
 GOUHIER, H. 166
 GOURD, J.-J. 16
 GRANGER, G. 89
 GREIMAS, A.-J. 134
 GROTIUS, H. 164
 GRYNPAS 106
 GUEROULT, M. 28, 42, 162, 194, 195, 196
 GUILLAUME, G. 46
 GUIRAUD, B. 133
 GUSDORF, G. 187
 GUY, A. . . . 69, 70, 80, 205

 HADOT, P. 71, 72, 76, 81, 82, 204
 HARCOURT, Ph.-H. D' . . 197
 HARDING, F. J. W. . . . 113
 HARRISON 99
 HEGEL, F. 8, 54, 61, 143, 155
 HEIDEGGER, M. 57, 192, 204, 211
 HÉLIODORE D'HÉMÈSE . . 169
 HENRY, M. 104
 HÉRACLITE 40, 189
 HERSCH, J. 8. 124, 125
 HÉSIODE 167
 HILLMAN 98
 HJELMSLEV, L. 51, 52, 53, 88, 142

 HOMÈRE 167, 169
 HUMBOLDT, K. W. 88
 HUME, D. 187, 213
 HUSSERL, E. 54, 55, 104, 105, 211
 HYPPOLITE, J. 50, 51, 56, 57, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 105, 124, 157, 187, 189, 190, 212

 JACOB, A. 189
 JAKOBSON, R. 116, 122, 133, 207
 JACQUES 187, 188, 190
 JASPERS, K. 71, 80, 160, 204

- JENSEN, Ad. E. 168, 175
 JOLIVET, R. 20
 JONAS, H. 143
 JUNG, C.-G. 121

 KANT, E. 69, 80, 106, 129, 132,
 150, 151, 157, 160, 187, 188
 213, 214
 KIERKEGAARD, S. 52
 KOLNAI, A. 150, 160, 209
 KREMER-MARIETTI, A. 71, 80,
 204

 LACOMBE, O. 68, 69, 70, 76, 82
 LACROZE, R. 80
 LA FORGE, L. DE 72
 LAMEERE, J. 20
 LAMY, B. 77, 78, 79
 LANG, A. 168
 LAUNAY, R. 205
 LECHAT, P.-H. 150, 209
 LEENHARDT, M. 168
 LEEUW, G. VAN DER 168
 LEFÈVRE, R. 74, 205
 LEIBNIZ, G. W. 61, 73, 211
 LEJEUNE, C. 123
 LE SENNE, R. 151
 LEVERT, P. 209
 LÉVI-STRAUSS, Cl. 134, 135, 136,
 142, 143, 168, 170, 191, 192,
 193, 198
 LÉVI-BRUHL, L. 168
 LOCKE, J. 74
 LODETTI, M. 133, 141
 LOHMANN, J. 116
 LOSSIER, J.-G. 115, 207
 LOWITH, K. 17
 LUCQUES, Cl. 150, 160, 162, 204
 LULLE, R. 73

 MALINOWSKI, B. 168
 MALEBRANCHE, N. 71, 72, 77, 78
 MALLARMÉ, St. 55, 124
 MARGOLIN, J.-C. 149, 159, 161,
 210

 MARQUET, U. 209
 MARTY, F. 69, 70, 80, 129, 132
 MARTINET, A. 118
 MASSET, P. 62, 204
 MATCHINSKI, M. 93
 MEILLET, A. 46
 MIÉVILLE, H.-L. 19, 20
 MERLEAU-PONTY, M. 52
 METZ, A. 64, 71
 MINGUET, J.-P. 116, 121, 207
 MOORE, F. C. T. 74, 78, 205
 MORRIS, Ch. W. 86, 106
 MOSSÉ-BASTIDE, R.-M. 102, 148,
 157, 164
 MOULoud, N. 89, 90, 100, 101,
 104, 125
 MOURELOS, G. 115, 206
 MURALT, A. DE 63, 81, 82, 123,
 204

 NAMER, E. 70, 80, 123
 NÉDONCELLE, M. 62, 206
 NIETZSCHE, F. 145, 192, 197

 OCKHAM 17
 OHANA, J. 206
 ORTIGUES, E. 135
 ORWELL, G. 210

 PAP 99
 PERELMAN, Ch. 43, 44, 148, 149,
 157, 158, 159, 160, 161, 163,
 164, 196, 197, 209
 PETTAZZONI, R. 168
 PHILIPPE, O. 20
 PIAGET, J. 160
 PIGUET, J.-C. 16, 45, 110, 111,
 119, 120, 123
 PINCKAERS, S. 70
 PLATON 17, 21, 23, 69, 76, 136,
 144, 167, 169, 196, 207, 211,
 213, 214
 PLATZECK, E. W. 73
 PLOTIN 70
 POLIN, R. 149, 150, 155, 210

- PUCELLE, J. 150, 157, 158, 210
 QUINE, W. V. 31, 99
 QUONIAM, Th. 133, 208

 RABELAIS 23
 RADKOWSKI, S.-H. DE 92, 100
 RAEYMAEKER, L. DE 182, 183,
 187, 199
 RAMNOUX, C. 134, 135, 136, 143,
 144, 183, 184, 185, 191, 192,
 193, 197, 208
 REVERDIN, H. 132, 141, 204
 REYMOND, M. 17
 RICŒUR, P. 45, 46, 59, 64, 65,
 70, 128, 129, 138, 140, 141, 142,
 187, 188, 189, 190, 191, 192,
 193, 194, 197, 198, 213
 RIMBAUD, A. 207
 RIVERSO, E. 94, 206
 ROCHEDIEU, E. 131, 163, 185, 208
 RODIS-LEWIS, G. 72, 73, 77, 205
 ROUBINET, Cl. 149
 ROUSSEAU, J.-J. 24, 73, 74, 78,
 79, 80, 204, 210, 214
 RUDHARDT, J. 11, 183, 191
 RUSSELL, B. 31, 94
 RUYER, R. 95, 101, 102, 207
 RYLE, G. 98, 104

 SAINT-THOMAS, J. DE 81
 SANDEAU, J. 169
 SAPIR, E. 88
 SARRAILH, J. 80
 SARTRE, J.-P. 155
 SAUSSURE, F. DE 16, 32, 33, 36,
 43, 51, 204
 SCHAERER, R. 210, 203
 SCHÄRER, H. 171, 172, 173
 SCHELLING, F. W. 167
 SCHUHL, P.-M. 112
 SCIACCA, F. 65
 SERRES, M. 55, 61
 SEXTUS EMPIRICUS 77
 SHAKESPEARE 214

 SOCRATE 21, 205
 SOHRAWARDI 139
 SPENGLER, B. DE 113, 125
 SPINOZA, B. 73, 196, 213
 STAROBINSKI, J. 73, 78, 79, 205
 STEINTHAL, H. 88
 STENDHAL 169
 STERN, A. 149, 160, 161, 162, 210
 STREHLOW, C. 175
 STREHLOW, T. G. H. 175, 176,
 177
 STUCKI, P.-A. 136, 142, 209
 SUE, E. 169

 TARSKI, A. 52
 THÉAGÈNE DE RHEGIUM. . . . 184
 THOMAS, L.-V. 131, 209
 THOMASSIN, L. 78
 TINBERGEN 101
 TROTIGNON, P. 58, 60, 65, 188,
 191, 192, 204
 TSCHUMI, R. 115, 119

 ULLMANN, S. 133

 VAJDA, G. 130, 208
 VALÉRY, P. 56
 VANDAMME, F. 99
 VICTOROFF, D. 149, 161, 163,
 164, 210
 VILLA, G. 149, 159
 VINATY, Th. 164, 203
 VINET, A. 17
 VIRIEUX-REYMOND, A. 65, 71,
 72, 76, 81, 107, 204
 VOLTAIRE 118

 WERNER, Ch. 16
 WIDMER, G. 11
 WITTGENSTEIN, L. J. 86, 151

 XIRAU, J. 69, 80, 81, 205

 ZAMBRANO, M. 80
 ZASLAWSKY, D. 206

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	11
Séance d'ouverture	
Allocution de M. Fernand BRUNNER	15
Allocution de M. Georges BASTIDE	19
Conférence de M. Emile BENVENISTE : <i>La forme et le sens dans le langage</i>	27
Discussion	41
Première table ronde : <i>Langage et être. Langage et pensée</i>	
Introduction de M. Jean HYPPOLITE	51
Discussion	56
Deuxième table ronde : <i>Histoire des théories du langage</i>	
Introduction de M. Maurice de GANDILLAC	69
Discussion	76
Troisième table ronde : <i>Langage et structure : langues, logique, information</i>	
Introduction de M. Joseph DOPP	85
Discussion	100
Quatrième table ronde : <i>Langage et art</i>	
Introduction de M. J.-Claude PIGUET	111
Discussion	118
Cinquième table ronde : <i>Langage religieux. Mythe et symbole</i>	
Introduction de M. Paul RICŒUR	129
Discussion	138
Sixième table ronde : <i>Ethique et sociologie du langage</i>	
Introduction de M. Chaïm PERELMAN	149
Discussion	157
Conférence de M. Mircea ELIADE : <i>Signification du mythe</i> . . .	165
Discussion générale	181
Conclusions par M. René SCHAEERER	201
Index des noms propres	215

ACHEVÉ D'IMPRIMER
SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE CENTRALE S. A.
A NEUCHÂTEL
LE 25 NOVEMBRE 1967