Publié dans Le langage. Actes du XIIIe Congrès des Sociétés
de philosophie de langue française II, 67-82, 1966,
source qui doit être utilisée pour toute référence à ce travail

## 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
Introducteur : 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 V^e^ siècle de notre ère, la Mīṃānsā 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 Mme 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 Mme 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 (πτώσις) 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'οὐσία, 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 ». Mme Virieux-

Reymond souligne, à l'inverse, le caractère « corporel » du langage comme tel ; le signifiant incomplet — ou *λεκτόν* — a besoin d'une *πτώσις* 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 périmées [1].

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'intentionalité 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.

**Mme 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 aristotéliciens. 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 XVIIe 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.

**Mme 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 devrons 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'ortéguisme 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.