

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 9 (1959)
Heft: 4

Artikel: L'origine du langage
Autor: Lohmann, Johannes
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380723>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 31.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

L'ORIGINE DU LANGAGE

On ne peut aborder le problème de l'origine du langage qu'à la condition d'être attentif au fait que tous les problèmes touchant le langage conduisent finalement à des problèmes de *compréhension* (Probleme des Verstehens). Car comprendre et se faire comprendre sont comme le principe vital du langage, comme la condition nécessaire en tout cas pour qu'une langue fonctionne. Comprendre, c'est ici prendre véritablement appui sur la vie du langage, et non pas faire jouer de simples processus mécaniques. Bien au contraire, cette compréhension est faite de mille nuances, différencierées à l'infini, selon des modes et des degrés d'intensité : elle s'étend, par exemple, de la compréhension rudimentaire et extérieure d'une langue étrangère, apprise avec peine, à la compréhension de toutes les nuances de la langue maternelle ; elle va de la seule compréhension des mots à celle, toute d'intensité, qui nous fait revivre (*nachfühlen*) la langue, exactement comme un grand acteur vit et fait vivre le texte d'un chef-d'œuvre poétique, à tel point qu'il communique à tous les auditeurs ou à tous les spectateurs l'intimité de sa compréhension vécue.

Finalement, le problème de l'origine du langage coïncide toujours avec celui de l'origine de l'humanité ; la définition grecque de l'homme l'affirme déjà : ζῷον λόγον ἔχον, l'être vivant qui possède le « logos », la « parole » (Rede). La parole est donc ce qui constitue essentiellement l'homme, ce qui fait de l'homme ce qu'il est.

La même thèse peut aussi être établie d'un point de vue pragmato-historique : en effet, tous les biens que l'humanité a acquis au cours de son histoire se laissent considérer et traiter comme des inventions humaines, comme quelque chose que l'homme (ou les hommes vivant en société) ont « tiré de leur pensée », tandis que le langage — comme condition de possibilité de chacune de ces inventions — ne peut pas *lui-même* être une telle invention ; il est présupposé par toutes ces inventions, précisément comme condition de leur possibilité.

Le langage dépasse donc, « transcende » les autres fonctions et les autres activités spécifiquement humaines, et cela non seulement d'un point de vue historique et effectif (comme leur présupposé historique), mais surtout par le fait qu'il ne peut pas *être compris* à la manière de ces autres fonctions ou activités. Et c'est beaucoup plus important encore.

La plupart du temps, en effet, ce fait a été éclipsé, du moins dans l'opinion générale, par la naissance, dans le cadre des sciences modernes, d'une *science du langage*, dont les idées directrices et la méthode se sont calquées sur celles des autres sciences. Or, c'est un chemin tout opposé que nous suivrons ici : nous procéderons à la manière de la poésie contemporaine dont on a dit qu'elle « dépayait » ; nous éclairerons d'un nouveau jour ce qu'on s'imaginait bien connaître. Dépayser, dans notre cas, c'est faire deux choses : c'est préserver l'objet traité (le langage) d'une altération qu'il subit quand il est traité selon les normes habituelles de la science, et c'est positivement se placer soi-même dans un état de réceptivité au langage que nous ne possédons pas normalement.

En effet, quand il est traité selon les normes scientifiques habituelles, le langage aussi bien que l'attitude que nous adoptons à son égard sont calqués sur ce qu'exige la science moderne en général. Or, cette dernière est orientée vers l'objectivation (plus ou moins artificielle) de tous les phénomènes vécus naturellement, afin de les donner à entendre comme des processus explicables selon des lois causales.

Une telle manière de vouloir « comprendre » le langage se trouve aux antipodes de la compréhension « immédiate » que nous reven-diquons. La compréhension immédiate du langage est, en effet, le langage lui-même. Or, la tentative d'atteindre *par le langage* une forme adéquate à cette compréhension du langage, voire d'atteindre cette compréhension même, se heurte à d'immenses difficultés, parce qu'elle pose et se pose à elle-même une tâche antinomique.

Car, disons-nous, la *compréhension* du langage est la *réalité* du langage ; mais cette compréhension n'est pas une réalité qui serait simplement là, en soi, mais une réalité qu'il faut « réaliser » à chaque instant, qui est susceptible d'être intensifiée, ou au contraire d'être l'objet d'un relâchement, analogue à ce que Heidegger nomme le « *Verfallen* », qui conduit au bavardage, à la « *Gerede* ».

Or, de la plénitude même de cette réalité du langage, je veux dire du langage comme *objet examiné* et non pas comme simple milieu réel dans lequel nous vivons, nous sommes séparés par un double obstacle. Tout d'abord, nous ne vivons effectivement que dans notre propre langue (la langue maternelle), et non pas dans n'importe quelle autre langue. Et, d'autre part, il nous manque, dans notre propre langue, la *distance* nécessaire à qui veut procéder à un examen véritablement *réflexif*. On voit ainsi que le problème¹ qui est

¹ Ce problème sous-tend les recherches linguistiques de Leo Weisgerber, professeur à Bonn, qui revendique une grammaire orientée vers les structures « noétiques » du langage (*Inhalt-bezogene Grammatik*) par opposition à la grammaire orientée vers les structures « phonétiques » du langage (*Laut-bezogene Grammatik*).

posé dans ce cas comporte dans son essence même une double contradiction : car il s'agit en définitive de se distancer de la langue maternelle comme si elle était une langue étrangère, et inversement de traiter la langue étrangère comme si elle était la nôtre. En d'autres termes, cette grammaire que nous revendiquons et qui prend pour objet le contenu du langage (*Inhalt-bezogene Grammatik*) doit être tout comme l'autre une science formelle et se distinguer par conséquent aussi bien des sciences normatives que des sciences empiriques. Or, il est bien clair qu'une telle manière d'examiner le langage « du dedans » emporte avec soi bien plus de difficultés que la grammaire qui s'oriente vers les structures phonématiques (*Laut-bezogene Grammatik*) ; car cette dernière se distance d'un seul coup et radicalement de la liaison immédiate et naïve qui nous rive au monde quand nous parlons spontanément et naturellement, par cela même qu'elle s'en tient aux structures phonématiques et qu'à partir de là, comme le disait Jacob Grimm, elle remonte « des mots aux choses ». Dans de telles conditions, ce qui tombe sous ses prises ne saurait être rien d'autre que la forme extérieure des mots et de la parole, forme à laquelle le sens, tel qu'il s'accomplit dans l'acte de comprendre, ne peut être que subordonné après coup et extérieurement (non plus désormais comme sens, mais comme « signification »). Du même coup est perdu le sens *interne*, et avec lui le rapport interne et vécu qui constitue le tout de la langue comme « milieu environnant » (ce que W. de Humboldt appelait la « forme intérieure » du langage) : car les « significations » ainsi subordonnées à la forme extérieure des mots ne sont rapportées ensemble que dans la mesure tout extérieure où elles se réfèrent à un même mot, puis à une même langue. Par conséquent, le langage, selon une telle interprétation, est défini comme un système, institué après coup, de signes (ou de symboles) désignant extrinsèquement les choses et les rapports des choses dans le monde.

L'état originaire du langage, pourtant, a été juste le contraire de ce que nous venons de décrire, et à un certain point de vue cet état s'est conservé jusqu'à nous : car ce qui a changé, dans l'histoire de l'homme, ce n'est au fond que la nature de l'*« intervalle »* qui sépare l'usage mécanique de la fonction désignatrice des mots, de la véritable compréhension. Il y a là comme une latitude laissée à l'acte de comprendre — latitude variable selon des modes ou selon des degrés d'intensité — ce qui définit un intervalle où l'homme existe tour à tour, comme animal doué du « logos » chez les Grecs, comme animal raisonnable selon les Latins, comme essence rationnelle (*homo sapiens*) selon la définition moderne, et où l'existence humaine en général s'est pour ainsi dire ouverte à elle-même — dans une histoire, histoire qui à la vérité (la préhistoire nous l'apprend) a duré des

centaines de milliers d'années. Par quoi enfin cette latitude inhérente à l'acte de comprendre est bien liée (autant qu'on en peut juger) à l'existence de l'homme : elle n'existe pas avant lui et disparaîtra avec lui.

Or, il semble bien qu'aujourd'hui le fait de limiter ainsi, comme nous le faisons, le « monde de la compréhension » à un intervalle spatio-temporel, ne puisse plus apparaître aussi déconcertant que cela ne l'est paru il y a cinquante ans. Les sciences exactes elles-mêmes nous accoutumont aujourd'hui à cette idée que l'univers où nous vivons a eu un commencement — dont on fixe même assez exactement l'éloignement dans le temps.

Dans cette durée cosmique, qui couvre donc des millions d'années, s'est ainsi introduit depuis très peu de temps (j'entends relativement à cette durée) le langage, c'est-à-dire le monde de la compréhension, qui n'existe et ne peut exister que par l'homme et seulement dans l'existence humaine. Et dans la même proportion, si minime, où sont l'ère du langage et la durée quasi-infinie de l'univers (et cette ère-ci est comme couchée dans cette durée-là), il y a, face aux cent milliers d'années de l'ère du langage (ou de la compréhension), l'ère de la compréhension se comprenant elle-même, née, quant à elle, il n'y a guère que quelques milliers d'années. Bien plus, nous assistons encore à cette naissance, point encore terminée. Aussi, la densité et la valeur de notre propre existence se mesurent-elles peut-être d'abord d'après ce critère et à ce critère : *dans quelle mesure* ce que nous faisons aide-t-il à cette naissance.

L'intervalle où s'est déployée la compréhension en général équivaut ainsi à l'histoire de l'homme — mais non pas à l'histoire des événements qui lui sont arrivés, mais, principalement, à l'histoire des figures que revêt son acte de comprendre, et, secondairement, à l'histoire de ce qu'il comprend ainsi.

Cette première histoire (histoire de ses manières de comprendre) coïncide avec l'histoire du langage, plus exactement avec la manière dont le langage s'est compris lui-même au cours de son histoire. Du moment que le langage « ré-fléchit » toute l'existence de l'homme qui vit en lui, il doit y avoir nécessairement dans le langage même une sorte de « ré-flexion sur soi ». Or, une telle mise en perspective du langage par lui-même ne peut pas être *fausse* ; car il ne s'agit pas là d'un acte réflexif volontaire, mais seulement d'une « ré-flexion » manifestée effectivement par le langage lui-même. On ne commence, en effet, à se tromper et l'on ne peut se tromper qu'au moment où l'observateur extérieur se met à *formuler* des observations sur la manière dont le langage se rapporte ainsi à lui-même. Cette sorte de « ré-flexion pré-réflexive », si j'ose dire, que manifeste spontanément le langage lui-même et que nous devons trouver effectivement dans

chaque langue, marque au contraire ce qu'on peut appeler le « comportement moyen » d'un groupe ; et comme moyenne, ce comportement échappe déjà à la possibilité d'erreur individuelle. Au fond, la sentence bien connue de Lincoln, légèrement modifiée, peut s'appliquer à cette réflexion spontanée du langage sur lui-même : *on ne peut pas continuellement tromper tout le monde*. Le langage, comme norme collective du comportement d'une société ouverte, ne peut pas se tromper lui-même (du moins *normalement*, et c'est cela qui compte, puisque le langage est la *norme* même de la communication par la parole).

De là provient l'idée directrice qui nous sert de méthode : s'approcher le plus possible, par une sorte d'*« Einfühlung »* méthodique, de l'usage même de la langue, la « juger » beaucoup moins du dehors que du dedans, et pour ainsi dire amener ce témoin aux aveux *spontanés*. Une telle tâche, la plupart des linguistes ont toutes les peines du monde à la remplir, parce qu'elle est diamétralement opposée à la méthode dont se sert en général la science moderne, en particulier la physique contemporaine qui vaut comme modèle de tout ce qui a prétention scientifique (méthode dictatoriale, à la vérité, qui met son objet à la question sur le chevalet de torture qu'est l'expérimentation, afin d'*extorquer* les aveux).

Il importe ainsi avant tout de mettre en question le *concept* même de langage, car c'est lui qui nous empêche d'apercevoir que l'homme comprend le monde « comme langage », et qu'il ne le définit pas, après coup, au *moyen* du langage. Il y a, en effet, une rencontre *originelle* de l'homme avec son entourage, qui a lieu *dans* le langage, et c'est dans ce milieu qu'il comprend toutes choses. Aujourd'hui encore, nous pouvons communier avec cette rencontre originelle si nous comprenons le langage comme un *acte* (Tun). Et cet acte comprend un pôle intérieur et un pôle extérieur.

Vu de l'extérieur, le langage est une manière de se comporter caractéristique d'une communauté humaine — ce que marque aussi originairement l'emploi du mot « langue » (Zunge) à la place de « langage » (Sprache) — un peu comme l'on dit de quelqu'un qu'il est une « mauvaise langue ».

Vus de l'intérieur, les mots du langage, pour celui qui parle et comprend sa langue maternelle, sont des *noms* valables pour les choses et pour les rapports de ces choses à l'intérieur de son monde environnant. Le concept de « nom » est ainsi le seul concept valable universellement qu'ait connu l'homme pour manifester la « réflexion » du langage sur lui-même, c'est-à-dire la manière dont le langage se rapporte à lui-même. Cela a été vrai encore du grec classique, quoique à cette époque-là soit né déjà quelque chose qui, plus tard, modifiera radicalement le rapport de l'homme à son langage.

Ce quelque chose, qui a modifié si profondément le rapport de l'homme à son monde environnant, au point que nous ne pouvons plus guère comprendre aujourd'hui l'état primitif du langage, ce n'est pas à proprement parler la naissance des sciences positives du monde ou de l'homme, quand bien même à cette époque déjà les bases principales de ces sciences avaient été jetées ; c'est en réalité quelque chose de plus que cela, c'est la modification du *rapport même* qui lie l'homme au monde.

Ce nouveau rapport se manifeste dans une nouvelle conception de l'idée de *vérité*, qui, pour n'être pas encore notre idée contemporaine de la vérité, y conduit néanmoins. En effet, le concept spécifiquement grec de « vérité », *ἀλήθεια*, marque expressément qu'il s'agit là de quelque chose de négatif. Heidegger l'a traduit par « *Unverborgenheit* », car le verbe *λήθω*, d'où il dérive, marque bien, comme le latin *latere*, que quelque chose s'est soustrait, s'est caché aux yeux de l'observateur. On pourrait donc traduire le mot grec *ἀλήθεια* par une formation latine comme « *illatence* ».

Dans la notion d'« *illatence* », de « *Unverborgenheit* » ou de « *Entbergung* » s'exprime donc la capacité de dévoiler, de faire apparaître le monde, et cette force appartient à la parole *comme à un acte*. Mais cet acte ne relève plus en Grèce déjà que de l'ordre théorique (scientifique ou philosophique), et non plus de l'ordre des pratiques religieuses ou magiques.

Ainsi, la notion grecque de vérité se situe aux sources mêmes de la science, tandis que la notion originale de vérité — la vérité elle-même telle que l'homme l'a saisie originellement — avait plutôt un caractère religieux et magique. Le mot, comme force magique active, est une caractéristique des civilisations primitives, et cela vaut encore pour cette haute civilisation qu'est l'Inde ancienne ; pour elle, rien ne peut arriver à celui qui « se tient dans la vérité » : le mot « vrai » a une force magique, et le Brahma, la plus haute idée de la civilisation de l'Inde ancienne, est originellement une sorte de parole magique. Sous une forme plus subtile, cette ancienne idée de la puissance victorieuse du mot vrai est encore présente derrière la doctrine de Gandhi sur la puissance de la résistance passive.

On est tout à fait à côté de la question quand on interprète, comme trop souvent on est près de le faire aujourd'hui, cette conception magique du monde comme le résultat d'une simple duperie due à l'astuce des prêtres. Bien plutôt toutes ces manifestations témoignant d'un monde magique (ouvert pour l'homme par les forces conjuratrices du mot) sont des parties constituantes du monde qui environnait alors ces hommes. Il ne faut jamais oublier, en effet, que l'humanité a vécu *pendant des centaines de milliers d'années* sous la contrainte de représentations magiques où le nom est

« charme », et que chaque communauté a vécu de plus sous la domination de ses propres représentations, telles que chaque langue les reflète. Dans ces conditions, le règne de l'image que nous nous faisons aujourd'hui du monde, où le langage ne fait plus que le désigner après coup, apparaît comme extraordinairement bref.

On n'insiste jamais assez sur le fait que le concept moderne de langage présuppose la représentation de ce monde « en soi », censé livrer la vérité de nos représentations. Et l'on n'insiste jamais assez non plus sur le fait que cette idée de vérité, ainsi présupposée, présuppose à son tour l'idée d'un accord entre une chose et une représentation (*adaequatio rei et intellectus*). L'idée moderne de vérité est donc *née* du concept classique grec de l'*ἀλήθεια*, exactement comme d'un autre côté (ce qu'il faudrait montrer en détail) la science moderne est née de la science et de la philosophie grecques.

En généralisant, nous pouvons maintenant établir qu'une telle évolution de l'idée de vérité (autant de l'idée de vérité vécue inconsciemment que des définitions expresses qui en ont été données) entraîne avec elle tout d'abord une évolution de la manière humaine de comprendre le monde. Comprendre le monde a été originairement tout simplement un *acte*, identique à l'acte du langage ; acte *magique*, disions-nous, conduit par de sourdes motivations. Comme tel, comme une nouvelle couche de l'agir humain venue au monde avec l'homme, cet acte nous a placés au-dessus de l'agir animal, lequel est conduit, avons-nous l'habitude de dire, par l'« instinct » (mais ce n'est là qu'un mot, qui masque une incompréhension ; on ne peut comprendre réellement que son propre agir). Aussi ne comprenons-nous pas réellement l'acte magique : de quelque manière que nous tentions de le comprendre, il apparaîtra toujours, aux yeux des critères de notre propre compréhension du monde, comme une folie — ou pour le moins comme l'irruption incompréhensible dans le monde d'une puissance supérieure.

Si pourtant on se libère complètement de la manière habituelle de penser en termes de causalité, l'impression est manifeste qu'à chaque coup l'étape primitive dans cette évolution « présage » (*vor-deutet*) d'une certaine manière la suivante, qu'elle annonce et contient déjà en germe le sens et la plénitude de ce qu'elle ne possède pourtant pas par elle-même. Ainsi, la plante qui ne fait que croître « présage » l'animal et ses actes instinctifs ; ainsi l'animal qui vit dans un monde environnant simplement donné à lui et qui ne fait que « répondre » par des comportements, « présage » l'homme qui se donne spontanément à lui-même son monde environnant sous la forme des noms de son langage ; ainsi cet usage du langage, forme instinctive de l'agir, « présage » une prise de position consciente, où l'homme « sait ce qu'il fait » ; ainsi finalement, comme dans la

dialectique hégélienne de l'esprit et de la nature, cette prise de position « revient sur elle-même » et se comprend elle-même dans une réflexion qui remonte aux origines de cette évolution et en comprend le commencement à partir de la fin.

Cette loi fondamentale de l'esprit humain, lequel ne peut « revenir à lui » que par l'histoire, est aux antipodes de la conception scientifique de « loi », telle que la science du XIX^e siècle en a donné l'image. On avait alors l'horreur de tout ce qui ressemblait à une explication par les causes finales, horreur de toutes les déterminations téléologiques du devenir humain, à la seule exception de la vie volontaire des individus isolés. Tout devait découler de soi et être venu à soi par soi. C'est là justement que réside le sentiment impressionnant qu'a causé le darwinisme et aussi du reste l'influence qui fut sienne : car il rend compte de l'admirable finalité interne des êtres vivants par un effet du hasard, si j'ose dire : car cette finalité se trouve être la résultante contingente d'une masse de particularités rassemblées par la sélection naturelle du plus adapté dans la lutte pour la vie.

Toujours est-il qu'il n'y avait alors, dans cette conception du monde, que la volonté humaine dont on pût se former une conception téléologique, volonté qui semblait marquer de son côté, chaque fois qu'elle se réalisait, le commencement d'une nouvelle chaîne causale ; mais cette finalité même ne pouvait guère dans la plupart des cas que passer pour une folie, exactement comme nous paraît insensé le comportement des Aztèques dans la civilisation précolombienne de Mexico : ces Aztèques, en effet, découpaient de leurs pierres aiguisees le cœur palpitant de milliers de leurs prisonniers pour le jeter du haut de leurs pyramides du soleil, sous le prétexte que c'était là le seul moyen de maintenir droit le cours du soleil.

L'ère de la compréhension du monde s'accomplissant dans le langage a donc été celle d'une fantaisie débordante — celle d'une causalité « magique » dont nous ne possédons d'équivalent que dans nos rêves. Or, ce pullulement de « figures » tant grammaticales que conceptuelles, élaborées par l'homme, va pour ainsi dire se concentrer, au cours des derniers millénaires avant notre ère, et se limiter, dans de nombreuses régions du globe, à des figures particulièrement bien marquées. Autant qu'on puisse voir, la formation du langage, qui avait traîné en longueur pendant des centaines de milliers d'années, semble avoir trouvé là sa voie décisive : elle touche du même coup son but et son accomplissement (tels qu'ils se laissaient « présager » auparavant) en spécifiant une série de figures *typiques* unilatérales, qui, d'un côté, font jouer exclusivement certaines structures définies d'ordre grammatical ou conceptuel, et qui, d'un autre côté, se laissent déjà reconnaître extérieurement à ceci que, manifestement en conséquence de cette unilatéralité qui accentue leur puissance de

choc, elles se propagent dans de vastes régions. Ainsi apparaissent ces *types linguistiques expansifs*, qui ont relégué à l'arrière-plan les types plus anciens et les ont refoulés dans des contrées peu accessibles. L'un de ces types très caractérisés et en même temps très expansifs est constitué par notre propre famille linguistique, le groupe des langues appelées en Allemagne « indo-germaniques » et de manière générale « indo-européennes ». Bien avant d'être implanté par la colonisation moderne dans toutes les parties de la terre, ce groupe s'était répandu déjà de l'Irlande aux Indes (trajet au cours duquel, bien sûr, des traits caractéristiques de ce type se sont perdus dans les territoires situés en marge).

On peut dès lors, à partir de la totalité de ces types linguistiques, former le concept d'un « système » des langues, et c'est le XIX^e siècle allemand, depuis W. von Humboldt, qui s'y est attaché. Tout naturellement, ces chercheurs ont compris ce système comme un « système » en général, dans lequel toutes les langues qui ont existé, y compris les mélanges des types purs, doivent pouvoir prendre place¹. Or en fait, le système de ces types (Finck, représentant accompli, en dénombre huit) semble ne pouvoir représenter qu'une époque déterminée de la formation du langage ; bien plus, ce qui est encore plus remarquable (Finck ne l'a pas vu), c'est que ces huit types se laissent ordonner en un système logique, et deviennent ainsi eux-mêmes un symbole vivant de la finalité de l'esprit humain encore inconscient, telle qu'elle se réalise dans le langage.

Les huit types se divisent en deux groupes de quatre, dont le premier présente une construction unidimensionnelle de la phrase. Cela signifie que les déterminations y sont simplement juxtaposées, dans un ordre défini, si bien que l'ordre des éléments de la phrase et l'ordre des éléments du mot obéissent au même principe. Le second groupe est, en revanche, bidimensionnel, et la phrase peut y être construite selon deux possibilités, phrase nominale ou phrase verbale, ou par le mélange des deux.

Au premier groupe (unidimensionnel) appartiennent le chinois, le malayo-polynésien, les langues ouralo-altaïques ; on trouve ces langues davantage à l'Est, alors que les langues bidimensionnelles se trouvent à l'Ouest. Dans la phrase nominale, c'est *celui qui parle* qui « décerne » (zuerkennt) son prédicat au sujet ; tandis que dans la phrase verbale les sujets effectifs d'un verbe actif, passif ou d'état s'attribuent (*sich zuziehen*), *eux-mêmes*, pour ainsi dire, le contenu de la prédication. Et les « sujets », dans ce cas, sont constitués,

¹ C'est encore le point de vue que défend F. N. Finck, par exemple dans son petit livre bien connu, *Die Haupttypen des Sprachbaus*, paru en 1909 en première édition.

comme la grammaire de l'Inde ancienne le postule déjà à bon droit, par *tous* les facteurs qui interviennent dans l'action exprimée par le verbe, y compris les facteurs circonstanciels de temps et de lieu. La bidimensionnalité se réalise donc par le fait que le rapport de prédication, qui rapporte chaque fois un « être » déterminé à un « étant » déterminé, y pénètre pour ainsi dire tous les rapports grammaticaux.

Les plus différenciés de ces types sont les langues sémitiques et indo-européennes. Dans la langue *sémitique*, la phrase nominale et la phrase verbale se trouvent côté à côté (c'est du reste de la grammaire sémitique que provient cette terminologie), tandis que dans le type *indo-européen* ces deux formes de construction se mêlent. Ce mélange, qui imprègne toute la construction de la phrase, se marque avant tout dans le verbe « être », en particulier dans la forme « esti » (est) ; ce mot a la forme d'un verbe, mais il n'a originairement pas d'autre contenu conceptuel que la fonction énonciative, et il désigne ainsi tout d'abord la *vérité* de quelque chose, secondairement son existence. Il représente ainsi l'anticipation (*Vorwegnahme*), la « prolepsis » de l'idée grecque de vérité — ἀλήθεια — exactement comme il a été l'idée centrale qui, sous la forme de l'Etre en général (οὐ ou ἐόν), a enflammé la philosophie grecque et l'a tenue en haleine. Ce verbe « esti » marque ainsi un point crucial dans l'histoire de l'humanité ; il apparaît comme l'aboutissement d'une évolution où les rêves débordants et fantaisistes de l'imagination linguistique de l'humanité se sont enfin réduits à la seule détermination comme telle, dépourvue de contenu particulier : moins riche y est le contenu conceptuel, plus il a d'étendue logique. Et c'est de manière bien caractéristique que Hegel a posé cet « Etre pur » au principe de sa logique. Dans le cours de l'histoire, l'apparition du verbe être marque donc la fin de l'ère mythique des Dieux et des noms, qui touche là à son terme et reçoit de plus la possibilité de poursuivre l'idée d'une vérité purement théorique.

C'est ainsi, peut-on dire, que la nature a toujours répandu des milliers de semences pour accorder à un seul être la maturité ; de même, en Grèce et en Grèce seulement, la semence que les langues indo-européennes avaient plantée au terme d'une longue évolution dont elles étaient la quintessence, se mit à croître, à fleurir et à mûrir. Car ailleurs, aux Indes, par exemple, le verbe « esti » comme « copule » de la proposition (ainsi qu'on dit en logique scolaire) a été pratiquement perdu, de même qu'en Russie : la Russie s'est affiliée à ce point de vue au type linguistique voisin dit ouralo-altaïque, et en particulier aux langues turko-tatariques — un signe, soit dit en passant, que la Russie, dans son fond spirituel, n'appartient pas à l'Europe !

Mais en Grèce, en revanche, issue d'une manière de vivre « politique » au sens grec, issue d'une communauté d'hommes libres se gouvernant eux-mêmes et en relation avec leurs semblables par-dessus les bras de mer qui pénètrent si profondément et partout dans les terres, est née une civilisation qui est aussi universelle que fortement individualisée. C'est en Grèce que l'homme a trouvé sa responsabilité et son autonomie de sujet historique, en faisant jouer l'une avec l'autre la connaissance du monde et la connaissance de soi — dialogue qui est celui de l'histoire européenne jusqu'à nos jours. La civilisation européenne possède donc des origines à nos jours une histoire « ouverte », alors que les autres civilisations se sont, au bout d'un certain temps, sclérosées en des formes figées — fait que Spengler transforme bien à tort en une loi générale de l'histoire des civilisations. Par conséquent, l'Europe, y compris le christianisme occidental, est seule de toutes les civilisations à posséder une « histoire », au sens propre du mot, qui brise le cadre fermé d'une morphologie historique à la Spengler, et qui aujourd'hui n'est pas loin de s'incorporer les autres histoires.

Au cours de cette histoire, le langage, en quittant sa sphère originelle pour devenir peu à peu le seul domaine des « significations » des mots, est devenu du même coup l'un des « objets » mis à la disposition du « sujet » ; c'est ainsi en tout cas que nous nous le représentons aujourd'hui. Et cette histoire est celle du développement de l'esprit européen, dès les présocratiques jusqu'au nominalisme médiéval, dans la suite duquel se trouvent Descartes et Locke ; cette histoire est ainsi essentiellement celle du langage, comme histoire de la manière dont l'homme « se tient au langage », histoire reflétée par les langues elles-mêmes qui, à ce moment seulement, peuvent être à bon droit dénommées telles.

La première *langue*, dans ce sens, est, en effet, la langue latine, qui n'a pu devenir ce que nous apprenons à savoir qu'elle est que dans le monde hellénistique. En elle, pour la première fois, la manière d'être d'une civilisation se sépare¹ de la forme d'une langue définie. C'est dans cette situation historique qu'apparaissent également pour la première fois des concepts comme ceux de « mot » et de « signification » ; en sanscrit, par exemple, ce que nous appelons la signification d'un mot est nommé « artha », c'est-à-dire la « chose », et là où nous parlerions de « significations », Platon parle de la δύναμις τοῦ ὀνόματος, c'est-à-dire de la « force nommante » du mot (quand il est nom). Cette force du nom est la réponse de l'homme à la provocation qu'est pour lui la menace des forces et des puissances naturelles, réponse, dit Toynbee, à un « challenge ». Et encore l'homme n'est-il

¹ Un exemple classique est donné par la personnalité de Cicéron.

pas seulement menacé par les animaux féroces et par les éléments déchaînés de la nature, mais aussi par les créations mêmes de sa propre imagination, distinct en cela de tous les êtres vivants. C'est en réponse à tout cela qu'il a trouvé la force conjuratrice du mot, dont le caractère magique trouve peut-être son point culminant dans la civilisation de l'Inde ancienne : le mot magique « Brahma » y est hissé au rang de principe du monde, et pour assurer à ce mot sa force magique originelle, les anciens Hindous ont créé il y a trois mille ans une grammaire raffinée dont la subtilité ne fut atteinte et dépassée en Europe que dans ces cent dernières années.

En Grèce cependant, le mot dans son usage magique et conjurateur est devenu le concept scientifique, où cette force originelle, pour parler comme Hegel, a trouvé à ce moment seulement sa réalité et sa vérité.

D'après la thèse que nous avons posée, de tels processus doivent trouver leur expression tout d'abord dans le langage. Ainsi, les Grecs ont dans leur langue deux mots où l'on remarque immédiatement le passage d'une humanité liée au langage à une humanité qui dispose du langage pour toucher les choses. Ce sont les deux mots de $\mu\bar{\nu}\theta\circ\varsigma$ et de $\lambda\circ\gamma\circ\varsigma$. Le premier mot est pour ainsi dire le dernier représentant de la conception originale du langage, où le langage est lié à chaque coup à un contenu déterminé¹, et il exprime ce que nous appelons aujourd'hui encore l'image mythique du monde, tandis que le second est le premier représentant de la conception du langage qui lui fait suite et qui en procède, conception où le langage n'est qu'une forme d'expression. Le mot $\lambda\circ\gamma\circ\varsigma$, dans son sens le plus général, est une formulation — une « formule » naturelle encore et non pas artificielle ; en particulier, il signifie un rapport mathématique (et cela de tous temps) : d'où l'expression « analogue », qui signifie « structuré par un rapport rigoureux ». Le logos est donc l'ancêtre des formules mathématiques qui précisément ne veulent être rien d'autre qu'un schéma (*Abbild*) de la structure des choses mêmes.

D'une part, les Grecs ont trouvé le concept dans son usage scientifique, et de l'autre, ils ont découvert la structure musicale du $\mu\acute{e}\lambda\circ\varsigma$. (Auparavant déjà, ils avaient décomposé systématiquement les mots en les lettres qui les composent ; l'alphabet grec constitue la première écriture alphabétique complète.) Par là, ils ont décomposé le mot en ses deux constituants, qui sont le sens conceptuel, d'une part, et la sonorité des phonèmes, d'autre part. La puissance magique des mots était alors comme désamorcée, émoussée en tout cas.

¹ « Mythos », chez Homère, est la chose même », écrit W. F. Otto (*Gesetz, Urbild und Mythos*, p. 55).

Les Grecs ont encore opéré une autre dissociation, plus importante, qui annonce celle que l'on trouve dans la pensée moderne entre le sujet et l'objet, entre l'esprit et la nature. (Cette dissociation ne pouvait trouver aucun habitat dans la forme originelle du langage puisqu'il était à moitié esprit, à moitié nature, esprit naturel et nature spirituelle.)

Expliquons cela : le logos, c'est l'acte, au point de vue formel, de comprendre ; mais son contenu, c'est la nature, plus exactement la φύσις, de laquelle, par le latin *natura*, dérive notre concept de « nature ». Aristote, on le sait, nomme « physiologues » les philosophes présocratiques du VI^e et du V^e siècles, et dans ce concept de φύσις se marque manifestement la naissance de la conscience scientifique grecque. Cette dernière, que les Grecs furent les premiers à apporter au monde, consiste proprement non pas dans des connaissances certaines, mais bien plutôt dans une certaine manière de « se tenir au monde », qui présuppose que ce « monde » (et c'est pourquoi les Grecs parlent ici de κόσμος) manifeste des phénomènes se déroulant selon des lois établies, qu'il porte en lui la loi de son évolution, qu'il se passe de la cheville d'une causalité extérieure — cheville qu'était pour la pensée mythique la saisie spontanée des forces divines. Et ce qui est décisif, c'est que l'idée de nature existe ; il n'importe pas que des représentations religieuses et mythiques continuent parallèlement d'exister.

Il est intéressant de remarquer que pour désigner l'analogie de ce que les Grecs appellent « logos », les autres civilisations que l'on peut comparer à la civilisation grecque, c'est-à-dire les civilisations de l'Inde ou de la Chine anciennes, se servent d'un nom (Brahma, Tao) qui représente *à la fois* la loi formulée du devenir et le devenir lui-même, alors qu'en Grec le devenir est séparé (comme φύσις) de la formulation (λόγος) qu'on en donne. Cela montre que dans ces civilisations, même sur le plan de la pensée « philosophique », le devenir cosmique est hypostasié en une puissance agissante, dont le concept comme « nom » conserve la même efficacité magique et conjuratrice que les noms des dieux chez les hommes primitifs.

Inversement, ce qui résulte de la séparation grecque entre la φύσις, comme devenir s'accomplissant lui-même d'après des lois qu'on peut apercevoir, et le λόγος, comme principe d'une formulation conforme aux choses mêmes, c'est la conscience scientifique d'un monde fait de choses subsistant selon leur légalité autonome et fait des rapports de ces choses entre elles, rapports et choses que les noms, changeant désormais de nature, se mettent maintenant à désigner extrinsèquement.

Cette constatation vaut pour l'aspect extérieur du nom, car intérieurement la puissance magique du nom a semblé plutôt s'ac-

croître avec l'apparition des concepts scientifiques. Et à y regarder de près, on constate que, dans cette naissance des sciences, les concepts fondamentaux (tout d'abord le concept même de φύσις, et aussi des concepts comme celui d'angle en géométrie, ou de μέλος et de τόνος en théorie musicale) ne sont pas le résultat d'une synthèse postérieure, comme nous nous le représenterions aujourd'hui, mais au contraire que leur formation *précède* les démarches de l'esprit auxquelles ils ne font qu'introduire. Cela tient au fait que ces concepts marquent une orientation décisive du regard vers un « horizon », au sens de Husserl, et ce n'est qu'à partir de lui que les connaissances des sciences particulières peuvent tomber sous les yeux. On reconnaît là la « puissance du nom », qui fait que la science et la philosophie tâtonnantes des Grecs¹ semblent conserver dans beaucoup de ses traits un caractère quasi mythique — le caractère d'une révélation prophétique.

C'est à quoi la dialectique platonicienne mettra un terme ; le Socrate de Platon lutte, en effet, contre toutes les formes présomptueuses du savoir. Parmi les dialogues platoniciens, il y en a même un qui occupe la fonction spéciale d'une « critique du langage », au sens où nous venons de l'indiquer, c'est-à-dire d'une critique de la « puissance des noms ». C'est le *Cratyle*, dont la plupart des interprètes font une sorte de philosophie sceptique du langage. Mais en réalité, le dialogue traite (ce sont ses termes exprès) « de la justesse des noms », ce qui tout d'abord a l'air d'être un examen du rapport des structures phonématisques des mots et de la signification qu'on accorde à ces mots. Néanmoins, en interprétant ainsi le *Cratyle*, à la fausse lumière de nos représentations modernes, comme une sorte de physiologie ou de psychologie embryonnaires des structures phonématisques des mots, on méconnaît complètement deux points. Tout d'abord, tous les développements sont conduits du point de vue de la *valeur de connaissance* des noms (c'est pourquoi, conformément à la conception originale des noms, les noms dits propres et les noms dits communs sont placés tous deux également sur un même plan). Secondement, ce ne sont pas n'importe quels noms qui sont examinés en fonction de leur forme extérieure, mais surtout des noms de dieux et des mots qui désignent des phénomènes naturels ; et ensemble, ces noms et ces mots forment un système bien défini, une image cohérente du monde — l'image même de la science pythagoricienne de la fin du V^e siècle. En effet, selon cette image du monde, se trouve au milieu le feu central — ἔστια — le « foyer » selon la langue mythique (comme le foyer dans une maison). De même sont pythagoriciens dans le

¹ Pour la postérité c'est avant tout au nom de Pythagore qu'est liée l'origine de ces deux disciplines.

Cratyle les noms des quatre éléments et les quatre catégories des êtres supérieurs : les dieux, les démons, les héros et les hommes, et bien d'autres choses encore.

Le *Cratyle* a donc, on le voit, la fonction d'une critique fondamentale de la mythologie — mais il ne s'agit plus de la mythologie des dieux homériques, lesquels pourtant vivaient encore dans les croyances populaires. Car pour les érudits, le principe de l'explication du monde avait passé des dieux aux forces de la nature, et peu importe si on désignait ces forces naturelles par des concepts scientifiques ou si l'on reprenait, à leur sujet, les noms des dieux, comme Empédocle. Les Pythagoriciens racontaient donc encore dans une certaine mesure « des histoires », exactement comme les anciens mythologues ; et c'est ainsi *seulement* avec la dialectique de Platon que fut requise une conduite démonstrative *dans les paroles* (dans le « logos », d'où est née la logique, laquelle tout d'abord se forma dans les mathématiques et comme mathématique elle-même).

Conduire sa pensée de manière démonstrative, rendre compte des choses de manière fondée et rigoureuse, c'est en grec $\lambda\circ\gamma\circ\nu$ διδόναι ; c'est « donner » le logos, et le logos, s'émancipant de la parole, c'est la raison des choses, la détermination, le rapport mathématique. Dans les traductions latines seulement (ce fait est en rapport avec le caractère déjà signalé qu'a le latin d'être la première *langue* au sens moderne du terme), ces significations « abstraites » seront rendues par le mot de « ratio », la parole elle-même étant rendue par le mot « oratio ».

Dans le concept originaire de logos, en revanche, c'est la parole (Rede) qui est devenue science, et ce n'est que de cette manière que la science pouvait naître, la parole comme compréhension naturelle du monde se « sublimant » pour devenir une compréhension conduite consciemment. Et là, nous pouvons à nouveau mettre le doigt sur cette même « prolepsis », sur cette anticipation dans une forme tout à fait inconsciente du langage de ce qui plus tard sera exercé sciemment ; de cette idée de « prolepsis », répétons-le, nous avons fait un principe méthodique de nos recherches.

Chez Homère, le verbe λέγειν (auquel le mot de λόγος appartient comme substantif verbal) ne signifie pas simplement « dire » ou « parler », mais annonce une explication précise (il correspond au concept de la vérité comme ἀλήθεια, comme dévoilement des choses). Cette notion d'explication précise implique aussi (surtout dans l'œuvre artistique d'un poète) que l'on commence le récit par son juste commencement : ce commencement, en grec ἀρχή, avec quoi on entre en matière, prend dans le genre épique une importance toute particulière, comme « prooemium » de l'épopée ou quand le chanteur lui-même entre en scène dans le poème. En sciences, ἀρχή

devient alors le « principe », et, on l'a vu, l'idée de « principe » joue dans la science naissante un rôle tout à fait particulier : le principe fonde une science, en lui ouvrant un « horizon » défini qui jusque-là n'avait pas encore été accessible à l'homme (ainsi en mathématiques, en théorie musicale, etc.).

La vérité *s'ouvre* donc, dans la connaissance qui l'éclaire. Exactement comme si l'on pouvait dire : ce n'est pas le soleil seulement qui se lève, mais le soleil qui se lève fait en même temps se lever le monde qui s'ouvre à sa lumière. Précisément, ce surgissement des choses dans la vérité est l'essence propre du concept grec de vérité — *d'ἀλήθεια* ; ce que Platon, dans une comparaison célèbre de la *République*, identifie à l'apparition (*Erscheinen*) des choses sous la lumière du soleil. Or, la vérité de la connaissance « se lève » ainsi dans le langage même ; il ne faut simplement, avec l'œil de l'âme, qu'y prêter attention.

En soi, la parole possédait cette force de dévoilement dès ses origines ; elle était l'intervalle même où joue la compréhension que l'homme s'ouvre à lui-même sous la forme du langage — langage qui était adapté dès toujours à cette compréhension. En fait pourtant, dans l'histoire réelle, cette compréhension n'est sortie que peu à peu de la nuit où elle somnolait, pour commencer, tel un bourgeon, à tendre vers la lumière.

Il ne faut donc plus que renverser le sens de la lumière pour éclairer les commencements à partir de la fin, en y projetant cette lumière que nous donne aujourd'hui la compréhension de l'histoire. Compréhension qui est née en Grèce pour la première fois, sous la forme d'une parole *attentive à elle-même* — sous la forme du « logos ». Et de là, en même temps que grandit la distance qui sépare la parole tout court d'une parole attentive à soi, il ne faut plus que passer méthodiquement à une compréhension retournée sur soi, avide de se comprendre elle-même, c'est-à-dire à la *compréhension de la compréhension*.

Un bel effort, en vérité, qui, en toute rigueur et face à l'histoire, n'est pas près aujourd'hui de trouver son terme !

Fribourg-en-Brisgau.

JOHANNES LOHMANN.

Traduction J.-Claude Piguet.