

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 21 (1971)
Heft: 1

Artikel: Les langues et la vérité
Autor: Lohmann, Johannes
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380959>

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: 18.04.2026

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

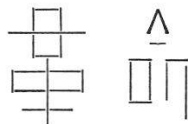
LES LANGUES ET LA VÉRITÉ

Le premier qui, me semble-t-il, ait clairement constaté une pluralité formelle de la vérité est Heidegger. Il l'a fait dans *Sein und Zeit*, par son interprétation de la notion grecque de *aletheia*. Il est aujourd'hui possible d'aller plus loin dans cette voie, car cette « forme » grecque de la vérité n'est qu'un symptôme de la pluralité formelle de la vérité en général. La forme grecque de la vérité a sa racine dans la langue grecque, et celle-ci constitue une étape dans l'histoire des langues indo-européennes. Cette histoire, du moins en ce qui concerne l'Europe, peut être résumée ainsi : la pensée a quitté la langue, pour acquérir son indépendance ¹.

Cette évolution a trouvé son point culminant dans l'affirmation cartésienne : *Je pense, donc je suis*. C'est alors que les deux termes, dont l'union absolue constituait la forme de penser grecque de l'*aletheia* (la subjectivité et l'objectivité, pour utiliser une terminologie postérieure), sont définitivement coupés l'un de l'autre.

Dans la pensée grecque l'union de ces deux pôles s'interprète elle-même par le mot *logos*. C'est une forme interne du langage que définit le principe de l'isomorphie entre l'expression et la chose exprimée.

¹ En Europe, la pensée s'est retirée dans le cerveau en délaissant la langue ; en Chine, elle a aussi quitté la langue, mais c'est pour se réfugier dans les signes de l'écriture. C'est pourquoi aujourd'hui 1200 mots syllabiques sont devenus porteurs de 40 000 significations. Un exemple montre l'abîme qui sépare la Chine et l'Europe (la Russie y comprise), c'est la notion de la « révolution culturelle », en chinois *go² ming⁴*. Les deux signes



signifient à la fois : faire peau neuve (comme le serpent), et changer complètement son train de vie, non seulement intérieurement et individuellement (comme dans une conversion chrétienne), mais intérieurement et extérieurement, individuellement et socialement, à la fois. Voilà ce que signifie pour le Chinois la « révolution culturelle ».

C'est cela qui a fait de la langue grecque (originale ou traduite, d'abord en latin) la source de la terminologie scientifique européenne jusqu'à nos jours. Ce fait historique, ainsi que les deux notions de *logos* et de *aletheia* par lesquelles la pensée grecque s'est expliquée elle-même, s'éclaircissent mutuellement. Il faut toutefois, pour réaliser cet éclairage, saisir l'évolution de la pensée scientifique européenne d'un coup d'œil de son commencement à l'avènement d'un Galilée ou d'un Newton, et replacer l'histoire de la science dans l'histoire de l'humanité.

La plus ancienne des sciences a trouvé sa forme dans ce que j'appelle la *science tabellaire*, *Tabellenwissenschaft*, née à Sumer. Le peuple sumérien s'est éteint déjà autour de l'an 2000, et ce sont les Accadiens sémitiques qui ont hérité de sa civilisation. Une version moderne de cette science tabellaire est la statistique. En Mésopotamie, ce furent notamment l'astronomie et l'astrologie qui se développèrent comme sciences tabellaires. A l'aide de cette astronomie babylonienne, en 585 avant Jésus-Christ, Thalès de Milet prédit une éclipse solaire, ce qui fit sensation. La deuxième forme historique de la science, que j'appelle *science des règles*, *Regelwissenschaft*, s'est développée surtout aux Indes. La règle de la science indienne s'appelle *sutra*.

Les trois autres formes historiques de la science sont si intimement liées entre elles par leur origine qu'on ne peut les expliquer qu'ensemble. Elles naissent toutes d'une certaine forme d'expression linguistique. Je les appelle dans l'ordre : *science des principes*, *Prinzipienwissenschaft* ; *science spéculative*, *Begriffswissenschaft* (ce qui me paraît intraduisible en français), et *science comme expérience systématiquement contrôlée*. Cette dernière forme est celle de la science moderne, et elle est encore inachevée puisque seule la science de la nature s'y est pleinement réalisée, tandis que sociologie et anthropologie se trouvent en fait toujours dans un état chaotique. Cet état de fait découle de ce que l'objet des sciences humaines est l'homme en tant qu'être historique, c'est-à-dire tel qu'il se détermine par ses propres créations : religion, droit, formes de la vie politique et économique, beaux-arts, littérature, philosophie, etc. Or ces produits de l'activité humaine sont eux-mêmes conditionnés par l'articulation linguistique du monde environnant, que chaque homme apprend en apprenant sa propre langue.

A la base de cette évolution il y a une évolution de la conscience humaine en général, fondée elle-même sur l'évolution de la forme interne des langues. Dans celle-ci, deux courants s'opposent diamétralement, et il est fécond de mettre cette opposition en relation avec le développement des sciences. C'est le premier courant qui vient d'être mentionné ; il domine l'évolution des langues indo-euro-

péennes, au moins en Europe, et se résume en ce que la pensée quitte l'habitat de la langue pour acquérir son indépendance. L'autre courant se manifeste dans et par les langues sémitiques.

Replacée dans l'évolution générale des langues indo-européennes, la forme propre à la pensée grecque de l'époque classique représente un état de transition : la pensée s'y unit à la langue plus intimement que nulle part ailleurs. C'est en cela justement que consiste l'essence du mot *logos* et du verbe *legein* d'Homère à Aristote, c'est-à-dire lors de la naissance de la science grecque. C'est pourquoi j'appelle celle-ci *science des principes*, *Prinzipienwissenschaft*. La philosophie grecque des temps classiques est en effet une sorte de métalangage par rapport à la science elle-même, dont l'expression la plus parfaite est représentée par les mathématiques.

Il reste à expliquer pourquoi, entre le type grec de la science des principes et la forme moderne de la science, dite *science expérimentale*, s'insère encore ce que j'ai appelé *science spéculative*, *Begriffswissenschaft*. Pour faire comprendre cela, je dois me référer à l'antagonisme des deux courants linguistiques mentionnés tout à l'heure. Dans l'histoire des langues et de la mentalité *européennes*, la pensée quitte la langue. En conséquence, le travail de la linguistique indo-européenne, dans les 150 années de son existence, a consisté avant tout dans l'effort de l'y ramener. Dans l'histoire des langues *sémitiques*, en revanche, la pensée entre dans la langue, et cette évolution atteint son point culminant dans l'arabe classique — l'arabe du Coran et de la philosophie arabe.

Nous trouvons en conséquence au terme de ces deux évolutions, d'une part le mot comme signe arbitraire de la chose, ce que de Saussure a érigé en principe absolu de tout langage humain, bien qu'il ne soiten réalité que l'accomplissement de l'idéal linguistique de la seule pensée européenne moderne, et d'autre part, un processus sémantique qu'il faut maintenant analyser. Je comparerais ce dernier au système des coordonnées en géométrie analytique cartésienne.

A l'un des axes de Descartes correspond ici le jeu sémantique des trois consonnes de la soi-disant racine, et à l'autre des axes correspond la vocalisation de ce squelette de mot, par exemple *bueḍ* distance, *baēīd* éloigné, *qurb* proximité, *qarīb* proche, ou *qabla* avant, *baēda* après, etc.

Le sens, que vise ce processus, s'appelle en arabe *maenā*, traduit en latin scolastique par *intentio*. Cette notion d'« intentionnalité », qui lie la pensée à son expression, est parvenue à Husserl par Brentano, excellent connaisseur de la philosophie scolastique, qui à son tour l'avait reçue de la philosophie arabe.

L'antagonisme entre la pensée grecque et la pensée sémitique a trouvé ainsi sa manifestation dans l'opposition des deux mots *logos*

et *maenā* (traduit par *intentio* dans le latin médiéval). Ils révèlent en effet deux manières de penser, qui se sont explicitées chacune en une philosophie originale. Le produit le plus caractéristique de la manière de penser grecque est la notion et le fait des sciences mathématiques. La mathématique grecque originelle a un caractère absolument différent de la mathématique moderne, qui est un calcul s'exerçant à l'aide d'une symbolique opérationnelle très développée, méthode qui fut introduite récemment même en logique. Or, la mathématique grecque n'est pas un calcul. Elle se tire même d'affaire presque entièrement sans symboles opérationnels, car elle est plutôt une ontologie du cosmos et de son harmonie (cf. le *Timée* de Platon). Formellement, elle consiste en la rigoureuse application de cette manière de penser que nous avons définie comme isomorphie de l'expression avec la chose exprimée. C'est ce même principe qui a du reste conduit ultérieurement la mathématique à développer une symbolique opérationnelle artificielle, sans laquelle une recherche mathématique aujourd'hui nous paraît impossible. Mais en Grèce, cette isomorphie de la formule avec la chose formulée était le principe qui régissait la pensée toute entière. L'idée maîtresse de cette manière de penser est la méthode de recherche du principe (*principium, arché*), et celle de la déduction à partir de ce principe. C'est en cela qu'elle est, comme je l'ai dit, science des principes.

Cette forme de science, pourtant, et la manière de penser sur laquelle elle se fonde, étaient en telle déchéance en Europe latine, au Moyen Age, que les restes de la science antique, conservés alors sous le nom des « sept arts », étaient tombés au niveau d'une science des règles. C'est là une des causes de l'énorme influence de la philosophie et des sciences arabes au Moyen Age. Pour comprendre comment celles-ci ont pu modifier de façon décisive l'histoire des sciences, il nous faut expliquer le terme de science spéculative, tel que nous le définissons.

Au premier abord, la traduction française de *Begriffswissenschaft* par science spéculative semble contenir une contradiction, car les deux termes de *science* et de *spéculation* paraissent s'exclure mutuellement. Pourtant le terme de spéculation, tel qu'il est entendu dès le Haut Moyen Age, est une traduction du terme arabe *nazar*, lequel traduit le mot grec *theoria*, mais en changeant complètement le sens. Dans la philosophie grecque, à vrai dire, il n'existe pas d'opposition entre le théorique et le pratique. Le mot grec *praxis* au sens large signifie plutôt un certain mode de vie. Chez Aristote, il y a deux modes de vie principaux, à savoir la *theoria* et la *praxis* au sens étroit (au sens d'agir). Cette *praxis* au sens étroit se divise à son tour en *praxis* proprement dite (activité non productrice) et *poiesis* (activité productrice). En arabe, au contraire, les deux mots *nazar* et *ʿamal*

forment un contraste absolu (qu'on a rendu par le couple *spéculation* et *action*). Ce contraste est souligné par leur vocalisation analogue, et c'est de là que provient l'opposition moderne entre théorie et pratique.

Or en arabe, l'opposition de *nazar* et *ʿamal* est conditionnée par le système des sciences en philosophie arabe, dont la division fondamentale est celle-ci : les sciences *spéculatives*, dont le but est seulement la connaissance, et les sciences *pratiques*, dont le but est l'action. Ce système des sciences est en relation avec le caractère général de la philosophie arabe. A première vue, cette philosophie semble, comme aussi la philosophie latine du Haut Moyen Age, ne consister qu'en une interprétation des œuvres d'Aristote. Mais la relation à Aristote a dans et pour la pensée arabe un caractère tout autre que par exemple la relation d'Aristote à ses prédécesseurs au sein du monde grec. Aristote voulait continuer et, au besoin, corriger l'œuvre de ses prédécesseurs ; bien au contraire, la philosophie médiévale, arabe et latine, a le caractère d'une intention seconde, *intentio secunda*, opposée à une intention première, cette dernière pouvant consister en un texte, ou en une donnée scientifique objective, ce qui est le cas en médecine ou en jurisprudence.

Il est clair que cette distinction des deux intentions est en relation directe avec le caractère de la langue arabe, c'est-à-dire avec sa sémantique propre. Le terme d'intention en arabe, *maʿnā*, joue déjà un grand rôle dans la grammaire arabe. L'élaboration même de la philosophie de l'intentionnalité, et notamment la distinction entre l'intention première et l'intention seconde, *intentio prima* et *intentio secunda*, est l'œuvre d'Avicenne, qui à cet égard est le philosophe arabe le plus original.

Or le concept même d'intentionnalité et celui de spéculation se conditionnent et s'éclairent mutuellement. La spéculation arabe (ou latine) au Moyen Age est une réflexion « théorique », dont l'objet n'est plus les choses mêmes, mais l'intention première qui lie déjà le sujet aux choses. C'est à cause de cela que j'appelle cette forme de science *Begriffswissenschaft*. Car l'objet propre de la réflexion théorique n'y est plus la chose dont, en Grèce, le concept était le correspondant isomorphe, mais devient le concept même auquel se trouve correspondre, en intention première, une chose.

Par sa distinction entre la *prima* et la *secunda intentio*, Avicenne a donc anticipé sur la distinction du positivisme logique moderne entre *object-language* et *metalinguage*. La différence entre eux deux consiste cependant en ce que la philosophie médiévale, en tant que « spéculation », s'intéresse en premier lieu à l'intention seconde, tandis que pour le positivisme moderne (par exemple chez Wittgenstein) la fonction de la réflexion seconde, dont l'objet est le concept

et non pas la chose dont il y a concept, se limite au rôle d'une prophylaxie ou d'hygiène mentale pour empêcher la pensée de tourner à vide.

On peut ainsi dire que la science moderne définie comme expérience contrôlée procède historiquement de la science médiévale dans la mesure où elle a réduit l'idéal de la science à la seule intention première s'exprimant dans le seul *object-language*. C'est exactement dans ce sens qu'il faut entendre l'opinion de Galilée et d'autres, qu'au lieu de s'occuper d'Aristote (comme le font les Scolastiques), il faut lire dans le livre de la nature qui, lui, est écrit en langage mathématique.

Cette contraction de la vérité scientifique exacte au seul modèle de la science expérimentale a été funeste pour les sciences humaines. Une science qui traite de l'homme comme être spirituel et social, et qui se borne à l'*intentio prima*, c'est-à-dire à ce qu'on en peut saisir immédiatement, est en réalité une pure statistique. Les valeurs, qui devraient être l'objet des sciences anthropologiques et sociologiques au-delà de la pure statistique, et par lesquelles l'homme individuel autant que les sociétés sont déterminés dans leur existence et dans leur comportement, échappent à l'intention première, car elles sont le résultat d'un processus historique dont l'individu concerné ne sait en général rien. Pour comprendre ce processus anonyme, et pour savoir s'y insérer en toute conscience, il y faudrait ce que l'on pourrait appeler une « critique de la raison historique ». Son amorce se trouve déjà chez Kant, car les trois « Critiques », par lesquelles Kant a systématiquement exposé sa doctrine, ne sont pas conçues de façon symétrique, ce qui étonne de la part de l'auteur des « Tables ». Au fond, la troisième « Critique » de Kant devrait s'appeler et être une « Critique de la raison historique », ce qui bien sûr était impensable, car Kant a été formé avant la naissance de la conscience historique. Mais d'autre part la structure d'une raison tripartite, pure, pratique et historique, paraît tellement enracinée dans la pensée européenne dès la philosophie grecque, qu'on peut la rattacher sans difficulté à la tripartition aristotélicienne du comportement de l'homme en *theoria*, *praxis* et *poiesis*.

L'objet de la troisième Critique kantienne devrait être de ce point de vue l'action créatrice de l'homme en général, des productions économiques jusqu'aux créations artistiques. Et pour les trois Critiques ainsi conçues, dans leur ensemble, nous aurions alors, comme principe du jugement, les quatre critères de la vérité, de la bonté, de l'utilité et de la beauté.

Reprenons maintenant, de ce point de vue, notre problématique, mais en considérant non plus l'histoire des sciences de la nature, mais celle des sciences humaines.

La naissance de la science babylonienne, inventée par les Sumériens, est en connexion étroite avec l'invention de l'écriture. Les Sumériens sont en effet les inventeurs de la première écriture au sens plein du mot. Cette écriture sert en premier lieu à fixer des connaissances utiles, dont les deux formes principales sont le tableau (*Tabelle*) et la recette (*Rezept*). Le but en est pratique.

C'est sur ce fond utilitaire que se profile la grande découverte grecque, j'entends cette forme du savoir, qui se pose la question de ce que la chose *est* (*tí tò ón ?*), et non pas à quelles fins et dans quel dessein on peut l'employer. A nouveau cette particularité de la science est en relation immédiate avec la langue grecque, qui non seulement possède le verbe *esti* « il est », ce qui constitue déjà une exception parmi les langues du monde, mais encore un participe : *tò ón* « ce qui est ».

Cette forme de pensée nouvelle, dont est issue la science grecque comme théorie, demeure étroitement liée avec le fait politique de la *polis*. Même les restes lamentables de la science antique, qui ont survécu à l'époque de sa floraison, conservent dans leur nom de « sept arts libéraux » (*septem artes liberales*) un souvenir de cette origine sociale. *Liberalis* est ici une traduction du mot grec *eleutherios*, qui signifiait à l'époque « digne d'un homme libre ».

Cette liaison de l'aspiration à un savoir pur avec la liberté politique eut des conséquences énormes pour l'humanité. Dans la cité grecque des premiers siècles, quand se réalisa la science comme théorie pure, a été supprimée pour la première fois dans l'histoire de l'homme l'équivalence de la civilisation et du despotisme. Toutes les autres formes de civilisation, tant dans le vieux monde que dans les deux continents américains, mais à la seule exception de la Grèce classique et de ses héritiers, reposent sur cette équivalence.

La société de la cité grecque peut bien en effet avoir été une société de classes, mais d'une manière tout autre que celle que dénonce Marx. La « politique » au sens grec est une phénoménologie de la vie politique, isomorphe à la forme de pensée grecque, laquelle se pose d'abord la question de ce que la chose est.

En conséquence, la terminologie politique européenne autant que scientifique est devenue et restée grecque, avec, pour la vie politique, une adjonction romaine : les Romains en effet n'ont pas seulement mis en pratique la pensée politique grecque, mais ils l'ont développée, et notamment enrichie de deux notions essentielles, celle de droit (*jus*) et celle de bien public (*res publica*).

Pour comprendre cette évolution, il faut d'abord analyser en elle-même l'idée fondamentale de la cité grecque. Comme tout ce que les Grecs ont créé, elle repose sur la manière de penser grecque, dont l'idée fondamentale est celle de la mesure : pour savoir exacte-

ment ce que la chose *est*, il faut la mesurer, au sens le plus large de ce mot. Pour pouvoir mesurer, il faut des normes. Et la norme des normes (pour parler comme Aristote), c'est le *principe*.

Deux principes, issus d'une même racine, forment le fondement, ou (pour parler comme Kant) la condition de possibilité de la cité grecque ; c'est *nomos*, la loi, et *nomisma*, la monnaie. La *loi* est le principe des relations humaines, en particulier des citoyens entre eux ; quant à la monnaie — invention grecque du 7^e siècle — elle est la mesure des besoins matériels, dans un commerce libre des citoyens et des cités. Ce commerce libre est en relation étroite avec la libre circulation des hommes et des idées, circulation qui était singulièrement favorisée par la situation géographique du bassin méditerranéen, dont les bords, dès le 8^e et le 7^e siècle, se sont couverts d'étranges petites agglomérations, politiquement autonomes, mais reliées entre elles par une civilisation et une mentalité communes.

Cette exigence d'*autonomie* (ou de *self government*) ne s'est éteinte qu'à la fin de l'antiquité. On a dit, et c'est très juste, que même l'Empire romain à son apogée n'a été qu'une fédération de républiques avec un monarque au sommet. Ces petites républiques impériales s'appelaient *municipia*, de *muni-ceps*, citoyen actif (*munus* signifie les devoirs et les droits du citoyen).

La contribution la plus précieuse de la pensée politique romaine à la vie et à la survie de cette cité antique consiste, je l'ai dit déjà, en deux notions essentielles, celle de *jus*, et celle de *res publica*. Ce qui signifie qu'à Rome la notion grecque de *nomos* a été scindée en deux : la *lex* est la loi, et *jus* est le droit, c'est-à-dire le *principe de la légalité*, à peu près comme le mot *logos* a été divisé en latin en *ratio* (raison) et en *oratio* (discours). Cette dernière scission correspond à une distinction de la philosophie hellénistique entre le *logos* interne (*logos endiathetos*), et le *logos* externe (*logos prophorikos*). En général, on peut dire que la langue latine, dans sa forme classique, représente une forme de pensée hellénistique.

Ce que nous voulons dire ainsi, c'est que les Romains, dans leur langue comme dans leur vie politique, ont tiré les conséquences de la forme de pensée grecque beaucoup mieux que les Grecs de cette époque ne l'ont fait eux-mêmes. Les Romains ont ainsi permis à la civilisation antique de survivre pendant encore un bon demi-millénaire. Ils ont légué à la pensée européenne d'abord, mondiale ensuite, l'idée du droit, comme principe de la légalité, la distinction entre le droit public et le droit civil, qui garantit une vie privée digne de ce nom, et l'idée du civisme et de la participation individuelle à la chose publique.

On peut mesurer à quel point l'Italie dans son ensemble, aux derniers siècles avant notre ère, était imbuë de ces idées politiques

d'origine grecque, à cette inscription en langue osque à Bantia (Italie méridionale), datant du dernier siècle avant Jésus-Christ : chaque citoyen qui introduit une proposition dans la réunion des citoyens doit, expressément, jurer à l'avance qu'il le fait pour le bien public : *valaemom touticom*.

L'effondrement de l'Empire romain, qui a servi de modèle à Oswald Spengler pour son *Untergang des Abendlandes*, paraît avoir eu deux causes essentielles, étroitement liées entre elles : une crise de conscience et une crise économique. Considérons la crise de conscience à partir de la crise économique. La base matérielle de la civilisation antique était l'invention grecque de la monnaie, et la monnaie a servi de fondement à la première économie *autonome* de l'histoire. Cette économie repose sur une distinction radicale entre le monde multiforme des marchandises et le monde uniforme des valeurs économiques qu'incarne la monnaie ; or l'argent nivelle cet autre monde en le mesurant, avant de devenir lui-même objet du marché de l'argent, c'est-à-dire marchandise.

C'est contre ce dernier phénomène, qualifié d'usure, ou plutôt c'est contre l'idée d'intérêt, que l'Antiquité et le Moyen Age prennent position. Le développement de tels sentiments anticapitalistes à la fin de l'Antiquité est dû en grande partie à la pénétration dans l'empire romain d'une nouvelle religion, qui, en opposition aux rites de la religion d'Etat, était profondément pénétrée de convictions morales. De là en est résulté ce qu'on a appelé le « féodalisme ».

Pour comprendre ce qui s'est alors passé, il faut considérer que le capitalisme antique était totalement différent du capitalisme moderne. L'économie antique en effet était parasitaire. Son but n'était que l'accumulation des biens et leur consommation. Son fonctionnement reposait sur l'exploitation de l'homme par l'homme, dont la forme extrême était l'esclavage.

Or l'esclavage dans l'Antiquité était compatible avec l'idée de liberté propre à la société grecque. Car cette liberté n'était pas une liberté pour tous, mais une liberté exclusive, une liberté dans l'inégalité. C'est bien là (je l'admets) la définition même d'une société de classes. Mais l'essentiel était — et c'est ce qu'il faut mettre en évidence — le fait qu'était *née* l'idée d'une liberté politique et culturelle. Celle-ci demeurait enracinée dans l'inégalité, était donc limitée, mais trouvait sa contre-partie dans une égalité dans la servitude, au sein des grands empires despotiques du temps.

La liberté des cités grecques à l'époque classique était donc non seulement réalité sociale mais aussi condition de possibilité d'une recherche libre, qui se déploya d'abord sous la forme d'une « science des principes », laquelle permit à son tour l'éclosion des autres formes de science : science spéculative, puis science expérimentale. Cette

évolution, qui a commencé avec les Grecs, reste inachevée ; ce qui nous manque, c'est la synthèse consciente de ces différentes formes de savoir.

Les Grecs ont eu conscience de la valeur de ce qu'ils inauguraient : le terme même d'*eleutherios* renvoie non pas au fait, mais à la valeur de la liberté. De même encore le terme latin *liberalis*. Ces mots désignent ce qui est *digne* d'un homme libre, même si cet homme n'est pas encore libre ; et cette liberté cherchée s'exprime dans l'aspiration (théorique) à une vérité *désintéressée*. C'est pourquoi l'homme est libre quand il se *libère*, et quand en particulier il se libère des soucis de la vie quotidienne. Ainsi *scholé* (loisir, origine du mot « école ») est devenu en grec synonyme de « culture ». C'est cette idée de liberté qui trouve son point culminant dans la philosophie de Kant, non seulement dans son fameux « impératif catégorique », mais aussi dans ce principe, que l'homme en soi et comme tel est fin, et ne doit jamais, sous aucun prétexte, être manipulé comme un moyen.

Il n'y a donc, en résumé, que trois formes institutionnelles authentiques dans l'histoire européenne : la *polis* antique, le « féodalisme », et la société moderne. Cette dernière reste encore à déterminer, tandis que les racines du féodalisme médiéval et chrétien peuvent être énumérées. Elles sont 1^o l'idée juive du sacrifice expiatoire représentatif ; 2^o l'idée iranienne d'une histoire du salut de l'humanité ; 3^o l'idée d'un symbolisme représentatif magique, qui a sa racine dans la pensée philosophique grecque, et notamment dans le Platonisme ; et enfin 4^o la jurisprudence romaine. De plus, extérieurement, ce monde du féodalisme médiéval est caractérisé par une consécration symbolique de toutes ses institutions, comme les sacrements de l'Eglise, le couronnement du souverain, la consécration du prêtre, l'accolade du chevalier, l'investissement du vassal, etc.

Quant à la forme moderne de la société, elle s'est développée d'abord (en opposition à la société médiévale) en se rattachant à l'Antiquité classique, notamment pendant la « Renaissance ». Mais très tôt le vrai caractère de la société moderne et de ses institutions apparaît et il est alors totalement différent de celui de l'Antiquité. On peut mesurer cette différence de façon éclatante dans le domaine de l'économie, en comparant la fonction de l'argent dans le capitalisme antique et contemporain. Le capitalisme antique, ai-je dit, était parasitaire ; son but était l'accumulation et la consommation des produits. L'argent, en conséquence, n'y avait qu'une fonction thésaurisatrice, et le capitaliste antique n'était qu'un accapareur. En revanche, sous le capitalisme contemporain, la fonction de l'argent consiste à garantir la rentabilité de la production des marchandises dont le monde a besoin ; cela signifie qu'il permet de satisfaire par un minimum de travail humain un maximum de besoins.

Le rapport entre le capitalisme contemporain (là où il a réalisé sa forme définitive) et le capitalisme antique est comparable au rapport qui existe entre la mathématique moderne (par exemple le calcul infinitésimal de Leibniz) et le « Pythagoréisme ». La mathématique moderne est un calcul opérationnel. La mathématique grecque était une herméneutique de l'harmonie de l'univers. La mathématique et l'économie antiques prenaient appui sur les lois du monde, tandis que la mathématique et l'économie modernes prennent appui sur les lois de la pensée du monde. Seulement cette évolution a été beaucoup plus lente en économie qu'en mathématiques. L'avènement de la physique et de la mathématique modernes chez un Newton fut un coup de tonnerre dans le monde de l'époque. Aujourd'hui en revanche, l'avènement de l'économie à un sommet comparable passe relativement inaperçu après le coup de tonnerre de la fission atomique. En réalité pourtant, la *démonétisation de l'or*, acquise aujourd'hui, signifie la fin définitive de la fonction thésaurisatrice de l'or, qui définit le capitalisme antique.

Concluons : la conscience, tant européenne que mondiale, est caractérisée aujourd'hui par deux attitudes opposées : la foi en la science, et la croyance aux idéologies. La première est avouée, la seconde demeure implicite. Cela provient d'une part de ce qu'on n'a pas tiré toutes les conséquences de la conception moderne de la science (on ne l'a fait, dans le positivisme logique, qu'unilatéralement et négativement), et que, d'autre part, la conscience idéologique est restée obscure à ses propres yeux.

Ma conclusion est donc que la question la plus urgente à poser dans l'état actuel du monde est la *question critique du langage*, dont la réponse ne sera rien d'autre, en substance, que cette « Critique de la raison historique », qu'il faut réécrire à la place de la troisième Critique de Kant. Le point de départ devrait en être la constatation (elle se trouve en germe chez Wittgenstein) que le langage conçu comme acte de détermination d'une objectivité réelle ou imaginée a, tout comme l'espace réel, trois dimensions : la dimension linéaire de la détermination pure, la dimension plane des relations entre les déterminations simples, et les couches métalinguistiques des attitudes subjectives envers cette intentionalité objective.

Dans la seconde dimension (celle des relations), la relation même peut être considérée soit comme objective, soit comme opérative, mais cela ne fait pas de différence pour un *object-language*, qui mêle indissociablement l'opération et la constatation.

L'erreur contemporaine consiste d'une part à limiter toute la langue à son contenu informatif (en réduisant la langue à un *object-language*), en oubliant les systèmes de référence qui conditionnent toute information. Et d'autre part la conscience idéolo-

gique détermine une certaine langue à partir d'un seul système de référence.

Une critique du langage posée dans cette perspective éviterait ces deux dangers, en confrontant la conscience positiviste du langage à la conscience idéologique que contient chaque langue. Du même coup, au-delà du scientisme et au-delà des idéologies, elle ouvrirait une porte à la conscience humaine de demain.

JOHANNES LOHMANN.