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

Artikel: Les formes transitoires de la pensée et la permanence du sens
Autor: Rudhart, Jean
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380960

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: 11.01.2026

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

LES FORMES TRANSITOIRES DE LA PENSÉE ET LA PERMANENCE DU SENS

Les langues sont diverses. Or la langue n'est pas seulement un instrument de communication, elle est celui de la pensée même qui ne peut se développer ni parvenir à la clarté sans être formulée, serait-ce intérieurement. Il résulte de cette solidarité que la pensée est profondément conditionnée par les traditions linguistiques.

Chaque mot a un champ de signification étendu ; suivant ses emplois, il peut évoquer plusieurs idées différentes que les articles d'un dictionnaire énumèrent. Or, d'une langue à l'autre, les champs de signification des mots qui se correspondent ne se recouvrent jamais exactement. C'est un phénomène banal qui crée certaines difficultés pour les traducteurs mais leur science permet de les surmonter. Un autre fait a de plus graves conséquences. Les unités de pensée, signifiées d'une façon univoque par les mots à l'intérieur d'un contexte qui les définit, ne sont pas toujours pareilles suivant les langues. Ce qui varie d'une langue à l'autre, ce n'est pas seulement la façon dont les idées se trouvent groupées dans les champs de signification de chaque unité lexicale, ce sont aussi les idées elles-mêmes ; les concepts changent avec les cultures linguistiques.

Considérons quelques exemples. Dans de nombreux textes je peux traduire par *monde* le mot κόσμος du grec classique mais une telle traduction demeure approximative : elle est trompeuse pour celui qui ne connait pas lui-même le grec. Le concept de κόσμος implique en effet l'idée d'une ordonnance esthétique et rationnelle qui est absente de notre notion de *monde*. Celle-ci est en revanche liée à l'idée de l'habitat humain, considéré ou non dans sa totalité, de telle sorte que nous dérivons du mot monde les adjectifs mondial ou mondain, ce que le grec classique ne fait pas. De même nous traduisons par *nature* le nom φύσις (dont notre mot physique est tiré) mais les concepts grec et moderne se correspondent très mal puisque nous opposons le naturel au surnaturel, la nature à une surnature, alors que cette opposition ne peut en aucun cas définir le concept de φύσις.

Presque tous les mots grecs donneraient lieu à des observations semblables et nous constaterions que les concepts antiques, différents des concepts modernes, s'ordonnent dans une autre structure intellectuelle ou mentale.

Il résulte aussi de la solidarité de la pensée et de la langue une conséquence opposée. De même que la tradition linguistique détermine les idées qui sont les unités de notre pensée, de même la constitution d'un système doctrinal nouveau et sa diffusion peuvent altérer le sens traditionnel des mots. C'est ainsi que la pénétration du christianisme dans le monde antique a modifié le concept grec du monde à tel point que le mot κόσμος peut signifier, dans les textes chrétiens, les choses terrestres par opposition au ciel et que l'adjectif κοσμικός y veut dire mondain ou séculier. On pourrait observer des phénomènes semblables dans le monde contemporain, l'évolution du concept de démocratie dans les milieux soumis à l'influence du communisme, par exemple.

La diffusion d'une croyance ou d'une doctrine peut altérer ainsi le sens des mots dans une aire linguistique et créer à l'intérieur de celle-ci des subdivisions secondaires entre lesquelles nous constaterions des différences conceptuelles analogues à celles que nous avons signalées entre les domaines des diverses langues. Au contraire, lorsqu'elle s'étend sur une vaste partie du monde en exerçant une même influence sur les diverses langues qui s'y trouvent pratiquées, elle tend à unifier leurs structures conceptuelles. On le remarquera en considérant, par exemple, la relative unification des concepts qu'entraîne l'expansion de la pensée scientifique dans une zone étendue du monde contemporain.

Nous noterons donc que les frontières des aires doctrinales ne coïncident pas toujours avec les frontières linguistiques ; il arrive que celles-ci soient plus sociales que géographiques.

La langue et la « doctrine » telles que nous venons de les considérer sont des réalités sociales ; la pensée — qui leur est indissolublement liée dans toute son élaboration — est individuelle. C'est l'individu qui pense, qui s'exprime et qui comprend la pensée exprimée. Cette situation paradoxale mériterait une longue analyse que nous ne pourrons pas faire ici. Nous noterons seulement que, s'il emploie des instruments intellectuels qui lui sont imposés par cette double tradition, il les utilise pourtant dans une intention qu'il tient pour personnelle ; de fait il constitue, en les maniant, un système à l'intérieur duquel les mots se situent d'une façon originale de telle sorte que, dans l'ensemble des relations qui les unissent ou les opposent entre eux, ils remplissent une autre fonction que dans le langage commun et revêtent un sens dérivé sans doute de leur sens traditionnel mais différent. Nous citerons par exemple l'emploi (peut-être critiquable)

que nous avons fait plus haut du mot doctrinal. Ainsi, quelque tributaire qu'il soit des traditions sociales, celui qui pense façonne sa propre langue et crée à son usage particulier des concepts qui en sont étroitement solidaires.

A la limite, une telle interdépendance de la langue et de la pensée nous entraînerait à dire qu'aucun énoncé ne peut jamais être traduit.

* * *

Cette proposition est sans doute excessive. Il reste vrai toutefois que la situation dans laquelle chacun se trouve en présence d'un interlocuteur quelconque n'est pas essentiellement différente de celle du lecteur en présence d'un texte étranger ou d'un texte provenant d'une époque éloignée de la nôtre.

Les concepts et les formes de la pensée antique diffèrent à tel point de ceux qui caractérisent l'esprit moderne que nous devons reconnaître, sans exagération cette fois-ci, qu'aucun texte grec ne peut être exactement traduit. Nous parvenons toutefois à comprendre ces textes intraduisibles, assez bien pour mesurer l'insuffisance de toutes les traductions que l'on peut en donner. Or cette compréhension requiert des conditions remarquables. Nous avons dû en premier lieu apprendre à abandonner nos propres habitudes de pensée, pour reformer dans notre esprit les concepts antiques et le restructurer à la manière hellénique ; nous devons ensuite remanier la structure intellectuelle que cette première ascèse nous a donnée, conformément aux exigences de la tradition culturelle à laquelle se rattache le texte considéré et, si possible, conformément au système de pensée particulier à son auteur. Cette préparation acquise, nous pouvons enfin, en utilisant comme des instruments de notre propre pensée les mots qui le composent et en suivant leur enchaînement de phrase en phrase, refaire le cheminement intellectuel qui s'y trouve signifié. Au cours de cette expérience, notre esprit se tend et s'oriente dans la recherche d'un sens et coïncide avec la visée qui fut celle de l'auteur ancien. La compréhension implique cette coïncidence.

La possibilité d'une telle compréhension nous montre que, si les mots, auxiliaires indispensables de notre pensée, sont contingents, quelque chose demeure permanent au-delà de leurs variations. Elle nous montre en outre que cette permanence ne se situe pas au niveau des mots ni même à celui des concepts et ni, par conséquent, dans les systèmes théoriques édifiés au moyen d'éléments conceptuels. Cette permanence réside dans l'activité de la pensée qui utilise de tels instruments transitoires.

Il convient donc de s'interroger sur la nature et la portée de cette activité. La compréhension réside-t-elle tout entière dans le simple

accomplissement de l'opération signifiée et le sens consiste-t-il dans le maniement des signes qui en sont l'instrument, conformément aux lois d'un système où leur position suffirait à les définir ? En d'autres termes, la permanence réside-t-elle seulement dans la faculté commune à l'écrivain antique et au lecteur moderne de constituer un système de signes et d'effectuer, en les utilisant, des opérations qui se déroulent en lui ? Pour être en mesure de répondre à cette question, il faut chercher ce qui distingue la langue d'un système formel parfait, comparable aux mathématiques par exemple.

Un système mathématique se développe selon des lois et des principes structurels établis a priori, choisis en considération de leur cohérence et relativement peu nombreux, connus du mathématicien. Le sens d'un signe y est exactement défini par la fonction qu'il remplit à l'intérieur du système et la compréhension d'un énoncé formé de tels signes coïncide avec l'accomplissement, à l'intérieur du système également, de l'opération signifiée.

Les choses se passent autrement dans un système linguistique. Nés dans un passé lointain, obscurément élaborés au cours de l'histoire, ses principes formateurs et ses lois sont inconnus du sujet parlant ; ils se livrent a posteriori, d'une façon partielle seulement, à l'analyse du linguiste ; ils se révèlent alors extrêmement nombreux et parfois incohérents. Si chaque signe y est sans doute déterminé par l'ensemble des relations qui l'unit aux autres, ces relations sont en nombre indéfini, de types extrêmement divers, variables suivant les cas et difficiles à classer, de telle sorte que, si elles devaient à elles seules constituer le sens du signe, ce sens demeurerait toujours inaccessible. Or il est perçu d'une façon précise dans le discours, ne serait-ce que par celui qui le prononce. C'est que chaque signe, quelque rôle que jouent effectivement dans sa détermination les relations complexes dont nous avons parlé, renvoie d'autre part, comme la totalité même de la langue, à une expérience extra-linguistique, qui est le fondement des son sens. Cette expérience est celle que l'usager de la langue fait concrètement dans le monde et parmi les hommes. La possibilité que nous avons de comprendre une langue antique ou étrangère présuppose donc une permanence, non seulement dans la faculté d'accomplir une opération à l'intérieur d'un système quelconque de signes mais encore dans cette expérience fondamentale à laquelle toute langue humaine se réfère.

La proposition que nous venons d'énoncer peut paraître évidente ; à la réflexion, on reconnaîtra toutefois qu'elle doit être encore nuancée. Dans la mesure en effet où l'expérience humaine est consciente, elle est conditionnée par l'ensemble des structures que la langue impose à la mentalité de celui qui la vit, de telle sorte que cette expérience même se trouve soumise à la contingence dans toute l'élaboration

par laquelle le sujet s'en donne une conscience claire. La permanence réside donc, en deçà de toute élaboration, dans l'intention qui, entraînant l'homme à parler de quelque chose, oriente sa pensée à travers les instruments qu'elle met en œuvre vers un au-delà d'elle-même et de la langue. Le sens profond d'un discours réside dans cette visée ; c'est à ce niveau seulement que peut s'établir une compréhension véritable.

Considérons quelques exemples. On sait que les noms de couleur du grec ancien ne correspondent pas à ceux du français moderne ; il n'avait point de mots qui signifient exactement vert, bleu ou brun par exemple. Devons-nous en conclure que les Grecs étaient aveugles à certaines catégories de vibrations ? Nullement. La façon dont ils parlent des objets que nous jugeons verts, bleus ou bruns le montre bien. Mais, dans l'éventail des vibrations lumineuses auxquelles l'œil humain est sensible, ils découpaient des secteurs différents de ceux que nous y délimitons. Il en résulte non seulement qu'ils nommaient les couleurs autrement que nous le faisons mais encore que les couleurs qu'ils identifiaient s'alliaient ou s'opposaient entre elles autrement que les nôtres et s'associaient dans leur esprit à d'autres objets. En d'autres termes, bien qu'ils aient enregistré les mêmes radiations lumineuses que nous, ils les percevaient autrement. La permanence réside ici dans la visée d'une couleur, mais en deçà de la perception parfaitement structurée que les hommes en prennent diversement suivant leur culture. Pour comprendre exactement un texte grec relatif à des couleurs, il faudrait que nous soyons capables de désintégrer nos propres perceptions lumineuses et de restructurer la matière de nos pures sensations visuelles en perceptions de type hellénique. (En fait nous ne faisons pas habituellement cet effort, car il ne nous paraît pas capital de parvenir sur ce point à une compréhension exacte ; nous nous contentons de savoir que la perception antique des couleurs diffère de la perception moderne et d'éviter de les assimiler trop rapidement l'une à l'autre.)

L'exemple qui précède est relativement simple puisque l'objet visé se situe dans un domaine de l'être qui se donne à la pensée antique, comme il fait à la pensée moderne, pour distinct de celui auquel le sujet appartient ; nous pouvons par conséquent en admettre la permanence, quelque variation que subissent les modes de l'activité subjective. L'exemple des concepts sociaux sera plus complexe. Ce qui est visé par la pensée grecque lorsqu'elle emploie des mots tels que γένος ou φρατρία, ce sont des groupes humains qui n'ont point d'équivalents dans la société moderne et dont, par conséquent, nous ne faisons pas l'expérience immédiate comme nous faisons celle des vibrations lumineuses. Pour comprendre de tels mots, il ne suffit donc plus, semble-t-il, de réorganiser la matière de notre propre expérience.

Cela n'empêche pas toutefois que nous les comprenions. Cela tient en premier lieu à la solidarité qui unit dans la vie sociale le langage, la pensée et l'activité concrète ; nous nommons et concevons les institutions d'après l'expérience que nous en faisons mais nous les modifions et les façonnons selon l'idée que nous en avons. Mots, concepts et institutions se trouvent donc si étroitement liés entre eux que l'étude de noms tels que γένος et φρατρία, celle de tous leurs emplois, nous font connaître du même coup les concepts et les institutions antiques qui leur correspondent. Cela tient en second lieu à ce que nous faisons nous-mêmes, serait-ce dans des circonstances différentes, l'expérience de rapports humains à l'intérieur d'une société structurée, composée de groupement diversement articulés entre eux. Il faut en effet que ces deux conditions soient réalisées pour que nous puissions refaire l'opération signifiée dans la phrase grecque où figure l'un des mots considérés, et donner à cette opération un contenu.

En résumé, le fait que nous puissions comprendre une langue antique ou étrangère, en dépit de la variation des mots et des concepts, nous a appris la permanence d'une subjectivité et celle d'un au-delà d'elle qui se donne à elle comme une limite. Nous avons constaté que cette permanence réside dans les visées par lesquelles elle se porte vers son au-delà, visées encore obscures mais qui sous-tendent toutes les activités par lesquelles elles se précisent ou s'élaborent et parviennent à la clarté. De telles activités requièrent l'usage d'un système de signes que la tradition sociale leur fournit en imposant à la subjectivité sa structure. Il en résulte que les structures subjectives sont contingentes mais, bien qu'elle soit insaisissable en dehors d'elles, la subjectivité, comme source de toutes les activités qui se déroulent à l'intérieur de ces structures demeure essentiellement égale à elle-même à travers l'espace et le temps.

* * *

Si je puis, sans sortir des formes de pensée que me suggèrent les expressions linguistiques antiques ou modernes, admettre ainsi la permanence d'un monde à la limite des représentations dont ces langues sont solidaires, il m'est impossible, en considérant seulement la diversité des notions de valeur et la nature des propositions où elles interviennent dans les différentes langues, de postuler l'existence de valeurs absolues, indépendantes des traditions culturelles qu'elles inspirent. D'autre part, les notions de valeur ne sont pas de même type que les concepts mathématiques, que suffit à définir la fonction qu'ils remplissent à l'intérieur d'un système dont les principes formateurs sont établis a priori. Elles renvoient au contraire à une expérience concrète et leurs variations montrent à quel point cet enracinement dans la contingence historique leur est essentielle. La

valeur se manifeste en effet dans une exigence intérieure qu'inspire aux hommes des réactions, des conduites et des jugements ; cependant, quelque impérieuse que soit cette exigence axiologique, la valeur ne s'offre pas à eux comme un objet immuable, présent dans le monde ou dans l'histoire ; elle se propose plutôt à eux comme un bien absent qu'il leur incombe de faire entrer dans la réalité. C'est pourquoi les notions de valeur semblent à toutes les époques difficiles à définir ; elles hantent les actions humaines ; elles s'expriment dans des injonctions ou des commandements, d'autant plus étroitement liés à des circonstances momentanées qu'ils veulent être plus précis, et, comme elles sont au cœur des motivations les plus personnelles, leur élucidation entraîne des élaborations doctrinales par lesquelles il arrive que les individus s'opposent les uns aux autres à l'intérieur des mêmes traditions culturelles.

L'objet de la visée axiologique se trouvant donc au terme d'une action qui demeure à accomplir, liée à des circonstances passagères, ce n'est pas en lui que nous trouverons la permanence nécessaire à fonder la compréhension des noms de valeur ni dans la doctrine qui vise à intégrer cette action dans un système conceptuel, puisque cette doctrine est ainsi tributaire d'instruments contingents. Le seul lieu possible de cette permanence se situe dans l'exigence axiologique elle-même, telle qu'elle paraît à sa naissance dans la conscience de l'auteur ancien ou dans la nôtre, même si les actions qu'elle commande dans des contextes historiques différents ne sont pas les mêmes, même si les concepts que nous formons de telles actions, si les principes auxquels nous voulons les soumettre et si les notions par lesquelles nous précisons leurs mérites ou leurs qualités, varient selon les temps et les lieux.

Les variations de la valeur ne résultent pas seulement de son revêtement verbal et conceptuel. L'action qu'elle commande se déroule parmi les hommes, à l'intérieur d'une société dont elle vise à modifier l'évolution ; or nous avons déjà constaté que les réalités sociales — solidaires des conduites et des pensées humaines — participent de la même contingence que les structures linguistiques. Il en résulte en premier lieu que les concepts sociaux tendent à se charger d'un contenu axiologique ; ainsi faisait en Grèce le concept de πόλις, comme font de notre temps les concepts de parti ou de démocratie par exemple. Il en résulte d'autre part que l'exigence axiologique est frappée de contingence dans sa propre visée. En se portant vers un au-delà de la représentation subjective, cette visée tend précisément à le modifier (ou à modifier du moins les conditions de sa rencontre) de telle sorte que la permanence d'un tel au-delà ne suffit plus à garantir celle de la visée même. Ce qui demeure permanent dans l'exigence axiologique — permanence sans laquelle les noms de valeur

nous seraient radicalement incompréhensibles — ce ne peut être, en deçà de la subjectivité, que la source même d'où l'exigence surgit à la conscience.

Nous serons alors attentifs à un caractère singulier des valeurs. Il arrive qu'elles commandent à l'homme de choisir une conduite qui causera sa perte et qu'il préfère mourir plutôt que de vivre en les désavouant ; elles se trouvent assez étroitement liées à ce qui constitue sa raison d'être pour que la vie perde pour lui son sens si elle ne leur est pas soumise. Ce qui se révèle par l'émergence des valeurs dans la conscience, comme en deçà de la subjectivité, concerne donc la raison d'être même de l'homme. La possibilité d'une compréhension des noms de valeur signifie la permanence de cette raison d'être et impose à chacun, avec le respect des notions d'autrui, l'obligation de s'efforcer personnellement à les comprendre, par l'ascèse intellectuelle que requiert, ainsi que nous l'avons vu, l'intelligence de tous les concepts étrangers. Cette compréhension, en relativisant ses propres notions de valeur, contribue à mieux éclairer pour chacun sa raison d'être profonde.

* * *

Il conviendrait maintenant que nous étudiions quelques exemples. La tâche est difficile puisqu'il ne suffit plus, pour saisir les visées axiologiques, d'adopter les structures mentales caractéristiques d'une culture linguistique ou d'un système doctrinal ; il faut rétablir dans notre esprit la totalité des concepts et des représentations qui définissent les conditions concrètes des actions commandées par la valeur considérée. Il faudrait de trop longs développements pour exposer les résultats auxquels cette expérience peut conduire. Nous en serons réduit à énoncer des généralités un peu superficielles, soit la notion de liberté.

La liberté morale est la condition de l'émergence des valeurs dans la conscience individuelle ; elle définit la situation de l'homme qui agit en vertu d'exigences intérieures auxquelles il adhère de toute sa volonté et non sous l'effet de conditionnements ou d'impulsions incontrôlées. C'est elle qui fait de lui au sujet responsable. Il faut souligner que cette liberté n'est pas seulement la condition de la responsabilité, parce qu'elle fait du sujet moral l'auteur de ses actes mais encore parce qu'elle lui permet de s'ouvrir aux exigences axiologiques. Quels qu'en soient les effets, l'auteur de certains actes resterait une cause indifférente si ces actes ne se définissaient pas en considération de valeurs qui le rattachent à tous les hommes, comme le signe ambigu de leur raison d'être commune.

La liberté politique offre aux individus la possibilité de manifester dans leurs actes les exigences axiologiques qui les habitent, de manière à faire entrer les valeurs qu'ils visent dans la réalité sociale.

Il faut noter que la notion de liberté politique a varié selon les époques et selon les lieux. Dans la cité athénienne, par exemple, elle concerne seulement une partie de la population : celle qui est censée posséder la liberté morale, tandis que la masse irresponsable est asservie. L'adjectif ἐλευθέριος signifie une qualité éthique et Aristote dira que certains hommes sont naturellement esclaves. Dès le Ve siècle toutefois, le sophiste Alcidamas déclare que — par opposition à la convention sociale — la nature ne fait point d'esclaves et la réflexion stoïcienne montrera que la distinction théorique impliquée dans le système social de l'Antiquité ne correspond pas à la situation de fait. Une telle critique toutefois tend moins à lui faire élaborer une notion nouvelle de la liberté politique qu'elle ne l'incline à négliger cette notion, en privilégiant la liberté morale. Au contraire la pensée politique de l'Occident veut aujourd'hui assurer la liberté de tous les individus à l'intérieur des Etats mais elle tend à négliger la liberté morale qui pourrait en être le fondement.

La notion de vérité présente dès l'Antiquité des variations analogues. Le sanscrit सत्य, unit étroitement l'être et la vérité ; l'hébreu אֱמֶת signifie l'assurance ou la fermeté ; par sa forme négative le grec ἀλήθεια reconnaît — serait-ce en la dénonçant — l'existence possible d'une fissure ou d'une distance, séparant soit le discours de la pensée intime, dans la proposition mensongère, soit la pensée même de son objet, dans la proposition erronée. C'est à partir de ces notions que se développent les élaborations théoriques du concept de vérité dans chaque domaine culturel.

La notion de justice n'est pas plus stable. Le sanscrit ऋत exprime l'idée d'un ordre, à la fois cosmique et social, et celle d'une situation convenable de chaque élément à l'intérieur de cet ordre. Le grec δίκη, qui peut signifier la manière de faire propre à une catégorie d'êtres déterminée, implique également dans la notion de justice l'idée d'un ordre ou d'une hiérarchie, à l'intérieur de laquelle chacun se comporte selon la place qui est la sienne. C'est pourquoi certains auteurs classiques ont pu défendre l'esclavage au nom de la justice même. Façonnée dans une lutte contre la hiérarchie de l'Ancien Régime, où les privilèges n'étaient plus assortis de responsabilités effectives, puis contre les différences sociales de la société industrielle du XIXe siècle, la notion occidentale moderne de la justice implique au contraire l'idée d'une égalité fondamentale entre les hommes.

De telles variations que ces considérations trop rapides visent simplement à suggérer, nous imposent une règle de conduite. Nous

devons éviter, en lisant des mots signifiant liberté, justice ou vérité par exemple, de les interpréter sans précaution, en considération des notions qui ous sont familières, mais à l'instant où nous reconnaissons qu'ils signifient des notions différentes, il serait vain de rejeter ces notions en les condamnant au nom des concepts qui sont les nôtres. Ceux-ci dépendent, comme les notions étrangères, de tous les facteurs contingents que nous avons mentionnés et ne sont pas plus absolus mais celle-là procèdent, comme nos concepts, d'exigences axiologiques profondes et ne sont pas moins bien fondées.

Nous devons donc nous livrer à l'ascèse que requiert la compréhension de toute langue antique et, notre esprit restructuré selon les lois qui lui sont propres, ayant reconstitué en nous-même l'ensemble des concepts et des représentations qui définissent les conditions concrètes des actions et des jugements inspirés par la valeur étudiée, refaire les cheminements de la pensée antique ; nous comprendrons alors les notions de valeur qui la caractérisent, en considération de la visée axiologique dont elles émanent et dont nous ferons l'expérience en nous-même. A cette condition seulement nous aurons la possibilité de reconnaître la spécificité de l'exigence axiologique et sa permanence dans la diversité des structures contingentes hors desquelles, cependant, elle demeure insaisissable. (Notons d'ailleurs que chacun pressent cette permanence puisque l'on traduit dans de nombreux contextes सत्य, אֱמֶת ou ἀλήθεια par vérité, ঋচ্ ou δίκη par justice, etc.) Une telle expérience nous conduit à reconnaître ce qui, dans l'exigence axiologique, lie la liberté politique à la liberté morale, la vérité de l'être et celle de la pensée, la justice de la hiérarchie et celle de l'égalité. En approfondissant ainsi les exigences intérieures qui sont les nôtres, elle requiert de nous une élaboration nouvelle des notions par lesquelles nous nous en donnons une conscience claire. Nous devrons toutefois éviter l'erreur de croire que ces notions nouvelles seront absolues ; elles dépendront encore d'une situation contingente que définit précisément notre rencontre avec la pensée étrangère.

* * *

En conclusion, les formes de la pensée varient, comme les langues qui lui servent d'instruments. L'étude des langues antiques, très différentes des nôtres, permet d'apprécier la portée de telles variations. Elle met d'abord en lumière la contingence des concepts et des systèmes doctrinaux ; poussée plus avant, elle fait découvrir, à plusieurs niveaux, une permanence essentielle qui fonde la possibilité même d'une compréhension d'autrui.

Au premier niveau, elle révèle l'existence chez le sujet, auteur ou lecteur, d'une aptitude à constituer un système de signes, à élaborer

un système de concepts qui en est solidaire et, de tels systèmes étant formés, à effectuer en eux de pareilles opérations ; elle montre du même coup la permanence des intentions ou des visées qui commandent le déroulement de celles-ci et se développent à travers elles. Les systèmes sont contingents mais cette aptitude demeure semblable à elle-même et telle que le sujet moderne, rétablissant en lui-même une structure ancienne, peut effectuer une opération par laquelle sa propre visée coïncide avec la visée d'un sujet qui n'est plus.

A un second niveau, elle révèle la permanence d'un au-delà de la visée subjective. La langue a un contenu ; elle se réfère à une expérience vécue qui est ce dont elle parle. Cette expérience est conditionnée par les structures linguistiques ; ce qui est visé est insaisissable hors des notions sous lesquelles nous le concevons. Pourtant si, notre esprit restructuré à la manière antique, nous mimons la démarche d'un auteur ancien en suivant le cours des phrases dans lesquelles il s'exprime, son discours nous livre un sens ; il n'est point sans objet ; et la pensée que nous vivons une nouvelle fois retrouve une référence dans cet au-delà d'elle-même, que nous visons aujourd'hui à travers des systèmes conceptuels différents.

A un troisième niveau, elle revèle la permanence d'un en-deçà de la subjectivité, à l'origine des exigences axiologiques, bien que celles-ci commandent des actions variables au gré des contextes historiques et bien que, pour nous en donner une conscience claire, nous formions des notions de valeur différentes selon les structures contingentes de notre mentalité.

L'étude des langues antiques nous invite à porter notre réflexion sur ces différents lieux de permanence mais elle nous avertit aussi que cette réflexion même ne peut pas échapper à la contingence des instruments intellectuels qu'elle est contrainte d'utiliser. Elle nous met également en garde contre le scepticisme et contre le dogmatisme.

JEAN RUDHARDT.