Revue Philosophique de Louvain

Le rapport de l'homme occidental au langage (Conscience et forme inconsciente du discours)

Johannes Lohmann, Michel Legrand, Jacques Schotte

Citer ce document / Cite this document :

Lohmann Johannes, Legrand Michel, Schotte Jacques. Le rapport de l'homme occidental au langage (Conscience et forme inconsciente du discours). In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 72, n°16, 1974. pp. 721-766;

doi : https://doi.org/10.3406/phlou.1974.5816

https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1974_num_72_16_5816

Fichier pdf généré le 25/04/2018

Abstract

The aim of the author is to discover the transformations which take place in the human consciousness between the « original » Greek era and the modern era. In the author's opinion, these transformations of consciousness are most marked in the relationship of man to language. In the « original » Greek era, thought, language and being are still united, whereas in the modern era — as is shown by the works of Luther, Descartes and Locke — they come to dissociate from one another, in a process possibly already foreshadowed in Latin, or even in Hellenistic Greek : the human being appears as a subject set loose from language; he expresses in language which can henceforth be manipulated (and which presents itself thus as « language » in the proper sense of the word) the thought which he has formed in his mind, in regard to a reality which is itself objectivated. Various forms of this human consciousness of language are analysed on the basis of linguistic documents, arising in particular from historic and philosophical thought (Thucydides, Polybius, Aristotle, Cicero, Kant, ...).

Résumé

Le but de l'auteur est de repérer les transformations qui s'opèrent dans la conscience humaine entre l'époque grecque « originaire » et l'époque moderne. De l'avis de l'auteur, ces transformations de la conscience s'expriment par excellence dans le rapport de l'homme au langage. À l'époque grecque « originaire », pensée, langage et être sont encore unis, alors qu'à l'époque moderne — ainsi qu'en témoignent les œuvres de Luther, Descartes et Locke — ils viennent à se dissocier, dans un processus peut-être déjà préfiguré dans le latin, voire le grec hellénistique : l'être humain s'apparaît comme sujet délié du langage; il exprime dans un langage désormais manipulable (et qui se donne ainsi comme « langage » au sens propre) la pensée qu'il a formée en esprit, à propos d'un réel lui-même objectivé. Diverses formes de cette conscience humaine du langage sont analysées sur base de documents linguistiques, relevant entre autres de la pensée historique et philosophique (Thucydide, Polybe, Aristote, Cicéron, Kant, ...).

BY: $ = creative commons

Le rapport de l'homme occidental au langage

(Conscience et forme inconsciente du discours) (*)

Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen ...
GOETHE, Faust.

L'époque de la science positive triomphante, qui touche à sa fin en 1914, pensait compléter la révolution de l'image physico-mathématique du monde, qu'elle avait accomplie, par une « psychologie compréhensive », qui devait substituer à la question (à éprouver dans l'expérimentation) des sciences naturelles : « comment est-ce réellement ? » la question : « comment était-ce réellement ? » Cette méthode de reconstruction psychologique (qui jusqu'alors était naïvement appliquée, et qui devait à présent se pratiquer sur un mode conscient et réfléchi) a si peu comblé les grandes espérances qu'elle avait suscitées, que rien que du seul point de vue pratique on peut constater entre les différents groupes humains une incompréhension aujourd'hui plus forte que jamais. La raison en est manifestement, que ces considérations partaient d'une erreur fondamentale concernant la nature humaine. L'illusion, qui dans ce cas prédomine tacitement, est même au moins double. À savoir une première, subjective, que lors de la reconstruction psychologique du vécu d'autrui l'observation et le vécu puissent se lier de telle façon que l'observateur devienne un participant, tout en restant néanmoins un pur observateur (or je ne puis réellement revivre une chose que dans la mesure où elle est pour moi parlante par elle-même, et donc a cessé d'être un pur matériel d'observation). Quant à l'illusion objective, elle consiste en ceci, que la forme de l'expérience vécue, comme un « s'éprouver dans son individualité » de la part du sujet de cette « expérience vécue », en laquelle celui qui la réeffectue

(*) Texte original : Johannes LOHMANN, *Das Verhältnis des abendländischen Menschen zur Sprache* (*Bewusstssein und unbewusste Form der Rede*), dans *Lexis*, Band III, 1 (1952), pp. 5-49. La traduction de ce texte a été établie par Michel LEGRAND et Jacques SCHOTTE.

Persée BY: creative commons

pourrait s'introduire comme un troisième moment, pour la transformer en un « éprouver quelqu'un d'autre », serait une forme humaine universelle et qu'il faudrait présupposer de tous les temps. Dans cet article par contre, sera défendue et — sans que s'immisce la question d'une occurrence effective de pareilles expériences vécues — démontrée sur base de données linguistiques la thèse que la forme de l'« expérience vécue » personnelle (all. *Erlebnis*, angl. *experience* : *the fact of being consciously the subject of a state or condition, or of being consciously affected by an event*, Oxford dict.) n'est objectivement possible que depuis l'époque moderne en Occident.

La forme de l'« expérience vécue » présuppose un rapport tout à fait déterminé, immédiat du « sujet qui éprouve » à soi-même, au « vécu qu'il éprouve » et au temps (comme la forme a priori de l'expérience vécue) : le Moi comme « sujet » autonome, auto-affection du « sens interne » d'après Kant (à laquelle appartient nécessairement un matériel « objectif » d'expérience vécue, cfr G. Krüger, *Über Kants Lehre von der Zeit*, dans *Anteile*, pour le 60e anniversaire de Martin Heidegger, Frankfurt 1950) — un rapport qui n'est possible par principe qu'à la condition d'une totale séparation de la pensée et du langage. Mais ce total affranchissement de la pensée par rapport au langage est, en tant que phénomène historique, le signe et le critère d'une époque tout à fait déterminée, qui a commencé avec le « nominalisme » médiéval, et qui touche aujourd'hui à sa fin. Ceci n'est pas une déclaration prophétique, mais le diagnostic d'un état, qui doit se transformer de lui-même avec cette vue même, dans la mesure où l'ignorance de la vraie nature de son propre statut spirituel est un moment essentiel, sinon le plus essentiel, de cet état. Depuis le nominalisme médiéval nous nous trouvons en Europe dans une pensée qui ignore radicalement la forme du langage et par là le médium le plus général, le plus originaire et le plus « intime » de sa propre existence — ce que les Grecs appelaient *λόγος*, et dont ils ressentaient la priorité sur les actuelles *αἴσθησις* et *νόησις* ! C'est à John Locke que l'on doit la formulation philosophique de cette pensée, étrangère au langage, d'un bon sens (*common sense*) éveillé à la pleine conscience de soi, et qui, radicalement affranchi de toutes les traditions, croit pouvoir repartir de soi, de la « tabula rasa » de son propre Moi. Le destin de la célèbre définition de la « foi » chréticnne (Hebr. 11, 1) montre toutefois à quel point cette mentalité a dominé toute l'époque moderne depuis son début :

(Original) *Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.*

(Vulgate) Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.

(Luther) La foi est une confiance certaine en ce que l'on espère, et ne doute pas (dans les éditions plus récentes le plus souvent : et c'est ne pas douter) de ce que l'on ne voit pas.

La « foi » est ici — comme la forme de connaissance paradoxale, qui possède dans ces cas précis la valeur d'une connaissance parfaite — mise en relation d'une part avec ce qui n'est pas encore, d'autre part avec ce qui n'«apparaît» pas. Cet énoncé paradoxal doit ainsi faire ressortir d'une manière indirecte et involontaire la façon dont l'étant véritable et absolu (par opposition au simplement présumé) et la conviction fondée (par opposition à la simple conjecture) sont pensés dans le sens de la pensée chaque fois dominante. Et lorsque Luther remplace ici les mots clés (*ὑπόστασις* / *substantia* et *ἔλεγχος* ou *argumentum*) de la philosophie et de la rhétorique de l'antiquité (tardive) par les concepts auxquels Descartes devait ensuite, lors de la fondation de la pensée moderne, lier explicitement cette forme de pensée (*certitudo* et *dubitatio* respectivement), il fait à sa manière la même chose que St Jérome avait déjà fait lorsqu'après différents essais infructueux des traducteurs anciens il rendit le grec *ἔλεγχος* par *argumentum* (cfr à ce sujet *Lexis* II, p. 222). Cette seconde refonte du verset indique cependant une transformation de loin plus radicale dans la forme de pensée. Il ne s'agit plus simplement d'une autre manière de découvrir la vérité (comme dans le passage d'*ἔλεγχος* à *argumentum*), mais dans la forme luthérienne, qui devient alors la forme de la pensée moderne en général, le sujet « argumentant » s'est transformé en sujet « doutant » et cherchant la « certitude » ('subjective') ou en d'autres termes, en un sujet jugeant par soi, et qui ne devient qu'ainsi authentiquement « pensant ». L'*Ego cogito* qui sous-tend cette forme de pensée (« Je suis d'avis que » - telle est la forme authentique de la célèbre formule de Descartes, cfr *Lexis* II, p. 242 avec remarque) a trouvé chez Luther même une expression suffisamment brutale dans sa *Lettre ouverte sur la traduction* : si votre papiste (à propos de la traduction luthérienne de Rom. III, 28 : (*hominem justificari*) *ex fide* par « seulement par foi ») veut se fatiguer en efforts inutiles à propos du mot *sola*, seulement, alors dites-lui donc rapidement : le Docteur Martin Luther veut l'avoir ainsi et dit : papiste et âne sont une chose : *sic volo, sic jubeo, sic pro ratione voluntas* ...Vous êtes Docteur ? Moi aussi. Vous êtes savant ? Moi aussi... Et continue à se vanter : je peux faire

l'exégèse des psaumes et des prophètes; ils ne le peuvent pas. Je peux traduire; ils ne le peuvent pas, etc.

Le « doute » est désormais, de concert avec le « jugement » (*judicium, judgement, Urteil*), et la « raison » détachée du « discours » (lat. *ratio* = λόγος moins *oratio* !), l'expression d'une pensée qui s'est tout à fait affranchie du langage. Dans l'histoire de la philosophie cette pensée commence son règne avec la mort de l'intérêt vivant pour la logique traditionnelle (qui ne mène plus désormais qu'une existence de momie figée, qui a conduit Kant à la formule connue, citée dans *Lexis* II, p. 211), et le remplacement de cette logique par la « théorie de la connaissance » dans laquelle la problématique philosophique, depuis Descartes et Locke, s'est transformée d'une manière tout à fait prédominante. Le remarquable dans ce processus, et que personne à ma connaissance n'a jusqu'à présent remarqué, c'est que toute l'armature conceptuelle, à laquelle la pensée moderne (tout à fait affranchie du langage) se forme, est déjà là avec le latin — mais qu'ensuite, rétrospectivement parlant, ces concepts apparaissent pour ainsi dire comme mis d'abord à la glace pour un bon millénaire et demi ! J'ai déjà indiqué (*Lexis* II, 206 s., 222) que chez Cicéron, dans les *Topiques*, là où il se propose de définir l'objet de cette discipline qu'il rapporte à Aristote, nous trouvons réunis comme dans un mouchoir les concepts fondamentaux de l'attitude cartésienne à l'égard du monde. J'ai aussi fait remarquer que peu avant ce passage (cfr aussi PRANTL, *Gesch. der Logik im Abendl.*, VIII, rem. 23, où sont rassemblées d'autres preuves tirées d'autres écrits de Cicéron) nous trouvons comme la forme de l'inférence logique la forme du « jugement » (*judicare*), dont Kant devait plus tard dériver ses catégories. Nous trouvons en outre dans le même écrit (*Topiques*, § 31; cfr aussi *Orator*, chap. 2 s., où l'« idée » platonicienne est comprise comme une « image idéale » simplement représentée en pensée) l'εἶδος platonicienne comme une forme simplement mentale, comme une « idée » au sens moderne. Et nous trouvons enfin (*Topiques*, § 58-67) la conception de la causalité comme succession temporelle extérieure de cause et d'effet, *causa* et *effectus*, ou, exprimée sous une forme «logique» (§ 53-57), en tant qu'*antecedens* et *consequens* ainsi qu'elle devait prendre, sous la forme de la loi moderne de la nature (« si..., alors... ») une portée théorique et pratique si considérable.

C'est d'abord sous son aspect purement réceptif qu'on a l'habitude de considérer le plus souvent la reprise d'idées et de concepts antiques

qui s'est produite à la fin du Moyen-Age et au début des Temps Modernes, comme « Renaissance », reviviscence de ce qui était. Mais là où il s'agit de débuts réellement prometteurs pour l'avenir, cette simple « Renaissance » n'est qu'une forme extérieure, derrière laquelle se cache quelque chose de tout autre. Une certaine ambiguïté marque déjà les courants « classicistes » de l'Antiquité tardive elle-même — « atticisme », néo-aristotélisme (depuis Andronikos de Rhodes environ), néoplatonisme, pour ne nommer que les plus importantes manifestations du genre. Le contenu ravivé a toujours dû dans ce cas — qu'on l'ait voulu ou non — s'adapter à la forme de pensée qui s'était faite jour dans l'intervalle, et dans la soi-disant « Renaissance », les réanimations sont en général la plupart du temps des mécompréhensions créatrices, et cela même quant au contenu.

Or le cas du concept de « jugement » logique permet précisément de suivre particulièrement bien comment la flamme brûlant à petit feu et presqu'éteinte d'une simple tradition et conservation purement passive, peut soudain, par le contact avec de nouvelles formes de pensée, tourner à la flamme crépitante, désormais capable par elle-même d'allumer un incendie que jamais elle n'aurait pu déclencher sous sa forme originaire.

Dans les *Topiques* de Cicéron (§ 6) la fonction du « jugement » (*ratio judicandi*), comme objet de la « dialectique », se trouve rapportée et opposée à l'« invention » de l'argument (la *ratio inveniendi*), objet de la « topique », distinction que Boèce (dans le *Commentaire de la topique*, p. 760 s. de l'« editio Basileensis », et par ailleurs, cfr PRANTL, XII, rem. 76) reprend ensuite, et plus tard, par son entremise, le Moyen-Age, même si, en ces siècles, elle fut recouverte au point de n'avoir presque pas été notée jusqu'à présent (cfr à ce sujet PRANTL, XVII, rem. 368, XIX, rem. 330.368), par l'envahissement de la terminologie péripatéticienne ravivée, qui parle avec Aristote de *propositio* (*πρότασις*) et d'*enuntiatio* (*ἀπόφανσις*) ou aussi de *complexa* (« jugement ») et *incomplexa* (« concept »).

Mais cette opposition, due à Cicéron et traditionnellement reprise par le Moyen-Âge, de l'« invention » (d'« arguments ») et du « jugement » va se renverser, et tout d'abord chez Guillaume D'Ockham (1290-1350), en une opposition d'une tout autre espèce, qui ne part plus d'« arguments » conçus comme données toutes prêtes et de leurs « topiques », mais de la connaissance actuelle. D'après Ockham, celle-ci se décompose en deux degrés ou aspects : la saisie de l'objet de connais-

sance (l'*actus apprehensivus*) et l'acte de jugement qui s'ajoute à cette saisie, *actus iudicativus, quo intellectus non tantum apprehendit obiectum, sed etiam illi assentit vel dissentit* (*Sent.* prol. qu. 1, 0).

C'est dans la stoa antique que l'*assensio* apparaît (comme *συγκατάθεσις*) pour la première fois en tant que partie constitutive de l'acte de jugement. Mais elle s'y rapporte à une « vérité en soi » (un *ἀληθές*, qui en tant qu' *ἀξίωμα* est un *λεκτόν*, un *dicibile*, c'est-à-dire à la vérité un *ἀσώματον*, mais tout de même « présent » d'une certaine manière, cfr *Stoicorum veterum fragmenta* II, 132). Chez Ockham par contre l'acte autonome du jugement est pour la première fois analysé comme tel, décrit dans sa forme et ses possibilités, dans une sorte de « théorie de la connaissance », qui à côté de l'*assensio* considère aussi la *dissensio* et la *dubitatio*, et conçoit le jugement essentiellement comme acte volontaire (*actus voluntatis*) (cfr à ce sujet Erich HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin 1927, en particulier p. 124 ss.). Ockham tire par là la conséquence épistémologique de son « nominalisme » logique, aux yeux duquel le langage ne représente plus qu'un système de désignation tout à fait extérieur et arbitraire pour des concepts, qui ont de leur côté, dans leur relation aux choses du monde extérieur, un caractère purement fictif et « mental », de sorte que le « signe » linguistique devient donc le signe d'un signe — signe de la *propositio in mente*, qui est pensée comme indépendante du langage (*sunt nullius linguae*, PRANTL XIX, rem. 809), et dont les *termini* de leur côté « tiennent la place des choses » (*supponunt pro re*).

C'est dans la forme de ce « jugement intérieur, indépendant des idiomes particuliers (1) » (PRANTL III, p. 357 ss.) qu'ont désormais pensé les esprits de l'Occident qui ont donné la mesure et orienté l'avenir — tandis que la logique stoïcienne, qui laisse le pensé comme *λεκτόν*

(1) À vrai dire, la traduction de Prantl comporte un affaiblissement de la doctrine d'Ockham : *la propositio mentalis* est de pure pensée, une « image » fictive (*imago vel similitudo, o.c.*), et par là de l'avis même d'Ockham quelque chose de radicalement différent de la forme langagière, et non pas simplement « indépendant des idiomes particuliers ». Le point de vue d'Ockham s'accorde fondamentalement avec celui de Locke : *words in their primary or immediate signification stand for nothing but the ideas in the mind of him that uses them, how imperfectly or carelessly those ideas are collected from the things which they are supposed to represent. A man cannot make his words the signs either of qualities in things, or of conceptions in the mind of another, whereof he has none in his own (mind)...* (*Essay on Human Understanding*, III, c. 2, § 2). Vraiment il n'y a plus ici la moindre trace de cette force d'ouverture du monde qui caractérise le langage !

(« dicibile ») dans son « objectivité », et le sépare nettement et clairement du processus « subjectif » de la pensée, avait maintenu la liaison de la pensée au médium de la forme langagière, même si l'unité grecque originaire de la pensée, de l'être et du discours y était perdue.

L'affranchissement de la pensée par rapport au langage dans les Temps Modernes ne concerne pas seulement une discipline comme la philosophie, ou la pensée consciente en général, mais ce processus et ses effets ont une portée beaucoup plus large et profonde. Bien que ou peut-être justement parce que le langage n'est plus le véritable « milieu » de la pensée (mais devient un simple moyen d'expression pour des pensées, et ensuite, à partir de l'âge romantique, pour des « expériences vécues »), la relation au langage détermine néanmoins également à l'époque moderne toute la conscience — même si c'est d'une manière singulièrement déformée et floue, qui a fini par prendre, dans le nationalisme linguistique moderne européen, le caractère d'une pseudo-religion. Conscience de soi et conscience du langage se trouvent en cela dans une relation réciproque clairement reconnaissable : **plus le Moi s'éprouve lui-même comme le point de départ de la pensée, plus le langage est objectivé** — chose parmi les choses. Je voudrais, pour rendre tout à fait clair ce que je veux dire par là, risquer cette proposition, qui à première vue paraîtra peut-être surprenante, qu'il n'y a pas encore, qu'il ne pouvait aucunement y avoir pour les Grecs de « langage » au sens européen moderne, dans la mesure où ce concept de langage présuppose une disposition d'esprit tout à fait déterminée, qui de manière générale n'existe pleinement que depuis Luther environ. Peut-être en réalité les tendances philologiques modernes orientées dans le sens de l'« histoire de l'esprit » se trouvent-elles pour la même raison encore plus éloignées de l'hellénité que leurs devancières (2) — peut-être ne pourra-t-on commencer

(2) Ainsi, pour donner un exemple concret, Werner Jaeger (*Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, p. 164) attribue à Aristote une sensibilité pour la « religion en tant qu'expérience vécue », qui dépasserait même celle de Schleiermacher (!) : « celui qui reçoit les ordres, ne doit rien comprendre avec la raison (*μαθεῖν*), mais éprouver les choses de l'intérieur (*παθεῖν*), et être ainsi transporté dans une disposition intérieure déterminée... la vue intuitive conquise dans les mystères, que la religion n'est possible pour les philosophes que comme recueillement et vénération personnelles, comme expérience vécue par une nature particulière et sensible à ce genre de choses, comme commerce spirituel de l'âme avec Dieu, marque véritablement l'ère du triomphe d'un nouvel esprit religieux... ». Toute tentative pour « traduire » ces idées dans le véritable langage d'Aristote fera reconnaître l'abîme qui existe entre sa propre forme de pensée

d'une manière générale à comprendre le grec que lorqu'on aura cessé de le considérer comme « langage », et reconnu que toute traduction dans nos langues implique une falsification de ce qui est pensé en grec — le grec, pris dans sa pleine réalité, n'est pas une langue comme le sont pour nous la langue allemande ou anglaise, mais une forme de pensée, ou mieux encore une forme de vie, forme qui vit d'une pensée très différente de la nôtre et dont la première caractéristique est, de notre point de vue, l'inhérence immédiate, la plus intime, de la pensée au discours, au λόγος (ou aussi διάλογος, cfr *Lexis* II, p. 227).

Le langage se manifeste d'abord comme phénomène à la conscience sous la forme extérieure du discours parlé (plus exactement dit : dans la diversité de sa forme extérieure), ainsi que dans l'organe extérieur de celui-ci, la « langue » (év. aussi « lèvres », « bouche », cfr ci-dessous), ainsi chez Homère, en deux endroits (B 804 et τ 175) : ἄλλη δ'ἄλλων γλῶσσα πολυσπερέων ἀνθρώπων « toujours autre est la langue des hommes autres, dispersés au loin » (à propos des habitants de Crète), et ἄλλη δ'ἄλλων γλῶσσα μεμιγμένη (à propos des peuples vassaux de Troie). De nombreuses autres langues attestent qu'il s'agit là d'une métaphore pour ainsi dire universellement humaine, parce que s'imposant depuis la chose elle-même, ainsi aujourd'hui encore les langues romanes et slaves (franç. *langue*, ital. *lingua* etc., russ. *jazýk*, polon. *język* etc., là où les langues germaniques font la distinction de « Zunge, Sprache », all. ou « tong, taal », néerl.), mais aussi déjà les anciennes langues orientales : arab. *lisān*, hébr. *lāšōn*, akkad. *lišānu*, et déjà sumér. EME « Zunge, Sprache ». À côté de la « langue », « bouche » et « lèvres » sont aussi employés dans la signification « langage ». ainsi en égypt. *ra* « bouche » (*ra en kemet* « langue égyptienne », ERMAN- GRAPOW II 391), akkad. *pū* « bouche » (déjà dans le code Hammurabi, à la fin de l'introduction : *kittam ū mīšaram ana pī mātim aškun* « j'ai déposé droit et justice dans la langue du pays »), hébr. *sāpā* « lèvres, langage », par ex. Genèse 11, 1 : *wa jəhī kol hā āreṣ śāpā aḥat ū dəbārīm ᵃḥādīm*, Septante : καὶ ἦν πᾶσα ἡ γῆ χεῖλος ἓν καὶ φωνὴ μία πᾶσι, Luther : es hatte aber alle Welt einerlei Zunge und Sprache, « tout le monde avait une seule langue et parole » (plus justement : une langue (= lèvres) et les mêmes mots).

et celle dans laquelle on pence ici sur lui ('παθεῖν καὶ διατεθῆναι', *o.c.* : « se laisser mettre dans une certaine disposition » est l'exact opposé d'une expérience vécue subjective, '*experience*', cfr plus haut p. 722) — il n'en va pas autrement, lorsque l'anglais cité p. 744 ss. tente de réeffectuer les considérations rationnelles de Thucydide.

Or, de cet usage commun du langage, qui résulte sans contrainte d'une intuition naturelle, se dégagent deux phénomènes qui, par rapport à ce consensus gentium, semblent représenter pour leur part deux cas extrêmes dans l'attitude possible à l'égard du langage. Il y a d'un côté, telle que nous la trouvons en grec, la pleine union de la pensée avec le langage. De l'autre côté nous trouvons leur totale séparation, qui, comme nous l'avons constaté plus haut, a contribué essentiellement à la forme européenne moderne de penser. Dans l'attitude caractéristique de cette forme de pensée, le langage devient un objet extérieur, une chose qui « existe » comme existent d'autres choses. Et ce n'est peut-être qu'à la condition essentielle de se libérer de cette attitude, en reconnaissant sa relativité et sa limitation, que non seulement pourront être compris d'autres modes d'« être-au-monde », mais aussi que nous pourrons faire la clarté sur nous-mêmes.

Dans la langue attique, l'emploi de *γλῶσσα* « langue » pour « langage », qui est tout à fait courant chez Hérodote (en particulier dans l'expression qui associe *γλῶσσαν ἱέναι*, aussi dans *γλῶσσαν νομίζειν*, cfr ci-dessous p. 744), semble reculer et presque disparaître, à tel point que *γλῶσσα* peut prendre la signification d'« expression inhabituelle », ou « étrangère, barbare » (d'abord chez Aristote, *Rhét.* 1410 b 12, *Poétique* 1457 b 4). Pour le fait de parler une langue comme comportement normal on se sert par contre d'une expression verbale : *ἑλληνίζειν* « parler grec » (fréquente chez Platon, ainsi *διδάσκαλος τοῦ ἑλληνίζειν* pour « professeur de langue grecque » *Prot.* 328 A), *ἀττικίζειν* « parler attique ». Or cette façon de s'exprimer suppose que le langage est ici compris comme la manifestation par excellence du comportement caractéristique d'un homme (*ἑλληνίζειν* = « se comporter en Grec »), manifestation qui ne fait qu'un avec ce comportement général au point même de se dérober à une désignation comme objet matériel.

D'autre part, à l'autre pôle, opposé, on trouve les langues qui, comme l'allemand et l'anglais (*language* (3) : *the whole body of words and*

(3) Le mot anglais '*language*' est à '*speak*' comme '*faith*' à '*believe*', '*victory*' à '*win*', '*defection*' à '*rebel*' etc. (en allemand par contre : *Sprache/sprechen, Glaube/glauben, Sieg/siegen, Abfall/abfallen*), c.à.d. qu'il appartient en anglais au groupe des concepts « abstraits » qui, par leur isolation étymologique des concepts verbaux qui leur correspondent par la signification, se donnent déjà à reconnaître dans leur forme extérieure comme '*termini*', '*terms*' au sens strict, comme des « expressions pour quelque chose » (expressément formées comme telles). Cependant cette forme d'expression, « abstraite » même par sa « forme extérieure » (« tirée » de la réalité et fixée « terminologiquement »), est aujourd'hui menacée d'Amérique par la tendance, décrite ci-dessous (*Lexis*, III,

of methods of combinations of words used by a nation, people or race, dict. d'Oxford), possèdent un concept de langage détaché aussi bien des organes de la langue (la « langue » etc.) que du processus de parole (du « discours » comme λόγος et διάλογος). Ce que cela signifie, un fait le rend le plus clairement manifeste, à savoir que ce sont les mêmes langues qui ont élevé la « conscience » au statut de concept autonome (all. *Bewusstsein*, formé au 18e siècle d'après l'angl. *consciousness* ; celui-ci apparaissant dès le 17e siècle : (LOCKE, *Essay on Human Understanding* II, c. 1, § 19) *consciousness is the perception of what passes in a man's own mind*).

Pour l'allemand « Sprache », aussi important que les preuves positives de son usage dans la signification « lingua » (par ex. « eine Sprache kenne » : *kanstū die sprāche? Tristan* 3691, et déjà chez NOTKER, GRIMM, *Dictionnaire allemand* X 2735) est le recul de son emploi dans la signification « discours » (« *Rede* », angl. *speech*), qui ne se maintient plus que dans des mots composés comme *Ansprache*, *Fürsprache*, *Rücksprache* et des tournures spéciales comme *zur Sprache kommen*.

Avec l'affranchissement de la pensée par rapport au langage, le langage est devenu une simple « forme », ce qui dans l'histoire conceptuelle trouve aussi son expression dans la formation d'un concept opposé :« contenu » (« Inhalt » ; d'après le dictionnaire de Grimm le mot n'estpas connu en moyen-haut allemand ; on le constate pour la première fois au 15e siècle), qui rend un *argumentum*, ou encore un *tenor* latin, sans leur correspondre véritablement, et a conduit ensuite à des

pp. 86-92), à la « reprimitivisation », qui mène à une « regermanisation » de la langue anglaise, submergée depuis le Moyen-Âge par l'élement savant, latin. En soi l'anglais écrit, en Angleterre et à plus forte raison en Amérique et en général dans les régions d'Outre-Mer (c.-à.-d. l'anglais comme « langue mondiale » moderne), est sûrement la langue la plus formaliste qui ait jamais existé, celle qui utilise le plus ce qu'on pourrait appeler des modèles de pensée ('speech-patterns'). Mais ce n'est pas là seulement un phénomène qui appartient à la civilisation moderne, car ce caractère s'enracine profondément dans la langue anglaise, la langue maternelle des « nominalistes » et des « empiristes » depuis le Moyen-Âge (dans les langues romanes un rôle extérieurement semblable, mais quand même très différent quant à sa tendance fondamentale, est joué par le modèle « rhétorique », de même que par le modèle comme « forme de commerce », cfr à ce sujet *Lexis* I, p. 32 s. — qui naturellement existe aussi en anglais !). Un de ces « modèles » ('patterns') anglais est donc aussi le concept moderne (inventé par les Anglais !) de « langage », qui aujourd'hui domine à ce point la pensée, et pas seulement des « linguistes », en Europe et en Amérique, que personne n'a encore pris conscience jusqu'ici de la nature particulière de ce concept.

dérivations comme *inhalt(s)los*, *inhaltsvoll* et autres (Schiller : *drei Worte nenn ich euch inhaltschwer*, loc. cit.) (les termes anglais *contents* et français *contenu/contenant* ont conservé par contre un caractère plus technique), qui font mieux ressortir encore la séparation de la « forme » et du « contenu ». Il est révélateur que le concept (angl./franç.) situé à l'autre pôle (le pôle du « langage ») « *expression* » (*Ausdruck*) est apparu plus nettement dans les langues romanes qu'en allemand (Grimm : un mot aujord'hui très courant, mais qui n'a pris naissance qu'au 18e siècle). On peut donc voir ici, uniquement à partir des concepts de la langue et de leur histoire, sans faire appel à aucun argument tiré d'une psychologie des peuples, que dans ce processus de séparation de la la pensée et du langage les accents sont mis différemment en allemand et dans les langues romanes. L'allemand fait porter l'accent sur l'aspect de contenu. Pour les Romans, comme héritiers directs de la culture rhétorique de l'Antiquité, la forme, la *façon de parler*, reste toujours aussi importante, voire même décisive (les Anglo-saxons ici comme ailleurs semblent se dérober à une décision de principe, ils ont pratiquement, dans leurs institutions, conservé les attributs de la culture rhétorique, surtout l'éducation « classique » formelle, et cela peut-être plus longtemps et mieux encore que les Romans, mais sans vouer à cette forme un « culte » véritable).

Pour autant qu'on ait déjà prêté attention aux faits qui concernent l'histoire des formes de pensée, rien n'a autant empêché la reconnaissance de leur signification et de leur vraie nature que l'idée, parvenue au 19e siècle à un règne illimité, d'un progrès linéaire et univoque comme ressort et sens de l'histoire de l'esprit humain. De ce point de vue, et pour autant qu'elle soit même remarquée, une autre forme de pensée que la nôtre ne pouvait être que moins claire et moins utilisable — un premier degré imparfait de la pensée moderne (4). À l'encontre d'une

(4) Ce préjugé déforme également, malgré toute l'érudition et toute la clarté et la netteté de l'argumentation (à moins que justement ce ne soit aussi pour la raison majeure, parmi d'autres, d'une assurance de soi dans le jugement, fondée sur cette routine méthodique) les recherches de Nic. Hartmann sur le type de concepts aristotélico-platoniciens (dans les « Essais de l'Académie prussienne des sc., groupe phil.-hist.», 1939, N°. 5 : *Aristoteles und das Problem des Begriffs*, 1941, N° 8 : *Zur Lehre vom Eidos bei Plato und Aristoteles*, 1944, N° 5 : *Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik*). H. a bien vu que chez Platon et Aristote γένος et εἶδος ne jouent pas, comme dans la logique latine *genus* et *species*, « exclusivement dans le domaine de la pensée » (*Ar. und das Problem des Begriffs*, p. 7/8). Mais pour lui le « concept » est une grandeur fixe en soi, indépendant de tout mode particulier de penser, et la différence, à son idée, ne réside que dans la plus ou

telle attitude, purement égocentrique malgré toute sa prétendue objectivité, il est bien temps aujourd'hui d'enfin partir du point de vue opposé, que toute forme de pensée doit être comprise d'abord à partir de ses propres principes. Cela signifie avant tout que les différences ne doivent pas être nivelées a priori en une ligne de développement vue comme uniforme, mais doivent être appréciées positivement et utilisées comme point de départ d'une comparaison, qui considère chaque système conceptuel à partir des principes qui se montrent d'eux-mêmes en lui et de ses possibilités structurales.

La manière peut-être la plus simple de déterminer dans ses principes et de faire ressortir dans ses caractéristiques la forme originaire de la pensée grecque serait de dire que le moi y fait totalement défaut comme facteur positif, de sorte que sous ce rapport elle représente une antithèse absolue du subjectivisme moderne. Dans le schéma de pensée de l'agir humain, tel que nous le présente la langue grecque, le moi n'est pas un facteur d'ordre, mais de perturbation (comme *δόξα*, à l'opposé du *λόγος*, dans la connaissance; comme *ἀκράτεια*, *ἀκρασία* « absence de maîtrise de soi », à l'opposé de la *σωφροσύνη*, dans l'éthique). D'où

moins grande perfection ou imperfection avec laquelle ce donné « en soi » est reconnu (« en face de cette connaissance déficiente du concept... la question se pose toutefois alors ... de savoir dans quelle mesure les anciens eux-mêmes ont vraiment connu le concept », *op. cit.*, p. 16). Ainsi dans la façon dont Aristote procède avec les éléments de la pensée dans ses schémas du processus de pensée, il ne voit non plus qu'une étape encore imparfaite de la logique subjective du concept et du jugement qui pour lui va de soi, avec sa hiérarchie de « concept », « jugement » et « syllogisme », il y voit une manière de « ne pas encore » avoir atteint ce qui devrait l'être effectivement (« la pensée réfléchissant sur sa propre forme n'en est qu'à son début. Elle vient tout juste de saisir le secret de l'énoncé, comme de l'inférence logique. Le secret, en soi aussi évident, du concept n'est pas encore devenu objet de la réflexion... La science de la logique n'invente pas concept, jugement et syllogisme, n'a pas non plus besoin de les introduire expressément, mais les trouve dans la pensée vivante... Pourquoi elle suit précisément ce chemin, pourquoi la logique a commencé avec l'analyse du jugement et du syllogisme, et non avec celle du concept, c'est, il est vrai, une autre question... », *op. cit.*, p. 5/6). De fait, toute la structure de pensée qu'Aristote a reçue de ses devanciers et de la langue grecque, rendait impossible que le « concept », ainsi que Hartmann l'exige, apparaisse chez lui, et c'est un fait aussi que « jugement » et « syllogisme » n'apparaissent effectivement pas chez Aristote, et ne sont lus par H. dans le texte d'Aristote qu'à la faveur d'une mésinterprétation involontaire de la véritable terminologie aristotélicienne, en quoi à vrai dire il ne se distingue de ses prédécesseurs qui remontent jusqu'à l'Antiquité tardive, que par ce fait, que ceux-ci n'ont en général pas vu la différence, obnubilés qu'ils étaient par la chose, telle qu'elle leur apparaissait, tandis que H. remarque bien la différence, mais ne se détache pas de son point de vue propre dans l'appréciation de celle-ci.

il s'ensuit nécessairement qu'aussi bien la forme du « jugement » (comme forme « subjective » du penser et du connaître) que le concept de « volonté » (comme forme, déterminée par le moi, de l'action et de l'effort humains) doivent manquer dans la forme de pensée grecque originaire ! Comme nous l'avons déjà développé (*Lexis* II, 214, 218, 225, 230), cela ne vaut en toute conséquence que pour la forme de langue et de pensée grecque originaire, qui se modifie sous nos yeux dans le temps historique. Nous trouvons ensuite dans le latin une forme nouvelle construite de manière conséquente, à quel sujet nous devons laisser ici irrésolue la question de savoir dans quelle mesure cette esquisse repose peut-être sur notre connaissance imparfaite du grec tardif, hellénistique et n'est donc pas conditionnée par l'objet lui-même. De toute manière il est possible à partir du latin de reconstituer sans plus, et avec une parfaite clarté et assurance, une forme radicalement transformée de penser — une forme qui, comme la forme grecque originaire, semble reposer sur des principes tout à fait déterminés, appliqués dans leur ultime conséquence, à propos desquels il faut cependant ajouter qu'ils sont précisément opposés aux principes de l'attitude grecque à l'égard du monde.

Dans la langue latine le principe de pensée du « jugement » trouve son expression la plus claire dans le concept du « penser » comme *cogitare*, dont l'étymologie, déjà remarquée par Varro (*cogitare a cogendo dictum, De ling. lat.* VI, 43) trouve ensuite une interprétation et un développement épistémologique grandiose chez Augustin dans son célèbre essai sur la mémoire dans le livre 10 des *Confessions* : (Chap. 11, § 18) *quocirca invenimus nihil esse aliud discere ... nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere ... quae si ... recolere desivero, ita rursus demerguntur ..., ut denuo velut nova excogitanda sint ... et cogenda rursus, ut sciri possint, id est velut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare; nam cogo et cogito sic est, ut ago et agito, facio et factito. Verum tamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitari proprie iam dicatur.* Il est révélateur au plus haut degré que l'idée de « rassembler », à laquelle renvoie ici le '*in animo colligere*', est bien plutôt utilisée en grec pour le « dire » du discours (λέγω, λόγος, proprement « rassembler »). Cette différence est un signe extérieur de ce qu'en latin le « penser » s'est détaché du lien immédiat avec le discours et s'est mis à la disposition du « pensant », sans qu'à vrai dire et ainsi que nous l'avons vu, le lien

au langage ait été pour autant rompu — à ce niveau celui qui « pense » est strictement parlant quelqu'un qui « argumente », et non quelqu'un qui « juge » véritablement et par soi-même (il ne s'est développé progressivement en ce sens que depuis le nominalisme médiéval, qui, comme nous l'avons vu (p. 725ss.), a remplacé l'*inventio* de l'argument par l'*apprehensio* de la *res*, et a déplacé par là la région de l'acte du jugement du langage dans la chose représentée, la *res objectiva* du Moyen-Age et encore de Descartes).

Dès le début plus radicale est par contre la transformation dans la sphère éthique, qui trouve son expression dans la création du concept latin et ouest-européen de volonté (*Lexis* II, 212 ss.). La conséquence ultime est ainsi tirée du fait que l'idéal objectif de l'« optimum » de l'époque classique s'était transformé à l'époque hellénistique dans l'idéal personnel de l'homme accompli (*op. cit.* p. 213 ss.). La priorité ainsi réalisée de la volonté (surtout de la *bona voluntas*) sur la connaissance non seulement se maintient dans le christianisme occidental, mais se renforce même encore, comme on peut le voir surtout chez Augustin. À présent le Moi est d'abord un moi volontaire, même et surtout lorsqu'il manque le bien (Aug., *Conf.* VII chap. 3, § 5 : *itaque cum aliquid vellem aut nollem, non alium quam me velle ac nolle certissimus eram, et ibi esse causam peccati mei iam iamque animadvertebam*). Au fond, la langue latine avec le groupe de ses verbes de volonté (*velle/nolle/malle*) avait déjà donné une expression pratique de l'originarité et de l'absoluité de principe de la décision volontaire, telle qu'elle est pensée dans le concept kantien de « causalité de liberté ».

Aussi peu qu'a été considérée jusqu'à présent comme il convient l'absence d'une véritable volonté en grec, on tient en général compte dans les considérations sur les concepts de « causalité » et de « finalité » (cause, fin etc.) du fait que ces représentations ne sont pas des grandeurs fixes, données en soi, mais que ce registre est conceptuellement articulé de manière toute différente selon la forme de pensée chaque fois dominante. Il a déjà été indiqué (*Lexis* II, p. 219) comment le concept de causalité comme « responsabilité » pour ce qui est (*τί τὸ αἴτιον*?), concept sous lequel Aristote pense la cause, s'est déplacé dans l'hellénisme vers l'idée de la succession de « cause » et « effet » (*causa* et *effectus*). L'idée ultérieure de « *causa finalis* » avait toutefois eu elle aussi chez Aristote (comme *τέλος*) un tout autre caractère. Elle n'y est en aucune manière, même pas dans l'éthique, pensée d'abord comme le but, projeté comme intention, d'une action, elle est plutôt, au niveau

intellectuel, l'état final atteint par la chose, et pour l'action, le point final dans une échelle objective des biens, des *ἀγαθά* (*Éth. Nic.* 1094 a 18 : *τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὑτὸ βουλόμεθα, τὰ δ'ἄλλα διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι'ἕτερον αἱρούμεθα — πρόεισι γὰρ οὕτω γ'εἰς ἄπειρον, ὥστ'εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν*). A l'encontre de cette finalité qui repose en elle-même, nous trouvons formulé comme suit *tissimus eram, et ibi esse causam peccati mei iam iamque animadvertebam*). chez Kant le point de vue opposé : (*Critique du jugement*, A 333) nous ne pouvons nous figurer ... et rendre compréhensible la finalité d'aucune autre manière qu'en nous la représentant, de même que le monde en général, comme un produit d'une cause intelligente (ajoute en B et C : d'un dieu).

La différence entre ces deux modes de penser a un rapport direct avec l'absence ou la présence d'un concept de volonté. La causalité de la volonté (la « causalité de liberté » de Kant) est le prototype d'une représentation de la causalité qui regarde à partir d'une cause vers un effet (5), tandis que le but, l'intention, est la volonté concrète, et là où manque le concept de volonté, la « finalité » devra nécessairement être aussi pensée autrement. Certes on trouve toujours à nouveau des correspondances approximatives pour des idées qui nous sont familières, mais si on y regarde de plus près, c'est toujours aussi la même différence caractéristique qui se manifeste à nouveau. Ainsi le grec *σκοπός* semble, d'après son idée conceptuelle de base, aussi proche que possible de l'allemand « *Absicht* ». Mais à lire chez Platon (*Gorgias* 507 D) une déclaration comme : *οὗτος ἔμοιγε δοκεῖ ὁ σκοπὸς εἶναι, πρὸς ὃν βλέποντα δεῖ ζῆν*, on s'aperçoit que le mot grec désigne un « but » pensé comme objectivement présent, donné à l'agent de l'extérieur et qui se trouve sous ses yeux, but sur lequel le comportement est dirigé, tandis que l'« Absicht » allemand (d'après Grimm et son diction-

(5) Cfr à ce propos la citation d'Augustin produite plus haut p. 734. La question « *τί τὸ αἴτιον* ?» remonte inversement en pensée de ce qui est à ce qui est « responsable » du fait que cela est ; l'*αἰτιατόν* (« causatum ») formé par Aristote comme concept occasionnel de complément à *αἰτία* doit être dans l'ensemble devenu plus tard passablement incompréhensible, d'après la traduction erronée bien connue de *αἰτιατικὴ πτῶσις* qui en est dérivée, par « accusativus ». Le verbe latin *causari* est d'abord une expression de la pensée « argumentante » (= *προφασίζομαι*, DOSITHEUS 59, chap. 8), ce n'est que dans l'Antiquité tardive et au Moyen Âge, et d'une façon homologue dans les langues romanes, que *causare* devient ensuite de plus en plus un concept de la causalité productrice. Ce mot-ci également est donc un indice important de la transformation de la forme de pensée, ce qui toutefois ne peut être poursuivi ici plus avant, parce que cela exigerait de vastes recherches, en particulier dans le domaine de l'histoire de la pensée médiévale.

naire, un mot apparu seulement au 18e siècle, en remplacement de l'*Absehen* antérieur) est chargé de toute la subjectivité du latin *intentio* — un concept qui de son côté a recueilli en soi et reflète, à partir du *τόνος* grec et surtout stoïcien, le processus d'épanouissement de la pensée européenne, centrée sur le moi, depuis ses débuts hellénistiques jusqu'à la pensée moderne dans son plein épanouissement, et qui allait ensuite dans la philosophie de la réflexion du 19e et du 20e siècle débutant (dans une reprise actuelle du grand rôle qu'il avait joué au Moyen Âge comme *prima* et *secunda intentio*) conquérir pour la pensée philosophique de toutes nouvelles provinces (cfr *Lexis* I, p. 111-115).

En rapport avec l'« intention » comme but subjectif de l'action ou du comportement se trouve la raison subjective, le « motif », registre dans lequel le grec s'exprime aussi tout autrement que nous sommes habitués et attendons, ce qui à la vérité est tout d'abord voilé au regard superficiel par un « trompe-l'œil conceptuel », qui a fréquemment mystifié les interprètes. Les mots grecs *αἰτία* et *πρόφασις* correspondent apparemment à *causa* et *praetextus* ou *praetextum* («raison» et « prétexte »). Mais l'emploi s'y accorde mal. Particulièrement « vexant » est le passage célèbre de Thucydide, I 23, dans lequel le rapport des deux concepts semble tout simplement se renverser. Le motif réel, le plus profond (*ἡ ἀληθεστάτη πρόφασις*, de même aussi VI 6, le motif de l'expédition sicilienne) de la guerre du Péloponnèse est désigné ici par le mot qui, selon l'usage courant, devrait en réalité signifier « prétexte », tandis que les motifs allégués sont appelés *αἱ λεγόμεναι αἰτίαι*. Par contre, d'autres passages semblent de prime abord correspondre à l'opinion préconçue, déterminée par le latin, des interprètes (ainsi VI 33, à propos de l'expédition sicilienne des Athéniens, *Ἀθηναῖοι γὰρ ἐφ'ὑμας ... ὥρμηνται ... πρόφασιν μὲν Ἐγεσταίων ξυμμαχίᾳ καὶ Λεοντινων κατοικίσει, τὸ δὲ ἄληθὲς Σικελίας ἐπιθυμίᾳ*) ou du moins ne pas la contredire clairement (III, 82, 1 : la Grèce entière est gagnée par les désordres, les partis démocratiques des villes appelant à l'aide les Athéniens, les partis oligarchiques les Spartiates ; c'était là une conséquence de la guerre, car *ἐν μὲν εἰρήνῃ οὐκ ἂν ἐχόντων πρόφασιν* — en temps de paix, ils n'auraient pas eu de motif, de justification — *οὐδ'ἑτοίμων παρακαλεῖν αὐτούς* ...), de sorte que par exemple un interprète aussi pénétrant que E. Kapp (*Gnomon* VI 1930, p. 98) peut même aller jusqu'à « jongler » avec des « significations » : « l'expression 6,33,2 (le passage mentionné à l'instant) en particulier rend évident que dans la conjonction terminologique

ἀληθηστάτη πρόφασις, il ne s'agit que d'une transposition purement expressive, et du reste facilement explicable (*πρόφασις*, 'le motif que l'on peut indiquer' : 1, 133, 1.3, 9, 2.3, 13, 1.3, 40, 6) du mot *πρόφασις*, qui dans le cas de l'antithèse relève en vérité de l'autre versant (cfr DÉMOSTHÈNE 18, 156.158, où le mot peut apparaître à la fois des deux côtés, sans néanmoins que la signification de 'prétexte', originaire dans cette conjonction, fût tout à fait perdue : *δὸς δή μοι τὴν ἐπιστολὴν ... ἵν' εἰδῆτε καὶ ἐκ ταύτης σαφῶς ὅτι τὴν μὲν ἀληθῆ πρόφασιν τῶν πραγμάτων ... ἀπεκρύπτετο, κοινά δὲ καὶ τοῖς Ἀμφικτυόσι δόξαντα προσεποιεῖτο· ὁ δὲ τὰς ἀφορμὰς ταύτας καὶ τὰς προφάσεις αὐτῷ παρασχὼν οὗτος ἦν ... ὁρᾶθ' ὅτι φεύγει μὲν τὰς ἰδίας προφάσεις, εἰς δὲ τὰς Ἀμφικτυονικὰς καταφεύγει · τίς οὖν ὁ ταῦτα συμπαρασκευάσας αὐτῷ ; τίς ὁ τὰς προφάσεις ταύτας ἐνδούς*;). Il n'en va pas autrement de 1, 23, 6; et la comparaison avec 1, 118, 1.126, 1.146, 1, passages dans lesquels le mot est employé dans son sens originaire, ne fait plus la moindre difficulté. (Pour ce qui concerne 1, 141, 1, on doit se rappeler tout d'abord la terminologie médicale. Mais pour 1, 23, 6, on ne peut affirmer que Thucydide « emploie pour la cause qui doit être désignée comme cause réelle le mot par lequel la physique et la médecine ioniennes expriment le concept scientifique de causalité» (E. Schwartz)).

L'explication d'un phénomène si paradoxal, à savoir que le même mot désigne apparement en même temps son contraire évident (« peut apparaître du côté originaire » et « de l'autre côté »), ne peut résider que dans ce fait que le concept de *πρόφασις* est originairement pensé à partir d'une toute autre vue que ce n'est le cas de la paire latine *praetextum/causa*, bien qu'il doive exister une relation intime entre *πρόφασις* et *αἰτία*, comme de nombreux passages l'attestent. (THUC. 3, 13 et autres; dans la médecine, *πρόφασις* devient plus tard la *φανερὰ (ἔξωθεν) αἰτία*, DEICHGRÄBER, *op. cit.* 17[1]). Pour une détermination de la signification véritable de *πρόφασις* chez Thucydide et autres, trois points sont avant tout à souligner : 1. étymologiquement, le mot est ambigu, *-φάσις* pouvant être rapporté aussi bien à *φημὶ* qu'à *φαίνω* ou *φαίνομαι*; 2. *πρόφασις* se trouve déjà dans l'Iliade, et ce de la même manière singulièrement ambiguë que chez Thucydide, oscillant entre le motif réel et le motif simplement allégué; 3. *πρόφασις* est une expression qui apparaît très fréquemment dans la médecine ionienne, pour désigner un phénomène de « prélude » à une maladie, en quel sens

continue à rester ambigu à quel point ce « prélude » doit être conçu comme cause active ou comme simple phénomène préliminaire de fait ([6]).

Il existe sur le concept de *πρόφασις* une monographie de Karl DEICHGRÄBER : *Πρόφασις. Une étude terminologique* (*Source et Études d'histoire des sciences naturelles et de la médecine*, Vol. III, fasc. 4, à l'occasion du 70e anniversaire de Max Wellman, 15 mars 1933, p. 1 ss). Si on ne tire pas là des faits les conséquences qu'ils offrent clairement à la reconnaissance de l'observateur impartial, à savoir que le concept originel du mot ne peut être celui d'un « prétexte » construit en regard de l'opposition sujet-objet, cela montre que dans ce cas l'exigence de base ne peut pas du tout résider dans une simple prise de connaissance et interprétation des textes, mais qu'il s'agit d'une question de bouleversement radical d'esprit, ici d'autant plus difficile qu'une transformation de la pensée s'est déjà produite dans l'antiquité tardive même, transformation qui maintenant jette pour nous rétrospectivement comme un voile sur la signification originaire (naturellement les « étymologies » de l'Antiquité tardive dont Deichgräber part dans ses considérations ne peuvent dès lors avoir non plus pour nous aucune force contraignante). On reconnaît généralement, en tout cas d'un point de vue théorique, que toute traduction implique nécessairement une falsification du texte original (*'traduttore - traditore'*). Mais ici on s'aperçoit sur un cas concret, que déjà toute « argumentation », que tout « raisonnement » sur quelque chose qui a été pensé dans une

([6]) Même chez Thucydide, la *πρόφασις* apparaît dans un contexte médical, dans le chapitre 49 du livre 2, lors de la description de la peste d'Athènes, là où il raconte que toutes les autres maladies « se transformèrent » alors dans cette unique maladie, et poursuit : *τοὺς δὲ ἄλλους ἀπ' οὐδεμιᾶς προφάσεως, ἀλλ'ἐξαίφνης ὑγιεῖς ὄντας ... ἐλάμβανε* « quant aux autres, cela les saisissait sans aucune *πρόφασις*, mais soudainement, en pleine santé » — passage où le lecteur non averti comprendra sûrement de prime abord « sans aucune raison », alors que, d'après l'usage médical habituel, il est à peine possible de comprendre autre chose que « sans aucun 'préalable morbide' (déclenchant la véritable maladie) ». Il est caractéristique de l'attitude de Thucydide qu'il veuille laisser à d'autres l'exposé des « causes » (*αἰτίαι*) de la peste (2, 48, 3), tandis que lui-même place son ambition dans la description la plus précise du « phénomène ». C'est d'une manière tout à fait identique que *αἰτία* et *πρόφασις* s'opposent sur le plan politique (1, chap. 146), *αἰτίαι* comme les accusations réciproques (*αἰτίαι θὲ αὗται καὶ διαφοραὶ ἐγένοντο ἀμφοτέροις πρὸ τοῦ πολέμου*), qui n'empêchent pas qu'on commerce encore, avec méfiance certes, mais, jusqu'à un certain degré, comme en temps de paix, bien que les « traités » aient perdu leur force, aient été vidés de leur contenu, de sorte qu'est né un curieux état intermédiaire entre la guerre et la paix, un « prélude », un « préalable morbide » à la guerre aiguë (*σπονδῶν γὰρ ξύγχυσις τὰ γιγνόμενα ἦν καὶ πρόφασις τοῦ πολεμεῖν*).

autre forme de pensée, mène l'esprit, tout à fait involontairement, sur des fausses pistes et en quelque sorte érige un mur entre le texte et la tentative qu'on fait pour le « comprendre », et à la vérité, d'autant plus et d'autant plus fort que l'argumentation se déroule d'une manière subtile et « routinière ». On voit ici — et cela ne vaut sûrement pas pour ce cas seul — comment l'« appareil », de plus en plus compliqué, de la compréhension dans les sciences humaines contemporaines, peut paralyser ou empêcher la simple « réeffectuation ».

Le concept qui s'oppose véritablement à cette *πρόφασις* de la pensée-des-faits des Ioniens — cela ressort clairement de la recherche de Deichgräber, sans qu'il tire cette conclusion, parce qu'il est pris dans le dilemme moderne « prétexte/raison réelle » — est l'apparition « soudaine », immédiate, « par soi-même » de quelque chose (*ἐξαίφνης, ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου,* de même aussi dans le passage mentionné de Thucydide (2, 49, 1) : *ἀλλ'ἐξαίφνης ὑγιεῖς ὄντας ... ἐλάμβανε*). Un fait concorde avec cette thèse, à savoir que le « préphénomène » de la *πρόφασις* prend souvent (mais certainement pas toujours !) le caractère d'une cause occasionnelle particulière, surajoutée, en liaison avec les données générales de la constitution, de la disposition corporelle, du climat etc., qui, comme arrière-plan évident de l'événement, ne viennent tout d'abord précisément pas à l'« apparaître » (*op. cit.* p. 5 ss., cfr aussi le cas mentionné à la fin de la note (11) — où l'expression « cause » est à nouveau discutable dans la mesure où elle introduit à l'avant-plan de la représentation une « causalité » qui n'est pas du tout visée ici en premier lieu).

La *πρόφασις* devient la *πρό-φασις* du fait d'une relation à chaque fois déterminée avec ce dont elle est *πρόφασις*, et à vrai dire cette relation est d'abord, comme le mot l'indique, la relation du '*ante hoc*', c'est ce qui « est là devant » (la « phénoménalité » est la forme première et authentique du « Dasein », comme dans le contraste avec la '*δόξα*', THUC. 1, 32, 4 : *καὶ περιέστηκεν ἡ δοκοῦσα ἡμῶν πρότερον σωφροσύνη ... νῦν ἀβουλία καὶ ἀσθένεια φαινομένη*). Mais lorsque l'esprit humain « réfléchissant », et avant cela déjà agissant, s'empare de ce « préphénomène », alors la relation du '*ante/post*' peut entrer dans diverses perspectives, dont découlent une multiplicité et une contradiction apparente dans les « significations » du mot. Sur le plan de la réflexion pure, la mise en rapport de la *πρόφασις* avec son '*post*' s'effectue par un « mesurer », d'où la fréquente association de *πρόφασις* avec des attributs comme *(σ)μικρά, βραχεῖα, μεγάλη, μεγίστη,* aussi

bien chez Thucydide que chez les médecins. Dans l'action pratique, chez les hommes qui se trouvent en commerce amical et hostile, son rôle est semblable à celui du '*praecedens*', du « précédent » en droit, et la signification concrète se détermine d'après l'utilisation qui est faite de ce phénomène préalable ou de premier plan, de ce '*praecedens*'. Fréquemment il sert comme excuse ou échappatoire (7), par exemple chez Hérodote dans la relation d'un petit épisode, qui se déroula dans le contexte de la bataille des Thermopyles (VII, chap. 229 s.), où il est question de deux Spartiates qui se trouvaient à l'arrière du front avec une maladie des yeux, et dont l'un, bien que tous les deux eussent le même fait comme « excuse » (*τῆς μὲν αὐτῆς ἐχομένου προφάσιος, οὐκ ἐθελήσαντος δὲ ἀποθνῄσκειν ... σωθῆναι ... διὰ πρόφασιν τοιήνδε*), se précipita au combat malgré la maladie, et mourut, tandis que l'autre rentra à la maison et fut alors traité là de lâche — si tous deux étaient rentrés, alors la *πρόφασις* de la maladie des yeux aurait été acceptée comme excuse (*παφεὸν αὐτοῖσι ἀμφοτέροισι κοινῷ λόγῳ χρησαμένοισι ἢ ἀποσωθῆναι ὁμοῦ ... ἢ ἀποθανεῖν*), mais dans ces conditions, son invocation devenait une faute (*αἰτίη*). Un motif d'excuse n'est pas nécessairement un « prétexte » déshonorant ou malhonnête, une « échappatoire », mais il peut l'être, et dans le cas particulier, c'est souvent affaire de conception individuelle. Ici la différence n'est pas dans la *πρόφασις* elle-même, mais dans la situation totale.

La traduction la plus évidente de notre concept de « prétexte » dans le grec pré-hellénistique semble être *πρόσχημα*. Cependant on peut encore reconnaître clairement que ce mot a d'abord un sens tout intuitif-sensible, c'est-à-dire : « ce qui est 'mis en avant' », comme un bouclier, ou encore comme une belle façade (cfr aussi HÉRODOTE IV, 165 : *ἡ φερετίμη ἱκέτις ἵζετο, τιμωρῆσαι ἑωυτῇ κελεύουσα, προισχομένη πρόφασιν ὡς διὰ τὸν μηδισμὸν ὁ παῖς οἱ τέθνηκε*). C'est la même idée qui inspire à Thucydide l'emploi du verbe avec lequel, outre *προίσχομαι*, Eustase glosera plus tard sur la *πρόφασις* devenue « prétexte » (8), et cela dans le discours des Corinthiens à Athènes, en

(7) Ainsi déjà dans le vieux proverbe *ἀγὼν πρόφασιν οὐ δέχεται* « la compétition ne permet aucune échappatoire », qui a conduit Pindare (*Pyth.* V 28) à la jolie construction mythologique d'une « Prophasis fille d'un Epiméthée qui s'en aperçoit (trop) tard » *Ἐπιμαθέος ὀψινόου θυγατέρα Πρόφασιν*) (jeu de mots avec Pro-/Epi- : vu de l'extérieur la prophasis aurait appartenu à Pro-méthée !).

(8) En *Θ* 4 59 : *ὡς γὰρ ὁ μαχόμενος προίσχεται εἴτουν προβάλλεταί τι ἑαυτοῦ ὅπλον πρόβλημα, οὕτω προίσχεται λόγον τινὰ ὡς οἷον βοηθητικὸν πρόβλημα ὁ προφασιζόμενος.*

réponse aux arguments des Circayens (1, 37, 4) : *καὶ τοῦτο τὸ εὐπρεπὲς ἄσπονδον οὐχ ἵνα μὴ ξυναδικῶσι προβέβληνται, ἀλλ' ὅπως κατὰ μόνας ἀδικῶσι* « et cette absence de traité apparemment séduisante (la « neutralité », la liberté d'alliance), ils ne l'ont pas 'mise en avant' pour ne pas être impliqués dans l'injustice des autres, mais pour pouvoir commettre l'injustice à eux seuls (sans être dérangés) ». En soi, ce verbe est tout aussi extérieur à la *πρόφασις* utilisée comme « masque », comme *πρόσχημα*, que là où la décence extérieure, l'*εὐπρεπές*, doit tenir lieu de camouflage pour une chose moins belle, volontiers maintenue dans l'ombre (les deux sont liés chez THUC. 6, 8, 4 : *ὁ Νικίας ... νομίζων τὴν πόλιν οὐκ ὀρθῶς βεβουλεῦσθαι ἀλλὰ προφάσει βραχείᾳ καὶ εὐπρεπεῖ τῆς Σικελίας ἁπάσης, μεγάλου ἔργου, ἐφίεσθαι* : ici les deux attributs *βραχεῖα* et *εὐπρεπής* incarnent chacun une des deux relations dans lesquelles la *πρόφασις* se trouve, celle-ci est (trop) « courte » en comparaison avec le *μέγα ἔργον*, pour lequel elle fait fonction de 'praecedens', et elle doit d'autre part, pour l'observateur, prêter à cette relation une belle apparence, l'« *εὐπρεπές* ».

Πρόφασις est purement « phénoménal » dans le fragment de DÉMOCRITE, DIELS-KRANZ B 222 : *ἡ τέκνοις ἄγαν χρημάτων συναγωγὴ πρόφασίς ἐστι φιλαργυρίης τρόπον ἴδιον ἐλέγχουσα*, dont le sens est tout à fait déformé dans la traduction de Diels (« l'accumulation exagérée d'argent à l'intention des enfants est un prétexte à la cupidité, qui manifeste en cela son essence véritable » — comme si *ἐλεγχούσης* se trouvait là, et non *ἐλέγχουσα* !). La signification est ici tout à fait analogue à la signification « médicale » : le souci exagéré de l'avenir des enfants est ce dans quoi la *φιλαργυρίη* vient d'abord à l'apparaître, mais en cela cette « préapparition » est en même temps ce qui, dans ce cas, amène au jour le caractère particulier, tout d'abord caché.

La *πρόφασις* dans le sens développé ici apparaît dans son ensemble dans la pensée grecque-classique comme un concept caractéristique de l'époque qui précède la grande philosophie attique inaugurée par Socrate ou est restée intouchée par celle-ci, et qui s'est laissée guider, consciemment ou inconsciemment, dans le chef de ses grands penseurs créatifs, par la parole d'Anaxagore, approbativement citée par Démocrite : *ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα* (ANAXAGORE B 21 a chez DIELS-KRANZ, cfr à ce propos l'article du même nom de DILLER, *Hermes* 67 (1932), p. 14-42). Dans ce fait de l'histoire conceptuelle s'exprime une transformation de l'intérêt et de la direction de pensée

déterminée par celui-ci : par le fait que Socrate, accomplissant l'aphorisme de Delphes *γνῶθι σαυτόν*, détourna le regard des phénomènes extérieurs pour le reporter sur l'âme humaine et sa vie intérieure, et par le fait qu'ensuite dans l'académie platonicienne, la mathématique, la science de l'intuition « apriorique » (d'après Platon : obtenue par un « souvenir » ('*ἀνάμνησις*' transcendant) devint l'idéal de la connaissance scientifique, la *πρόφασις* de la pensée-des-faits des Ioniens a dû être reléguée à l'arrière-plan, si bien que le mot apparaît à peine encore chez Platon, Aristote et Théophraste, ce que Deichgräber (*op. cit.*, p. 10) met très clairement en parallèle avec l'ignorance, apparemment consciente, de Démocrite par Platon.

C'est aussi dans le mode de penser phénoménal — transphénoménal (*ὄψις — ἀδήλων ...*) que s'insère la *πρόφασις* de Thucydide et des médecins, dans la mesure où, du fait de sa « dialectique » particulière, le « préphénomène » réel (la *ἀληθεστάτη πρόφασις*, en médecine les données générales, cfr plus haut p. 739) peut le cas échéant rester en général inaperçu, et donc alors précisément ne « vient » pas à « l'apparaître ». Avec Démocrite, on pourrait donc dire aussi que la *πρόφασις* (comme la *γνώμη*, la « connaissance », DIELS-KRANZ, DÉMOCRITE B 11) a deux formes (*δύο ἰδέαι*) : *ἡ μὲν γνωσίη, ἡ δέ σκοτίη*, dont précisément la *πρόφασις* « véritable » n'est pas celle qui d'abord *ἐς τὸ φανερὸν λέγεται* (THUC.),

Mais cette *πρόφασις* « ionienne » (en un certain sens — moins « chronologique » qu'objectif — « présocratique ») représente-t-elle le concept originaire de ce mot ? Répondre a cette question exige avant tout une explication avec le fait que *πρόφασις* figure déjà chez Homère, et à vrai dire deux fois à peu d'intervalle, et les deux fois dans un accusatif *πρόφασιν* déjà fixé en formule. Dans le premier passage, lors du serment d'Agamemnon au moment de la restitution de Briséis (*Il.*, 19, 262), le terme indique tout à fait clairement le motif considéré comme véritable, poussant à l'action. Agamemnon jure qu'il n'a pas touché Briséis — ne la convoitant ni en vue de l'acte sexuel (*εὐνῆς πρόφασιν*), ni pour une autre raison. Dans le deuxième passage (ebenda vers 302), on pourrait peut-être penser tout d'abord à un motif « prétexté », et on l'a fait, mais à tort. Les femmes qui se joignent aux lamentations de Briséis pour Patrocle pleurent *Πάτροκλον πρόφασιν, σφῶν δ'αὐτῶν κήδε' ἑκάστη* : les lamentations pour Patrocle sont ce qui « se présente » et donne la possibilité à chacune d'entre elles (*ἑκάστη*) de pleurer aussi « pour elle-même », sa propre douleur, sans

que ceci les empêche, bien au contraire, d'accomplir authentiquement leur tâche de « pleureuse ». Entre les lamentations pour Patrocle et l'« auto-lamentation » qui leur est associée, existe aussi de cette manière une opposition de conditionnement visible extérieur à « spontanéité » (cfr supra p. 739).

La πρόφασις a donc ici aussi peu, ou encore moins à faire avec l'opposition ultérieure prétexte/motif véritable, que dans la médecine ionienne ou chez Thucydide. Mais elle n'est pas non plus, du moins pas dans le premier passage, simplement « phénoménale ». Dans la « casuistique » du vers 262 (οὐτ'εὐνῆς πρόφασιν κεχρημένος οὔτε τευ ἄλλου), qui produit pour nous, dans ce contexte, un effet quelque peu comique, Deichgräber (*op. cit.*, p. 2[1]) découvre un renvoi à la « sphère juridique ». Enfin, c'est encore dans la même direction que me semble aussi faire signe le lien étymologique ([9]). Si le mot peut déjà apparaître chez Homère à l'état de formule fixée, alors nous en venons quant à son origine à une époque où nous pouvons tout au plus présupposer comme un concept étymologique parent le mot προφήτης, qui désigne le « porte-parole » de la divinité (si seul le mot ὑποφήτης apparaît chez Homère, ce pourrait être un hasard, peut-être est-ce dû aussi à une exigence métrique). Se donne ainsi, comme la signification de base la plus proche de πρόφασις, quelque chose comme « declaratio, proclamatio » (ou encore : « professio », qui est également un équivalent étymologique précis). Πρόφασίν τινος (rapporté comme « accusatif interne » au verbe recteur, comme O 744 : ὅς τις δὲ Τρώων κοίλῃς ἐπὶ νηυσὶ φέροιτο σὺν πυρὶ κηλείῳ, χάριν Ἕκτορος ὀτρύναντος ... « Grâce à Hector ») serait donc d'abord « selon l'explication ou la justification ... », et le mot n'aurait été transposé que secondairement dans la sphère du discours, du διάλογος, dans la sphère théorique-diagnostique du « praecedens » de fait, ce que rendrait à tout moment possible la double signification aussi bien de la préposition πρό- que du nom verbal φάσις.

Si ce qui vient d'être exposé est exact, nous aurions donc même affaire, avec le mot πρόφασις, à une double superstructure, à une double « attrape conceptuelle », bien que les trois « couches » ne puissent être strictement séparées l'une de l'autre. Chez Thucydide en particulier, le moment « déclaratif » transparaît encore souvent à travers le « pré-

([9]) J'utilise ici une suggestion de H. Gundert, à qui je dois aussi d'autres indications précieuses pour cette section du travail, sans qu'une quelconque responsabilité doive lui être attribuée pour les vues exprimées ici.

phénomène » objectivement motivant ([10]). Mais en tout cas, celui-ci n'a en soi rien à faire avec le concept de « prétexte », de même que toutes les tentatives étymologiques dans cette direction sont de purs actes arbitraires, qui ne peuvent en aucune manière être fondés dans les faits (WILAMOWITZ, *Herakles II*, 43 : *πρόφασις* = *φάσις ἀντί τινος*; DEICHGRÄBER, *op. cit.*, p. 2 : *φάσις πρό τινος* = *φάσις ὑπέρ τινος*).

Mais un double recouvrement de ce type, d'une part à travers la « question » socratique « de l'essence », et puis avant tout à travers la pensée « causale » transformée depuis l'Hellénisme, nous rend méconnaissable toute la manière de concevoir de Thucydide. Je ne sais pas si les historiens et les philologues ont déjà pris conscience, et surtout s'ils ont pris conscience dans toute sa portée, de ce que signifie le fait que Thucydide ne pense pas dans le schéma causaliste, qui nous paraît aller de soi, de la « cause » et de l'« effet ». Pour lui l'*αἰτία* est un « rendre responsable », à notre sens « subjectif », un fait d'abord psychologique, par rapport auquel il prend critiquement position, pour lui opposer son diagnostic d'observateur critique concluant des symptômes, des *τεκμήρια* reconnaissables à l'*ἀληθές* sous-jacent, comme le montrent de la même manière sur un objet tout à fait différent les deux passages I, 23, § 4 et II, chap. 48/49. Qu'il n'est pas un rapporteur qui « juge » les processus, c'est ce que prouve aussi une phrase comme : *ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων τεκμηρίων ... τοιαῦτα ἄν τις νομίζων ... ἃ διῆλθον οὐχ ἁμαρτάνοι* (1, 21, § 1) : lorqu'un Anglais (*Thuc.*, par le rév. S.T. BLOOMFIELD, London 1842, I, p. 38) comprend cette phrase comme « he would not err in his judgement » (if he accepts my conclusions), il lui est arrivé la même chose qu'à Luther dans sa traduction des *Hébr.* 11, 1 (cfr ci-dessus p. 723) — une traduction est subrepticement devenue une transposition dans une toute autre forme de pensée. Par là la « faute » s'est transformée en « erreur » (cfr à ce sujet *Lexis* II, 212, 224), et encore plus grand est si possible le pas qui sépare l'idée tout à fait objective du *νομίζειν* (qui en effet indique d'abord une « coutume », donc une habitude acquise, ainsi chez Hérodote, 1, 142 et 4, 183, indique aussi comme *γλῶσσαν νομίζειν* le fait d'« avoir » ou d'« acquérir» une langue : *γλῶσσαν οὐ τὴν αὐτὴν νενομίκασιν*, ou *γλῶσσαν οὐδεμιῇ ἄλλῃ παρομοίην νενομίκασιν*) du « juger » et « croire » sub-

([10]) Qui peut donc former aussi l'arrière-fond significatif du vieux proverbe '*ἀγὼν πρόφασιν οὐ δέχεται*', supra p. 740[7]. Même chez Hérodote, à l'endroit cité (VII 229), la *πρόφασις* est en même temps un *λόγος* possible (*παρεὸν αὐτοῖσι κοινῷ λόγῳ χρησαμένοισι*).

jectifs (la religion hellénique était un *νόμος*, un *θεοὺς νομίζειν*, seule la religion chrétienne devient un « croire », un « *credere in deum* »).

Si nous voulons comprendre de quelque manière les Grecs de l'époque classique, nous devons donc d'abord refaire le pas qui ramène du « jugement » (dans la forme duquel nous pensons sans le vouloir toute chose) à la *κρίσις* — la pensée « scientifique » s'est formée chez les Grecs comme comportement « critique », mais non « judicatoire », et le passage qui suit alors dans l'Hellénisme à la « forme du jugement » a d'abord pour conséquence un recul de l'esprit « critique », de sorte que maintenant l'on peut essentiellement comprendre l'« esprit moderne » — et par là est sauvé en même temps ce qu'il y a de juste dans l'idée de « renaissance » — comme une association de l'esprit « critique », qui s'est éveillé d'abord dans la philosophie grecque, avec la forme du jugement subjectif, parvenu dans l'entre-deux à une position dominante.

La philosophie critique devient dans l'Hellénisme une négation infructueuse. Comme « Scepticisme », par l'exigence de la suspension du jugement (de l'*ἐποχή* du *δόγμα*), elle s'est fermé a priori toute possibilité d'un point de départ positif à la façon de Descartes, et en cela elle reste formellement une variante du comportement « judicatoire », une autre « secte », à côté des sectes « dogmatiques » des Stoïciens, des Épicuriens et des écoles traditionnelles, parmi lesquelles elle considère, à juste titre, l'école stoïcienne comme son véritable opposé. La philosophie stoïcienne avait décomposé dans ses éléments constituants (cfr à ce sujet *Lexis* II, 215) l'unité originaire d'« objectivité », « subjectivité » et « intersubjectivité » (*οὐσία*, *νοῦς* et *λόγος*). Mais la logique stoïcienne reste orientée selon le *λεκτόν*, le *dicibile*, donc selon le phénomène intersubjectif, et le néo-aristotélisme, sous le règne duquel la pensée logique tombe depuis l'antiquité tardive, a ensuite recouvert à nouveau pleinement les débuts d'une pensée purement subjectiviste, détachée du langage, sans pour autant jamais éteindre tout à fait ces tendances de pensée (il est par exemple significatif que pour Descartes Socrate soit l'inventeur du *de omnibus dubitare*, cfr *Lexis* II, 249, ce qui est naturellement un Socrate compris à travers la tradition latine, à partir de l'Académie devenue sceptique).

Ce n'est pas sans raison que les « caractères » de Théophraste figurent au seuil de l'Hellénisme — le « doute » philosophique hellénistique est lui aussi une « forme de vie » une forme du comportement, une manière de « regarder comment cela pourrait bien être » ('*σκέψις*') et

de s'abstenir de la fixation prématurée dans une constatation judicatoire (ἐποχή quant au δόγμα), ou — dans l'« Académie moyenne » — un *disputare in utramque partem*, donc l'exercice actif de la « skepsis » dans le discours. **Entre le subjectivisme radical des Temps Modernes,** qui a commencé avec une annihilation comme telle des formes de pensées incarnées dans les sons de la langue et une usurpation de la force inter-subjectivement agissante de ces formes par le « sujet » lui-même, **et la forme de pensée grecque originaire,** dans laquelle le λόγος comme norme objective coïncide avec la chose (ce qui est) comme vérité objective, **se trouve une forme d'existence, dans laquelle la forme du langage devient un mode du comportement humain,**, une « forme de commerce » — le mode sur lequel les hommes ont de manière privilégiée des relations les uns avec les autres, en tant qu'hommes.

Cela se passe en fait dans la « rhétorique », qui est en effet la forme véritablement pratique sous laquelle le langage est d'abord devenu actif dans toute la culture antique, et ensuite à partir de là, comme « culture formelle », jusque dans l'époque moderne, au sein des civilisations influencées par l'antiquité gréco-romaine.

Mais c'est aussi comme mode du comportement, « forme de commerce », que le langage est d'abord devenu conscient à l'homme dans l'histoire occidentale : c'est comme formes d'un comportement à chaque déterminé que la logique stoïcienne le décrit, dans ses définitions des «λεκτά» élémentaires, cfr Diog. Laerc. VII, 66 ss. : ἀξίωμα ... ἐστιν ὃ λέγοντες ἀποφαινόμεθα « un 'jugement' est quelque chose par quoi nous faisons un énoncé, lorsque nous le disons » — προστακτικὸν δέ ἐστι πρᾶγμα ὃ λέγοντες προστάσσομεν « une 'forme impérative' est une chose ainsi faite, que nous 'donnons un ordre', lorsque nous la disons » — (suit un blanc :) <προσαγορευτικὸν> δέ ἐστι πρᾶγμα ὃ, εἰ λέγοιτις, προσαγορεύοι ἄν « l' 'appel' (le vocatif comme « forme interne ») est une chose ainsi faite que quelqu'un, dans le cas où il le dit, 's'adresse' ».

Ces définitions sont d'un tel raffinement logique que, lorsqu'on se souvient à leur propos des grossières invectives que Carl Prantl réserve à la logique stoïcienne pendant de longues pages de son *Histoire de la logique en Occident*, on ne peut vraiment plus que—sourire. En réalité c'est l'idée de Humboldt, de « forme intérieure du langage », dont jusqu'à présent une infime minorité de philosophes et de linguistes a saisi la portée, qui est ici pratiquement maniée avec une telle évidence

qu'elle en apparaîtrait comme devant être intelligible même au plus stupide. Rien sans doute ne peut mieux éclairer, que cet état de choses, le fait que doit avoir cours ici une autre relation au langage que celle que nous connaissons : la pensée ne fait ici encore qu'un avec sa formulation langagière (dont elle ne s'est détachée définitivement que depuis le nominalisme médiéval), et le langage est dès lors un comportement de pensée de l'homme, que la théorie stoïcienne du langage s'efforce de ressaisir dans ses formes.

Nous pouvons ici à nouveau (comme dans le cas indiqué dans *Lexis* II p. 216) retrouver dans le latin courant une conception qui relève de la logique stoïcienne : l'*argumentum*, sur lequel Cicéron dans sa *Topique* construit la « Topique » et la « Dialectique », n'est rien d'autre qu'un tel λεκτόν stoïcien, compris sur un mode « pragmatique (pragmatiste) », qu'on pourrait définir dans le langage de la logique stoïcienne comme un πρᾶγμα ὃ λέγοντες πείθομεν, un « état de choses tel qu'en le disant nous (essayons de) convaincre ». C'est du reste là une conception logique, qui aujourd'hui a pratiquement trouvé un accomplissement scientifique dans la « phonologie » pour le côté phonétique du langage, dans l'opposition entre le « phonème » (idéal) et sa « réalisation » effective, tandis que l'application de ce principe à l'aspect de signification reste à vrai dire à entreprendre et, pour autant qu'on l'ait tenté, se heurte à l'opposition opiniâtre de tous les esprits conservateurs.

Si notre conception est juste, alors la forme pensée du « jugement » devait également être, aussi longtemps que la pensée ne s'était pas encore détachée de sa formulation langagière, un mode (se réalisant dans la forme langagière) du comportement, le comportement de quelqu'un qui discourt, à l'égard de ce qui est. D'un point de vue formel, ce comportement présente 4 possibilités qui dans la langue latine peuvent être formulées comme suit : 1. *affirmo id quod est*, 2. *nego id quod non est*, 3. *affirmo id quod non est*, 4. *nego id quod est*. Comme toujours, ces différences ressortent d'abord dans les cas où « il y a quelque chose qui ne va pas ». Ainsi dans ce schéma le « prétexte » (*praetextum*) relève du cas 3. Au « prétexte » comme motivation mensongère d'un comportement correspond un mode de comportement lui-même sous-jacent : c'est le « feindre ». Ce concept lui aussi reste d'abord inconnu du grec dans la coloration « subjective » (et psychologiquement évaluante) que le mot possède en particulier depuis le christianisme (en effet ὑποκρίνεσθαι est originairement tout à fait neutre : « jouer un rôle »). Par contre le latin dans ce cas a même redoublé le concept, dans une

paire de verbes — un concept pour les deux modes par principe possibles du non-accord (plus haut, cas 3 et cas 4) : *dissimulo* « je cache » (quelque chose qui est), = cas 4, et *simulo* « je simule » (quelque chose qui n'est pas), = cas 3. Nous trouvons donc qu'à propos du comportement trompeur la langue latine a pris dès le début comme base de la formation conceptuelle la vérité comme « relation », comme rapport du moi et de la chose, qui ne devait être formulée comme théorie philosophique que beaucoup plus tard.

En grec la vérité consiste dans la présence, l'être-présent de l'être même (qu'Aristote nomme *ἐνέργεια*). Elle a de tout autres qualifications que la vérité comme relation à ce qui est (qu'il s'agisse d'une relation du « jugement » ou du « comportement» en général). La présence de l'être même est constamment exposée à la « déchéance », et plus précisément selon deux aspects ou dimensions, dans lesquels les deux aspects de l'« objectivité » et de la « subjectivité » se reflètent, réfractés de manière singulière, dans cette tout autre forme de connaissance. Ce qui « est » est exposé, d'une part à l'instabilité du « devenir » (*γίγνεσθαι*, qui indique un être simplement « factuel » — non « étant » : *ἐγένετο* « il s'est passé »), et d'autre part à l'illusion du « paraître » (la *σκοτίη γνώμη* de Démocrite, la '*δόξα*' chez Parménide, Platon etc.). Que ces deux modes de l'amoindrissement d'être sont effectivement pensés en grec à partir de l'être, comme « formes de l'être », même s'il s'agit de formes d'un rang inférieur, c'est ce que montrent les deux verbes d'être *τυγχάνειν* « être par hassard » et *λανθάνειν* « être dans l'ombre », qui caractérisent peut-être mieux la mentalité particulière de la « forme de pensée » grecque originaire que ne peuvent le faire de longs développements. À cette forme de vérité appartient l'*ἔλεγχος*, qui démasque l'« apparence » et porte au jour ce qui « est ». Si donc dans la logique et la théorie de la connaissance stoïcienne le *τυγχάνον*, l'« étant » (qui agit et souffre) « dans le temps », est devenu l'authentiquement étant (ce qui s'exprime du reste aussi dans le rôle que joue la *Τύχη* dans l'Hellénisme, cfr *Lexis* II, p. 71 ss.), tandis que l'*ὄντως ὄν* platonicien devient le *μὴ ὄν* (*Lexis* II, p. 216), alors la vérité cesse tout à fait d'être accessible à un *ἔλεγχος* au sens ancien véritable. Et de fait, les philosophes après Aristote ont été en effet plus préoccupés du souci du « salut des âmes » que de la recherche de la vérité au sens ancien, ou bien ils furent des « sceptiques », et ceux-ci également prêchaient l'*ἀταραξία*, la « quiétude d'âme », donc un état « éthique », comme leur but.

Ce qui est donc toujours à nouveau apparu aux observateurs contemporains comme un déclin de la force spirituelle dans la pensée grecque après Aristote, était donc en réalité un renversement de l'intérêt, résultant d'une transformation de la forme de vérité. Du fait que le *λόγος* avait cessé d'ouvrir immédiatement à la vérité, découla la contrainte à une attitude « pragmatiste », pratique, qui ne se posait plus la question de ce qui est (réellement), mais celle de l'« effet » de ce que je fais, et dans un regard rétrospectif correspondant celle de la '*causa efficiens*' de ce qui arrive et est arrivé. La question grecque classique : comment est-ce (a-ce été) réellement ? devait par là se déplacer vers la question : comment est-ce arrivé ?

C'est justement sous cette question que Polybe a placé son travail historique, ce qui l'intéresse, c'est *πῶς καὶ τίνι γένει πολιτείας ἐπικρατηθέντα σχεδὸν ἅπαντα τὰ κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐν οὐχ ὅλοις πεντήκοντα καὶ τρισὶν ἔτεσιν ὑπὸ μίαν ἀρχὴν ἔπεσε τὴν Ῥωμαίων* (I 1, 5) — comment il s'est fait que le monde soit tombé en tout juste 53 ans sous la domination des Romains. Chez Polybe l'*αἰτία* est effectivement devenue « cause » objective, *causa*, comme nous y sommes habitués à partir du latin, et on trouve même chez lui l'idée stoïcienne de la *series causarum* (cfr à ce propos *Lexis* II, 219), qui, aussi évidente qu'elle nous paraisse aujourd'hui, est diamétralement opposée à la conscience grecque originaire du temps : (I 5, 3) *ῥητέον αὐτὴν τὴν τῆς διαβάσεως (εἰς Σικελίαν) αἰτίαν ψιλῶς, ἵνα μὴ τῆς αἰτίας αἰτίαν ἐπιζητούσης ἀνυπόστατος ἡ τῆς ὅλης ὑποθέσεως ἀρχὴ γένηται καὶ θεωρία ... τῆς γὰρ ἀρχῆς ἀγνοουμένης ἢ καὶ νὴ Δί' ἀμφισβητουμένης οὐδὲ τῶν ἑξῆς οὐδὲν οἷόν τε παραδοχῆς ἀξιωθῆναι καὶ πίστεως· ὅταν δ' ἡ περὶ ταύτης ὁμολογουμένη παρασκευασθῇ δόξα, τότ' ἤδη καὶ πᾶς ὁ συνεχὴς λόγος ἀποδοχῆς τυγχάνει παρὰ τοῖς ἀκούουσιν* : nous trouvons donc ici la même forme de pensée que dans la logique et la physique hellénistique, forme de pensée qui vit dans le temps « nivelé », et qui procède en lui à chaque fois des prémisses à la conclusion, dans l'enchaînement de la série des causes qu'il fonde.

Polybe cherche la raison « effective » de ce qui est arrivé — Thucydide le « phénomène », tel qu'il est ou était réellement. Tous les deux nous ont laissé une discussion détaillée de leurs principes méthodiques, et chacun à cet endroit de son travail où il se propose de passer au récit de l'événement qui pour lui est décisif (Thucydide avant le compte-rendu des processus qui mènent à la guerre du Péloponnèse, 1, chap. 20-23, Polybe avant l'exposé de l'« occasion » de la deuxième guerre

punique, au début du livre 3, en particulier dans les chap. 6-12). La confrontation des concepts autour desquels la discussion chaque fois gravite suffit déjà à elle seule à caractériser la différence d'attitude. Chez Thucydide il s'agit de *τεκμήρια* (ou *σημεῖα*) et de leur fiabilité (*'πιστεῦσαί*), de la *ζήτησις τῆς ἀληθείας* comme *ἔλεγξις*, de déterminations relatives de grandeur (*κρίνειν* quant au *μέγιστον* ou *μεῖζον* ou au *ποσὸν* en général), de l'« exactitude » (*ἀκρίβεια*) dans la constatation et la transmission des *λεχθέντα* et *πραχθέντα*, de l'examen et de la confirmation (*κρίσις*, *βεβαίωσις*) des hypothèses dont il part comme matériel de son exposé, et la causalité est elle aussi pensée et considérée d'une manière toute « phénoménale », dans les *αἰτίαι* réciproques, qui mènent aux *διαφοραι*, qui forment alors (avec les motifs secrets, apparaissant à peine ou pas du tout à la « conscience ») les « *προφάσεις* » de la guerre. Polybe par contre s'interroge, comme nos historiens le font — et l'attribuent la plupart du temps à Thucydide — sur les raisons réelles (*αἰτίαι*) de ce qui est arrivé, raisons qu'il cherche à distinguer d'une part des simples occasions extérieures (*'ἀρχαί'*) — l'« étincelle initiale », qui « met le feu aux poudres » — et d'autre part des « prétextes » subjectifs (*προφάσεις*) des personnes concernées (11) — c'est-à-dire qu'il se ressent lui-même comme *'observateur détaché'*, tandis que Thucydide l'est.

La différence des deux formes de temps, de la forme grecque classique « profilée », qui se concentre dans le maintenant (cfr plus haut, *Lexis* II, 218 ss.), et de la forme ultérieure, « nivelée », apparaît aussi chez Polybe en ceci que le concept caractéristique de la forme profilée de temps, le concept de « moment opportun », d'occasion pour quelque chose, *καιρός*, devient maintenant l'expression du moment neutre, chronologique : (V 33, 5) *(οἱ) τὰ κατὰ καιροὺς (ὑπομνηματιζόμενοι)* « (ceux qui notent) ce qui se passe dans l'ordre chronologique, dans la succession des moments »; (I 13, 4 et 5) *κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν*

(11) La transformation de signification de *πρόφασις* se reconnaît aussi aux « qualifications », cfr par ex. 2, 46, 3 : *τοὺς πρότερον (κατὰ τῶν μηδὲν ἀδικούντων) πᾶσαν ἱκανὴν ποιουμένους πρόφασιν εἰς τὸ πολεμεῖν* ... « (s'apercevant que) ceux pour qui toute occasion était auparavant assez bonne pour commencer la guerre ... ». Également significatif du calcul subjectif qui refoule de plus en plus le moment « objectif » dans la *πρόφασις*, est cet autre texte (2, 52, 3) : *παρεδόθη τοῖς Ἀχαιοῖς ἀφορμὴ καὶ πρόφασις εὔλογος* « cela donna aux Achaïens un 'tremplin' et un motif convenable ». Par contre, la *σμικρὰ πρόφασις ἔξωθεν* de Platon, qui met en danger aigu le corps étatique prédisposé à la maladie (*Républ.* VIII, 556 E), est devenu chez Polybe l'*ἐκτὸς αἰτία* (11, 25, 2, cfr Deichgräber, *op. cit.*, p. 8).

« au même moment »; (XXVII 1, 7) *κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον* « à ce moment », et ainsi constamment. Le temps concret, rempli, qu'indiquait originairement *καιρός*, est donc devenu ici le schéma temporel vide de la succession des « moments », dont Kant, dans le chapitre « Schématisme » de la *Critique de la raison pure*, devait alors déduire ses catégories subjectives, et ainsi se confirme donc chez l'historien objectif la transformation de la conscience du temps et de la causalité, dérivée précédemment (*Lexis* II, 212 ss., 228 ss.) des doctrines philosophiques et de la forme « intérieure » du verbe.

Mais quel est le rapport du schéma du temps « vide » et de la conception, qui lui est liée, de la causalité comme « suite » extérieure avec le développement de la subjectivité et l'affranchissement de la pensée par rapport au langage ? Le temps vide, le temps comme pur « schéma » de la succession des moments, est la pure « auto-affection » du « sens interne » (Kant) et donc la pure « subjectivité ». En lui le moi et l'objet (singulier !) sont identiques. Ce qui signifie à la fois qu'en lui le moi s'est détaché, libéré des objets (pluriel !). Mais le moi est en même temps le « sujet », le substrat ('*ὑποκείμενον*') de la « pensée » et du « discours ». Le schéma nivelé, vidé du temps concerne donc pareillement la pensée et le langage. En lui le moi pensant et en même temps discourant s'enlève des choses, qui par là deviennent pour lui des « objets », ce que le *πρᾶγμα* grec n'est pas encore, mais bien la rēs latine (cfr à ce propos, *Lexis* II, p. 216. 233 rem. 1 ; conjointement à *rē vērā* : *τῷ ὄντι*, renvoyons aussi au rapport de *mihi videtur* « il m'est vu » : *φαίνεται*, « il se manifeste », tous les deux nivelés dans la traduction allemande « es scheint » (« il semble »), et au rapport *species* : *δόξα*; *species* se rapporte à *res* comme *δόξα* à *ἀλήθεια* (12). Mais ce qui au départ ne se sépare pas encore, c'est l'objet pensé et l'objet « dit », qui sont précisément réunis dans le *λεκτόν* stoïcien, et opposés au *τυγχάνον*, à l'objet réel).

Que ceci ne soit pas la simple affaire de la philosophie, on le voit à ce que, précisément depuis l'Hellénisme et ensuite dans une mesure toujours croissante, la culture rhétorique, la formation comme formation de langage, détermine la vie comme la puissance spirituelle dominante. C'est un symptôme extérieur, ressortissant à l'histoire des mots, mais toutefois profondément significatif de la transformation par

(12) Et comme *opinio* à *veritas*; le latin a donc comme correspondantes de *δόξα* : *ἀλήθεια* une paire « objective » (*species* : *res*) et une paire « subjective » (*opinio* : *veritas*) !

là introduite, que *litterae* — désignation en grec comme γράμματα du savoir scolaire le plus élémentaire — devient à présent l'incarnation de la formation et de la culture la plus élevée. La culture comme forme du langage, forme poétique et prosaïque de la communication spirituelle des hommes qui vivent ensemble dans une communauté culturelle, est d'abord et avant tout souci du mot écrit, noté, en tout cas chez les peuples qui savent écrire et ne traitent pas l'écriture comme une simple nécessité extérieure (comme ce fut longtemps le cas en Inde).

D'après Aristote, l'âme, comme νοῦς, est la « forme des formes » (εἶδος εἰδῶν, *De an.* 432 a), de même que la main est l'« organe des organes » (ὄργανον ὀργάνων). Ceci correspond à la forme de pensée grecque originaire, dans laquelle νοῦς et οὐσία sont unis dans le λόγος, de sorte qu'Aristote peut dire : ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα « l'âme est d'une certaine manière tout ce qui est » — la perception est le perceptible, la connaissance est le connaissable (431 b, 21 ss.). Mais au moment où le moi, et donc l'âme, se retire de la pensée et du discours, pour leur faire face (comme « temps pur »), c'est le **langage** qui devient « forme des formes », et ce n'est qu'alors que naît aussi d'une manière générale ce qu'aujourd'hui nous entendons par langage, et transférons désormais rétroactivement sur tous les états de langage antérieurs. Pareille conscience du langage ne pouvait en aucune manière exister déjà dans la pensée grecque originaire.

Il est vrai que cette conscience du langage s'est encore par la suite transformée à nouveau, en ce sens que le langage, de chose la plus importante qu'il était d'abord, est finalement devenu dans le subjectivisme radical la chose la plus insignifiante — la pure forme, la pure expression pour l'étant véritable, le penser, le vouloir et le sentir du « sujet » lui-même. Par là se répète sur le langage ('λόγος') le développement qui avait fait de l'« idée » platonicienne une « pure pensée ».

Dans la grammaire ce déclin du concept de forme langagière s'exprime dans le fait qu'aujourd'hui « forme » dans la description linguistique n'est rien d'autre qu'une forme phonétique déterminée, qui se lie à une signification déterminée. Depuis la découverte de la parenté linguistique indo-européenne, qui a fait de la comparaison de ces « formes » comme formes phonétiques le point de départ et la base de toute activité linguistique scientifique, la grammaire moderne se divise en trois parties : la « phonétique » (dont le développement systématique suit historiquement celui de la « morphologie »), la « morphologie » et la « syntaxe » (en allemand, « Lautlehre », « Formenlehre » et

« Satzlehre »), et toutes les attaques portées contre cette division par les théoriciens doctrinaires n'ont en fait rien pu changer à cette situation. Alors que la « forme » est donc ici quelque chose qui *a* une signification, cette signification étant quelque chose qui s'ajoute de l'extérieur à la forme (par exemple dans la forme *patris*, gén. sing. de *pater* « père », la signification d'une relation de possession, par ex. dans *domus patris* « la maison du père »), par contre dans le dernier travail significatif sur le langage avant la naissance de la « grammaire comparée » (HARRIS, *Hermes or a philosophical Inquiry concerning Universal Grammar*, London 1751, je me réfère à la troisième édition, qui a paru en 1771) la « forme » du langage est bien plutôt sa signification (*Form*, that is to say, Language considered, not with respect to *Sound*, but to *Meaning*, p. 327, les développements suivants, p. 328-349, montrent que par là est visée la forme pensée et spécialement la mise en forme catégoriale de la pensée par le langage). Le sentiment que dans le concept grammatical de « forme » un élément essentiel du langage s'était perdu a, comme on le sait, contraint Wilhelm von Humboldt à poser à côté de cette « forme extérieure » le concept de « forme intérieure » du langage, sans d'ailleurs que cela ait eu un quelconque effet pratique.

Ne serait-ce que par le rôle qu'elle joue dans l'enseignement élémentaire de la langue, la grammaire est bien en soi la plus conservatrice de toutes les sciences, celle dans laquelle des nouveautés pénètrent le plus difficilement, et c'est ainsi que la doctrine antique des « partes orationis » y régna aussi jusqu'au siècle dernier, sans aucune limitation. Mais ces partes orationis ne sont pas des « formes », qui seraient utilisées dans des significations déterminées, mais plutôt des pierres angulaires du discours comme formes de sens, auxquelles ceci ou cela peut « advenir » dans le contexte de la phrase, et ce qui leur « advient » (*'accidit'*), c'est une fonction propositionnelle déterminée. Aussi imparfaitement qu'aient été déterminées et désignées ces fonctions propositionnelles dans la grammaire antique, on doit en tout cas tenir que les formes de cas (et de manière homologue, les formes du verbe) n'étaient pas, dans la grammaire antique, des « formes » au sens moderne (de formes phonétiques déterminées), et on trouve même un début de différenciation explicite de ces deux points de vue, notamment là où Varro (*De ling. lat.* IX 52. 55 ; X 53) désigne les formes phonétiques d'un terme spécial, comme *figurae*, ce qui s'appelait peut-être en grec *σχήματα*, et les distingue des *casus* comme fonctions. Ce n'est que lorsque les termes grammaticaux traditionnels furent compris comme

formes phonétiques extérieures que naquit le besoin d'une terminologie autonome des fonctions propositionnelles (« sujet » à côté de « nominatif », « prédicat » à côté de « verbe », etc.), et cette forme aujourd'hui dominante (en tout cas dans les écoles allemandes) de l'analyse grammaticale a été effectivement accomplie de manière conséquente, et pour la première fois, par Karl Ferdinand Becker dans son *Organism der Sprache* (1827). Il est vrai qu'aujourd'hui cette manière de voir, et avant tout le schéma sujet-prédicat, a si profondément pénétré la conscience commune depuis l'enseignement élémentaire qu'elle est involontairement introduite par les philologues et philosophes jusque chez Aristote. D'un point de vue extérieur, les mots « sujet » et « prédicat » (*ὑποκείμενον* et *κατηγορούμενον*) se trouvent certes déjà chez Aristote, mais ils ne deviennent deux concepts corrélativement rapportés l'un à l'autre que dans la logique depuis Boèce (en liaison avec la transformation de la logique aristotélicienne du concept dans une logique des énoncés, cfr PRANTL, I, 696, ce qui peut naturellement avoir eu des préfigurations grecques même dans la terminologie, cfr par ex. chez PRANTL, qui ne le remarque pas lui-même, p. 593, rem. 26), et dans la grammaire cela ne se produit pour la première fois qu'à l'époque moderne — depuis que la forme langagière est devenue pour la conscience une « expression » externe et extérieure, et donc substituable à volonté, pour des contenus de pensée.

Le concept grammatical de « forme », comme concept opposé à la « signification », est le point d'aboutissement d'une évolution dont le point de départ se trouve chez Aristote. Ainsi que cela était arrivé chez Platon avec le concept d'*εἶδος* (proprement l'aspect, donc le plus extérieur, qui devient alors le plus intérieur, le plus spirituel, sans perdre sa signification de base), le concept de « forme » ('*μορφή*') subit chez Aristote un tel élargissement et approfondissement qu'il devient le véritable concept opposé à la « matière », à la *ὕλη*. Comme la *ὕλη* en soi (comme *πρώτη ὕλη*) n'est rien (*Mét.* 1029 a 20 : *λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν*), la « forme » devient dans cette perspective chez Aristote un concept absolument englobant, en dehors duquel ne peut tomber rien de pensable, car ce n'est strictement que comme « forme » qu'il peut être pensé. Mais cette forme est en même temps la chose elle-même, en accord avec l'unité grecque originaire de *λόγος*, *νοῦς* et *οὐσία*, et tous les efforts d'Aristote tendent à incorporer le phénomène du mouvement et du changement dans le

monde, dans ce concept absolument englobant de forme. À cet égard, il va même jusqu'à poser le concept d'une « non-forme » ou « antiforme », la *στέρησις* ('privatio'), de sorte que pour lui tout changement dans le monde devient dès lors un mouvement qui s'effectue chaque fois dans un substrat (une *ὕλη* comme *ὑποκείμενον*) entre une forme et l'antiforme qui lui correspond (comme sa négation) (dans le cas de la forme de la « santé » entre santé et maladie dans un corps organique, dans le cas de la forme de la « culture » entre le cultivé, le *μουσικός*, et le non cultivé, l'*ἄμουσος*, ou inversement, etc.). Tous les penseurs avaient jusque là tenté de reconstruire le monde à partir de principes opposés. Mais selon leur essence ces principes ne pouvaient « se rejoindre » en soi, en tant qu'opposés simples, immédiats, comme ils semblent le faire pourtant dans la réalité (*Mét.* 1075 a 30 : *ἀπαθῆ γὰρ τὰ ἐναντία ὑπ'ἀλλήλων*). Cette difficulté de principe est levée par la construction de l'« antiforme », de la *στέρησις*, dans laquelle la forme particulière est annihilée et dont elle procède comme du « point zéro » de sa formation (*op. cit.* : *ἡμῖν δὲ λύεται τοῦτο εὐλόχως τῷ τρίτον τι εἶναι*). Les deux concepts opposés à la forme, « antiforme » et « matière », sont dans cette pensée conséquemment « formelle », des concepts-limites, qui ne deviennent définissables qu'à partir de la forme et chaque fois d'une forme déterminée — l'antiforme comme le non-être de la forme (la non-culture comme le non-être de la culture) et la matière comme ce dont forme et antiforme sont formes, ce dans quoi s'accomplit le mouvement de l'« antiforme » à la « forme » (de la non-culture à la culture, de la maladie à la santé).

Le non-être est pensé comme *στέρησις*, 'privatio', le non-être de la forme en rapport à une matière déterminée ([13]). Mais du point de vue du pensant, ce non-être de la forme en rapport à sa matière (comme la possibilité de la forme, cfr par ex. *De anima* 412 a 8 : *ἔστι δ'ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ'εἶδος ἐντελέχεια* ... « la matière est 'possibilité ', mais la forme 'réalité' ») se scinde dans la double possibilité du ne-pas-encore (être-présent) et du ne-plus (être-présent). Pas-encore la forme l'est comme « but » (*τέλος*), ne-plus comme

([13]) La « forme » ('*μορφή*') appartient au « mû », l' '*εἶδος*' est la forme par rapport au connaissant : « la même quiddité de l'étant est *μορφή* par rapport au *μορφοῦν* du mobile et *εἶδος* par rapport à l'*ἰδεῖν* du connaissant » (W. Bröcker, *Aristoteles*, p. 57[3]). Il est vrai qu'il faudrait remarquer à ce propos que la « mise en forme » (la forme comme concept verbal) fait encore défaut chez Aristote, de sorte que sous ce rapport la phrase contient un anachronisme.

« effet » (ἀρχὴ τῆς κινήσεως « point de départ du mouvement », comme dit Aristote). Autrement dit le célèbre schéma des 4 causes d'Aristote n'est rien d'autre que le schéma forma/privatio rapporté au pensant. Comme celui-ci est un pensant dans le temps, il faut dès lors encore ajouter le temps (ἀριθμὸς κινήσεως, « nombre du mouvement » d'après Aristote) au schéma forma/privatio : materia (= Forme + mouvement, d'abord pensé abstraitement).

Il procède de la même manière de voir, qu'Aristote, dans le *De interpretatione* (chap. 3), dans l'analyse de l'« énoncé », désigne l'énoncé du passé et l'énoncé de l'avenir comme des « modifications » de la forme pure de l'énoncé, comme des « formes d'énoncé obliques » (πτώσεις ῥήματος, correspondant aux πτώσεις ὀνόματος, « cas obliques » ou « formes de nomination obliques » pour les « noms »). La forme pensée en mouvement elle aussi est forme. Mais dans ce cas — de la même manière qu'on doit porter au même « dénominateur » des fractions que l'on veut additionner — le non-présent doit être transformé dans la forme qu'il a comme présent, et ainsi naissent, à côté du présent réel, les présents « obliques, louches » que sont « but » et « point de départ », qui en quelque sorte regardent en direction du présent véritable auquel ils se rapportent, de la même façon que dans la forme de pensée orientée sur le discourant, celui-ci regarde à partir de soi en avant et en arrière. La forme est toujours là, même dans la temporalité, mais elle n'y est pas d'une manière unique.

C'est à cette forme absolument englobante, au système de la « formalité » pensée à bout, ainsi qu'on pourrait sans doute désigner le système d'Aristote, par opposition au système de Kant comme système de la « subjectivité » pensée à bout, que tout discours et penser, penser et discours ultérieurs se sont nourris en Occident, aussi bien qu'ils puissent s'être éloignés finalement de ce point de départ qui fut le leur — Aristote est lui-même τέλος et ἀρχή au sens le plus élevé, fin de la pensée authentiquement grecque et début de la pensée européenne (qui aujourd'hui se trouve de nouveau à un tournant, qui à l'échelle « planétaire » semble réserver à l'« Européanisme » un rôle semblable à celui qu'a joué l'« Hellénisme » dans l'*orbis terrarum* du monde méditerranéen).

La question philosophique d'Aristote, à laquelle Platon n'avait pas trouvé de réponse, porte sur l'essence et l'origine du mouvement, Cette question le conduit, dans sa jeunesse déjà (W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, p. 228 ss.),

à l'idée du « moteur immobile » qui, lui-même sans mouvement, est la source ultime de tout mouvement, et qui plus tard, sous une nouvelle forme, comme *actus purus*, devait alors donner sa forme philosophique à l'idée chrétienne de Dieu. Ce qui au contraire ne fait pas problème pour Aristote, c'est l'idée de « forme », elle est simplement « là », elle est le véritable principe de sa pensée, même si (ou peut-être précisément parce que) elle n'est pas expressément formulée comme telle. Elle va pour lui de soi !

Mais après Aristote la forme, qui est ici la réalité véritable, devient un simple aspect de la réalité, l'objet d'une « formation » extérieure, dont toutefois — précisément parce qu'elle n'est plus absolument englobante — on ne parle pas dès lors moins, mais plus. Comme tout le reste dans ce processus de développement (cfr plus haut p. 733), ceci n'apparaît parfaitement que dans la langue latine. Mais l'impulsion originaire de ce processus se trouve dans l'Hellénisme, et d'un point de vue tout à fait extérieur, elle se manifeste d'abord dans la formation d'un concept verbal : *μορφόω, μόρφωσις* etc. Puisque le verbe *τυπόω* « imprimer, marquer, former », dérivé en droite ligne de *τύπος* « empreinte » ou équival., apparaît plus tôt (souvent chez Platon, par ex. *Sophiste* 239 D : *τὰ γεγραμμένα καὶ τὰ τετυπωμένα* pour les œuvres picturales et plastiques ; à propos d'une urne funéraire, chez Sophocle, *Électre* 54 : *τύπωμα χαλκόπλευρον*), on doit supposer que la dérivation irrégulière *μορφόω : μορφή* a d'abord été formée d'après ce modèle (en faveur de cette hypothèse plaide aussi le fait qu'un *μόρφωμα* isolé est prouvé chez les Tragiques déjà avant le verbe *μορφόω*, par ex. Euripide, *Hélène* 19 : *κύκνου μορφώματ' ὄρνιθος λαβών*, à ce propos cfr *μορφῆς τύπωμα*, *Phéniciens* 162).

Dans ce contexte un petit détail est significatif du peu de savoir que nous avons au fond de l'Hellénisme. Le Dieu « Morphée », représentation si courante à l'époque moderne que la « morphine » lui doit son nom, est une création hellénistique qui nous serait restée tout à fait inconnue, si Ovide n'en avait fait un des acteurs de son récit de Keyx et Alkyone (*Met.* 11, 635. 647 ss.). Morphée, le dieu du rêve, fils du sommeil (mais pas celui-ci lui-même), *artifex simulatorque figurae*, est le « formateur » *κατ' ἐξοχήν*, qui dans sa mise en forme ne se heurte à aucune résistance matérielle. C'est là un concept de forme, qui ne trouve vraiment son expression adéquate, pour nous repérable, que dans la langue latine, dans tout le système des formes verbales et déverbales, qui gravite là autour de *forma* : *formare/formatio*, *reformare/reformator*, *transformare*, *informare*, etc. etc.

Dans l'Hellénisme, la loi d'essence immanente à la forme même comme telle est devenue une « formation » extérieure, une des lois imposées de l'extérieur aux êtres (cfr *Lexis* II, 225 ss.), avec la divinité comme législateur et guide suprême, en tout cas pour autant que les idées aristotéliciennes et platoniciennes ont été transmises sous cette forme transformée, comme dans l'écrit pseudo-aristotélicien « *Περὶ κόσμου* » : (400 b 6) *ὅπερ ἐν νηὶ κυβερνήτης, ἐν ἅρματι δὲ ἡνίοχος, ἐν χορῷ δὲ κορυφαῖος, ἐν πόλει δὲ νόμος, ἐν στρατοπέδῳ δὲ ἡγεμών, τοῦτο θεὸς ἐν κόσμῳ* ([14]). Mais il est certain que dans ce développement des influences extérieures jouent aussi un rôle, de même qu'en général l'« Hellénisme » ne signifie sans doute pas seulement une extension de l'être grec, mais aussi en même temps une adaptation de l'hellénité au monde ambiant auquel cette hellénité a été intégrée tout autant que ce monde est entré dans les formes de la culture grecque. À quel point la conceptualité grecque originaire s'est opposée jusque dans l'hellénisme à toutes les représentations de création extérieures non fondées dans la forme elle-même, un fait en est en tout cas significatif, que Juifs et Chrétiens ont recouru pour la traduction en grec de leur concept de « création » à la métaphore empruntée à la fondation de cité (*κτίζω/κτίστης*), alors que le latin offrait sans peine son *creare/creator*. Le « démiurge » du Timée platonicien n'est en effet pas un « créateur », mais, comme son nom l'indique, un « artisan », qui forme le monde d'après les formes éternelles des « idées », comme l'artisan humain forme ses œuvres d'après leurs « idées », et la divinité aristotélicienne une cause non mue et donc non active du mouvement (*κινεῖ ὡς ἐρώμενον, Met.* 1072 b 3).

Logiquement le processus d'extériorisation de la loi de la forme s'exprime avant tout dans les faits de l'histoire conceptuelle déjà mentionnés (*Lexis* II, p. 220 ss.), que l'*ὁρίζειν* de la logique grecque s'est divisé en latin dans les deux concepts du *definire* (soit la détermination d'essence d'une chose) et du *determinare* (la détermination qui fixe,

([14]) Pour l'essentiel, je dois le matériel de cette question à K. Reich, dont les recherches sur le concept de « loi naturelle », et aussi de « loi morale » et de « loi logique » dans l'Hellénisme attendent malheureusement toujours d'être publiées; pour ce qui concerne *leges et fœdera naturae* (*Lexis* II, 225 ss.), on doit du reste remarquer que cette expression rend un *νόμοι καὶ θεσμοὶ φύσεως* grec, cfr PSEUDO-PHILON, *De aeternitate mundi* § 59 : *τὸ δὲ γεννηθῆναί τινας οἴεσθαι τελείους ἠγνοηκότων ἐστὶ νόμους φύσεως, θεσμοὺς ἀκινήτους*. Le *θεσμοί* ajouté montre manifestement l'intangibilité de ces lois, en quoi ce qui a été remarqué précédemment (*op. cit.*) au sujet de l'association *leges et foedera* serait à modifier en conséquence.

qui pose quelque chose), et que l'ὅρος aristotélicien est devenu dans la logique latine le *terminus*, l'expression pour quelque chose. L'ὅρος est la chose elle-même ([15]), qui, comme forme, porte en soi la loi de son essence, la *determinatio* par contre est une libre détermination d'un porteur de détermination — soit du sujet grammatical dans le « jugement » (détermination de la rose comme « rouge »), soit aussi, dans l'optique moderne, formulée définitivement par Kant, du moi comme un sujet, au sens du véritable porteur de détermination (cfr *Lexis* II, p. 219 ss.).

Si d'une part la forme (au sens explicite ici), d'autre part le mouvement constituent les deux « piliers » du système d'Aristote, chez Kant par contre, la loi de la forme s'est transformée en « détermination » subjective (détermination comme jugement, au double sens de la détermination de l'« objet » et du « sujet », et détermination de la volonté, comme « raison pratique » dans l'éthique, où règne la « causalité de la liberté »), et la place tenue chez Aristote par le mouvement est prise chez Kant par le problème de la « causalité », pensée ici sous la forme de la loi naturelle (comme rapport de conditionnant à conditionné), mais dont le prototype est le moi pensé comme agissant (à partir de la volonté) (cfr plus haut, p. 735). Et tandis que le système d'Aristote culminait dans l'idée de « moteur immobile », ce dernier (Dieu, y compris liberté et immortalité) devait conformément chez Kant prendre la forme de la condition inconditionnée, du déterminant qui n'est pas lui-même déterminé, qui à la vérité — et en cela le point de départ sceptique dans le « doute » se répercute dans la pensée moderne — se dérobe à une connaissance théorique et devient un postulat de la « raison pratique ».

Le sujet kantien se détermine lui-même, comme sujet jugeant dans le concours de la spontanéité de l'entendement et de la réceptivité de la sensibilité, et comme sujet voulant dans la causalité de la liberté, sous l'obligation de la loi morale. Ces deux « mondes » sont séparés l'un de l'autre par un abîme infranchissable : (*Critique de la faculté de juger*, p. XIX) si dès lors il est vrai qu'un abîme immense est fixé entre la région du concept de nature, comme sensible, et la région du concept de liberté, comme suprasensible, de sorte que de l'un à l'autre ... aucun passage n'est possible, comme s'il s'agissait d'autant

([15]) L'ὅρος est une constitution de l'être lui-même, ce que montre en particulier le passage cité plus haut p. 754 (*Met.* 1029 a 20), et ce en toute clarté (οἷς — à savoir les « catégories » — ὥρισται τὸ ὄν).

de mondes différents, dont le premier ne peut avoir aucune influence sur le second...

Parallèlement à cette séparation développée par Kant jusque dans ses dernières conséquences, du monde du « savoir » et du monde de la « volonté » (dont le second est au sens chrétien le monde de la « foi ») est en cours un autre processus de séparation qui mène à la scission du monde du « sentiment » par rapport au monde de l'« entendement ». De cette façon trois mondes sont nés l'un à côté de l'autre, séparés l'un de l'autre par un abîme profond : le monde de la pensée, le monde de la volonté et le monde du sentiment, le monde de la pensée déterminé par l'idéal du vrai, le monde de la volonté par l'idéal du bien, le monde du sentiment par l'idéal du beau. À ces trois régions correspondent comme sciences normatives la logique, l'éthique et l'esthétique, qui apparaissent alors pour la première fois sous cette forme triadique et auxquelles Kant a consacré ses trois « critiques » — qui à vrai dire sont ordonnées dans le système de Kant aux « trois facultés supérieures de connaissance » (entendement, raison, faculté de jugement), de manière que la *Critique de la raison pure* subordonne la logique à l'entendement, la *Critique de la raison pratique* l'éthique à la raison et la *Critique de la faculté de juger* l'esthétique à la faculté de jugement.

Ce qui frappe dans la comparaison de cette tripartition moderne avec la tripartition de la philosophie antique en « logique », « éthique » et « physique », c'est avant tout le caractère conséquemment « formel » du système moderne par opposition au système antique articulé sur base des contenus (en fonction des trois domaines « nature », « pensée » et action humaine). Ceci tient manifestement à ce que ce système moderne est né en fin de compte de la séparation du moi pensant d'avec la matière de sa pensée et de son expérience vécue, qui par là pouvait se transformer pour ce moi, se concentrant sur lui-même et ses possibilités intrinsèques, en un matériel pour des formes d'expérience vécue tout à fait hétérogènes.

À ce propos trois expériences vécues fondamentales me semblent déterminer et accompagner avant tout le développement de la forme de vie moderne et en particulier sa dissociation dans les trois « mondes ». La première, à la fois la plus originaire et la plus largement active, est l'expérience vécue du « doute » — de la « désunion », ainsi que nous l'avons définie (dans *Lexis* II, p. 222 ss.), qui s'est installée dans une mesure toujours croissante entre le moi et la « vérité ». Et entre le moi et l'*ἀγαθόν* (qui est devenu chez Kant la « loi morale »)

s'introduit corrélativement la « liberté » de la volonté humaine devenue autonome — la « liberté » et la « raison » qui la guide, qui incarnent, au même moment dans le système kantien et politiquement dans la révolution française, le plus haut pathos de l'expérience vécue (Kant : « le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi ...», dans la « conclusion » de la *Critique de la raison pratique* ; le culte de la déesse - raison au sommet de la révolution française). Et enfin la dernière expérience vécue fondatrice, qui prend sa source dans le fait que le moi se défait de ses dernières attaches, et trouve alors dans le système de Nietzsche son intensification pathétique la plus haute, me semble être l'expérience vécue de la « valeur ». Avec l'idée de la « valeur » pensée comme fondamentalement détachée de la chose même, est tirée la dernière conséquence de la dissociation du monde vécu et de la séparation des idéaux qui déterminent l'appréciation des valeurs, en particulier des idéaux du « bien » et du «beau » (des valeurs « éthiques » et « esthétiques »). Pour les Grecs, non seulement la « valeur » et la chose ne formaient qu'un, mais encore de la même manière les idéaux du bien (*ἀγαθόν*) et du beau (*καλόν*) étaient inséparablement liés, et ceci demeure au fond jusque dans le 18e siècle, même si le contenu concret de l'« idéal » et la forme de son empreinte avaient fondamentalement changé de la Grèce classique au Christianisme à travers le stoïcisme — si le « cosmos » des Grecs était devenu « ce monde » (*hoc saeculum*) et que le « logos » des Grecs s'était uni à la « parole du seigneur » (*dəbar hā elōhīm*).

La «valeur» est l'«idéal» transformé en norme, standardisé et devenu monnaie courante. Au fond, la « philosophie des valeurs » allemande du 19e siècle et du commencement du 20e siècle, dans toutes ses tendances et manifestations, n'est qu'une affaire très particulière et « provinciale », comparée à l'universelle « valorisation », au rôle formidable des (*standards of*) *values* (des formes et idéaux de vie standardisés) dans la vie publique et privée de l'Amérique du nord, à commencer par l'étalon universel par excellence, le « dollar », la puissance aujourd'hui dominante des deux côtés de l'Atlantique.

La « valeur » rend autonome le côté subjectif des choses (dans une « objectivation » radicale ! — cfr *Lexis* II, p. 222 ss.). Le sujet même cependant est rendu autonome de son côté, et par là délié pour la liberté ultime, dans le développement du monde du « sentiment » comme puissance de vie indépendante, depuis Rousseau et les romantiques. Si pour Descartes la vie humaine était encore véritablement « pensée » ('*exister c'est penser*'), Rousseau est d'avis que l'homme ne vit que pour

autant qu'il sent (*Émile*, Paris 1866, I, p. 12 ss. : *l'homme qui a le plus vécu n'est pas celunqui a compté le plus d'années, mais celui qui a le plus senti la vie*). Par là, la sensation, l'*αἴσθησις* des Grecs devient, de servante de la pensée, sa maîtresson comme l'éclaire désormais aussi extérieurement le concept, qui naît en même temps, d'« esthétique » au sens moderne.

Au registre « esthétique » au sens moderne correspond comme idéal personnel le concept de « génie », que Diderot a précisément fixé de manière décisive à la même époque dans son article de l'« Encyclopédie » sur ce mot (*l'étendue de l'esprit, la force de l'imagination et l'activité de l'âme — voilà le génie*). Avec ce concept moderne de « génie » — faisant suite aux esquisses pratiques dans cette direction de la Renaissance italienne — c'est la première fois depuis l'idéal stoïcien du « héros raisonnable », du *σοφός*, que se retrouve non seulement proclamé mais porté à une validité universellement admise comme évidente un idéal, purement humain et terrestre, d'humanité spirituelle suprême. Cet idéal moderne de l'homme « titanesque », « surhumain » (Goethe et Napoléon ! — cfr aussi Diderot, *op. cit.* : *le génie semble changer la nature des choses ... il devance son siècle qui ne peut le suivre*) est non seulement areligieux, mais plus encore objet d'une admiration purement « esthétique », et par là aussi élevé au-dessus de toute espèce de « morale », en quoi se manifeste justement l'autonomie désormais conquise du domaine « esthétique », la totale émancipation du « beau » par rapport au « bien ».

Si Aristote avait déterminé l'essence de l'art dans son sens antique comme *Mimesis*, « imitation », et si l'époque religieuse avait attribué à l'art la fonction de 'signifier', de « renvoyer » à un monde de valeurs supérieures, « suprasensibles », l'activité artistique devient désormais un moyen d'expression pour des « expériences vécues », comme Dilthey l'a exposé sur l'exemple du romantisme, ce qui n'est vrai que pour cette époque et faux dans la généralité ([16]). D'un point de vue formel l'âge romantique signifie la libération de la donation de forme poétique du lien à un canon « classique » ([17]). Par là est dès lors accompli

([16]) DILTHEY, *Ges. Schriften* VI, p. 116 : « La poésie n' est pas l'imitation d'une réalité... elle n' est pas l'habillement de vérités, d'un contenu spirituel, qui en quelque sorte eût été là avant elle... ». C'est là le point de vue d'une époque qui « a élevé » la poésie « au statut d'organe de compréhension du monde et situé celle-ci à côté de la science et de la religion » (*op. cit.*, les coupures sont de moi).

([17]) Un changement analogue se produit en art avec la fin du « rococo », dernier style contraignant d'une époque. Depuis lors la « forme » devient ici aussi un moyen

également en « poésie » le pas qui avait déjà été franchi après Aristote en ce qui concerne la forme comme loi de la pensée, à savoir le remplacement de la loi de la forme consacrée par la mise en forme active (cfr plus haut p. 757 ss.). Ceci est en tout cas la condition nécessaire pour que la poésie puisse par principe devenir l'expression de l'«expérience vécue». Mais que signifie le fait que cette suppression de l'idée de forme normative donnée objectivement ne soit survenue que beaucoup plus tard dans le domaine de la poésie ?

On ne reconnaîtra ici non plus les connexions réelles que lorqu'on aura cessé de présupposer nos propres critères sans plus comme contraignants ou tout à fait évidents pour des époques antérieures et des formes d'existence essentiellement différentes. Les γένη littéraires des littératures européennes sont une invention des Grecs et ne sont sûrement applicables que « métaphoriquement » aux littératues d'autres aires culturelles. En grec les γένη restent attachés même extérieurement à la forme de langage de leur « inventeur » — celui qui veut faire de la poésie « épique» doit jusque dans les époques les plus tardives se servir non seulement de la forme poétique, mais aussi grammaticalement de la langue d'Homère. Dans les littératures « secondaires » et « tertiaires » issues de la littérature grecque, ce lien du γένος à une forme de langage déterminée se défait, et toutes les formes littéraires peuvent être développées dans toutes les langues (en tout cas dans toutes les langues littéraires reconnues). Mais les lois des formes littéraires elles-mêmes mènent une existence autonome, soustraite à la mainmise arbitraire de l'individu. Cet état correspond manifestement au stade dans lequel le langage est devenu la « forme des formes » (cfr plus haut p. 752), et dans lequel corrélativement toute mise en forme, qu'elle soit formation de pensée ou « poétique », doit se mouvoir dans les cadres d'une tradition fixée dans le langage (au sens le plus large), c'est-à-dire intersubjectivement. Comme illustration de ce parallélisme de la forme purement pensée et poétique, on peut renvoyer par exemple à l'entreprise scolaire de la logique médiévale d'une part et au rôle, indiqué par E. R. Curtius, de la « topique » dans la littérature du Moyen Âge d'autre part : le souci conscient de la forme langagière et des contenus liés au langage mènera toujours à quelque forme de «pédantisme», de « scolastique ».

d'expression que l'on utilise plus ou moins selon son bon plaisir, un « jeu » qui tente de se servir des formes d'expression de tous les temps avec un arbitraire toujours croissant et dans une métamorphose toujours plus rapide.

Du reste c'est justement ce stade moyen de l'histoire spirituelle de l'Europe qui a sous ce rapport un caractère humain universel, qui s'insère dans l'image des autres hautes cultures dans lesquelles la « tradition » est partout une puissance dominante — la tradition du mot écrit en Chine et dans les grandes « religions scripturaires » du Proche-Orient, et la tradition propagée par voie orale (en tout cas à l'origine) en Inde.

À cette image générale font donc exception l'âge grec classique d'une part, l'âge « moderne » européen de l'autre, et à la vérité le critère décisif se trouve de toute évidence précisément dans le rapport au langage, qui dans le premier cas est l'organe immédiat de la pensée, dans l'autre simple signe extérieur de la pensée, et instrument de la création littéraire et même éventuellement d'effets politiques et économiques.

L'« immédiateté » de la langue grecque s'exprime grammaticalement avant tout dans la forme verbale grecque originaire, qui se distingue de celle de toutes les autres langues par l'absence aussi bien de tout intermédiaire entre concept verbal et sujet, que des « verbes auxiliaires » des langues « analytiques » (« avoir », « être » ; « laisser » ou « faire » pour le causatif) ou des suffixes correspondants des langues « synthétiques » (par ex. du sanscrit). Font toutefois aussi défaut comme formes de pensées, du moins dans la forme de langage grecque originaire, les formes passives primaires et les formes verbales de constatation, mais en particulier les temps « relatifs » du verbe qui se développent alors en latin. Toutes ces formes supposent une sortie de l'immédiateté de la part de celui qui parle et pense, une prise de distance vis-à-vis de la chose, de l'objet, et par là une approche de la forme de pensée du « jugement » (d'abord « argumentant »), qui se lie en même temps à une autre forme de temps : celui qui « juge » se voit face au temps (comme la suite des « moments » — qu'il est à la fois lui-même), celui qui « démasque » (ἔλεγχος!) « découvre » ce qui EST.

Dans l'attitude moderne par rapport au langage, comme Weisgerber l'a montré dans son livre *Die Entdeckung der Muttersprache im europäischen Denken* (Lüneburg 1948), deux grandes lignes se dégagent — le langage comme moyen et incarnation de la puissance impériale, comme langue d'état, *compañera del imperio*, comme l'appelle la formule espagnole prononcée en 1492, année de la découverte de l'Amérique par Colon, une idée qui ensuite a trouvé racine d'abord en France, et de l'autre côté l'idée avant tout germanique et allemande

de la langue comme « langue maternelle », qui, agissant au-delà des frontières allemandes, a mené alors à l'actuel morcellement politique et culturel de l'Europe, ou du moins y a contribué d'une manière décisive. Ces deux idées se sont ensuite en partie combattues, en partie aussi alliées (dans un nationalisme linguistique agressif, qui n'a pas peu contribué au désarroi politique actuel en Europe). Et en tout cas elles sont aussi, dans la forme qu'elles ont prise et les effets qu'elles ont exercés, une expression de la dissociation de conscience européenne moderne — de la séparation de la raison et du sentiment — et ont comme telles part, d'un côté à l'enrichissement culturel qui en émane, et d'un autre côté aux dangers qu'elle entraîne.

(Traduit par M. LEGRAND et J. SCHOTTE) Johannes LOHMANN.

RÉSUMÉ. — Le but de l'auteur est de repérer les transformations qui s'opèrent dans la conscience humaine entre l'époque grecque « originaire » et l'époque moderne. De l'avis de l'auteur, ces transformations de la conscience s'expriment par excellence dans le rapport de l'homme au langage. À l'époque grecque « originaire », pensée, langage et être sont encore unis, alors qu'à l'époque moderne — ainsi qu'en témoignent les œuvres de Luther, Descartes et Locke — ils viennent à se dissocier, dans un processus peut-être déjà préfiguré dans le latin, voire le grec hellénistique : l'être humain s'apparaît comme sujet délié du langage ; il exprime dans un langage désormais manipulable (et qui se donne ainsi comme « langage » au sens propre) la pensée qu'il a formée en esprit, à propos d'un réel lui-même objectivé. Diverses formes de cette conscience humaine du langage sont analysées sur base de documents linguistiques, relevant entre autres de la pensée historique et philosophique (Thucydide, Polybe, Aristote, Cicéron, Kant, ...).

ABSTRACT. — The aim of the author is to discover the transformations which take place in the human consciousness between the « original » Greek era and the modern era. In the author's opinion, these transformations of consciousness are most marked in the relationship of man to language. In the « original » Greek era, thought, language and being are still united, whereas in the modern era — as is shown by the works of Luther, Descartes and Locke — they come to dissociate from one another, in a process possibly already foreshadowed in Latin, or even in Hellenistic Greek : the human being appears as a subject set loose from language ; he expresses in language

which can henceforth be manipulated (and which presents itself thus as « language » in the proper sense of the word) the thought which he has formed in his mind, in regard to a reality which is itself objectivated. Various forms of this human consciousness of language are analysed on the basis of linguistic documents, arising in particular from historic and philosophical thought (Thucydides, Polybius, Aristotle, Cicero, Kant, ...). (Transl. by J. Dudley).