

Johannes Lohmann

Du caractère paradigmatique de la culture grecque

traduit par Éliane Escoubas

C'est dans les cent dernières années, d'abord avec l'idée mécanique du progrès au 19^e siècle, puis, au cours de la dernière génération, avec le schématisation morphologique de la culture chez Spengler et Toynbee, que le nivellement et l'extériorisation formels dans la façon de considérer le développement culturel (l'idée univoque, linéaire-accumulative du progrès ou encore l'égalisation de la « culture » = culture — j'entends d'une part, la vision du monde « progressiste », d'autre part, la vision du monde « conservatrice ») ont atteint leur plus extrême possibilité ; le temps semble désormais mûr pour un « renversement » radical de cette tendance à l'objectivation nivelante des processus spirituels.

Tout d'abord, la question qui se pose maintenant est la question de savoir si ce n'est pas au moment même où les cultures, avant tout à cause de l'énorme extension de l'horizon historique dans les temps les plus récents, sont devenues pour elles-mêmes plus claires qu'il n'était possible jusque-là au sujet des formes et des possibilités de leur destin, que ce destin ne peut plus désormais advenir et n'advient plus comme il advenait jusqu'alors (réflexion que semble faire Toynbee, au contraire de Spengler). Mais c'est encore autre chose qui me semble proprement décisif pour le bouleversement qui vient à nous de façon nécessaire dans le mode dont aujourd'hui non seulement nous discernons ce destin par la réflexion, mais encore nous en faisons déjà l'expérience élémentaire : au stade actuel de l'histoire, les « cultures » sont certes déjà parvenues à une réflexion radicale sur elles-mêmes, mais cette réflexion, ce retournement de l'esprit sur lui-même, a ici encore la forme paradoxale d'une absolue privation d'esprit, où le destin de l'esprit humain, précisément au niveau le plus élevé de la conscience de soi, est compris presque comme le destin de n'importe quelle faune ou flore dans la lutte pour l'existence. Cette attitude contradictoire découle naturellement de l'idéal d'objectivité de la science moderne ; cet idéal, issu originellement de la science de la nature, et conduisant dans ce domaine à des bouleversements inouïs, fait connaître désormais toujours plus, dans son usage en d'autres domaines, les limites de ses possibilités et c'est ainsi que dans le cas le plus étroitement lié à notre question il n'a jusqu'à présent pas encore permis de trouver la forme adéquate pour comprendre une « compréhension » humaine, de sorte qu'on a besoin ici aussi d'un « changement de pensée » radical.

La « culture » est un mode déterminé de la « compréhension » du monde. Le comprendre humain originaire — ou, en tout cas, ce qui en est un dernier reste ou un dernier écho — s'est maintenu jusqu'à aujourd'hui dans ce que nous désignons comme « langue ». Comme « langue », entendue au sens moderne du terme, cette compréhension originaire du monde n'est encore toutefois qu'un moyen pour communiquer nos pensées, nos expériences et nos aspirations, qui tirent d'abord leur droit à l'existence d'autres sources, et pour les « injecter » pour ainsi dire aux autres. Mais cette « langue » a été tout d'abord ce qui « embrasse » en quelque sorte l'homme dans son existence, comme un monde ambiant qui le différencie de l'animal — la manière (une manière chaque fois déterminée) dont les hommes (des groupes d'hommes chaque fois déterminés) entrent spontanément en relation les uns avec les autres — et c'est ce qu'elle était encore pour les grecs, quand, pour dire « parler grec » (parler la langue X), ἐλλήνίζειν, ils disaient « se comporter comme un grec » (se comporter comme un homme du type X). Mais c'est précisément dans la langue grecque que s'est accompli le bouleversement par lequel la langue grecque s'est faite λόγος, c'est-à-dire la forme, éprouvée consciemment comme telle, de la pensée elle-même, dont ensuite la log-ique, expressément en tant que telle, fait apparaître les règles, et cela peut désormais se produire dans n'importe quelle « langue ». La première « langue » en ce sens est la langue latine, *lingua latina*, parce qu'ici pour la première fois — et ceci se réalise à l'époque classique par exemple dans une personnalité comme Cicéron — les formes de relation et d'expression propres à une culture se sont *en tant que telles* détachées d'une forme langagière déterminée. Aussi est-ce dans une telle situation qu'apparaissent pour la première fois des concepts tels que « mot » et « signification ». (En sanscrit, ce que nous nommons la « signification » d'un mot se dit *artha*, « chose », et Platon dans le *Cratyle* parle, là où nous parlerions de la « signification » d'un mot, de la δύναμις τοῦ ὀνόματος, c'est-à-dire de la force [de nomination] du [mot en tant que] nom).

La pensée grecque de l'époque classique est, d'une part, quelque chose de tout autre que toute autre pensée ayant existé jusque-là, et pourtant, d'autre part, elle est constituée comme l'avait été la pensée humaine jusque-là. La saisie des formulations langagières de la rencontre avec le monde est demeurée en tant que « nom », à chaque fois, pour une chose ; mais ce que ce nom recouvre s'est modifié en ce temps-là d'une façon si radicale que l'événement spirituel de cette époque s'est par là distingué de tout ce qui s'est jamais produit jadis sur la terre. Aussi toutes les pénibles tentatives de défense de la culture classique à notre époque, qui ne tirent pas profit de ce fait et qui considèrent et évaluent le grec en partant de notre concept nivelé de langue, ressemblent-elles au comportement d'un guerrier qui voudrait aujourd'hui encore se défendre contre son adversaire avec un arc et des flèches.

La représentation moderne de la « langue » en tant qu'un domaine de complexes phoniques porteurs de « signification » résulte d'une objectivation qui s'attache à fixer et à séparer, exécutée de façon conséquente, concernant tous les « sentiments » fondamentaux de l'homme, et dont la

méthodologie s'est formée à l'époque entre Homère et Aristote. Ce processus, même considéré seulement de façon tout à fait extérieure, est resté jusqu'à nos jours efficient et vivant, dans la mesure où notre langue scientifique d'aujourd'hui est encore grecque, soit immédiatement, soit par traduction, mais ce n'est cependant plus, comme à l'origine, en tant que « nom » de la chose concernée, mais en tant que « terme ». A l'origine, ce *terminus* était, en tant que ὄρος, comme c'était le cas chez Aristote, le nom de la « limite » de la chose même (Lexis II, p. 208, 232), tandis que maintenant il n'est plus qu'une désignation conventionnelle, en tant que « mot » de la langue qui caractérise de façon extérieure d'une part une pensée « subjective », d'autre part un objet, un quelque chose dans le contexte, « objectivement » vérifiable, du monde. Et ces deux modes, développés depuis lors, d'accès et de rencontre du monde ambiant humain sont maintenant, parce qu'ils sont précisément développés en toute rigueur scientifique, tellement séparés que Arthur Köstler peut constater avec étonnement que dans l'index du « Study of history » de Toynbee, qui fait preuve d'une érudition historique universelle, les noms de Copernic, Galilée, Descartes et Newton n'apparaissent pas !

Le germe, encore complètement dissimulé quant à sa conséquence, de cette moderne séparation entre « esprit » et « nature » dont le prophète fut Descartes, réside finalement dans les deux mots qui sont au centre de la conscience grecque, λόγος et φύσις, lesquels aussitôt après la « préhistoire » homérique, ouvrent ce procès qui s'accomplit dans la langue, procès de l'histoire de l'esprit spécifiquement européenne, et dont la teneur, non encore épuisée de nos jours, détermine et conditionne depuis lors tout événement en occident.

Comme je l'ai montré dans Lexis IV, I, p. 122 sqq, le concept de λόγος a en quelque sorte déjà sa frappe, dans toute sa plénitude et sa profondeur, dans le verbe homérique λέγειν (aoriste καταλέξαι). Mais le concept de φύσις conduit dans des profondeurs encore plus abyssales de l'histoire de l'esprit dissimulée dans l'histoire de la langue. Je veux dire qu'il a sa « πρόφασις » (sur ce concept grec classique de causalité en tant que « pré-apparition », cf. Lexis III, I, p. 20 sqq) dans le verbe indo-européen *es-ti*, d'un genre tout à fait singulier dans le monde des langues, ce verbe étant considéré, à rebours à partir du grec, de deux manières, pour ainsi dire négative et positive. D'une manière négative, dans la mesure où précisément seul le grec, parmi toutes les langues indo-européennes, n'a pas produit de liaison grammaticale entre les racines *(e)s-* et *bhu-* (comme en allemand *b-in*, croisement en anglo-saxon de *beo* et *eom*, en latin *sum/fui*, etc.). Cela veut dire que seul le grec n'a pas mêlé le concept de l'« être » avec celui du « devenir », comme cela s'est produit partout ailleurs, et précisément par cette coupure il a laissé ouverte une relation antinomique dont la dynamique prend toute sa portée dans la philosophie grecque, par la détermination « pré-parménidienne » (milésienne-pythagoricienne et héraclitienne) de l'être du monde comme « devenir » (φύσις, cf. Empédocle, Diels B8), puis (chez Parménide, Méliossos, Empédocle, les atomistes, Anaxagore et Platon) par l'explication de ce devenir comme une apparence de surface qui ne touche pas l'être vrai.

φύσις est, de ce point de vue, le premier concept scientifique du monde — concept propre à la science de la « nature » — et λόγος est le concept de langue correspondant à ce concept de monde (c'est-à-dire la langue entendue comme la désignation, par « formulation », de ce qui est) et dont l'effectuation la plus pure consiste, outre la « définition », dans la formulation d'une relation mathématique¹. C'est pourquoi la représentation courante selon laquelle nous aurions affaire dans ce cas à différentes « significations » du même mot est fondamentalement fautive, parce qu'il ne s'agit pas là en grec de distribuer après coup dans des termes (au sens moderne) des fonctions de désignation se rapportant à des connaissances qui tirent leur valeur de vérité de l'évidence subjective, mais ce qui se passe bien plutôt ici c'est que la vérité (conformément au concept grec de vérité comme ἀ-λήθ-εια) se dévoile, à celui qui connaît, de façon encore immédiate dans les « noms » tels qu'ils sont vivants dans leurs rapports étymologiques².

Si λόγος est ainsi le premier concept « formel » de langue ayant existé sur cette terre, on peut d'autre part désigner le mot grec μῦθος comme le dernier représentant d'un concept de langue afférant au « contenu », qui en tant que tel, dans son usage épique, fait signe déjà vers l'avenir de l'ἀλήθεια du λόγος. « Μῦθος est le mot en tant qu'attestation immédiate de ce qui fut, est et sera, en tant que manifestation de soi de l'être, au sens autrefois en honneur où ne règne aucune différence entre le mot et l'être³ ». Comme Otto le montre, μῦθος est chez Homère « la chose même » (loc. cit. p. 55), « l'histoire ». H. Kleinknecht en fait usage dans son étude « Des éléments platoniciens dans Homère »⁴, lorsque Homère au vers 191 de l'Odyssée décrit l'intention d'Athéna qui voile de nuages la patrie d'Ulysse, quand celui-ci, interrompu dans son sommeil par les Phéaciens, s'éveille sans s'en douter dans l'île natale d'Ithaque, et qui la lui dévoile ensuite pièce par pièce dans le discours : *περὶ γὰρ θεὸς ἠέρα χεῦε / Παλλὰς Ἀθηναίη, χούρη Διός, ὄφρα μιν αὐτῶ / ἄγνωστον τεύξειεν ἔχαστά τε μυθήσαιτο* — c'est ce que Kleinknecht explique à juste titre comme un « platonisme préformé » : dans la bouche de la déesse, la parole n'est pas une explication ou une reproduction après coup de quelque chose de présent, de toute façon déjà visible, mais ce qu'elle est proprement : « un dire de l'être », le dire de ce qui « est »... un discours qui donne à voir l'état de fait vrai des choses, elle a son essence en ce qu'elle donne aux choses la frappe du « c'est » qui leur revient (loc. cit. p. 71).

A cela on pourrait encore ajouter la prépondérance chez Homère de *μυθεῖσθαι* à la 1^{re} personne du singulier (24 fois sur les 45 occurrences du verbe fini en tout !), donc en tant qu'affirmation formelle ou solennelle — ce que souligne la constatation faite par Otto que μῦθος désigne « la chose en tant qu'exprimée, la vérité de l'être et de l'événement dans le mot » (loc. cit. p. 55), alors que λόγος désigne le mot, du point de vue du comprendre et du prêter attention, en tant que ce qui est pensé (p. 59).

Μῦθος, en tant qu' « histoire », conduit déjà dans l'Odyssée à la formation *μυθολογεῖν* « raconter des histoires » (on dira plus tard : *μυθολογέω*) : *τί τοι τάδε μυθολογέω ; ἦδη γάρ τοι χθιζὸς ἐμυθεόμην ἐνὶ οἴκῳ / σοὶ τε χαί ἰφθίμη ἀλόχῳ. ἐχθρόν δε μοί ἐστιν / αὐτίς ἀριζήλως εἰρημένα μυθολογεῖν*⁵.

Pour l'équivalence « histoire = chose », on renverra encore au passage cité par Otto (p. 57) de l' « Electre » d'Euripide (346) : Electre rassure son époux, à qui les étrangers sont suspects, par ces mots : « Tu dois apprendre le vrai μῦθος (τὸν ἔοντα μῦθον), ce sont des messagers de mon frère Oreste. » L'expression ὁ ἑὼν μῦθος a naturellement déjà une résonance philosophique. Chez Homère, au contraire, c'est plutôt l'alternative entre ἀ-λή-θεια d'une part et λήθειν, κεύθειν, χρύττειν χαλύπτειν d'autre part qui détermine la « valeur de vérité » du μῦθος⁶.

A l'époque post-érique, à la place du « mythologue » qui « raconte des histoires » et à côté de la « poésie » qui seulement maintenant devient à proprement parler « poésie », vient alors d'une part la « découverte » de l'ἱστορίη ionienne, d'autre part et surtout le « φυσιολόγος » (comme Aristote nomme les philosophes pré-socratiques). Le « mythologue » raconte des histoires, le « physiologue » rend compte (en grec : λόγον διδόναι) de ce qui est, en tant que tel : de sa φύσις. Par là le cours du monde est devenu un processus qui se déroule selon des règles, qui porte en lui la loi de son cours et qui, par conséquent, n'a plus besoin de la béquille d'une causalité extérieure, telle que l'avait représentée l'intervention des puissances divines dans l'image-du-monde mythologique.

Les trois concepts que sont l'ἀρχή (en tant que concept du « principe » du λόγος comme ἐξ ἀρχῆς καταλέξει), le λόγος lui-même et la φύσις sont ceux qui ont fondé chez les Grecs une conscience scientifique autonome, dans laquelle la connaissance désintéressée devint, pour la première fois dans l'histoire, un agir indépendant et qui porte consciemment attention à soi. Cette « conscience scientifique » prend naissance d'abord comme un genre de divination « clairvoyante » dans laquelle les concepts fondamentaux aussi bien de l'attitude générale que des sciences particulières ne proviennent pas d'une « synthèse » après coup (ce qui correspond à la représentation de la science positive au 19^e siècle et déjà du nominalisme de Locke), mais devancent les mouvements de l'esprit qu'ils ont auparavant initiés eux-mêmes, ouvrant (conformément au principe du ἐξ ἀρχῆς καταλέξει) à chaque fois un horizon à partir duquel seulement les connaissances des sciences particulières peuvent en général venir au regard. Ainsi la géométrie⁸ naît à partir du concept d'angle (γωνία), la musique (qui chez les grecs est essentiellement théorétique) à partir des concepts de μέλος et de τόνος⁹.

Du point de vue matériel, cette conscience scientifique, posée dans le monde par les grecs, d'une connaissance systématiquement réfléchissante dans son ensemble, s'inaugure, comme on l'a déjà dit, dans les deux concepts de φύσις et de λόγος en relation réciproque : φύσις, c'est-à-dire le principe du monde donné à la conscience scientifique en tant que « κόσμος », et λόγος c'est-à-dire le principe de la formulation précise du monde (en termes techniques : comme « définition » ou relation numérique).

A quel point, en ce cas, l'époque grecque classique domine — comme le sommet isolé au-dessus d'une mer de nuages — toute autre « histoire du monde », rien ne le montre peut-être plus fortement que le fait que, dans la Grécité tardive, le concept de λόγος est devenu, à partir de la clarté cristalline de son origine, une puissance mythique. Mais ce que cela signifie, on

ne pourra le comprendre tout à fait que si on établit la comparaison avec les concepts centraux qui, dans les cultures de l'Inde ancienne et de la Chine ancienne (ainsi *Brahma* ou *Tao*) correspondent de prime abord au mot grec central du λόγος et désignent toujours le principe, analogue à la φύσις grecque, de l'événement même du monde ne faisant qu'un avec sa formulation. Il résulte de cette opposition que (conformément à l'unité mythique du mot et de l'être, W. F. Otto, loc. cit. p. 59), même au stade de la pensée « philosophique », l'événement qui régit le monde dans son ensemble est ici encore hypostasié en une puissance agissante dont le « nom » conserve l'effet de magie et de fascination qui, pour les hommes d'autrefois, avait été lié aux noms des puissances divines, en tant que principes de l'image-du-monde mythique.

Seuls les Grecs ont donc séparé la φύσις en tant que principe d'un événement qui s'accomplit selon des règles qu'on peut connaître, du λόγος en tant que principe de sa formulation et par là ils ont enlevé, il est vrai, à la « langue » (qui n'est d'abord rien d'autre que le « dire ») sa force « magique »¹⁰, mais, en revanche, ils ont les premiers délivré dans sa pleine efficacité la pensée devenue majeure.

La parole magique est liée et bornée à l'ethnie. C'est pourquoi, parmi toutes les cultures de la terre, seule la culture européenne est devenue, par suite de cet héritage grec qui est le sien, un pôle doublement opposé à la pensée liée à l'ethnie : elle est en même temps universelle — en tant que telle, elle détermine à l'avance la culture du monde — et individualiste. En elle, et d'abord dans la forme de vie de la Polis grecque en tant qu'une communauté d'hommes libres se gouvernant eux-mêmes, reliés à leur semblables par la route, pénétrant partout, de la Méditerranée, l'homme devient pour la première fois le « sujet » de ce qui advient. C'est pourquoi l'histoire européenne est, depuis le commencement jusqu'à nos jours, la seule histoire « ouverte », tandis que toutes les autres cultures, passé un certain temps, se figent en une forme fixe (ce dont Spengler a fait, à tort, purement et simplement une loi générale de l'histoire de la culture). La culture européenne (y compris le christianisme européen) possède ainsi, seule de toutes les cultures, une histoire propre, qui rompt le cercle fermé d'une existence quasi végétative, du genre de la « morphologie culturelle » spengliérienne, et qui aujourd'hui est en train de s'incorporer le reste de l'humanité.

Mais cette énorme expansion, constatée comme un fait extérieur, n'est que le reflet d'un événement intérieur qui a son origine et son point de départ dans la forme de pensée homérique du ἐξ ἀρχῆς καταλέξει. C'est dans cet événement européen, considéré dans son ensemble, que l'homme, par un accroissement continue dans le développement de son rapport au monde et de sa compréhension du monde, a atteint un nouveau stade qui ne se détermine exactement dans sa signification historique que par la langue. C'est dans la « langue », en tant que comportement humain typique, que le pur (« instinctif ») « comportement » de l'être vivant en général « à l'égard du monde extérieur » s'était primitivement transformé en un reflet du monde (reflexus = renvoi en miroir), lié à l'ethnie et scindé selon l'ethnie, reflet dont la science d'aujourd'hui objective et isole les formes en tant

que langue, religion, économie, société, droit, morale, poésie, etc. Dans cette mesure, c'est un anachronisme d'extraire ces formes du contexte de vie dans lequel elles avaient grandi naturellement et de les mesurer à l'aide de critères qui leur sont étrangers — de mesurer l'agir et le penser spontanés à l'aide des critères d'un agir réfléchi, qui « se représente » consciemment ses formes et ses normes.

Le surmontement de cet anachronisme, qui est la tâche de notre siècle, réside dans la reconnaissance que toute science historique ne peut que manquer son objet si elle ne tient pas compte du fait que la « science », en tant qu'un agir non immédiatement dirigé vers un but et, dans son principe, réfléchissant et réfléchi, n'est venue au monde qu'avec le λόγος grec dont le « ἐξ ἀρχῆς καταλέξει » et le « λόγον διδόναι » sont l'expression consciente. Dans cette attitude grecque, le reflet-monde qu'est la langue devint « réflexion », et cela veut dire que l'homme, en tant que le « je » qui (à l'opposé du « comportement » purement objectif du « je » simplement « vivant » des organismes) s'était donné dans la langue son reflet-monde propre et en quelque sorte objectif-subjectif, devient désormais, par un nouvel accroissement, la res cogitans réfléchissante individuelle — que le λόγον ἔχειν des choses objectivé dans la langue devient un λόγον διδόναι de l'homme et qu'ainsi le ζῶον λόγον ἔχον, en tant que l'être qui est en possession du discours comme capacité langagière, devient un être qui dispose du λόγος comme comportement calculant et calculé¹¹ — que le sujet (ὑποκείμενον) en tant que le fond-image objectif des images-du-monde contenues dans la langue, se change en « subjectivisme » en tant qu'un agir producteur de formes propre à un acteur déjà « spontané » dans la pensée et pas seulement dans l'agir.

L'essence de l' « image » réside dans la coordination une et univoque de la reproduction à ce qu'elle reproduit. Dans la mesure où les langues présentent des « images-du-monde », cette coordination une et univoque trouve d'abord son expression dans le concept de « nom ». Le concept de nom est en tant que tel le seul concept universel (existant dans toutes les langues) quant à une « réflexion » sur le langage (et non pas le concept de « langue », ce que messieurs les linguistes ont jusqu'à présent négligé de voir !), et c'est pourquoi ce concept, jusqu'à l'époque grecque classique, occupe la place, du point de vue fonctionnel, qu'occupe chez nous le concept de « langue » — Platon encore présente bien dans le *Cratyle* sa « philosophie du langage » comme une recherche sur la « rectitude des noms » ! Dans le concept originaire de nom vient avant tout à l'expression le caractère de l'expérience primitive du monde et par là l'énormité du bouleversement (que personne jusqu'à présent n'a encore saisi en propre) qu'a connu la pensée humaine à l'époque grecque classique. Dans la « propriété du nom », qui caractérise la langue originaire, se manifeste le fait que l'expérience primitive du monde, conformément à l' « unité originaire du mot et de l'être¹² », manque la dimension du « quelque chose en tant que quelque chose¹³ ». Et l'erreur de la psychologie, de la sociologie, de la philosophie et de la linguistique jusqu'à présent tient par voie de conséquence à ce que, ce fait que l'expérience grecque du monde est devenue tout autre en libérant et délivrant pour la première fois la pensée humaine

de sa détention dans les noms¹⁴ — pour autant que celle-ci a été remarquée dans ses formes d'apparition en général — elles le comprennent comme un fait psychique, alors qu'il s'agit bien plutôt au départ d'un phénomène grammatical.

La compréhension humaine, qui advient d'abord comme « langue », fut à l'origine simplement un agir, et même d'abord un agir « magique » guidé par de sourds pressentiments. En tant que telle, elle s'était superposée comme une nouvelle couche d'événement, venue au monde seulement avec l'homme, à la nature inorganique, à la croissance organique des plantes et à l'agir animal qui, comme on a coutume de le dire, est guidé par l' « instinct » (ce qui au fond n'est qu'un mot pour recouvrir une non-compréhension — car, quant à « comprendre », nous ne le pouvons au fond que concernant notre propre agir — et même l'agir « magique », nous ne le comprenons pas réellement ; comment pourrions-nous le comprendre puisque, mesuré aux critères de notre propre compréhension, il devrait apparaître plutôt insensé !).

Mais si on se libère totalement de la pensée habituelle de la causalité, l'impression s'impose que, chaque fois, le stade antérieur de cette sédimentation annonce d'une manière propre le suivant — reçoit de lui son sens et son remplissement — ainsi la plante déterminée par la simple croissance reçoit son sens de l'animal qui agit instinctivement — l'animal, vivant dans le monde ambiant qui lui est prédonné et se comportant par rapport à lui par simple « réaction », reçoit son sens de l'homme qui pose instinctivement son monde ambiant dans les concepts de sa langue — et dont l'action langagière instinctive se transforme ensuite en une position consciente (qui « sait ce qu'elle fait ») — pour finir (comme Hegel le disait du rapport de l'esprit à la nature) par « venir à soi-même » — dans une réflexion historique sur ce processus tout entier, où le commencement se comprend depuis la fin.

Cette loi fondamentale de l'esprit, qui ne peut « venir à soi » que dans l'histoire, est l'opposé de la légalité de la science naturelle qui était l'image idéale de la connaissance scientifique au XIX^e siècle. Seul le vouloir humain, qui paraît commencer pour soi une chaîne causale, pouvait alors être représenté comme orienté vers un but. Cette orientation vers un but doit sans doute avoir été pendant des milliers d'années l'orientation de quelque chose d' « insensé ». Car cette époque de la compréhension du monde accomplie dans la langue est l'époque d'une imagination foisonnante qui n'a plus sa pareille aujourd'hui que dans nos rêves. Dans la masse foisonnante de ce monde de formes que seul l'homme parmi tous les animaux a construit — formes grammaticales tout autant que conceptuelles — on est parvenu selon toute apparence dans les derniers millénaires, en de vastes régions de la terre, à une concentration de formes d'une frappe particulière. La formation de la langue qui s'est étendue sur des centaines de milliers d'années semble culminer ici, atteindre son but et son achèvement dans une série de types « excessifs » qui, d'une part, imprimant, d'une manière à la fois unilatérale et accomplie, des traits chaque fois déterminés de la forme grammaticale et conceptuelle — et, d'autre part, se font reconnaître déjà extérieurement du fait qu'ils s'étendent sur de

vastes régions de la terre (manifestement par suite de cette unilatéralité qui conditionne en même temps leur force de pénétration) et par là refoulent fréquemment les anciens types dans des régions marginales et des contrées d'accès difficile. L'un de ces types, caractérisé en même temps du point de vue typologique par sa prononciation et du point de vue géographique par son expansion, représente notre propre famille de langues — les langues qu'on nomme en Allemagne « indo-germaniques », ailleurs le plus souvent « indo-européennes ». Déjà longtemps avant qu'elle n'ait été transplantée sur toutes les parties de la terre par la colonisation européenne de l'époque moderne, elle s'était étendue de l'Irlande à l'Inde (en quoi, certes, les traits caractéristiques de ce type de langue subirent fréquemment des dommages dans les régions marginales, par exemple, comme on l'a dit, en Russie).

Le système des langues, qui est formé de l'ensemble de ces types « excessifs » et qui, au 19^e siècle, depuis W. von Humboldt, a fait l'objet de recherches surtout de la part de savants allemands, a été compris d'une manière générale par ces chercheurs comme système des langues en général, dans lequel toute langue qui aurait existé — même si c'est en bonne règle comme mélange des types purs — devrait être classée¹⁵. En fait, ce système des types (Finck, qui l'a parachevé, fixe 8 types) semble ne représenter qu'une époque déterminée de la formation des langues. Et ce qui est plus remarquable encore, c'est que ces huit types s'ordonnent ensemble en un système logique et par là deviennent un symbole vivant de l'orientation vers un but qui est propre même à l'esprit encore inconscient, tel qu'il se réalise dans la langue.

Les huit types se divisent en deux groupes de quatre types chacun, dont les quatre premiers représentent une construction de phrase « unidimensionnelle », c'est-à-dire que des déterminations sont simplement juxtaposées dans une ordonnance chaque fois déterminée — de telle sorte qu'il n'y a aucune différence de principe entre la construction de phrase et la formation de mot — tandis que les quatre autres types représentent une construction de phrase « bidimensionnelle », avec les deux possibilités de la « phrase nominale » et de la « phrase verbale » qui se rencontrent aussi bien pures que mélangées. Dans la phrase nominale, c'est celui qui parle qui attribue au sujet son prédicat, alors que dans la phrase verbale les « sujets » actifs ou passifs du processus ou de l'état s'augmentent en quelque sorte eux-mêmes de ces prédicats (sont en ce sens « sujets » du processus, comme la grammaire de l'ancien indien le postule à juste titre, tous les « facteurs » qui prennent part au processus, y compris le lieu et le temps). La bidimensionalité de la phrase se réalise donc en ceci que le rapport sujet-prédicat (en tant que, chaque fois, un « être » déterminé en relation, chaque fois, avec un étant déterminé) pénètre tous les rapports grammaticaux.

C'est au groupe des types unidimensionnels qu'appartiennent par ex. le chinois, le malais-polynésien et les langues ouralo-altaïques, langues qui se trouvent donc plus à l'est — les types bidimensionnels se trouvant au contraire à l'ouest¹⁶.

De tous les types, les langues sémitiques et les langues indo-européennes semblent construites de la façon la plus différenciée et la plus conséquente.

Dans les langues sémitiques, la phrase nominale et la phrase verbale existent côte à côte (c'est même de la grammaire sémitique que provient cette terminologie). Mais dans le type de langue indo-européen, ces deux types de construction de phrase fusionnent ensemble. On trouve une expression de cette fusion (qui, en tant que fusion de la phrase nominale et de la phrase verbale en général, pénètre de part en part toute la construction de la langue) avant tout dans le verbe « être », et tout particulièrement sous la forme *es-ti*, « est ». Ce mot typique pour la langue indo-européenne a la forme d'un verbe, mais n'a aucun autre contenu conceptuel que la fonction de l'énonciation. Il désigne en premier lieu la vérité de quelque chose et en second lieu l'« existence » de quelque chose, et il représente ainsi l'anticipation — la « prolepsis¹⁷ » anticipative du concept grec de vérité, où s'énonce, en éclairant le monde, le λόγος en tant que « dévoilement » (ἀλήθεια), pour autant qu'il est ce concept auquel (en tant qu'être ou étant purement et simplement, en grec (ἐ)όν) la philosophie grecque s'est enflammée et qui occupe de façon centrale et tient en haleine la pensée grecque justement à son époque créatrice.

Ce verbe *esti* se trouve ainsi en un point nodal de l'histoire spirituelle de l'homme. Vers l'arrière, il apparaît comme le but de toute la masse foisonnante de la formation langagière humaine dont la fantastique onirique, après qu'elle eut débordé dans toutes les directions, s'est concentrée et, en même temps, étendue à la pure détermination comme telle, sans aucun contenu conceptuel. Vers l'avant, il représente le point de départ de l'époque « mythique » des dieux et des noms, qui reçoit en lui la possibilité (à travers l'humanisation radicale du divin chez Homère) de parvenir au but de la pure vérité théorétique.

La nature elle-même produit des millions de germes pour, à partir d'eux, porter à maturité un seul être. Ainsi, ce n'est qu'en Grèce qu'est venu à croissance, à floraison et à maturité le germe qui a produit les langues indo-européennes — lesquelles sont, de leur côté, la quintessence d'un développement aux dimensions du monde, depuis les débuts de l'humanité. En Inde le *esti*, en tant que « copule » de la proposition (ainsi que l'a nommé la logique médiévale) est pratiquement de nouveau perdu (comme d'ailleurs aussi en Russie, le russe s'étant joint à ce point de vue au type voisin ouralo-altaïque¹⁸).

La puissance du nom est la réponse de l'homme aux puissances et aux forces qui l'oppressent, *response* à un *challenge*, comme le dit Toynbee. L'homme n'est pas seulement opprimé par les animaux féroces et par la puissance des forces élémentaires de la nature, mais, seul parmi tous les êtres, il l'est en outre aussi par les créations de sa propre imagination ! En réponse, il a trouvé la force conjuratoire du mot, dont la puissance magique-conjuratoire a peut-être atteint dans la culture de l'Inde ancienne son sommet le plus élevé. Le mot magique *Brahman* devient ici purement et simplement le principe du monde. Et pour recevoir de ce mot magique sa force magique originaire, les anciens indiens ont inventé, il a déjà trois mille ans, une grammaire raffinée que l'on n'a atteinte et dépassée en Europe que dans les cent dernières années. Mais, en Grèce, le mot magique-conjuratoire de la langue est devenu le concept scientifique, dans

lequel seul cette force magique-conjuratoire est parvenue, pour parler comme Hegel, à son effectivité et sa vérité.

Mais le commencement de la science et de la philosophie grecques (lesquelles, pour la conscience ultérieure, sont liées avant tout au nom de Pythagore) a encore, par beaucoup de traits, un caractère quasi mythique — le caractère d'une déclaration « prophétique ». Seule la « dialectique » platonicienne (que Platon, dans ses dialogues, projette dans la personne de Socrate qui, avec son « ironie », démasque impitoyablement toute présomption de savoir) en finit avec lui, et parmi les dialogues de Platon il y en a même un qui a spécialement la fonction d'une critique de la langue au sens où nous l'entendons maintenant, comme critique de la « puissance du nom ». C'est le *Cratyle*, qu'on tient le plus souvent pour une sorte de philosophie sceptique du langage chez Platon. Le dialogue traite, selon ses propres termes, le thème de la justesse des noms, ce qui au premier abord semble être une recherche qui aurait pour objet la question de savoir si les formes sonores des mots ont quelque chose à voir avec leur signification.

Mais quand on comprend ainsi ce dialogue, sous l'influence des représentations modernes, comme une sorte de « physiologie du son » ou de « psychologie du son » primitives, on néglige deux choses. D'une part, que la discussion tout entière se place au point de vue de la valeur de connaissance des « noms » (en quoi, conformément au concept originaire de nom — qui ne se modifie que dans la logique stoïcienne — le « nom propre » et le « mot » courant de la langue — par ex. Apollon et le soleil — sont entièrement placés à égalité de niveau). Et ensuite, que ce ne sont pas n'importe quels noms qui sont mis en discussion, sous le rapport de leur forme extérieure, mais que ce sont de façon prépondérante les noms des dieux et les désignations des phénomènes de la nature, qui ensemble fournissent le système d'une image-du-monde tout à fait déterminée. Il s'agit de l'image-du-monde de la science pythagoricienne du début du ^{ve} siècle av. J.-C. : au milieu du monde se trouve le feu central — nommé ἑστία, « Herd » dans la langue mythique (comme le foyer d'une maison — autour de quoi, selon les pythagoriciens, gravitent la terre et l' « anti-terre ») ; sont également pythagoriciennes dans ce dialogue les quatre classes d'êtres supérieurs : les dieux, les démons, les héros et les hommes, les quatre éléments et bien d'autres choses encore.

Le dialogue du *Cratyle*, correctement interprété, a la fonction d'une critique principielle de la déclaration mythologique. (Et non plus de la mythologie des dieux homériques). A vrai dire, ceux-ci vivaient encore dans la croyance populaire. Mais pour les gens cultivés, la fonction du principe d'explication du monde était transférée aux forces de la nature (il est indifférent qu'on ait nommé celles-ci par leurs désignations conceptuelles ou, comme par ex. Empédocle, par les noms de Dieux) ! Les Pythagoriciens aussi, d'une certaine manière, racontaient encore des « histoires », pas autrement que les anciens « mythologues ». Et ce n'est qu'avec la « dialectique » platonicienne que l'argumentation rigoureuse est exigée aussi dans le discours (le λόγος), argumentation qui s'était formée tout d'abord dans la mathématique et en tant que mathématique, d'où sortira plus tard la « logique ».

Cette « démythologisation » de la langue n'est assurément achevée que dans le « nominalisme » de la logique stoïcienne dont la forme de pensée pénètre le monde de l'hellénisme à tel point que Cicéron, quand il croit se référer à Aristote, reprend sans le savoir les formes de cette logique¹⁹. Mais l'histoire ne s'arrête pas là. Bien plutôt, le « désenchantement » du monde de la période hellénistique se termine en un nouvel enchantement qui conduit aux orgies « symboliques » de la vision du monde de l'antiquité tardive et de l'époque médiévale²⁰. Plus tard, à la « querelle des universaux » médiévale (qui provient du réveil de la philosophie aristotélicienne, laquelle a dû s'expliquer avec le nouveau concept de langue européen !) succède le nominalisme volontariste d'Ockham qui veut alors libérer aussi le vouloir de Dieu des liens de la logique. Le troisième symbolisme (« baroque ») qui lui succède et en résulte, le symbolisme de la réforme et de la contre-réforme (qui exerce son action surtout en musique²¹) tourne en un « troisième » nominalisme (« empiriste » ou « pragmatiste »), celui de Locke et de ses successeurs qui, en dépit de toutes les différences extérieures quant à la vision du monde, est resté jusqu'à aujourd'hui l'image du monde, fondamentalement efficiente, qui est celle de l'Europe.

Dans ce développement en zig-zag, la logique de la coordination une et univoque entre un « nom » et une « chose », qui non seulement était dès le commencement la logique inconsciente du langage des hommes, mais qui aussi (tout particulièrement en tant que ὄρος = *terminus* comme « limite » de la chose) a été encore la logique de Platon et d'Aristote, est en fin de compte devenue la logique de la « subsomption » (de l'« objet » sous le « concept »). Mais cette logique moderne est tout aussi unilatérale que sa contrepartie grecque. Ce sont, comme on l'a déjà dit, les deux points extrêmes d'une ligne de développement qui conduit de l'extrême intériorisation à l'extrême extériorisation. En grec — encore chez Aristote — « être » (τὸ (ἐ)όν) est le concept le plus riche (parce qu'il embrasse tout) ; dans la forme de pensée moderne, c'est le concept le plus vide (que Hegel a posé comme tel au début de sa Logique).

Le concept indo-européen d'être naquit de la liaison de l'« évidence » (être-vrai) et de l'« existence » (être-là). Mais (comme Descartes l'a vu) ces deux termes, dès l'abord et dans leur accomplissement singulier, ne font qu'un dans l'acte de connaissance (pour moi, en tant que celui qui connaît) : l'« âme » est d'une certaine manière tout étant, dit Aristote dans le « de anima » 431 b, résumant en une phrase l'essence de la forme de pensée grecque qui, en tant que telle, présente l'effectuation (pour Hegel : la « vérité ») de la copule indo-européenne *esti*, laquelle pour sa part constitue la « quintessence » du développement langagier de l'homme. Le *esti*, pris dans sa pleine effectivité, présente en quelque sorte la concentration du monde, dans toute son extension spatio-temporelle, à un moment singulier du temps, et ce qui correspond précisément à ce moment dans l'histoire du monde elle-même²², c'est la conception du λόγος grec — dont le « phénomène annonciateur » — comme l'éclair de chaleur à l'horizon — (en tant qu'idée qui se tient derrière la masse des phénomènes !) est le type de langue indo-européen.

Le poète romain Ennius, qui parlait plusieurs langues — ce fut bien le

tout premier « polyglotte » connu — et s'exprimait chez lui de la même manière dans les trois langues culturelles de sa patrie sous-italique, le grec, l'osque, le latin, chantait la Rome des Scipions remplie de culture grecque ; et le roi Charles V qui a grandi au seuil de la modernité dans la Bourgogne de langues française et flamande, puis devint le souverain d'Allemagne et d'Espagne — tous deux s'accordaient pour déclarer qu'un homme est d'autant plus homme qu'il domine d'autant plus de langues. Aujourd'hui, au seuil d'une nouvelle époque dans laquelle la culture européenne, née en Grèce et qui plus tard s'est ramifiée en de multiples langues, est devenue la culture du monde universelle, le nivellement des formes de vie de l'homme qui est lié à cet état de chose ne peut trouver sa compensation que dans une conscience historique qui, renchérisant sur cette opinion, devrait se manifester dans la thèse suivant laquelle personne ne peut prétendre à être « homme » au sens plein du terme s'il ne possède un accès immédiat aux formes d'expression originales de la culture grecque en tant que terreau de la culture-du-monde à venir.

(in Festschrift Gadamer — Tübingen, Mohr, 1960)

NOTES

1. (ὄροι... ἀνά λόγον, Archydas B2 Diels).
2. Faisant un usage pratique de ce principe, je suis maintenant parvenu à donner vie de nouveau, pour la première fois depuis Boethius, au système de la musique antique — cf. Archiv für Musikwissenschaft XVI (1959), p. 148-173 et p. 261-291.
3. W. F. Otto, *Gesetz, Urbild und Mythos*, Stuttgart 1951, p. 59.
4. Gymnasium 61 (1958), p. 59 sqq.
5. Ulysse à Alcinoos à la fin de μ.
6. Cf. H. Boeder, *Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia*, in Archiv für Begriffswissenschaft IV, p. 82 sqq. : « Dans l'Epos, ce dont on s'occupe, c'est de l'aletheia des actes et des destins de ceux auxquels on a affaire... jamais de quelconques choses (loc. cit. p. 96) — Si donc une chose singulière est décrite — par ex. une armure — ce n'est qu'afin de jeter une lumière sur le possesseur ou sur l'action » (ibid. Anm. 112 — cf. aussi les passages cités du livre 13 de l'Odyssée).
7. Loc. cit. Lexis IV 1, p. 144.
8. L'arithmétique, qui en grec n'est pas le « calcul », mais la théorie des nombres, repose sur les concepts de « droit » et de « non-droit » (περισσός et ἄρτιος), comme nous pouvons encore le lire chez Platon.
9. Cf. les articles « *Musiké und Logos* » in Lexis IV, 2 et « *Der Ursprung der Musik* » in Archiv für Musikwissenschaft, t. 16.
10. Qui en Inde s'est accrue de façon démesurée, cf. H. Lüders, *Zeitschrift der DMG*, 98 (1944), p. 1-14.
11. En grec λογίζεσθαι : pour cette « voix moyenne » ici très importante cf. Archiv für Musikwissenschaft, t. 16, p. 289 s.
12. W. F. Otto, loc. cit. p. 59 et plus haut p. 53 et p. 6.
13. « Ce qui est expressément compris a la structure du quelque chose en tant que quelque chose », M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 149.
14. Que la Russie, par sa forme de pensée, n'appartienne pas proprement à l'Europe, cela résulte, à côté d'une série d'autres faits purement grammaticaux (disparition de la copule « est », parmi d'autres analogies avec le type ouralo-altaïque) de l'idolâtrie du nom qui, aujourd'hui, est en vigueur là-bas, par ex. avec le concept de « socialisme ».
15. C'est même encore le point de vue de F. N. Finck dans le petit livre « *Die Haupttypen des Sprachbaus* », Leipzig 1909.
16. Pour plus de précisions, voir Lexis I, p. 91.
17. Cf. ci-dessus.
18. Ce type est, comme on l'a mentionné, « unidimensionnel ». Mon maître Alexandre Brückner, le slaviste berlinois (1878-1924) avait coutume de dire : le russe cultivé n'est pas en vérité comme le latin réceptif à la rhétorique politique, il est au contraire irrémédiablement condamné au slogan politique. La première attitude correspond au type bidimensionnel (« dynamique »), la seconde au type unidimensionnel (« statique »). Aux latins correspondent les arabes, comme on peut le conclure du livre de J. Berque « *Les arabes* » (Paris 1959) : la langue sémitique, et tout particulièrement l'arabe, représente nettement un type « bidimensionnel » de grande dynamique.
19. Lexis II, p. 206 sqq.
20. Voir l'auteur dans « *Studium generale* » 8 (1955), cahier 9. C'est une des plus énormes distorsions historiques que se permet aujourd'hui le marxisme vulgaire dans son usage du concept de « féodalité », par lequel cette conception caractéristique de la vision du monde symbolique post-antique (« médiévale ») qui désigne un stade intermédiaire nécessaire du développement européen entre les anciens et les modernes, est transposée, dans un total aveuglement pour la spécificité des formes spirituelles, aux états de cultures exotiques antérieurs à l'influence de la colonisation européenne.
21. Cf. par ex. le livre de H. H. Eggebrecht sur Heinrich Schütz, récemment paru.
22. Comme je l'ai déjà esquissé dans Lexis IV, 1, p. 164.