

# Un maître de la linguistique contemporaine, Emile Benvéniste \*

par Raymond FONTAINE

*La mort d'Emile Benvéniste survenue le 3 octobre 1976 n'a pas marqué la fin de son influence dans le domaine linguistique. La portée de son œuvre est immense. Ses analyses apporteront un stimulant aux sciences humaines, à l'anthropologie, à la sociologie, à la philosophie, à l'interprétation du mythe et, pensons-nous, à l'herméneutique biblique.*

*Né en 1902, initié très tôt à la linguistique, agrégé de grammaire en 1922, Emile Benvéniste fut élu à la chaire de grammaire comparée de l'École des Hautes Etudes où il succéda à Antoine Meillet. Il entra au Collège de France en 1937 et devint membre de l'Académie des inscriptions et belles lettres en 1960. Honorant de son nom une dizaine de sociétés savantes, cet homme d'une modestie incomparable ne fut pas un chef d'école. Pourtant sa méthode et ses travaux ont fait progresser la science et la pensée européennes spécialement en trois domaines : les études iraniennes, la grammaire comparée des langues indo-européennes, la linguistique générale.*

*Nous tentons ici, à la lumière des deux volumes publiés chez Gallimard en 1966 et 1974 sous le titre : Problèmes de linguistique générale, de montrer l'intérêt de ces recherches pour l'herméneutique biblique et l'œcuménisme.*

La science qui a pour objet les langues et le langage fut longtemps constituée par un tissu d'utopies et d'hypothèses gratuites ; elle fut ensuite le champ clos des érudits, entourés souvent d'incompréhension et de sarcasmes pour leurs hypothèses nouvelles ; vint l'âge enfin de la distinction entre langues et langage.

Depuis une quarantaine d'années, la connaissance des langues du monde entier, les travaux relatifs au langage, les découvertes de la paléontologie et de la psychologie ont profondément modifié les idées relatives à l'histoire des langues et situé la linguistique générale au centre même des

\* Conférence donnée au Centre d'études Istina les 12 et 13 mars 1979.

sciences humaines. Ils ont fait d'elle une science pilote, bien qu'elle soit dans l'anthropologie la dernière née et bien qu'elle soit d'une redoutable complexité.

*Diversité des langues et unité de l'esprit humain*

Quand un linguiste s'efforce à une synthèse, non seulement à partir de principes linguistiques théoriques, mais encore après une analyse de types tout à fait différents de langues comme, par exemple, l'hébreu, l'arabe, le chinois, le japonais, il en arrive à se demander si, après tout, les propos du vieil Arnauld et de Lancelot dans leur célèbre *Grammaire* et les propos de Condillac dans sa *Grammaire* ne seraient pas fondés concernant ce donné essentiel : l'unité de l'esprit humain.

L'erreur de Lancelot et de Condillac avait été de confondre grammaire et esprit humain<sup>1</sup>. Pour eux, il n'y avait qu'une seule grammaire commune à toutes les langues, puisque toutes expriment un seul et même esprit commun à tous les hommes, et le modèle de cette grammaire était la grammaire latine. Ce préjugé avait conduit le célèbre arabisant, initiateur des études arabes en Europe, Sylvestre de Sacy, disciple de Port-Royal, à écrire une énorme grammaire arabe<sup>2</sup>, étonnante par sa richesse et son obscurité parce qu'il n'avait pas vu les lois générales de la structure foncière de l'arabe<sup>3</sup>.

Les faits actuellement connus nous permettent d'affirmer que l'esprit humain est unique en ceci que le besoin de rationalité est universel. Toute langue est un système rationnel dont la fonction est de signifier et de communiquer<sup>4</sup>. Mais les modes de transmission sont analogiques. Les procédés morphologiques sont différents, mais toute langue a sa morphologie, c'est-à-dire des signes différentiels signifiant les fonctions. Toute langue dispose les énoncés selon un ordre propre : c'est là surtout que se dénonce l'« analogie » repérée par Benvéniste<sup>5</sup> : le français, par exemple, assure la clarté de l'énonciation par l'ordre des mots, l'ordre analytique. C'est là aussi que la fonction respective des noms et des verbes est indiquée. Toute langue a donc sa syntaxe, c'est-à-dire son système particulier de mise en ordre des énoncés complets de façon à exprimer les rapports entre les éléments constitutifs d'une phrase. La syntaxe détermine encore la clarté d'une période par des procédés différents selon les types de langues. Par exemple, en grec et en latin, par des signes morphologiques, des mots-outils, tandis qu'en chinois, de même que les relations entre les mots sont signifiées par la position des mots, les énoncés complets cons-

1. Etienne GILSON, *Linguistique et philosophie*, éd. Vrin, Paris, 1969, p. 15.

2. Sylvestre DE SACY, *Grammaire arabe*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1831.

3. Louis BRUNOT, *Pour une réforme des études arabes*, éd. Larose, Paris, 1928, p. 4.

4. Emile BENVÉNISTE, *Problèmes de linguistique générale*, éd. Gallimard, Paris, 1974, pp. 86, 102, 227.

5. E. BENVÉNISTE, *Coup d'œil sur le développement de la linguistique*, éd. Institut, Paris, 1962, p. 12.

titutifs d'une phrase sont soumis, eux aussi, à la règle de position par rapport à d'autres énoncés<sup>6</sup>. Il en est de même en japonais. Alors que le sanskrit possède, comme le grec et le latin, un système clair de déclinaisons et de conjugaisons, cependant, en sanskrit, le développement de la composition nominale ira jusqu'à l'extrême<sup>7</sup>. Parfois tous les rapports de mots à mots, de propositions à propositions en viennent à se rendre par une séquence de formes nominales à thèmes nus, dont il faut, pour les interpréter, réinventer sans cesse la connexion grammaticale. C'est une tendance remarquable inhérente au génie même de l'esprit indien. Pour cette raison, le sanskrit, langue facile au départ, devient souvent extrêmement difficile à l'arrivée : trois ou même cinq lignes peuvent ne former qu'un seul mot. C'est un abus auquel se plaisent bien des auteurs indiens. C'est pourquoi l'étude du sanskrit, de sa littérature, n'a jamais réussi à s'imposer dans l'enseignement classique, malgré les espérances de certains indianistes du siècle dernier.

Quoi qu'il en soit des systèmes de langues, un fait de valeur universelle se révèle, sous un petit nombre de procédés, de modes d'expression, de catégories grammaticales : le langage est l'œuvre de nos organes, de notre pensée. Il est un produit social qui s'efforce à transmettre par signes symboliques un message qui, de soi, peut devenir intelligible pour tout être humain<sup>8</sup>.

## I. LA PREMIÈRE FONCTION DU LANGAGE : SIGNIFIER

### *La question du symbole*

Ici se fait jour la question fondamentale soulevée par l'œuvre de Benvéniste : « Y a-t-il adéquation de l'esprit et de la réalité ? » En posant cette question, Benvéniste entend rester sur le terrain linguistique. Il proteste qu'il ne veut pas aborder le problème en philosophe. Qu'il nous soit permis de dire, par parenthèse, qu'il y a en Benvéniste un philosophe qui sommeille, un penseur qui fait signe au philosophe.

« Tout d'abord, écrit-il, le linguiste, pour sa part, estime qu'il ne peut exister de pensée sans langage et que, par suite, la connaissance du monde se trouve déterminée par l'expression qu'elle reçoit. » De fait, l'expérience de chacun l'amène à approuver cette assertion. Mais le problème inverse se pose : « Y a-t-il un langage sans pensée préalable ? » C'est ce que Benvéniste évoque sous une forme différente : « Le langage re-produit le monde »<sup>9</sup>. Et encore : « Quelle est la source de ce pouvoir

6. Stanislas JULIEN, *Syntaxe nouvelle de la langue chinoise*, Paris, 1868 ; H. LAMASSE, *Manuel de la langue chinoise écrite*, Hong Kong, 1941, pp. VII à XIX.

7. Louis RENO, *Grammaire sanskrite*, éd. Adrien Maisonneuve, Paris, p. 502, n° 371 ; L. RENO et Jean FILLIOZAT, *L'Inde classique*, éd. Payot, Paris, p. 70.

8. E. BENVENISTE, *Coup d'œil sur le développement de la linguistique*, éd. Institut, p. 13.

9. E. BENVENISTE, *Problèmes*, I, p. 25.

mystérieux qui réside dans la langue ? Pourquoi l'individu et la société sont-ils et de même nécessité fondés dans la langue ? Pourquoi le langage représente-t-il la forme la plus haute d'une faculté qui est inhérente à la condition humaine, la faculté de symbolisme ? »<sup>10</sup>. Il ajoute : « (La faculté symbolisante) permet en effet la formation du concept comme distinct de l'objet concret, qui n'en est qu'un exemplaire »<sup>11</sup>.

Dès lors, se pose à nous cette question : puisque « la faculté de présenter (ou symboliser) le réel » s'exprime « par un signe », lequel représente le réel, c'est-à-dire un rapport de « signification » « entre quelque chose et quelque chose d'autre », *que vaut ce rapport ?* Ce signe crée-t-il le sens ? Le « signifiant » crée-t-il le signifié ?

Si le signifiant crée le signifié, le métaphysicien prend des catégories grammaticales pour des réalités objectives, métaphysiques. Si la forme de la pensée est configurée par la langue, par quoi la structure de la langue l'est-elle ? Quel est le fondement des structures de langues dont nous avons vu l'unité analogique ?

La réflexion du linguiste nous paraît ambiguë, embarrassée. En effet, Benvéniste affirme ce phénomène unique : « cette capacité représentative d'essence symbolique qui est à la base des fonctions conceptuelles n'apparaît que chez l'Homme »<sup>12</sup>. « L'émergence de "Homo" est due avant tout à sa faculté de représentation symbolique, source commune de la pensée, du langage et de la société »<sup>13</sup>. Et de plus, Benvéniste semble approuver H. Delacroix qu'il cite : « D'une part, il est un fait physique (...) sous cet aspect matériel il se prête à l'observation, à la description, à l'enregistrement. D'autre part, il est structure immatérielle, communication de signifiés, remplaçant les événements ou les expériences par leur "évocation" (...) La pensée symbolique est la pensée tout court »<sup>14</sup>. « Tel est le langage : une entité à double face »<sup>15</sup>.

L'affirmation : « tel est le langage : une entité à double face » est une allusion au grand tourment du fondateur de la linguistique moderne, de Saussure. Benvéniste est précis à ce sujet : de Saussure « buta sur cette évidence, à la fois invincible et déconcertante, que le langage, sous quelque point de vue qu'on l'étudie, est toujours un objet double, formé de deux parties dont l'une ne vaut que par l'autre »<sup>16</sup>.

Mais Benvéniste lui-même nous transmet le tourment de Saussure quand il dit : « Le langage reproduit la réalité. Cela est à entendre de la manière la plus littérale : la réalité est produite à nouveau par le truchement du langage (...) ainsi la situation inhérente à l'exercice du lan-

10. *Ibid.*, I, p. 25.

11. *Ibid.*, I, p. 26.

12. *Ibid.*, p. 26.

13. *Ibid.*, p. 26.

14. *Ibid.*, pp. 27, 28.

15. *Ibid.*, p. 20.

16. *Ibid.*, p. 40 ; Ferdinand DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, éd. Payot, Paris, 1968, p. 24.

gage (...) confère à l'acte du discours une fonction double : pour le locuteur, il représente la réalité ; pour l'auditeur, il recrée cette réalité. » Et Benveniste enchaîne : « Ici surgissent aussitôt de graves problèmes que nous laisserons aux philosophes, notamment celui de l'adéquation de l'esprit à la "réalité". Le linguiste, pour sa part, estime qu'il ne pourrait exister de pensée sans langage et que, par suite, la connaissance du monde se trouve déterminée par l'expression qu'elle reçoit »<sup>17</sup>.

### *Réflexions sur l'épistémologie de Benveniste*

Benveniste a raison d'ouvrir une porte au philosophe dans cette partie précise où il livre son expérience de linguiste. Car il ne dépend pas de la linguistique que la matière même de sa réflexion soit chargée d'un problème qui exige d'être résolu autrement que par la dialectique verbale.

Quand Benveniste affirme que « la pensée ne peut exister sans langage », il veut dire que toute pensée, même la spéculation métaphysique la plus profonde et l'ascension mystique la plus élevée traversent toujours la région des symboles ou images.

Quand Benveniste affirme que « la connaissance du monde se trouve déterminée par l'expression qu'elle reçoit », ce propos est clair pour le linguiste : il signifie que ma langue - avant toute étude du monde - fournit les moules ou modèles noétiques (ou parlons plus vrai : des modèles grammaticaux) qu'on applique sur le monde comme des grilles. Alors ce que je penserai ne sera que le retour vers moi, en forme de répliques, de ce que j'aurai tout d'abord projeté. Reviendront vers moi ces « exemplaires » verbaux dont parle Benveniste quand il dit : « La faculté symbolisante permet en effet la formation d'un concept comme distinct de l'objet concret, qui n'en est qu'un exemplaire ». Mais pareille affirmation ne nous jette-t-elle pas inconsciemment en plein nominalisme, c'est-à-dire en pleine métaphysique ? Si la re-production de la réalité est configurée à l'avance par la structure de la langue laquelle, par ses catégories, réalise sa fonction médiatrice, la réponse à la question posée : « Y a-t-il adéquation de l'esprit à la réalité ? » doit être négative. Et cette saisie nominaliste de la réalité ne mériterait aucunement le nom de science.

Si nous comprenons bien l'« épistémologie » qui, selon Benveniste, ressort de la linguistique<sup>18</sup>, nous dirons que la valeur de la prise intellectuelle, le concept, a la seule valeur que lui accorde la structure de la langue. C'est ce que Benveniste pose en principe : « Ce que l'on peut dire délimite et organise ce que l'on peut penser »<sup>19</sup>. La linguistique historique approuve ce principe. Elle constate, en effet, que tel ou tel problème intellectuel ou spirituel ou même social ou scientifique ne peut être formulé dans les langues qui n'en ont pas les vocabulaires ni les énoncés équivalents parce que la tradition n'a pas été confrontée à ces problèmes

17. E. BENVENISTE, *Problèmes*, I, p. 25.

18. *Ibid.*, II, p. 38.

19. *Ibid.*, I, p. 70.

ou n'a pas éprouvé le besoin de penser en ces domaines. C'est le cas des langues africaines en présence de l'enseignement philosophique ou scientifique européen. « En grec, la notion d'"être" a une vocation philosophique. A l'opposé, la langue ewe (Afrique) ne nous offre que des emplois d'être particularisés (...) Quelle place tient l'"être" en métaphysique ewe ? »<sup>20</sup>. C'est le cas aussi d'une grande langue de culture comme l'arabe dont l'équipement intellectuel est insuffisant pour exprimer le monde moderne. « La syntaxe française constitue une sorte de frein aux fantaisies de l'imagination. Elle permet un enchaînement d'idées claires et distinctes. Il ne semble pas que, dans l'état actuel des choses, on puisse en dire autant de l'arabe. C'est que tout dépend, comme toujours, de l'esprit humain. Non pas que les arabophones représentent une catégorie particulière de l'intellect (...) Mais parce qu'une langue est l'expression d'une civilisation, d'une culture et de techniques »<sup>21</sup>.

Mais ce n'est pas là, pensons-nous, le sens du principe de Benvéniste affirmé plus haut. En effet, Benvéniste illustre son propos par un exemple décisif à son point de vue.

Pour écarter « les solutions spéculatives »<sup>22</sup>, « pour éviter de poser le problème en termes généraux »<sup>23</sup>, le linguiste prend l'exemple des catégories d'Aristote. Il les considère « simplement comme l'inventaire des propriétés qu'un penseur grec jugeait prédicables d'un objet et par suite comme la liste des concepts a priori qui, selon lui, organisent l'expérience »<sup>24</sup>. Suivent les dix catégories à propos desquelles Benvéniste montre qu'elles sont d'abord des distinctions et « catégories de langue ». Inconsciemment Aristote a pris pour critère la nécessité empirique d'une expression distincte pour chacun des prédicats. Il était donc voué sans l'avoir voulu à retrouver les distinctions que la langue même manifeste entre les principales classes de formes. Il pensait définir les attributs des objets ; il ne pose que des êtres linguistiques. C'est la langue qui, grâce à ses propres catégories, permet de les reconnaître et de les spécifier.

Maintenant nous savons en quel sens interpréter le principe du linguiste : « C'est ce que l'on peut dire qui délimite et organise ce que l'on peut penser »<sup>25</sup>.

Les propos de Benvéniste au sujet d'Aristote utilisant sa propre langue nous étonnent. Pour légitimer notre surprise il faudrait retracer l'histoire de la langue grecque depuis les présocratiques. Ce travail a été fait, entre autres par Antoine Meillet dont tout le monde reconnaît la science et la pondération. Or, A. Meillet nous assure que la *koinè* - à l'époque d'Aristote - « était un bon outil pour la science et la philosophie. Un long usage avait fixé le sens des mots et philosophes et savants avaient

20. *Ibid.*, p. 73.

21. Vincent MONTEIL, *L'arabe moderne*, éd. Klincksieck, 1960, p. 364.

22. E. BENVÉNISTE, *Problèmes*, I, p. 65.

23. *Ibid.*, p. 66.

24. *Ibid.*, p. 65.

25. *Ibid.*, p. 70.

dans le grec commun le moyen d'exprimer leurs idées d'une manière exacte et nuancée »<sup>26</sup>. Citons quelques exemples que donne Meillet et demandons-nous si les philosophes d'aujourd'hui de même que les philosophes latins qui emploient ces mots « pensaient » (ou pensent encore) définir les objets alors qu'ils ne posaient (ou posent encore) que des êtres linguistiques ? Par exemple, quand Cicéron utilise le calque du mot grec *suneidesis*, devenu en latin *conscientia*, quand un philosophe allemand emploie le calque du même mot : *Gewissen*, de même quand un penseur russe écrit *sovest*, sont-ils « conscients » de la valeur profonde de ces mots par rapport au réel signifié ? Est-ce que beaucoup de termes philosophiques allemands, par exemple, ne sont pas le décalque de mots correspondants latins ? Ne sont-ils que des « êtres linguistiques » ? Ne recouvrent-ils pas de longs tâtonnements relatifs à leur capacité d'exprimer des expériences complexes ?

Avant de devenir des « êtres linguistiques », ces mots-là avaient des racines devenues supports de pensée, c'est-à-dire des signes signifiants. Et au fur et à mesure que la pensée formait des prises nouvelles sur le réel découvert, ces racines revêtaient des dérivations significatives (phénomène évident en sanskrit métaphysique selon les époques)<sup>27</sup>.

Par exemple, le concept de « qualité » a été une trouvaille de la pensée. Les grecs ont signifié cette découverte par une syllabe fonctionnelle : par exemple, la racine *deik*, « montrer », a donné un substantif, *dik*, lequel a donné l'adjectif *dik-aïos*, « juste ». L'aspect « qualité » a été donné aussi à des substantifs dont le sens devenait adjectival, en laissant à ces adjectifs les terminaisons fonctionnelles des substantifs, si bien qu'à première vue rien ne distingue une qualité d'une substance. Ce phénomène est courant en arabe où tel substantif ne se distingue pas morphologiquement d'un adjectif ; pourtant il est senti comme ayant valeur adjectivale et, en syntaxe, il est traité comme tel. Même à l'époque historique, en français, des substantifs deviennent adjectifs et réciproquement, par exemple, en français, « une robe lilas ».

Le concept de qualité se retrouve en chinois, comme d'ailleurs tous les autres concepts catégoriques. Et la preuve que la pensée chinoise spécifie les valeurs catégoriques, c'est qu'en chinois on donne à ce mot cette valeur, uniquement par sa position par rapport aux autres mots. Par exemple, le mot *ta* peut signifier « grand », « grandeur », « très », « grandir », « grandement », suivant sa place dans la phrase. *Mens agitât molem*. Le chinois est peut-être la langue où la raison classificatrice se manifeste avec le plus d'évidence : pour former une phrase qui ait un sens, en chinois, il faut que le locuteur réfléchisse d'abord, c'est-à-dire catégorise les valeurs exprimées afin de leur donner la place qui les spécifiera.

26. A. MEILLET, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, éd. Hachette, Paris, 1932, p. 264.

27. W. WHITNEY, *The roots and primary derivatives of the Sanskrit Language*, Delhi, 1963 ; STCHOUPAK, *Dictionnaire sanskrit-français*, éd. Adrien Maisonneuve, Paris, 1959.

Ce que nous venons de dire pour souligner la valeur objective des catégories d'Aristote au plan de la discrimination rationnelle nous amène à montrer que l'épistémologie traditionnelle tient compte, bien sûr, des données linguistiques, mais elle aboutit à une conclusion où le philosophe tient compte de « l'autre face » du donné linguistique : *le signe symbolisant nécessaire est chargé de signification selon les exigences de l'esprit*. Cette épistémologie identifie « l'autre face »<sup>28</sup>. Etudions-en le processus.

### *L'épistémologie traditionnelle*

Les sens sont des organes animés, sujets à des altérations venant du dehors : les choses palpées, entendues, senties, goûtées, vues nous modèlent, en quelque chose de nous, à leur ressemblance. Quelque chose qui leur est proportionné, leur similitude, vient à nous pour nous renvoyer vers elles. C'est la signification de l'axiome : « toute connaissance vient des sens ». Et cela tient à la condition humaine : *Homo* est un être composé. Il y a en l'homme une spiritualité qui peut se réfléchir sur elle-même, mais, avant tout contact avec le dehors. La pensée ou l'âme est immergée dans « la chair » et occupée à créer son microcosme : à ce niveau l'âme ne pense pas.

Puisque le composé vivant, âme et corps, plonge dans la nature, laquelle est pénétrée d'idéalité, il s'agit d'extraire cette idéalité. Le premier stade de l'extraction est le contact du dehors avec notre organisme. Notre organisme réagit sous la forme d'images intérieures qui ne sont pas purement visuelles, mais, provenant des cinq sens, sont surtout motrices. Les objets du monde se reproduisent en nous en traduction spatiale et temporelle.

Les images ne sont pas des idées ; ce sont des symboles d'idées, des moules, symboles qui à ce stade « ne sont que des exemplaires », comme dit Benvéniste. Elles sont en nous le symbole des idées qui se préparent. En soi les images mentales sont des « formes particulières », internes, qui expriment la liaison avec notre « âme animante », notre âme sensible. A ce stade, les impressions des sens doivent se coordonner. Ici une donnée intervient : c'est une expérience dont nous sommes le siège qui consiste en ce que le sens commun et l'imagination nous permettent de distinguer les impressions et de les rattacher à leur source, en nous donnant aussi une sorte d'image du monde. Ici intervient un jugement instinctif, mais il ne suffit pas, pour qu'il soit vrai, qu'il soit instinctif. Mais s'il est instinctif vraiment, c'est-à-dire s'il représente un instinct de nature, il contient nécessairement du vrai en vertu de la solidarité des phénomènes : la nature est cohérente avec elle-même.

Rien de cela n'est encore de la pensée. Cependant, disions-nous, il en éclot des jugements, mais instinctifs. L'instinct, chez l'animal, demeure tel. Sa capacité peut être plus développée selon les espèces : on l'a vu

28. P. SERTILLANGES, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, éd. Aubier, Paris, 1940, pp. 86 à 175.

chez l'abeille<sup>29</sup>. On le voit aussi chez l'éléphant. Mais chez l'homme, l'instinct se rationalise, car il est, chez lui, au contact de la raison. La donnée dont nous constatons la présence (à savoir, l'expérience s'exprimant en une image du monde), en se rationalisant, devient une délibération sur le particulier, qui fonctionne en vue de la vie, qui permet les choix pratiques, parce qu'elle mesure les différences et discerne le meilleur pour la vie. Mais cette délibération sur le particulier est étrangère à l'universel. La mémoire sensitive entre ici en jeu, ainsi que chez certains animaux. La mémoire est fonction du temps. On se souvient de ses idées en ce sens qu'on les évoque de nouveau et qu'on le sait. Mais le sentiment qu'on les a eues jadis, sentiment essentiel au fait de mémoire, est lié à celui de notre déroulement intérieur, en corrélation avec le mouvement de la nature.

Tels sont les instruments de la pensée - donc du langage. L'un aide l'autre et réciproquement, mais pour que l'homme « émerge » vraiment dans la nature, comme le dit justement Benvéniste, il lui faut des instruments d'émergence. Au point où nous sommes : sens extérieurs, sens commun, imagination, délibération sur le cas particulier, mémoire, tout cela relève d'une sensibilité générale de sens vital, qui reste dans le cercle des manifestations de la vie sensitive. C'est sur ce point que l'abeille, comme le dauphin, est merveilleusement douée. La pensée est préparée mais elle n'est pas produite. Là où l'émergence est totale ; là où, selon Benvéniste, « le langage re-produit la réalité » ; là où « celui qui parle fait renaître par son discours l'événement et son expérience de l'événement »<sup>30</sup> ; là où « celui qui l'entend saisit d'abord le discours et à travers ce discours, l'événement reproduit », c'est là précisément que le linguiste voit « surgir de grands problèmes que nous laisserons au philosophe, notamment celui de l'adéquation de l'esprit à la réalité ». C'est là que Benvéniste dit, en réponse au problème posé : « le langage reproduit le monde, mais en le soumettant à son organisation propre. Il est logos, discours et raison ensemble (...) Le contenu à transmettre (ou si l'on veut la « pensée ») est ainsi décomposé selon un schéma linguistique. La « forme » de la pensée est configurée par la structure de la langue »<sup>31</sup>.

Les propos universels que nous formulons relèvent de ce que Benvéniste nous a affirmé de la civilisation des sociétés. Les lois qui gouvernent les collectivités sont fondées sur de tels principes universels. A fortiori sont universelles les spéculations philosophiques à propos de ces lois. Sans doute il y a des généralisations, c'est-à-dire la mise en accolade d'expériences associées. Mais généralité et universalité sont deux, quoique, déjà, le pouvoir de généraliser soit propre à l'homme. C'est une *donnée* aussi : nous avons conscience de cette hiérarchie : le général demeure dans son ordre, lié au temps, au mouvement. C'est une *donnée*

29. H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, éd. Alcan, Paris, 1937, p. 180 ; E. BENVÉNISTE, *Problèmes*, I, p. 26.

30. *Problèmes*, I, p. 25.

31. *Ibid.*, p. 25.

que notre pouvoir de monter au-dessus de la généralisation pour atteindre le principe indépendant des catégories d'espace et de temps afin de formuler une définition ou une négation du principe, ou la conception d'une conception, car notre pensée peut se replier sur elle-même. En d'autres termes, notre expérience montre que nous pouvons dépasser la superposition d'images successives pour atteindre l'universel.

Ainsi le symbole ou le signe peuvent nous éveiller au sens universel et perpétuel (ou absolu) dans ce qui nous est montré dans le particulier et le fuyant. Pour expliquer ceci, qu'allons-nous invoquer ? C'est là le tourment de Saussure, de Benvéniste, quand ils devaient se taire, arrivés à la limite de la constatation scientifique.

La valeur évidente de la donnée qui nous révèle ce pouvoir d'atteindre la définition universelle au-delà des généralisations elles-mêmes, nous oblige d'achever la linguistique en métaphysique : le langage de *Homo* est fait d'une face physico-psychique et d'une face méta-physique ou spirituelle. Pour que l'universel soit reçu en nous, il faut qu'il soit perçu par nous. S'il est reçu et perçu, il faut qu'il existe. L'universel n'est pas seulement symbolisé, figuré, incarné dans des schèmes mentaux. Ceux-ci sont des analogues. Ils ne sont pas de même nature. Que le langage, qui est analogique dans ses notations - il est signe -, ne nous illusionne pas. Nous faisons l'expérience que « le signe » est un tremplin. En effet, le langage se situe d'abord au niveau de la matière constituée par les images ou symboles formés par les sens, l'imagination, la mémoire. Or, les idées que représentent ces symboles ne sont pas « en acte » dans ces images physiques. Il faut qu'une activité du niveau de l'idée contenue dans les choses dégage cette idée. Il faut qu'une activité spirituelle y lise cette idée, en éclaire la signification. Nous ne pouvons employer que des métaphores parce que la nature objective de cette donnée, « l'énergie spirituelle », nous échappe. Mais son rôle est bien net. Elle est une donnée d'expérience.

Dans le sujet *homo* est ainsi présent le pouvoir de former des symboles dont l'efficacité atteint l'universel. En effet, sous l'étoffe cosmique qui naît et meurt - sous la matière soumise à la transformation - quel est le nom de ce « il » inconnu qui demeure en source permanente du devenir et en quoi tout communique ? Les indo-européens - indiens et grecs - l'ont aperçu et ils l'ont nommé dans un « logos » qui se veut plein de sens et significatif d'un règne universel. Ils ont donné à ce terme le genre neutre : « *to on* », « l'étant », « l'être en tant qu'être ». Ce logos est un participe présent en toute rigueur de sens : il signifie l'acte d'être<sup>32</sup>.

Dans l'histoire de la philosophie ou des sciences les erreurs de jugement sur les faits ne feront rien au rôle de ce mécanisme suprême du

32. Les indiens ont fait la même recherche et la même trouvaille. Chez eux ce terme illumine des séquences qui atteignent la fine pointe de la métaphysique. Celle-ci, par exemple : « *Na asato vidyatê bhavô, na abhavô vidyatê satas* ». Mot à mot : « non-ens non fit ex-istens, ex-istens non fit non-ens », « pas d'existence pour le néant, pas de destruction pour l'être » (*Bhagavad-Gîtâ*, II, 16).

langage, ni à la vocation humaine d'atteindre l'universel. Le principe de la science et de l'art est là, dans ce pouvoir d'extraire l'idée de la matière, d'opérer l'abstraction.

*Origine du langage et intersubjectivité*

Nous venons de voir que le linguiste s'étonnait à bon droit de la condition d'intelligibilité du langage. Une autre « donnée » « infiniment importante » l'étonne plus encore. Il s'agit de la temporalité pluripersonnelle en laquelle locuteur et auditeur communient dans un même acte.

Voici cette découverte admirable que Benveniste a communiquée dans *Le langage et l'expérience humaine*<sup>33</sup>.

« La temporalité linguistique devrait se réaliser dans l'univers interpersonnel du locuteur comme une expérience irrémédiablement subjective et impossible à transmettre (...) Quelque chose de singulier, de très simple et d'infiniment important se produit : la temporalité qui est mienne quand elle ordonne mon discours est d'emblée acceptée comme sienne par mon interlocuteur... La condition d'*intersubjectivité* permet seule la communication linguistique. »

Etienne Gilson a magistralement montré que ces propos sont un cas exemplaire de l'occasion offerte par la science au philosophe de procéder à une critique métaphysique du savoir positif : « Qu'y a-t-il de singulier dans le fait qui nous est décrit ? - Essentiellement ceci, que deux sujets, physiquement distincts (...) incapables de parler autrement que chacun dans son propre présent, sont néanmoins capables de se rencontrer dans une temporalité qui leur est commune (...) Pour que cette remarquable communication soit concevable, il faut qu'en dépit de la matérialité de la parole, l'échange s'accomplisse hors de l'espace. Si on y pense, il était inévitable que le langage nous reconduisît une fois de plus au seuil de l'immatériel et du métaphysique »<sup>34</sup>.

Une autre forme de temporalité pluripersonnelle, non moins étonnante, c'est l'expérience de l'interprète de conférences internationales. Dans l'acte même d'entendre un discours en langue étrangère l'interprète doit exprimer ce discours et toutes ses nuances dans la spontanéité de sa langue maternelle.

Maintenant, si l'on demande à cet interprète de nous dire ce dont il a conscience de ce qui se passe en lui, il répond qu'« il sait que les connaissances et l'expérience humaine ne sont pas emmagasinées dans le cerveau sous une forme verbale et il a conscience de ce va-et-vient constant entre la codification linguistique qu'est la parole et le maniement non verbal des concepts qu'est la pensée ; et il sait que c'est là le propre de l'activité mentale de l'« homo sapiens » »<sup>35</sup>.

33. *Problèmes*, II, pp. 76-77.

34. E. GILSON, *Linguistique et philosophie*, éd. Vrin, Paris, 1969, pp. 159-162.

35. D. SELESKOVITCH, *L'interprète dans les conférences internationales*, éd. Minard, Paris, 1978, p. 162. Voir l'Introduction de C. Andronikof.

*Linguistique et institutions*

« Le langage se réalise toujours dans une *langue*, dans une structure linguistique définie et particulière, inséparable d'une société définie et particulière (...) L'acquisition du langage est une expérience qui va de pair chez l'enfant avec la formation du symbole et la construction de l'objet (...) Ainsi s'éveille (en l'enfant) la conscience du milieu social (...) il est intégré à la culture qui l'environne. J'appelle culture *le milieu humain*, tout ce qui, par-delà l'accomplissement des fonctions biologiques, donne à la vie et à l'activité humaines forme, sens et contenu »<sup>36</sup>.

Ces propos sont une synthèse de recherches conduites avec une grande rigueur scientifique. Dans sa thèse de doctorat d'Etat, publiée en 1935, Benvéniste étudiait « L'origine de la formation des noms en indo-européen » ; en 1948 paraissait « Noms d'agents et noms d'action en indo-européen » ; en 1962, « Hittite et indo-européen »<sup>37</sup>. Méfiant à l'égard des étymologies telles qu'on en traitait avant lui, Benvéniste découvre en chaque organisation sociale le sens spécifique des institutions qu'elle s'est données et par conséquent la signification exacte des termes qui les expriment. Les principes des cultures sont là. Voici quelques exemples.

Dès la plus haute antiquité, les groupes humains à l'intérieur du monde indo-européen considèrent l'institution royale d'après des conceptions très différentes. Chez les Hellènes plusieurs termes sont vivants, chacun d'eux connote des idées particulières. L'histoire nous permet de les définir : le Basileus est l'élu de Zeus pour veiller à la prospérité de son peuple. Cette idée d'élection divine se retrouve en Iran dans la dénomination du Châh. En ce cas, le roi est aussi prêtre. Il détient les pouvoirs religieux et civils. Chez les Eléens le mot *basileus* se présente sous la forme *basilès* qui signifie « prêtre ». Un mot égéen *wanax* devient l'*anax*, le chef politique. Ce mot évoque un magistère qui est l'attribut des dieux et même du Basileus « Zeus maître », « Roi puissant ». C'est une puissance qui vient de la naissance. En effet, ce terme vient de *gwanax* rattaché à la racine *gan* « naître », mot qui paraît encore en *Koenig*, *king* - roi en germanique - ce qui évoque le sens de ce terme chez Homère - sens identique en germanique : l'*anax* et le *Koenig* sont chefs par leur naissance. C'est l'idée de la féodalité.

Le *rex* latin, le *rix* celte, le *raj* sanscrit tracent les frontières de leur peuple. « *Regere fines* : tracer les frontières ». L'idée générale de la racine indo-européenne c'est « tracer en ligne droite ». En sanscrit le mot *raj* signifie : « l'homme qui rend droit ».

Aux recherches de Benvéniste - et par la même méthode - nous ajouterons quelques exemples offerts par les langues sémitiques. L'institution royale, chez les sémites, est fondée sur l'idée de « possession en propre » :

36. *Problèmes*, I, pp. 29-30.

37. E. BENVÉNISTE, *Vocabulaire des Institutions indo-européennes*, I et II, éd. de Minuit, Paris, 1969.

c'est le sens de la racine verbale arabe *malaka*, d'où *maliku*, « roi ». En araméen *mâlak*, « conseiller », « avoir un avis » donne *malkâ*, « celui dont l'opinion est décisive », d'où « roi ». En hébreu, avec *mélék*, « roi », nous avons *malkûth*, « le pouvoir incontesté », que nous traduisons par un terme décoloré : « le règne ».

Quant à la conception qu'ont de Dieu les Sémites, il semble qu'on puisse la déterminer par l'emploi qu'ils font des mots pour le désigner. Le terme 'él, en arabe 'ilah, en hébreu 'éloh, en akkadien *ilu*, connote l'idée de puissance. Dans la Bible on donne à ce mot l'article défini pour signifier le seul vrai Dieu, celui d'Israël.

Avec Moïse un nom nouveau paraît, le tétragramme sacré YHWH : le nom propre de Dieu. On sait que certains exégètes ont contesté le sens que la tradition judéo-chrétienne donne à ce terme. D'autres, récemment, y lisent une forme verbale qui signifie : « Il donne l'être » « Il donne l'existence »<sup>38</sup>. Quoi qu'il en soit de ces débats, l'intention du discours dans l'Exode est évident : ce Nom y est conjugué par YHWH lui-même sur la base du verbe « être ». « C'est ainsi que tu répondras aux enfants d'Israël : "Celui qui est m'envoie vers vous". » (Ex 3, 14). Ce même verset 14 commence par la définition que Dieu donne de lui-même, qui a donné lieu à tant d'interprétations différentes et que, en réalité, on doit traduire : « Je suis Celui qui est. » (Les « dieux », eux, ne sont pas.)

On le voit : des *significations* sont apparues là où une « étymologie » superficielle ne trouvait qu'une désignation par dérivation.

Par exemple encore dans la recherche de Benvéniste sur « la désignation des parents », derrière l'illogisme apparent du foisonnement des mots, apparaît la trame profonde d'une structure sociale. Il se demande pourquoi le mot « frère » en grec, *adelphos*, est seul de son type phonique, partout dans les peuples indo-européens on emploie des mots appartenant à une série concordante fondée sur *bhratar*, *frater*, frère, etc. Mais le grec possède aussi le terme de la série : celui de *phrater*, mais ce mot est réservé aux membres de la *phratría*, laquelle désigne une subdivision de la tribu.

Il faudrait analyser la langue des institutions sociales, familiales, la langue religieuse, culturelle, philosophique des grandes sociétés diverses par la race, à traditions vivantes et à littérature abondante. Il faudrait mener ce travail avec la science de Benvéniste et avec la précision de ses analyses. *Alors on mesurerait l'étendue et la profondeur des différences culturelles qui distinguent - et même séparent - les mondes humains, jusqu'à nous.*

Nous aurions ainsi le secret des affrontements, les raisons de la difficulté du dialogue et même les causes des dangers de l'heure.

De cette difficulté, donnons des exemples récents.

Tandis que la langue juridique française est fixée depuis François I<sup>er</sup> (1539), les pays arabes s'efforcent de constituer un vocabulaire du droit

38. Edward ROBINSON, *A Hebrew and English Lexicon*, Oxford, 1955.

depuis leur indépendance, c'est-à-dire depuis quelques décennies. Chaque région ayant choisi ses termes juridiques, le flottement est important.

Témoin en est le « Pacte de la Ligue arabe » conclu au Caire en 1945. La traduction française en est d'une précision parfaite, mais on peut prévoir qu'entre diplomates arabes, d'une part, et diplomates étrangers et arabes, d'autre part, des discussions surgissent.

En effet, d'abord, les mots arabes sont tous des dérivés comportant plusieurs « degrés de liberté » quant aux significations précises : le mot *jinsiyya* signifie à la fois « nationalité » et « sexualité ». (La racine *jins* a le sens de « genre », « race », « sexe ».) Le mot traduit par « pacte », « convention solennelle entre plusieurs parties » correspond à l'original *mitaq*, « charte », « règle fondamentale ». L'écart n'est pas grand, mais la notion, en arabe, balance entre trois termes de nuances différentes, selon les régions. Le mot « ligue » qui connote l'idée de défense d'intérêts communs, de politique concertée, correspond au terme de l'original *jâmi'ah* qui signifie « université », la racine signifiant « rassembler ».

Même si les juristes arabes se sont entendus pour déterminer les termes choisis, les diplomates étrangers pourraient contester, vu l'éventail des significations possibles. C'est ce qui est arrivé à propos de l'interprétation de la « Résolution 242 » (guerre israélo-arabe de 1967) du Conseil de sécurité de l'O.N.U. Ce fut « une guerre linguistique » autour du texte original anglais, traduit en arabe et en hébreu.

Des langues comme le sanskrit abondent en métaphores usuelles. La plupart des mots français ont, en sanskrit, outre l'équivalent propre, cinq et parfois dix équivalents d'origine métaphorique ou poétique et consacrés ; ce qui donne souvent à un énoncé sanskrit un air de préciosité et de démesure. Par contre, des langues comme l'hébreu, riches en métaphores suivies ou filées, disons en expressions imagées, sont fondées sur un vocabulaire rigoureusement concret, matériel. C'est là une source de difficultés pour l'interprétation et l'intercommunication.

Il en est de même en arabe. Par exemple, le terme *walad* n'est pas l'enfant, *infans*, le petit qui ne parle pas, mais l'« engendré », produit d'une conception et d'une naissance charnelle.

La racine *walada*, « il a engendré » (physiquement) a gardé au cours des siècles sa valeur forte. Nul sens métaphorique ou analogique possible. D'où la protestation de Mahomet « Il ne peut convenir au Rahman qu'Il se donne un enfant » 19/91 Sourate Maryam - et passages similaires en d'autres sourates. Ce manque d'image pour la conception d'une filiation spirituelle, analogue à celle ressentie pour le peuple d'Israël à l'égard de YHWH, marque les rapports initiaux entre Islam et christianisme<sup>39</sup>.

### *Métaphore et analogie*

Quand les signes qu'emploie l'analogie sont ordonnés à une progression symbolique qui marque correctement le rapport avec l'objet, la pensée

39. A. D'ALVERNY, *Cours de langue arabe*, Beyrouth, 1967, p. 98.

peut produire ici son suprême effort. Il suffit que l'orientation analogique se meuve dans un rapport valable intellectuellement à l'égard de son objet, par exemple, dans la doctrine relative à Dieu en théologie.

Notre discours, ici, ne surélève pas les signifiants : il les transpose avec la conscience que le terme en est ineffable. Notre discours, puisé dans la richesse de la création, établit un rapport entre le dérivé où se puisent nos concepts et la source qui les comprend. Ni le discours, ni ses termes ne sont uniquement symboliques ; ils correspondent à un rapport fondé en vérité, rapport défini de notre part, indéfinissable de l'autre. Entre l'agnosticisme et le symbolisme, l'analogie est, au niveau humain, un discours qui sait ce qu'il doit affirmer et ce qu'il doit nier. Fécond dans le domaine du langage, fécond en poésie, le mécanisme analogique est l'instrument nécessaire en théologie et en liturgie où il inspire le discours et le rite relativement à Dieu et aux réalités spirituelles.

L'analogie, équilibrée par le génie et la sainteté, pourra atteindre dans le « discours » de Thomas d'Aquin, une précision lumineuse et suggestive dans les signes signifiants (les mots) et une valeur objective d'évocation dans les symboles médiateurs (les expressions analogiques).

De même qu'en métaphysique, disions-nous, la saisie de l'être est objective par la médiation de symboles réfléchis, ainsi en théologie l'analogie est un miroir orienté vers une Image infinie ; l'analogie y est le symbole précis d'un au-delà de la conception.

Après avoir constaté, en réponse à Benvéniste, que le langage est capable d'exprimer ce qui lui est antérieur, à savoir l'être, par une saisie médiatisée, après avoir perçu la valeur objective du transfert analogique, nous abordons au seuil d'une approche des cultures.

### *Pouvoir d'abstraire et pouvoir de comparer*

Une autre donnée s'impose à notre attention : chaque société distincte, outre la langue qui lui est particulière, peut encore faire appel à un autre système de communication, intelligible directement à d'autres sociétés : le transfert métaphorique, dont Benvéniste a dit que « c'est un facteur puissant de développement conceptuel »<sup>40</sup>. Ce phénomène a son origine dans l'intuition de la similarité. Il rend l'expérience intérieure d'un sujet accessible à un autre dans une expression représentative. Des concepts et leurs mots sont mis en relation pour signifier des objets distincts de leurs référents matériels, par exemple, « il brûle d'amour », « cette femme est une perle ». La métaphore peut introduire des similitudes successives : « l'astucieux tend ses filets pour chasser le gibier des naïfs ». Ce mécanisme appartient tout entier au pouvoir de symboliser : il est un des signes de la maîtrise humaine sur les choses. Il est fondé sur un double pouvoir : *celui d'abstraire et celui de comparer*.

De plus, les transferts analogiques sont créateurs de termes : d'abord

40. *Problèmes*, I, p. 28.

de termes usuels dont le sens métaphorique est usé : le mot « avion » contient une métaphore qui n'est plus sentie : *avis*, « l'oiseau ». Ensuite, des termes métaphoriques sont employés normalement parce que l'objet ne peut pas être nommé dans sa nature propre : « la lumière de l'esprit ». Enfin, des termes métaphoriques ont perdu leur sens propre historique : le mot « tête » vient d'une métaphore latine argotique : *testa*, « fiole (d'argile) ».

### *Linguistique et cultures*

La relation profonde de la langue à la société et à la culture fait de la linguistique la principale voie d'accès, avec l'ethnologie, à la compréhension des phénomènes symboliques. La fécondité biologique d'une race organise l'espace social. Là les données psychologiques de cette race amèneront les hommes à interpréter leurs expériences et à construire les objets par des symboles, signifiés par leur langue. L'arabe nous fournit ici encore un exemple. L'origine bédouine des arabes se dénonce encore aujourd'hui par une synonymie redoutable. « C'est que l'homme du désert évite d'appeler le fauve par son nom ; il éparpille les présages ; il fuit dans les détours du verbe la face inexorable du Destin. Prononcer le nom propre c'est rendre présent l'être. Ainsi le lion a 500 synonymes, l'épée 1.000, le malheur 4.000 »<sup>41</sup>. La tradition qui s'établit, commentée par voie orale et écrite, sera toujours le témoin des origines. Des génies paraîtront, véritables synthèses humaines des valeurs de la race ou d'une société particulière issue de la race. Ces génies deviendront par leur langue les prototypes de la culture dont ils sont issus : Platon, Mahomet, Dante, Shakespeare, Confucius, le Buddha, Çankara et l'auteur de la Bagavad-Gîtâ, Zarathoustra. Aujourd'hui même, comme dans les générations passées, l'œuvre de ces hommes est méditée, leur langue a fixé la pensée et c'est à partir d'elles que tout débat spirituel s'institue avec les maîtres à penser en qui les communautés reconnaissent leur inspiration dominante.

Par-delà les frontières politiques, par-delà les caractères raciaux, des types de culture ont été déterminés par une expression linguistique commune. Et l'unité créée par une même langue est assurément la plus forte qui soit entre les hommes. Par exemple, des races nettement différentes comme la race égyptienne, la race berbère, les ethnies araméennes, la race iranienne (indo-européenne), la race turque, ont été islamisées et toutes sont liées par une culture d'expression arabe où s'exprime une inspiration islamique dominante.

Cependant, dans ce domaine islamique, des différences apparaissent : le même instrument linguistique exprime souvent l'esprit des communautés raciales de la période antérieure à l'islamisation. A preuve, la littérature musulmane venue d'Iran : non seulement la plupart des philosophes « arabes » sont iraniens (indo-européens), mais encore le « schisme » chiite iranien est inspiré pour l'essentiel par la tradition zoroastrienne.

41. V. MONTEIL, *L'arabe moderne*, éd. Klincksieck, Paris, 1960, pp. 205-210.

L'animation intellectuelle et littéraire de l'Égypte d'aujourd'hui s'explique par ses hautes traditions culturelles : celle de l'antiquité pharaonique, celle de la période d'hellénisation (Plotin était égyptien), celle de la période chrétienne (Cyrille d'Alexandrie était égyptien). A l'heure actuelle les plus grands noms des lettres et des sciences arabes sont égyptiens. Taha Hussein, égyptien, est sans doute le témoin incomparable de la culture arabe contemporaine. Dans un ouvrage paru en 1938, *L'avenir de la culture en Égypte*, il néglige le rôle de la civilisation de l'ancienne Égypte : tout, d'après lui, vient de l'Islam. Mais, actuellement, l'élite cultivée, surtout chrétienne, s'intéresse à l'Égypte ancienne<sup>42</sup>.

Voici deux exemples linguistiques qui montrent deux aspects culturels fonciers, entre autres, de l'esprit arabe, révélés par la critique de termes courants<sup>43</sup>.

D'abord à propos de « lecture et écriture ». A nos termes de « lecture » et « écriture » correspondent, dans la langue courante, deux mots *qiraat* et *kitabab*. Mais ces deux termes sont chargés de toute une valeur humaine et religieuse qui ne s'effacera pas de longtemps. La civilisation arabe est de type oral. Ce qui est écrit est fixé dans une forme invariable, résistant aux modifications temporelles inévitables en ce monde. Il y a donc dans un texte écrit un caractère propre au divin. En Dieu tout est écrit. Le livre humain - *kitab* - est la révélation partielle du Livre divin. Quand il est dit à la Sourate Maryam : « Mentionne dans l'Écriture Marie », il s'agit de rappeler ce qui a été marqué dans les décrets divins, ce qui est fixé par Dieu : *ma-ktub*, donc « prédéterminé ». Souvenons-nous du réflexe de Pilate : « Ce qui est écrit est écrit ». Mais ce qui est écrit en Dieu n'est pas forcément compréhensible. Au contraire toute écriture est mystère (thème essentiel dans le Coran). Notons que la structure même de l'écriture arabe, non voyellée, rend ce caractère. (Il y a dans la tradition chinoise la même idée à propos des caractères chinois.)

Pour exprimer le mystère en langue « claire » et saisissable par des individus et un peuple, il faudra, dit le Coran, une proclamation *qiraat* de ce qui est renfermé dans l'Écriture en Dieu. C'est le kérygme, *qur'an*. Pour en être un bon lecteur, il faut d'abord comprendre le texte des volontés divines, écrit imparfaitement dans une langue d'hommes. Cela exige une intervention divine, ce qui explique les rites préparatoires à la lecture du Coran, parce que la lecture est une réactualisation de la « Révélation ». De plus, les différences de lecture du Coran sont admises en Islam comme approximation respectueuse d'une réalité toujours trop haute, le mystère des décrets de Dieu.

Le second exemple concerne le mot arabe *ghayb* qui paraît 53 fois dans le Coran. On le traduit souvent par « mystère ». Fondamentalement la racine signifie « s'absenter », « disparaître ». Elle donne *maghreb*, « le

42. ABD EL JALIL, *Aspects intérieurs de l'Islam*, éd. du Seuil, Paris, 1949, pp. 88 et 213 ; note 99.

43. A. D'ALVERNY, *Cours d'arabe*, pp. 85 et 195 ; Denise MASSON, *Le Coran, texte et traduction*, Beyrouth, pp. 930-934.

coucher du soleil ». Dans la théologie islamique le « caché », *ghayb*, se confond avec l'avenir, le lointain. Il est naturellement inconnaissable et transcendant parce que l'homme a le visage tourné vers le passé. Ce qui est ancien, *qadim*, est ce qui est devant, *quddam*, parce que ce passé est plein de signes de Dieu, *ayat*, lesquels sont avertissements au sujet de l'avenir. L'homme devrait se souvenir, se rendre présents les grâces et les châtiments de Dieu. Mais le regard de l'homme s'attachant à la terre, l'homme est oublieux, insouciant.

C'est pourquoi les prophètes sont venus dans le passé pour l'avertir, le faire *se souvenir* de l'unique message et du premier pacte, analogue à la notion judéo-chrétienne d'Alliance.

Ainsi l'homme n'a pas, à proprement parler, à attendre quelque chose de l'avenir qui est dans son dos - *qadim* - et vers lequel il ne marche pas : l'homme, selon le Coran, est un être qui expérimente une prédétermination, c'est pourquoi il doit vivre dans la « paix », il est *muslim*, « soumis ».

La linguistique, qui étudie l'histoire et le contenu des unités linguistiques essentielles à la vie culturelle, sociale, familiale, religieuse sait combien ces éléments linguistiques révèlent la prévalence de certaines images ou symboles qui, dès l'origine, nous annoncent des mentalités historiques dont l'approche n'est pas facile.

On comprend l'importance du labeur des linguistes qui cherchent à asseoir sur des bases toujours plus solides les cadres des disciplines culturelles : chronologie, histoire des langues, philologie, filiation des idées et des doctrines, analyse des mentalités révélées par les institutions et le choix des grands symboles, toutes choses sans lesquelles la culture dite « générale » est menacée de divaguer.

## II. LES ASPECTS DE LA COMMUNICATION

### *La polysémie*

Avec Benvéniste nous avons montré qu'à l'intérieur des cultures particulières les mots ont une fonction : *signifier*. Il nous faut maintenant étudier l'autre fonction fondamentale du langage : *communiquer*. En effet, toute langue réalise son rôle de médiatrice entre l'homme et l'homme, en passant du paradigme à la phrase. Celle-ci organise les mots choisis, agencés selon un ordre syntaxique ; ils exercent les uns sur les autres une action qui devient idée communicable.

C'est un problème qui comporte plusieurs aspects provenant de la maîtrise du locuteur sur la polysémie<sup>44</sup>, c'est-à-dire la pluralité de sens qui s'attache à un mot. Pluralité nécessaire parce qu'un langage univoque serait infini comme les expériences elles-mêmes. Et voici que naît le paradoxe : un même mot, en s'intégrant dans des groupes différents, assure en

44. *Problèmes*, II, p. 227.

chacun d'eux la signification. De plus, l'état de choses qui provoque la phrase étant une situation unique, le mot s'adaptera à la situation et donnera une lumière pour révéler cette nuance originale. La polysémie est donc la somme des valeurs contextuelles du mot : valeurs instantanées, aptes à s'enrichir, à disparaître et, pourtant, réserve inépuisable d'une culture. Par exemple, le mot « fer » est un terme monosémique du vocabulaire de la chimie. Il est prélevé pour évoquer des significations nouvelles : « un cœur de fer », « ce siècle de fer », « brandir le fer ». La source des innombrables idiotismes de l'anglais et de l'italien est là. Une des difficultés du chinois est le nombre incalculable de termes autour desquels se forment des expressions imagées, espèces de brèves paraboles.

On le voit. Nous retrouvons ici le transfert métaphorique, fait qui échappe au linguiste, ou plutôt qui s'impose à lui comme un pouvoir fondé sur la sensation, l'intelligence, la raison, pouvoir de former et de comprendre des analogies <sup>45</sup>.

C'est à juste titre que Benvéniste, répondant à une intervention relative à la polysémie, disait : « Je distingue entre les unités, signes de la langue pris en soi (sémiotique) et la phrase où les mêmes éléments sont construits et agencés en vue d'un énoncé particulier (sémantique). Je conçois donc deux linguistiques distinctes, quitte à voir ensuite comment elles peuvent se joindre et s'articuler » <sup>46</sup>.

### *Imagination et affectivité*

Evoquons brièvement, mais en insistant sur son importance, ce *deuxième aspect* du mystère de la communication (le premier étant la polysémie) et dont Benvéniste vient de nous dire qu'il est une linguistique distincte. En analysant la nature de la polysémie, nous étions obligés déjà de montrer que les langues dans leurs termes sont des résidus d'antiques images, métaphores, symboles, devenus signes d'idées usuelles, après avoir été des représentations éclatantes de la vie naturelle ou surnaturelle. Nous employons ces résidus comme signes de convention, sans chercher à en raviver le sens original. Nous disons « Dieu merci », pour signifier « j'en suis bien aise ». Notre code de communication cherche à être intelligible, mais il n'émeut en rien l'imagination. Soulignez ce mot que je viens d'écrire : *l'imagination* ; c'est elle, l'imagination, qui a le pouvoir de construire les énoncés *particuliers* qui agissent sur l'affectivité. Car, la communication, opération sociale, peut viser à émouvoir. L'image qu'elle appelle et exprime peut devenir une sensation communiquée, non par une traduction incolore, simple opération de l'esprit, mais une figure nouvelle née d'un pouvoir du « je » : celui de vivre à l'intérieur des êtres et des choses dont l'esprit a fait sa matière. Par exemple, l'image-traduction : « le trésor public est la ressource des particuliers » devient chez Montesquieu : « la république est une dépouille ».

45. *Problèmes*, I, p. 28.

46. *Problèmes*, II, pp. 235-236.

Nous sommes en présence d'un phénomène remarquable : des hommes ont un don, celui de se donner une âme primitive capable de sensation neuve qui éveille chez l'auditeur une émotion, signe d'une communion. En pénétrant en nous, le message appelle un écho, amour, joie, tristesse, espoir, foi.

« *Le langage poétique "immensément" intéressant pour la linguistique* »<sup>47</sup>

Par quel autre mystère le sens profond d'un message est autre que ce que les mots signifient ? C'est un sens second, mais combien envoûtant !

Dante, par exemple, joue en virtuose avec les mots italiens dans la *Divine Comédie*. Les termes y sont plus riches qu'avant d'avoir été saisis par la sensation du poète<sup>48</sup>.

A titre d'exemple célèbre de suggestion par le langage, nous pouvons encore mentionner la version anglicane de la Bible de 1611. Il faut imaginer le roulement des sons choisis, la beauté des mots, dans la bouche d'un clergyman exercé qui sait exprimer les rythmes sonores, mélodieux, très vifs et très doux, qui exaltent les auditeurs ou les bercent. Il faut avoir entendu ces cadences pour comprendre l'enthousiasme qui a transformé tant de fidèles, comme le chaudronnier Bunyan : entendant la Bible, il est devenu un prophète moderne.

Il se peut que nulle part la puissance évocatrice par des moyens de langue n'atteigne la perfection de l'arabe du Coran. Massignon et Abd el Jalil<sup>49</sup> l'ont signalé avec une insistance qui appelle l'attention du linguiste. Là les grands thèmes religieux s'articulent en chaînes phonétiques suggestives qui introduisent directement à la communion au message, sans commentaire.

Voilà le langage poétique, l'un des aspects du mécanisme de la communication, dont Benvéniste a dit l'immense intérêt pour la linguistique, mais dont la méthode d'analyse n'est pas encore bien établie.

Cette méthode exige d'abord les témoignages des savants. Par exemple, l'indianiste Renou a constaté<sup>50</sup> que dans les Védas indiens les énoncés sont soumis à un système de références commandés par des mythes et les rites qui en dérivent. Ces interférences (phénomènes célestes et phé-

47. *Ibid.*, p. 37.

48. Dans la *Divine Comédie*, la densité, le volume des termes, le jeu des voyelles transforment les êtres et les choses, ou plutôt leur donnent leur vérité propre implacable et pitoyable, passionnée et sereine, humaine et divine : il suffit de lire à haute voix le tercet « le Vestibule de l'Enfer » pour que la terreur en soit communiquée :

Per me si va nella città dolente,  
Per me si va nell' eterno dolore,  
Per me si va tra la perduta gente (...)  
Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate !

49. ABD EL JALIL, *Brève histoire de la littérature arabe*, éd. G.P. Maisonneuve, Paris, 1943, pp. 75-78.

50. RENOÛ, *Littérature de l'Inde*, P.U.F., Paris, p. 6.

nomènes du culte) ont eu des effets directs sur l'usage linguistique dans la liturgie. Pour créer la communion au mystère, on bouleverse la syntaxe : les termes humains sont rapprochés des termes divins afin que l'influence de ceux-ci passe dans ceux-là.

Ce qui est vrai des sons et du choix des mots l'est aussi des caractères d'écriture en poésie chinoise<sup>51</sup>. Les poètes chinois ont souvent le choix entre plusieurs caractères, identiques de son et de sens, mais d'images différentes. Ils choisiront tel caractère qui suggère par le dessin soit une geste rituel, soit un parfum, soit une couleur. Tel caractère évoquera une circonstance ou une légende relatives à la personne ou à l'objet, centre du poème.

### III. L'AXE DU DISCOURS : L'INTENTION

#### *Immanence et transcendance du langage*

Emile Benveniste a souligné que l'engagement du locuteur dans le discours et la référence de celui-ci à la communauté qui le reçoit impliquent un comportement dans une situation donnée. Tout discours est relié à une forme de vie. D'autre part, les termes perçus par une même conscience collective - ainsi que la collectivité elle-même - sont soumis à une évolution historique ; en effet, tout langage obéit à deux lois : celle de la synchronie, forme et intelligibilité du discours au cours d'une même période d'histoire, et celle de la diachronie, mutation de l'instrument linguistique par le fait même du temps. C'est pourquoi un problème de sémantique se pose quant à l'explication des unités de discours, les termes, et quant à leur mise en œuvre dans un ensemble qui a une unité propre. De plus, l'interprète doit savoir discerner les traits qui caractérisent l'œuvre ou le récit : a-t-on affaire à un poème, à une épopée, à une histoire qui se veut objective, à une fiction, un mythe ? Il s'agit ici d'assurer la valeur de l'analyse et une réflexion de Benveniste va nous permettre d'opérer un sondage dans le discours du mythe.

Après une conférence de Benveniste devant des philosophes, P. Ricœur l'approuvait<sup>52</sup> d'avoir distingué *sémiotique* (le signe) et *sémantique* (signification du discours). « Distinction, dit P. Ricœur, d'une fécondité philosophique considérable (...) M. Benveniste retrouve ainsi le problème déjà aperçu par Meillet lorsqu'il distinguait l'immanence et la transcendance du langage, c'est-à-dire les rapports internes à la langue et son dépassement vers quelque chose d'autre ». Ce dépassement qu'on peut caractériser en toute vérité comme un acte transcendant, c'est *l'intention du discours*.

La philosophie médiévale avait défini, depuis longtemps, cette *intention*. « *Intentio mentis propria est actus voluntatis, secundum quod in ea est vis intellectus ordinantis.* » (L'intention de l'esprit est, en rigueur de

51. François CHENG, *L'écriture poétique chinoise*, éd. du Seuil, Paris, 1977, pp. 30-76.

52. *Problèmes*, II, p. 236.

termes, un acte de la volonté, en ceci que l'intention est animée par une intelligence consciente de la hiérarchie des valeurs)<sup>53</sup>. Il y a en l'homme un pouvoir qui s'alimente à une double source, pouvoir orienté qui échappe au rouet d'une combinatoire inconsciente, à quoi nous condamnons un certain structuralisme dont le principe est le jeu des relations d'opposition et de combinaison et non pas les événements du langage.

A ce sujet, interrogeons la préhistoire. Elle nous offre les premières manifestations intellectuelles : dessins ou peintures révèlent un système de communication. Les êtres et les choses que voilà, il a fallu d'abord les identifier, inventer les signes qui les exprimeraient. Or les différences qui « singularisent » ces signes et les rapports établis entre eux ne sont pas autre chose qu'une forme de langage. En effet, les signes ne signifient qu'à l'intérieur d'une langue donnée. L'intention, d'autre part, se révèle ici comme un pouvoir orienté : ces signes s'appliquent à représenter une scène, un événement. Ils veulent dire quelque chose sur quelque chose. Ce qui est en œuvre ici est une logique, une phrase, un discours, c'est-à-dire un contenu de pensée *dont l'axe est une intention*.

Une sémantique profonde apparaît au niveau de la lucidité d'une conscience personnelle. Le scripteur, le « je », se situe au cœur de ce qu'il énonce pour le communiquer au « tu », partenaire de la même conscience collective, à propos du « il », prétexte du discours. Au fond de cette conscience personnelle et de sa communication il y a une prise sur la réalité, qui est une opération transcendante : la « prédication » dont la fonction est l'âme même de tout énoncé. Dans le langage oral, la notion d'être peut n'être pas isolée, ni conjugable. Des systèmes de langue peuvent employer la phrase nominale sur une large échelle, même si le verbe « être » existe, comme, par exemple, en russe ou en hébreu. Des idiomes (certaines langues africaines) peuvent construire les rapports d'existence sur chaque élément d'un paradigme nominal, quoi qu'il en soit des types de langues : toutes, parce qu'elles savent énoncer, peuvent déclarer les relations perçues entre les êtres et les choses, comme on le voit chez l'enfant inhabile à construire une phrase, mais déjà capable d'exprimer ce qu'il sent et ce qu'il veut.

Toute langue sait créer le discours, c'est-à-dire des propositions dont la finalité est de faire partager une vérité, soit positive, soit négative. Toute langue peut exprimer des jugements. Or, le jugement qui nie ou affirme quelque chose à propos de quelque chose, ce n'est pas seulement un acte comme celui de voir ou de deviner ; c'est « faire » quelque chose, c'est exercer une activité consciente qui inclue la coopération de la volonté. C'est tout l'homme.

Et s'il y a une erreur, c'est là qu'elle se situe : dans le jugement. Déceler l'erreur du jugement ou la dénoncer, ce sera l'affaire du « logos », la raison.

53. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa theologica*, Ia IIae, q. 12.

Puisque nous nous proposons d'étudier le langage du mythe, nous observons que le « logos » travaille à évacuer le « mythos » totémique, c'est-à-dire la construction logique fondée sur le classement des choses et des animaux et le rapport des individus avec telle ou telle plante ou tel ou tel animal. Ce mythos a pour origine soit la croyance irrationnelle à la parenté des hommes avec les choses, soit la peur.

Il en est tout autrement d'une des formes les plus anciennes du discours : le mythe.

### *Le mythe : discours intentionnel*

Avant les découvertes de la paléontologie, de l'ethnographie et de la protohistoire, la mythologie, pour nous, occidentaux, n'était que romans peu dignes de retenir l'attention, telle la mythologie d'Homère.

Aujourd'hui, les sciences de l'homme, particulièrement la linguistique, nous conduisent à reprendre l'étude de la mythologie sur des bases nouvelles.

Ce que nous en apprenons nous permet de nous demander si le mythe ne dit pas une vérité qui ne pouvait pas être exprimée autrement.

Tout d'abord, la linguistique, tout en nous offrant des systèmes de langues différentes les unes des autres, nous met en présence d'un donné mis en évidence par les mythologies : l'esprit humain est unique ; les conceptions signifiées par les mythes sont identiques pour le fond : la Parole est le principe originel.

Les traditions égyptienne, iranienne, indienne et d'autres situent à l'origine une Parole créatrice. Avant les dieux, avant le ciel, avant la terre, il y a, en Egypte, *Toum*, le Verbe-Lumière flottant sur l'abîme. Il y a, en Iran, la Parole d'*Ahura (Kurios)* qui fait surgir l'Univers. Il y a, dans l'Inde, *Vâc (Vox)*, la Parole de l'Un en lequel s'effacent Etre et Non-être, Jour et Nuit, Esprit et Matière. L'Un est tout entier dans sa Parole créatrice : il se sacrifie en la prononçant. Les créatures, à leur tour, se sacrifient en procréant. Mais la création peut remonter vers l'Un primordial en prononçant le *brahman*, la formule sacrée, rituelle, qui, dite correctement, assure la communication avec l'Un. Invinciblement cela évoque en nous le verset initial du quatrième Evangile : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. »

Par les mythes sumériens les plus anciens longtemps véhiculés en tradition orale, nous atteignons la période néolithique et, par celle-ci, nous touchons aux temps de l'âge antérieur. Ici nous entendons le récit de la création du monde et de la recherche de l'herbe d'immortalité, du déluge, du juste souffrant. Les Akkadiens qui succéderont aux Sumériens recueilleront toutes ces traditions ; ils les traduiront et y ajouteront leurs mythes nationaux. Tels qu'ils se présentent, ces textes ne sont qu'un moyen

secondaire au service de la mémoire : ils condensent toute une littérature de traditions orales dont ils fixent les éléments clefs.

Ils transmettent les idées religieuses et morales, les principes du droit, les règles du culte dans de courts récits sous forme symbolique, concrète, vivante. Une tendance profonde de l'esprit porte les scripteurs à faire entrer ces histoires dans des cadres stéréotypés, mémorisables et qui appellent le commentaire oral.

Ainsi, ce discours est didactique, fondé sur le processus métaphorique. Le sens des termes peut être multiple, polysémique, parce qu'ils condensent une expérience multiple. Leur valeur doit être délimitée par le contexte : les unités de discours, c'est-à-dire les énonciations, ne pourront être interprétées qu'à la lumière de leurs *références*, historiques, culturelles, religieuses, sociologiques. La structure contextuelle peut aussi introduire la polyphonie au niveau même du discours : c'est le langage poétique qui est un procédé pour atteindre par significations indirectes ce qui ne peut être dit directement.

On voit l'importance de la distinction apportée par Benvéniste entre la sémiotique (signification des unités du discours) et la sémantique (les énonciations).

Dans les énonciations du mythe, ce qu'il faut isoler c'est leur fonction de dire l'instauration d'une origine. Ce qu'il faut considérer en eux comme variable ce sont les figures (dieux, héros, messagers) qui deviennent parfois prétextes à développement, à exposés astrologiques. Plus importante est la fonction rituelle du mythe : son intention de dire l'origine peut se transformer en une liturgie. Par exemple, le Nouvel An sumérien-akkadien réactivait la création du peuple qui la célébrait.

Nous pouvons conclure : le fond du mythe n'est pas une fable. La fable n'institue rien. Pourtant, quelques siècles avant notre ère, les grands mythes du Croissant fertile n'étaient plus qu'un immense répertoire de formules magiques : les puissances surnaturelles étaient mises au service des hommes.

### *Le « mythe » biblique*

Ici se manifeste et s'impose la différence du « mythe » biblique. P. Ricœur en traite sous le rapport du langage et nous résumons ici son admirable exposé<sup>54</sup>. Le « mythe » biblique conserve toujours - et même de plus en plus - ferme et vivant, son propos originel. Son discours intentionnel se purifie dans le temps. Son axe est une histoire du salut, qui s'articule en récit et vise à intégrer tous les peuples et toute l'histoire. Une humanité nouvelle prend son départ dès Adam, repart avec Noé

54. P. RICŒUR, art. « Mythe biblique », dans *Encyclopedia Universalis*, vol. 11, pp. 533-534, et *Finitude et culpabilité*, t. II, éd. Aubier, Paris, 1960, pp. 285 ss. Voir aussi B. Dupuy, art. « Herméneutique » dans *Encyclopedia Universalis*, vol. 6, pp. 365-367.

en qui s'originent tous les peuples. L'intention est évidente : tous les hommes sont frères. Avec Abraham, le discours se développe en une histoire des Patriarches, dont les généalogies remontent à la première création et où nous entendons la promesse de l'universel. Du premier patriarche, Abraham, au dernier, Jacob, tout se passe comme si l'intention était de nous suggérer que se prépare un renouveau de la condition humaine. Puis, au choc de leurs épreuves, les fils d'Abraham et de Jacob se purifient et s'instruisent pour un avenir mystérieux. Cet avenir, c'est d'abord un événement-pivot : l'Exode. A partir de l'Exode, célébré en mémorial, le discours recommence. Il a les dimensions de l'histoire d'Israël qui, traversée par des épreuves nouvelles, surélevée par le discours prophétique, réactive historiquement le thème de l'Exode dans ses saluts successifs pour s'étendre à toute l'histoire humaine vers une eschatologie qui sera une nouvelle création.

Mais nous expérimentons ici comme ailleurs les limites du langage. Le règne de Dieu ne peut s'annoncer qu'au moyen des schèmes anciens. Comment le discours peut-il demeurer ouvert ? L'intention prophétique ne pouvait que reprendre les formes des origines, la médiation des symboles premiers, les données d'une culture. C'est ce langage nécessaire qui nous oblige à parler de « mythes » bibliques. Mais il nous faut savoir lire pour atteindre le noyau de sens : quelle est l'intention du prophète ? c'est d'annoncer une mort et un jugement situés entre deux créations, l'ancienne et la nouvelle.

Tel est le langage de la Bible : il est une vision sûre d'elle-même s'exprimant avec une imagination créatrice sans failles. Les mots, d'une densité exceptionnelle, courent d'un texte à l'autre en s'éclairant mutuellement par des appels de sens.

Tel est aussi ce langage, avec ses limites : la finalité du message - l'avenir - se présente dans l'image d'un nouvel Exode qui s'achève en la Jérusalem nouvelle. Mais la conscience des prophètes n'est pas prisonnière de son instrument et c'est en cette conscience que nous communions avec ceux que l'on peut appeler des « voyants ».

La Bible est humaine. Elle montre bien que, si une révélation authentique survient dans l'histoire, il lui faut traverser les structures de langue et les empreintes sociologiques marquées dans la langue. Si une révélation a lieu, c'est une tradition qui la véhicule et le texte qui l'a fixée livre un champ sémantique ouvert à des combinaisons infinies. Ainsi sous la densité des mots où s'articule le signifié, une voie est ouverte vers la vision : la vision d'une vie qui se situe par-delà le mystère pressenti dès l'origine du langage. Le langage, sous toutes ses formes connues, est symbole médiateur de Vérité, de Bien, de Beauté.

Selon le symbole traditionnel de l'Arbre de vie, la langue hébraïque biblique demeure, sous des empreintes ou servitudes sociologiques, l'effort inlassé de revivre en esprit la vie de l'arbre humain pour s'en remettre à sa sève nourricière. On peut donc suggérer que dans la langue d'Israël, à travers l'histoire, ce qui était mort dans les mythes, dans les totems

et les tabous, a été évacué et, tandis que d'autres cultures charriaient encore ce passé révolu, la langue d'Israël, dans le livre de la Genèse, dans Isaïe, dans Job, a atteint les symboles les moins opaques de la Vérité nue.

Alors furent vérifiées les paroles, illustres et si contestées, de Benvéniste : « Le langage re-produit la réalité. Celui qui parle fait renaître par son discours l'événement et son expérience de l'événement. »