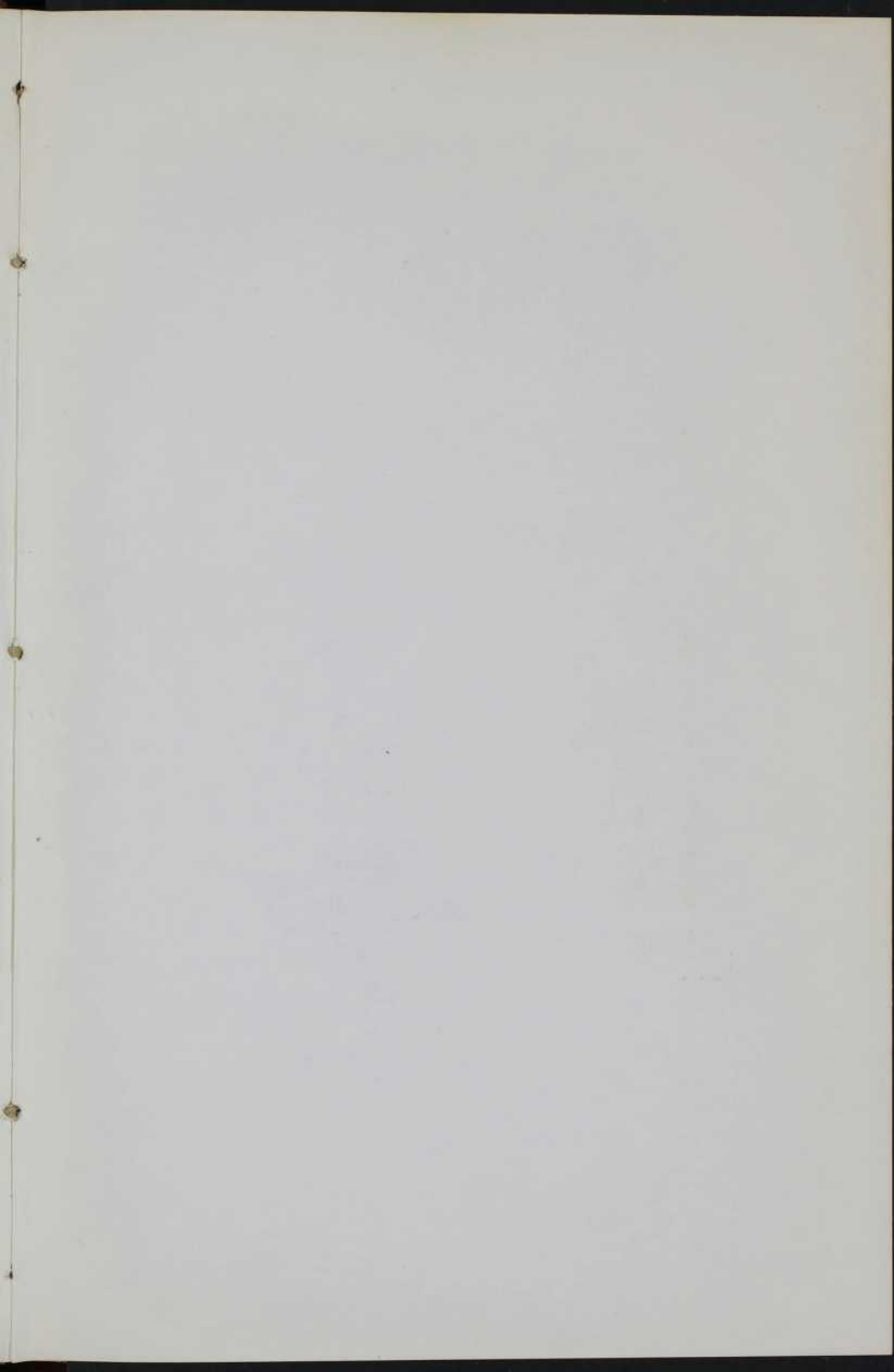


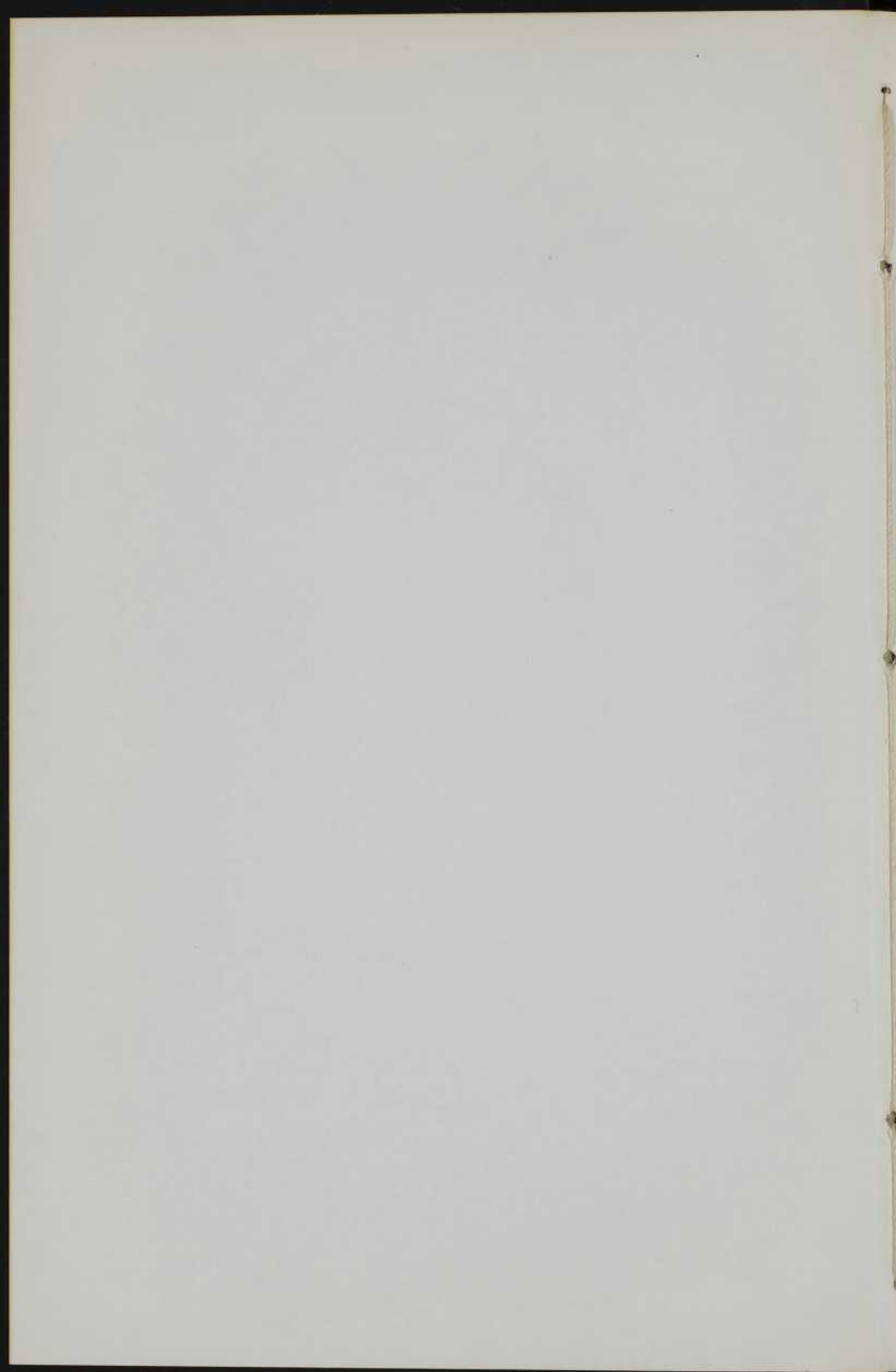
ANCE

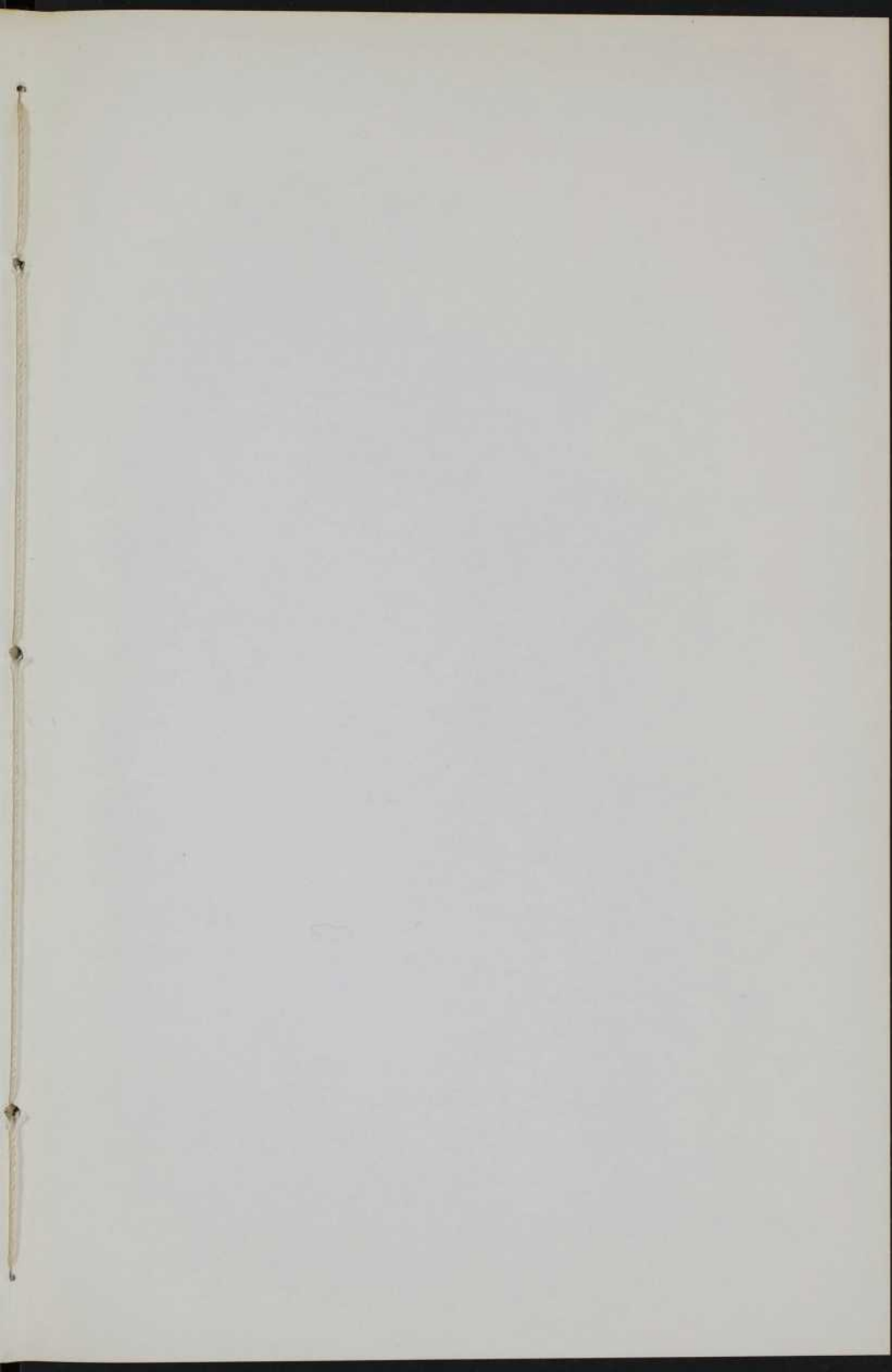
PHI
AGE

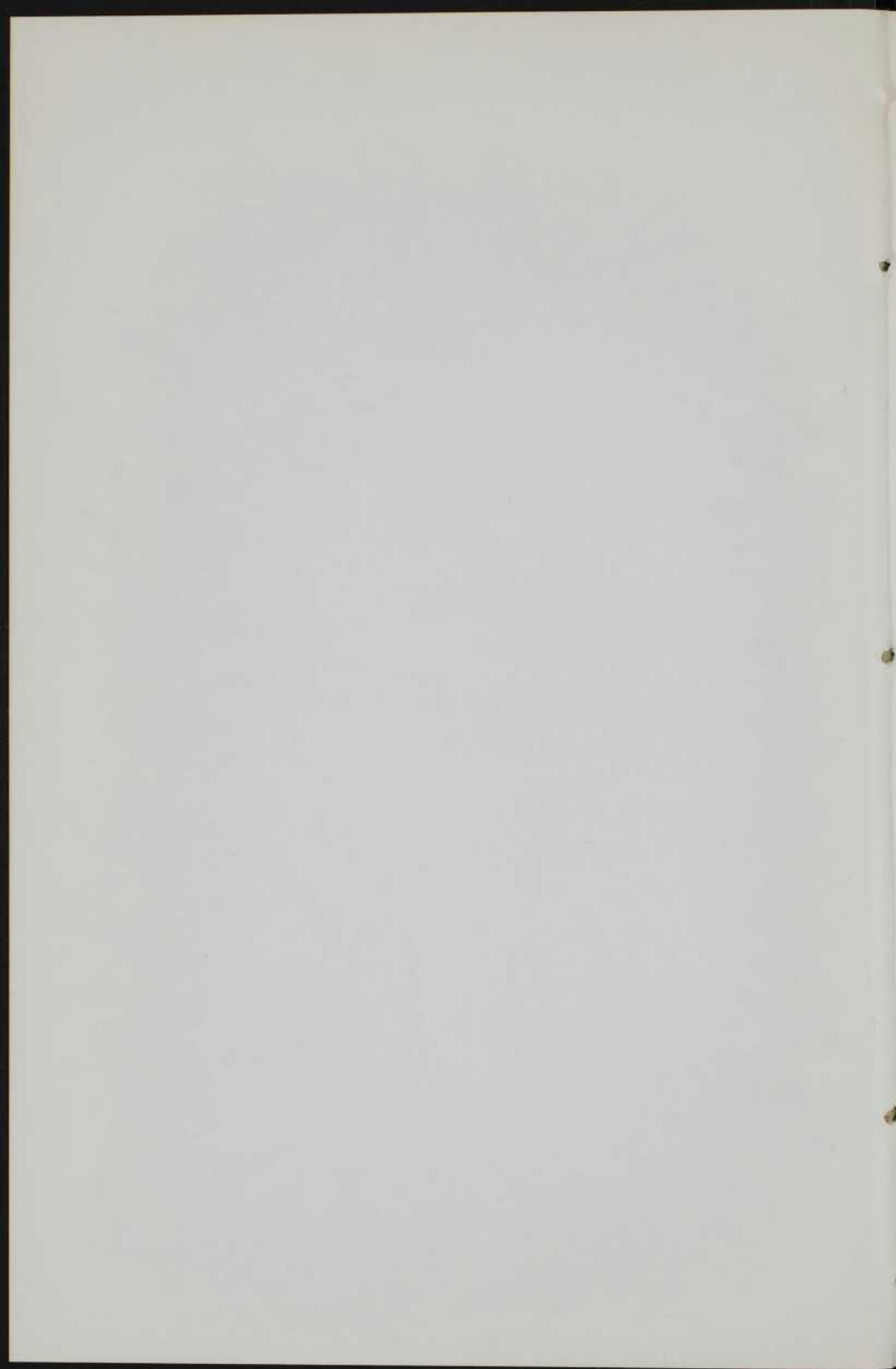


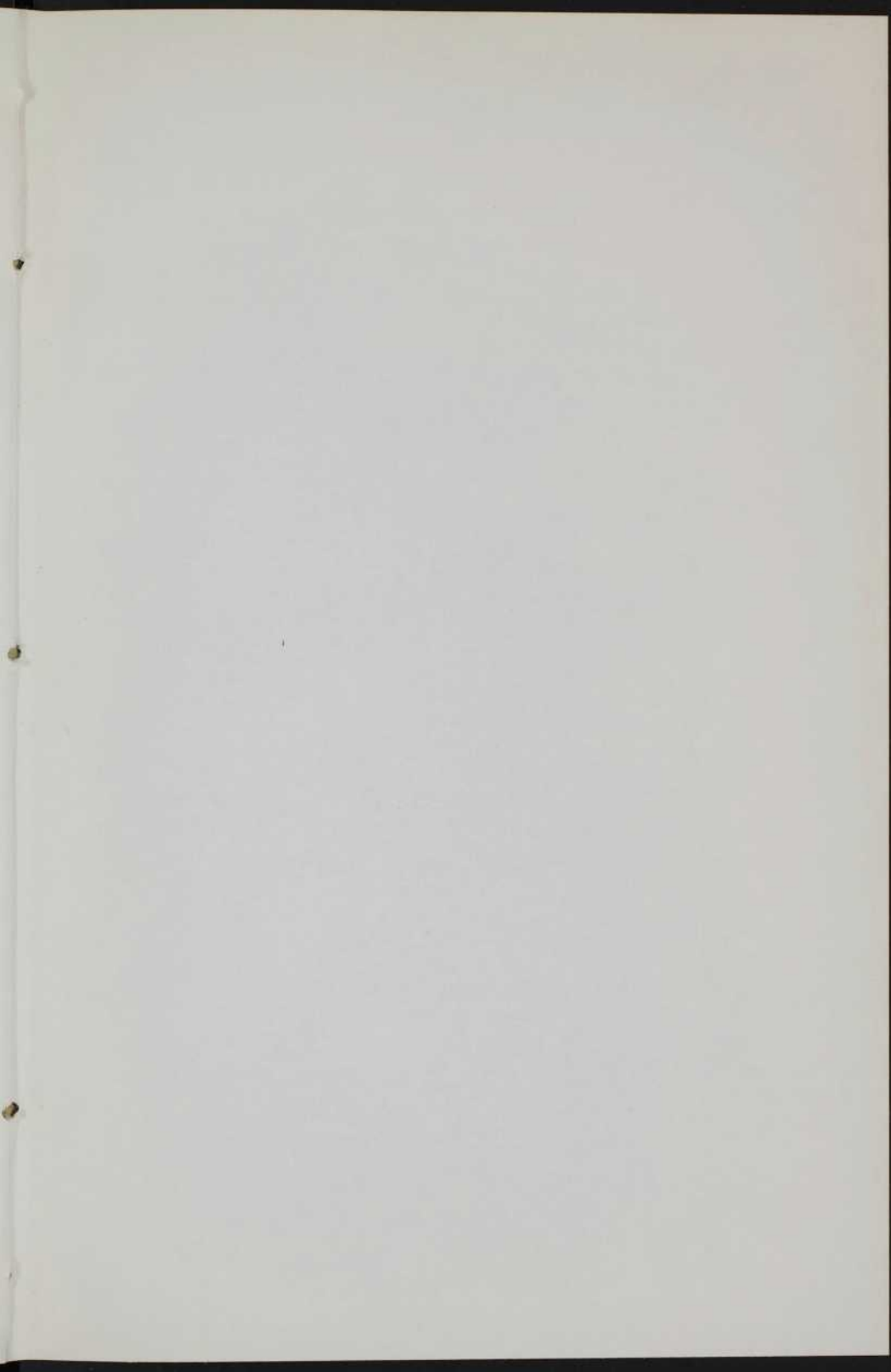
Bibliothèque Nationale du Québec



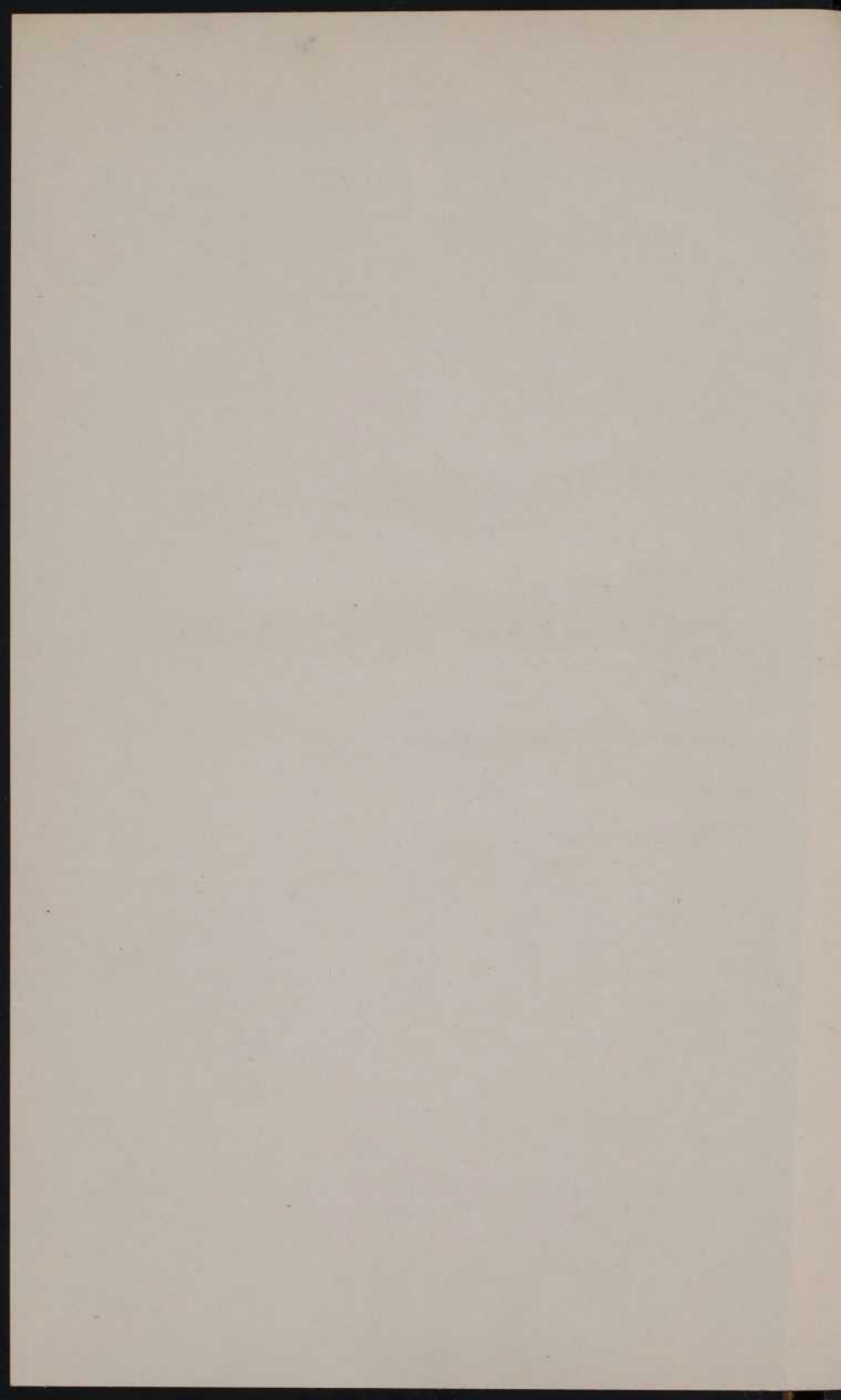












PHILOSOPHIE DU LANGAGE

DU MÊME AUTEUR

SAINT THOMAS DANS L'HISTOIRE DE LA LOGIQUE.

Extrait des *Etudes d'Histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle*. 1 vol. gr. in-8°, 45 pages. Ottawa, Institut d'Etudes Médiévales ; Paris, Vrin, 1932.

LE CONCEPT DE DROIT SELON ARISTOTE ET S. THOMAS. 1 vol. gr. in-8°, 458 pages. Montréal, Editions Albert Lévesque ; Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1933.

L'HUMANISME POLITIQUE DE SAINT THOMAS. — INDIVIDU ET ETAT. 2 vol. gr. in-8°, 746 pages. Ottawa, Editions du Lévrier ; Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1939.

OÙ VONT NOS VIES ? 1 vol. in-8°, 216 pages, Montréal, L'Œuvre de Presse Dominicaine, 1934.

NATIONALISME ET RELIGION. 1 vol. in-8°, 200 pages. Ottawa, Collège Dominicain, 1936.

LOUIS LACHANCE, O. P.

PHILOSOPHIE DU LANGAGE

BIBLIOTHÈQUE
SAINT-SULPICE



NIHIL OBSTAT :

Clément-M. LACHANCE, O. P.

Lecteur en Théologie

Edouard-M. MARCOTTE, O. P.

Lecteur en Théologie

IMPRIMI POTEST :

Pic-M. GAUDRAULT, O. P.

Provincial

Montréal, 6 août 1943

IMPRIMATUR :

† Philippe DESRANLEAU,

Evêque de Sherbrooke.

Sherbrooke, 13 septembre 1943

P

105

L32

13

— AVANT-PROPOS

La parole est armée d'une force en quelque sorte irrésistible. Un pouvoir mystérieux et sans limites s'attache à sa matière ailée. De quelles transformations, de quelles créations n'est-elle pas capable ?

Au commencement, dit en substance l'apôtre saint Jean, était le Verbe, le Logos, la Parole éternelle. Tout a été fait par Elle et sans Elle rien n'eût été de ce qui existe. D'Elle sont sorties la vie de tout ce qui vit et la lumière, la vraie lumière, celle de tout ce qui voit, « celle qui éclaire tout homme venant en ce monde ».

Pour être descendue de ces hauteurs inaccessibles, Elle n'a pas complètement déchu de sa puissance. Ainsi, sans s'arrêter à la vertu infinie qu'elle a conservée sur les lèvres du Christ, on a pu s'émerveiller de l'efficacité dont elle a fait preuve dans la bouche des hommes. Les Apôtres, saint Paul en particulier, s'en sont servi comme d'une arme de choix, comme d'une arme irrésistible, pour conquérir et transfigurer l'humanité. « Fides ex auditu ». Par une économie qui serait impéné-

trable si elle n'avait son antécédent dans la Parole créatrice, Dieu a voulu que le don de la foi ne fut communiqué que par son truchement. Il a même décrété que le verbe humain aurait une valeur sacramentelle et que la vie divine de la grâce se pourrait transmettre par son instrumentalité cachée. Ici-bas comme là-haut, la parole est devenue prégnante de substance divine. Sur le palier de la grâce, que ne peut-elle donc pas ?

Sur celui de la nature, une loi veut que, comme par une disposition préfigurative de l'économie surnaturelle, « auditus sit sensus disciplinæ », que les valeurs spirituelles de civilisation, que la vie intime des consciences, que les sentiments du cœur et les lumières de la pensée ne deviennent, eux aussi, communicables et transmissibles que par le ministère de la parole. Grâce à la vertu prodigieuse d'un système inédit de symboles, les hommes ont pu mettre en commun leur avoir intérieur, se créer un climat spirituel, s'éduquer, s'édifier intellectuellement et moralement, non moins que convenir pour transformer leur habitat en valeurs utiles. Que dis-je, il n'est pas jusqu'aux animaux sauvages qu'ils ont tenté, par l'influence de cet instrument magique, de dresser, de domestiquer, d'élever à un régime de vie transcendant le leur propre.

Nous pourrions encore évoquer la confiance illimitée qu'ont mise en cette chose frêle les conquérants et les grands meneurs d'hommes. Tout humain qui a ambitionné de s'assurer une domination sur ses semblables a tout d'abord com-

mencé par s'assurer une maîtrise absolue sur les possibilités inépuisables du verbe humain.

Dans l'avant-propos de son ouvrage sur L'Humanité préhistorique, Henri Berr écrivait, peut-être avec plus de profondeur qu'il ne l'imaginait : « La main, le langage : voilà l'humanité ». La main, voilà ce qui a donné à l'homme un avantage décisif sur la résistance et l'hostilité des éléments matériels ; le langage, voilà ce qui lui a permis de s'approprier les valeurs de vie, voilà ce qui par surcroît l'a pourvu des moyens de les propager et de les transmettre ! Voilà ce qui, de nos jours encore, permet à ceux qui brûlent de la flamme divine d'allumer autour d'eux un grand incendie. La parole n'a rien perdu de sa valeur originelle de pénétration, de subjugation, d'incantation et d'inflammation. Elle ne s'est pas dégradée ; elle n'a pas subi de déperdition de puissance. Tenant, sur le plan humain, sa force de sa nature et de celle de l'homme, et, sur le plan divin, d'une volonté irréformable de Dieu, elle l'a conservée tout entière. C'est ce dont sont conscients ceux qui savent encore pénétrer l'essence des choses et les desseins de Dieu. Ils croient encore à la parole et font quotidiennement appel à sa vertu. Pour eux, tout autant que pour ceux qui s'adonnent à la philosophie, ce petit livre a été écrit.

Il ne révèle pas les secrets de maîtriser les ressorts de la parole, mais il essaie de découvrir, par le recours aux lumières de la philosophie, les profondeurs auxquelles elle s'amorce, de décrire

les formes qu'elle assume, de déterminer quelles en sont la nature et la finalité, de marquer quels sont les rapports qu'elle soutient avec la pensée abstraite, enfin, de préciser quels sont ses droits de cité. En un mot, il se propose d'éclairer de loin les arts et les techniques humaines, et, de plus loin encore, les dispositions divines fondées sur la vertu du langage. Depuis plusieurs années, à divers intervalles, à l'occasion de leçons sur la logique, il nous a été donné de réfléchir sur les principes qui en conditionnent la formation, la vie et les développements, et ces pages veulent livrer le fruit de cette réflexion.

CHAPITRE PREMIER

LE PROBLÈME DU LANGAGE

1 — SES TERMES

Héritage ou création ? De quelle provenance est ce système original de signes appelé langage ? De qui l'homme l'a-t-il reçu en legs ? Est-ce de Dieu ? Est-ce de la Nature ? Est-ce de la Société ? N'en a-t-il pas, au contraire, été lui-même l'inventeur ? Ne l'a-t-il pas fait sourdre de toute pièce de sa propre fécondité créatrice ?

Quelle est ensuite la facture de ces signes ? Comment expliquer leur infinie plasticité ? A quoi attribuer leur flexibilité et leur expressivité sans limites ? Comment se fait-il qu'étant si minuscules, si rudimentaires, ils soient à la fois aussi divers et aussi complexes que nos sentiments, aussi universels et aussi insondables que les intuitions de notre intelligence ?

Quelle est, enfin, leur fonction, leur destination ? A quel usage sont-ils dévolus ? De quelle substance sont-ils porteurs ? Qui en est le destinataire ? De quelle fin sont-ils mis au service ?

Ces quelques questions constituent déjà par elles-mêmes un vaste champ d'investigations ; elles sont déjà lourdes d'interrogation et de mystère. Elles pourraient toutefois être encore considérablement compliquées par l'ambition d'en épuiser tout l'intérêt, d'en explorer toutes les couches d'intelligibilité. Nous nous en abstiendrons, estimant que pareille entreprise déborderait les cadres du sujet mis ici en cause non moins que les limites de notre compétence personnelle. Nous laissons donc tomber les points de vue historique, linguistique, aussi bien que tous ceux qui se rattachent à l'ordre expérimental. Nous nous limitons résolument à l'aspect philosophique. Si parfois nous paraissions empiéter sur le domaine d'une autre discipline, ce ne serait que parce qu'il recèle un reflet de vérité philosophique, que parce qu'il contient des éléments propres à révéler indirectement l'essence des choses. En vertu de je ne sais quel sacrement d'unité, les données en apparence les plus disparates entretiennent d'étonnantes conformités, qui, lorsqu'elles sont aperçues, se transforment en jets lumineux dirigés sur les lignes structurales de l'objet qui se dérobe.

2 — NOTIONS PROVISOIRES

Avant d'en venir à l'exposé et à la justification de nos vues sur l'origine, la nature et la

finalité du langage, il importe de dégager le sens du terme, de préciser sommairement et provisoirement ce qu'il faut entendre par le mot langage — la moindre variation dans l'acception du terme pouvant conduire à des ambiguïtés et à des méprises.

Notons d'abord que le mot langage peut être pris dans une acception très large et, à vrai dire, *impropre* : il désigne alors n'importe quel complexe de signes entre vivants. Dès qu'il y a communication par le moyen de signes, il y a langage ⁽¹⁾. Ces signes, encore qu'il soit indifférent qu'ils s'adressent à l'un ou à l'autre sens — à preuve les langages tactile et olfactif — se rapportent d'accoutumée à la vue et à l'ouïe. Ce qui donne lieu au langage soit visuel ou en forme de gestes, soit auditif ou par mode de cris. Et tant qu'on s'en tient à cet ordre matériel de détermination, il faut dire que les animaux, qui peuvent communiquer par le truchement de signes naturels, jouissent du langage. C'est-à-dire qu'ils usent de signes, de signes naturels ou acquis par le dressage ⁽²⁾. Grâce à une association d'images, établie naturellement ou par des expériences répétées, la relation de signification, sans être

(1) Le langage, quelle qu'en soit la forme, est toujours du type signe et renferme toujours un signe au sens propre du mot, mais tout signe ne réalise pas pour autant l'idée propre et parfaite de langage. Autres sont les notes constitutives du signe et autres celles du langage. Tout langage est un signe, mais tout signe n'est pas un langage au sens fort du mot. Celui des animaux, ainsi que nous le verrons ultérieurement, n'est qu'une préfiguration *analogique* de celui des hommes. Il n'est conçu et dénommé tel que par attribution.

(2) « Bruta exprimunt suos conceptus signis naturalibus ». *De Ver.*, q. 9, a. 4, ad 10 ; q. 24, a. 2, ad 7.

perçue, est exercée, vécue par eux ⁽¹⁾. Par l'intermédiaire de signes dont ils ignorent la nature et le rôle, ils prennent effectivement conscience de certains objets ou de certains actes à accomplir. Cela a été admis de tout temps. Les auteurs anciens ⁽²⁾ non moins que les modernes ⁽³⁾ ne manifestent en effet aucune répugnance à désigner du nom de langage les cris, les gestes, les chants par lesquels certains d'entre eux entrent en relation affective et pratique avec leurs congénères.

Toutefois, si l'on s'en tient au sens restrictif et propre du vocable, on est contraint de reconnaître que le langage accuse les caractères d'un phénomène typiquement humain. Il s'avère l'apanage exclusif de l'être raisonnable, son plus merveilleux moyen d'extériorisation et de relation. Sa supériorité sur le geste ou le cri animal n'en est pas une de degré, mais de nature. Lorsque ceux-ci tiennent leur valeur de signe d'une sorte d'unisson physiologique, d'un déclenchement automatique de la sensation, lorsqu'ils ne sont que réactions instinctives et machinales aux impres-

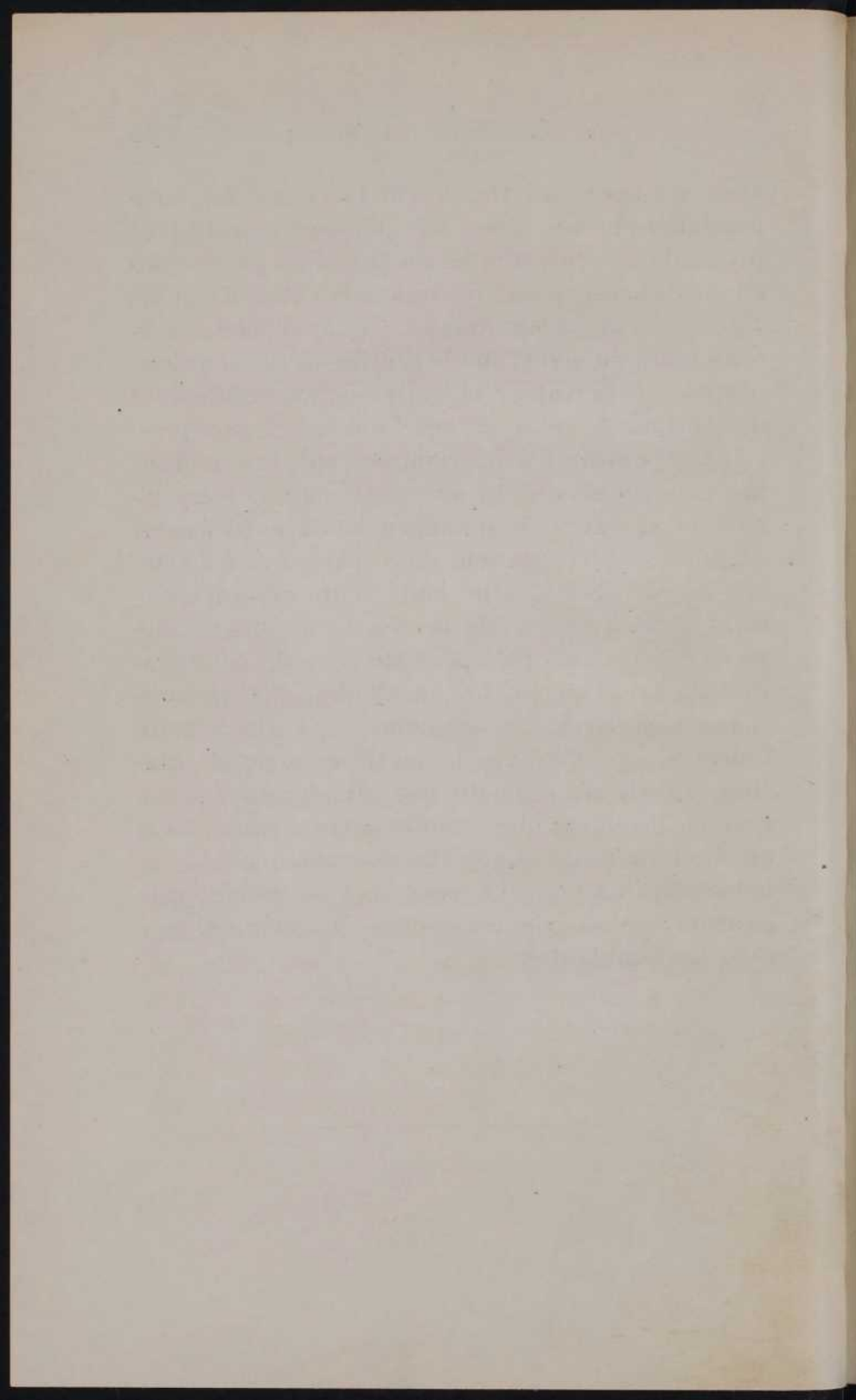
(1) « Experimentum quod quædam animalia non participant, nisi parum. Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum ». *Comm. Met.*, L. I, lec. 1, n. 15.

(2) « Si homo uteretur sola cognitione sensitiva, quæ respicit solum ad hic et nunc, sufficeret sibi ad convivendum aliis *vox significativa*, sicut et ceteris animalibus, quæ per quasdam voces, suas conceptiones invicem sibi manifestant... » *Comm. Perih.*, L. I, lec. 1, n. 9.

« Sicut et ceteris animalibus, quæ per quasdam voces suas conceptiones sibi manifestant ». *Ib.*, lec. 2, n. 2.

(3) J. VENDRYES, *Le Langage* ; H. DELACROIX, *Le Langage et la Pensée* ; LOUIS ARNOULD, *Les Ames en Prison* ; A. DARMESTETER, *La Vie des Mots* ; F. BRUNOT, *La Pensée et la Langue* ; A. MEILLET, *Les Langues dans l'Europe nouvelle* ; E. BAUDIN, *Psychologie*, p. 442-458 ; HENRI COLLIN, *Manuel de Phil. Thomiste*, p. 497-507 ; DR. HAYAKAWA, *Language in Action*.

sions confuses qui traversent la conscience somnambulesque des bêtes, lorsqu'ils se manifestent invariables, adhérents même aux états psychiques circonstanciés ou aux besoins particularisés qu'ils signifient, la parole humaine, elle, repose sur la conscience du signe, sur le sentiment de sa valeur propre, de sa valeur objective, sur l'intelligence de son âme de relation, sur la saisie de son prestigieux pouvoir d'évocation. Au surplus, n'étant pas conditionnée dans son usage par des combinaisons mécaniques d'images, mais entièrement soumise au discernement de la raison et à l'arbitre de la liberté, elle jouit d'un affranchissement total à l'égard de la réalité à laquelle elle sert de substitut. Elle peut changer de signification au gré d'un nombre incalculable de circonstances objectives. On voit donc, par suite de cette indépendance vis-à-vis la matière à représentation, qu'elle ne consiste pas simplement en un système de signes quelconques entre vivants, mais qu'elle représente une synthèse organique de symboles, synthèse que l'homme met en usage pour extérioriser sa vie consciente et communiquer avec ses semblables.



CHAPITRE DEUXIÈME

VUES DIVERSES SUR LES ORIGINES DU LANGAGE

Quelle est l'origine de ces symboles ? Faut-il en chercher la cause génératrice à l'intime de l'individu ou en dehors de lui ? C'est entre ces deux pôles extrêmes qu'a continuellement oscillé la pensée de ceux qui ont entrepris quelques recherches dans ce domaine. Les uns ont cru à l'inaptitude radicale de l'individu à se créer des moyens d'expression ; les autres, plus confiants en la qualité de ses ressources natives, ont voulu trouver en lui de quoi rendre compte de cet instrument. Les premiers en ont appelé soit à Dieu, soit à la société, soit à la nature ; les seconds ont tablé sur les forces inventives de l'intelligence et de la liberté. L'examen de ces diverses opinions occasionnera des distinctions et des précisions qui nous permettront de cerner de plus près le sujet.

1 — ORIGINES DIVINES

Les Traditionalistes — qui comptèrent dans leurs rangs des penseurs tels que Joseph de Maistre, De Bonald et Lamennais — et les Ontologistes — qui eurent dans la personne de Rosmini et celle d'Ubaghs leurs plus illustres représentants — firent remonter à une révélation, soit primitive, soit personnelle, les origines du langage. Selon eux, l'homme aurait été créé dans un état de mutité naturelle et aurait été dans la nécessité de recevoir de Dieu en personne l'art merveilleux de traduire en formes articulées ses sentiments et ses pensées ⁽¹⁾. Ils crurent même trouver en la Sainte Ecriture la confirmation de leurs vues. N'est-il pas enseigné au chapitre deuxième de la Genèse que Dieu fit défiler les animaux devant le Chef de l'humanité qui donna à chacun un nom ?

Il va sans dire qu'il serait hors de propos de discuter le cas privilégié du premier homme et de faire l'inventaire des prérogatives réclamées par sa condition d'homme parfait, couronné des dons de la nature et de la grâce. Notons seulement que s'il est admis qu'Adam se trouvait en son âme au même point de développement qu'en son corps, que s'il jouissait de la faculté de réfléchir et de penser, que s'il percevait d'un seul regard toute la virtualité des axiomes dont on a dérivé le savoir

(1) Pour d'autres raisons, Démocrite, Locke et Adam Smith professèrent aussi que l'homme naît muet.

humain, que si, au surplus, il possédait la commande parfaite de toute l'instrumentalité renfermée dans ses mécanismes corporels, nous ne voyons vraiment pas pourquoi il ne pouvait pas parler. Les habitudes de la parole, bien que d'ordre secondaire, ne semblent pas moins convenir à l'individu évolué que les vertus intellectuelles et morales. En outre, il n'y a pas que les prérogatives exigées par son achèvement personnel qui lui revenaient, il y a encore celles postulées par son titre de chef de l'humanité, par son titre de *principe*, de principe non seulement sous le rapport de la transmission de la vie corporelle, mais aussi sous celui de l'enseignement et du gouvernement, *per instructionem et gubernationem* ⁽¹⁾. Or ces deux fonctions spirituelles, on en conviendra aisément, ne se peuvent exercer convenablement que moyennant l'usage de la parole. Aussi saint Thomas n'hésite-t-il pas à émettre, à la suite des Saintes Lettres, que le premier homme assigna un nom aux divers animaux : *ipse imposuit nomina animalibus* ⁽²⁾.

(1) I, q. 94, a. 3 ; *Sent.*, Dist. 23, q. 2, a. 2 ; *De Ver.*, q. 18, a. 4.

(2) *Ib.*, *Sed Contra*. En cet endroit ainsi que dans les *Sed contra* qui figurent au *Comment. des Sentences* et au *De Veritate*, S. Thomas écrit : « *Nomina autem debent naturis rerum congruere* ». On a détaché cette mineure de son contexte et on en a déduit que le saint Docteur tenait pour la naturalité du langage : interprétation qui en fausse complètement la signification. On n'a pas saisi que l'auteur, partant de l'affirmation de la Genèse, se propose tout simplement de démontrer que le premier homme devait avoir la science des choses, étant donné qu'on ne peut imposer un nom à ce que l'on ne connaît pas. Il est invraisemblable de croire, étant donné son enseignement général, qu'il y professe la naturalité du langage. Du reste, le texte, même détaché de l'ensemble qui l'éclaire, ne contient pas du tout ce qu'on en veut tirer. Un nom *convenable* n'est pas forcément un nom à signification naturelle. Et cela devient évident sitôt que l'on considère qu'il est *imposé*.

Les prétentions des Traditionalistes et des Ontologistes se rattachent du reste à des conceptions d'un autre genre. Les principes sur lesquels ils font fond n'ont rien de commun avec ceux de la théologie traditionnelle. Incapables les uns et les autres de justifier les données fondamentales de la raison humaine, ils furent forcés d'admettre la nécessité *de droit* d'une révélation naturelle. L'homme serait redevable à un enseignement direct de Dieu, des rudiments premiers de sa pensée. Puis, introduisant entre l'usage de la pensée et celui de la parole une solidarité essentielle — « tous les jours, dit De Bonald, l'esprit de l'homme a été tiré du néant par la parole » — ils en conclurent logiquement que les éléments du langage humain étaient, eux aussi, de provenance divine ⁽¹⁾. Position qui, en plus de reposer sur des postulats douteux, implique l'adhésion à la forme la plus naïve d'illuminisme et, par surcroît, s'avère impuissante à rendre compte du fait flagrant de la multiplicité des idiomes !

2 — ORIGINES SOCIALES

Au gré des Sociologues français dont l'influence, en notre hémisphère, se fait de jour en jour plus envahissante, ce serait plutôt à la société que l'individu devrait le privilège de la

(1) Nous verrons plus loin en quel sens la parole humaine peut être dite d'origine divine.

parole. D'après eux, l'homme serait si foncièrement social que ce ne serait pas la rationalité qui prédominerait en lui, mais la sociabilité. Le caractère social serait ce qu'il y a de premier, la racine nourricière de toutes les propriétés essentielles de l'individu, le principe vital qui les explique et les engendre effectivement. Ainsi, si en cours d'évolution, la raison s'est dissociée de l'instinct, la cause s'en trouve dans la contrainte sociale. Pareillement, si l'individu humain vit en famille, s'il acquiert le sens de la responsabilité, s'il s'est muni de la parole, il faut en chercher l'explication exclusive dans la pression exercée sur lui par cette réalité diffuse, imperceptible et pourtant partout présente qu'est la société. Bref, celle-ci serait primitive par rapport à l'individu et aurait à répondre de ses attributs essentiels.

Avec de telles prémisses, il n'est que logique de prétendre que le langage soit d'origine extra-individuelle, de lui accorder même une existence indépendante des individus : « Il existe, pour ainsi dire, en dehors des individus », écrit Mauss, et A. Meillet tente de justifier cet étrange avancé en notant que « les caractères d'extériorité à l'individu et de coercition par lesquels M. Durkheim définit le fait social apparaissent... dans le langage avec la dernière évidence » ⁽¹⁾.

Cette philosophie des Sociologues est d'un arbitraire qui laisse loin derrière lui celui qu'on reproche si amèrement aux tenants de l'Ecole tra-

⁽¹⁾ Cités par Henri Berr, préf. au T. III de la coll. *L'Evolution de l'Humanité*, p. XVII.

ditionnelle. Elle appellerait non seulement des réserves, mais une réfutation en forme. Conten-
tons-nous toutefois, pour l'instant, de faire ob-
server qu'on a tort, à quelque point de vue qu'on
se place, de prétendre que la société jouisse d'une
antériorité historique sur les individus. Comment
en vérité peut-on concevoir une société, si subtile
et si flottante qu'on l'imagine, sans individus ?
Est-ce que d'aventure un tout pourrait subsister
antérieurement à ses parties ? Est-ce qu'un com-
plexe pourrait se réaliser sans le concours d'élé-
ments simples, atomiques ? Ensuite, cette sorte
de démiurge interposé entre la réalité sociale et
l'individu et coiffé du nom de *contrainte sociale*,
devient, lorsqu'on l'érige en principe adéquat de
la perfection humaine, un mythe pur et simple.
Sans doute, la société dispose de ressources qui
dépassent en efficacité celles de l'individu. Jouis-
sant de cette plénitude de productivité qu'Aristote
appelle la *suffisance*, elle l'enveloppe de son in-
fluence, le marque à son effigie et concourt à son
enrichissement. Par le ministère de ses institu-
tions, elle devient, au sein des agglomérations,
source de différenciation, de solidarité et de pro-
grès ; mais ces institutions elles-mêmes, à moins
de tourner en belles abstractions, doivent se com-
poser d'individus et mettre à profit leur expertise.
Il serait donc aussi illusoire de vouloir introduire
un intermédiaire entre individu et société que de
tenter de situer historiquement celle-ci avant
celui-là. Individu et société vont de pair et se four-
nissent un support mutuel. Au surplus, la cau-

salité de l'organisme social sur ses membres — causalité qui s'exerce sous l'espèce d'une contrainte plus ou moins sentie — n'est pas totale, mais *seulement relative à leur mieux-être*.

Ces données valent pour le langage comme pour toutes les inventions, toutes les industries de l'homme. Il trouve dans la société des chances de progrès et d'achèvement, mais il n'en est pas pour autant le produit. La division des classes, la spécialisation du travail, les découvertes scientifiques, les créations de la mécanique, ont été l'occasion de l'invention de vocabulaires particuliers qui se sont ensuite, à la faveur des contacts, diffusés dans le peuple. D'autres enrichissements doivent leur réalisation à la diversité des régions et des besoins. Des transformations assez étranges et assez nombreuses sont encore dues aux croyances religieuses et aux raffinements de la bienséance. Il y a, dans la caste religieuse, l'interdiction de mots tabous et, dans la bonne société, l'éviction d'expressions malsonnantes. Et tout cela compte dans la formation d'une langue. Mais — il serait simplement fantastique de se représenter le langage comme une sorte d'entité idéale, parasitant le tout social et susceptible d'appropriation par les individus dans la mesure de leur communion à la vie profonde de ce tout. Nous concédons sans doute qu'il est social dans ses finalités : on parle dans le dessein de communiquer avec ses congénères, mais cela ne saurait l'empêcher de tenir, sur le plan de l'efficiencia, son existence première des individus qui pensent et qui parlent.

« Il plonge par ses racines dans les profondeurs de la conscience individuelle ; c'est de là qu'il tire sa force pour s'épanouir sur les lèvres des hommes » ⁽¹⁾. A l'instar de toutes les fonctions sociales, il a l'individu comme principe réalisateur immédiat, encore qu'il soit social par la fin qui définitivement le polarise et le spécifie ⁽²⁾. Nous aurons même dans les pages qui vont suivre l'occasion d'établir que, loin d'être le produit de la société, il en est l'un des principaux facteurs.

3 — ORIGINES COSMIQUES

L'exclusion de Dieu et de la société comme réalités immédiatement responsables de la production du langage, ne laisse plus à ceux qui refusent d'en chercher la cause dans les insondables virtualités de nos facultés spirituelles, que l'alternative de se tourner du côté de la nature physique. Quelques contemporains, en particulier les disciples de Bergson, ont opté pour cette alternative. Toutefois, leurs vues, pour renouvelées qu'elles soient, ne laissent pas d'avoir de profonds arrière-plans historiques. Elles ont eu, par exemple, l'heur de ravir l'assentiment d'un théoricien aussi illustre que Platon, lequel tenait que le langage est, en substance, naturel.

En effet, sans professer aussi ouvertement que Héraclite, Démocrite et Epicure que la nais-

(1) J. VENDRYES, *Le Langage*, p. 420.

(2) C'est en ce sens qu'il y a des vertus et des vouloirs sociaux.

sance fait les hommes muets et qu'ils parviennent à parler un peu comme les chiens réussissent à aboyer, Platon appartient néanmoins, à ce qu'il nous semble, au groupe de ceux qui portent au compte exclusif de la nature la formation des langues. Dans son *Cratyle*, il fait mine d'assimiler leur élaboration à l'éclosion des idées. C'est, comme on le sait, en vertu d'un mécanisme monté d'avance et par l'impulsion d'énergies qui, souvent, échappent au contrôle de notre arbitre que les idées sourdent dans notre cerveau et qu'elles s'y épanouissent en images, en copies, en imitations du réel. Notre liberté n'a rien à faire avec la plasticité infinie de nos facultés cognitives et avec leur tendance innée à la reproduction ⁽¹⁾. C'est un cas de déterminisme, de réaction incoercible. Platon crut qu'il en était un peu de même du jaillissement du langage. En conséquence, il préconisa une relation naturelle entre les mots et les objets qu'ils représentent ; il professa que les premiers sont la copie des seconds. « Quand ils sont bien établis, dit-il, ils ressemblent aux objets qu'ils désignent et sont *les images des choses* » ⁽²⁾.

(1) I-II, q. 17, a. 6. Il n'y a que l'attention qui soit, dans le cas des notions primitives, soumise à la liberté.

(2) *Loc. cit.*, 435d et 439a. « Cette langue est faite, et, création spontanée de la nature ou cadeau gracieux d'une bienfaisance divine, elle est bien faite : dans la justesse de ses vocables, dans leur accord merveilleux, elle nous donne la copie exacte des choses et la traduction fidèle de leurs rapports. Il n'y a plus à chercher d'autres instruments de découverte et d'enseignement : qui sait les noms sait les choses, et s'approprier ou communiquer la science revient à s'approprier ou communiquer le trésor intégral du langage ». A. DIES, *Autour de Platon*, p. 452.

Il élude, par le recours à une distinction entre la matière du langage et sa forme, la difficulté soulevée par la diversité concrète des langues. Les syllabes, qui en fournissent la matière, peuvent varier d'un peuple à l'autre, mais la *forme* des mots, consistant en l'alliage spirituel des syllabes, est la même chez tous les peuples. « Si chaque législateur n'opère pas sur les mêmes syllabes, voici ce qu'il ne faut pas oublier : tous les forgerons n'opèrent pas non plus sur le même fer en fabriquant pour le même but le même instrument ; néanmoins, tant qu'ils lui donnent la *même forme*, même si ce n'est pas le même fer, l'instrument est bon, qu'on le fabrique chez nous ou chez les barbares » ⁽¹⁾.

Cette comparaison est éclairante : elle indique le biais par lequel Platon a été amené à accorder au langage une valeur naturelle de signification. Couper, tisser, dit-il, ne dépendent pas de l'opinion. Il y a à ces actions un mode nécessaire, un processus déterminé dans ses lignes essentielles. Les instruments qui servent à leur exécution sont soumis, eux aussi, à des conditions stables, imposées par leur usage, abstraction faite des modalités de temps, de lieu et de personne. De même, s'agit-il de nommer, nous avons affaire à une opération qui ne dépend pas de l'opinion, mais qui est subordonnée, elle aussi, à des exigences essentielles. Il y a par conséquent une vraie et une fausse manière de nommer. Et la

(1) *Loc. cit.*, 389d-390a.

vraie est de modeler les noms sur les essences à représenter ⁽¹⁾.

On voit la confusion ! Tout d'abord le langage n'est pas le substitut des choses, mais celui des idées. Ensuite, on se demande comment un signe extérieur et à *signification naturelle* pourrait être la manifestation de conceptions universelles, intemporelles ? Une signification naturelle, on le sait, est incorporée à un signe naturel, et si ce signe est d'ordre matériel et sensible, comme c'est présentement le cas, elle se trouve nécessairement individuée, forcément entachée par le temps et le lieu. Elle se manifeste par conséquent inapte à déceler les phénomènes qui sont totalement affranchis de ces modalités, tels que ceux de la pensée. Il n'y a pas d'adéquation entre l'individuel et l'universel ⁽²⁾. Enfin, la parole, du

(1) En dépit de ce qu'il professe que le nom renferme le décalque de la chose et, pour ainsi dire, sa charpente essentielle, Platon ne va pas jusqu'à en faire l'objet principal de la science. La valeur du nom ne dépasse pas tout de même celle d'une image fidèle. Par conséquent, il convient de le considérer comme inférieur et subordonné à la chose. Il se pose explicitement la question : « Si donc, on peut acquérir par les noms une connaissance des choses aussi parfaite que possible, et si on le peut aussi par les choses elles-mêmes, quelle sera, de ces deux formes de connaissance, la plus belle et la plus exacte ? » Et il la résout en reconnaissant à la chose une priorité incontestée, 438e-439a.

(2) La signification naturelle n'est cependant pas toujours de portée individuelle. Celle du verbe mental, par exemple, est tout ensemble de qualité naturelle et d'extension universelle. Mais ce genre de considération nous sort du domaine matériel et sensible pour nous transporter dans celui de la pensée. Alors, nous dépassons même la sphère immatérielle de l'être pour nous situer sur le palier de l'intelligible, sur celui de la transparence et de la représentation pures. Nous avons alors affaire à des données qualitatives d'une dualité paradoxale. Considérées comme modifications de la substance de l'esprit, c'est-à-dire comme un subtil accroissement d'être, elles sont du type de l'accident spirituel et individué ; considérées au contraire dans la perspective de l'intelligibilité et comme purs signes formels, elles revêtent le caractère d'une représentation universelle (De Ente et Essentia, c. 4 in fine).

Ajoutons que le signe artificiel, lui, bien qu'il soit, de par les exigences mêmes de sa constitution, matériel et individué, n'est pas

fait qu'elle est épanchement libre, libre sous le rapport de l'usage et de la formulation, ne peut pas être assimilée en tout point aux instruments de l'artisan, encore que ceux-ci — il est expédient de ne pas l'oublier — ne soient point des produits naturels, mais *artificiels*. Il est indéniable qu'elle doit répondre à des exigences intrinsèques, posséder une structure appropriée à sa finalité, mais l'indétermination demeure, chez elle, beaucoup plus grande que chez les outils, la finalité qu'elle poursuit n'étant pas, comme celle de ceux-ci, d'un ordre particulier, mais, au contraire, aussi compréhensive et aussi complexe que celle de l'intelligence et de la volonté. Pour s'y proportionner, elle doit donc disposer de possibilités infiniment plus nombreuses et plus variées que celles qui se rencontrent dans l'ordre de l'instrumentalité matérielle ; elle doit même se trouver affranchie dans son âme des conditions limitatrices qui s'attachent opiniâtrement à tout ce qui est de la nature.

C'est approximativement à la manière de voir de Platon qu'ont abouti tous ceux qui ont cru en la naturalité du langage. Ils ont découvert en lui un cas particulier de déterminisme. Ils ont sans doute tenu compte que, du règne inorganique à celui de la vie, celui-ci progresse en assouplissement, mais en dépit de leur reconnaissance de cette élasticité croissante, ils n'ont pas réussi à

pour autant déterminé à n'avoir qu'une signification individuée. C'est que, chez lui, la signification ne dépend pas des éléments matériels dont il résulte, mais de la convention. Il a par conséquent la signification qu'il a plu à son auteur de lui donner.

s'évader de la sphère où sévit la nécessité. Le déterminisme, fût-il le plus relâché et le plus compliqué, est toujours le déterminisme. Aussi, pour ne citer qu'un cas tout à fait représentatif, n'hésitons-nous pas à accoler au nom de Platon celui du R. Père Marcel Jousse (¹). Lui non plus ne réussit pas à se dégager complètement des mailles de la nécessité. L'enchaînement qu'il met entre les phénomènes du langage et ceux de la nature physique, pour être le plus subtil et le plus étrié qui se puisse imaginer, n'en demeure pas moins un enchaînement. Il est trop étroitement apparenté au déterminisme social des Sociologues.

— Nous aurions voulu, dans les quelques pages qui vont suivre, reproduire avec fidélité le développement complet de sa théorie, mais nous confessons que cela nous a été impossible. La surcharge de citations dont il alourdit son texte, nuit parfois trop à la visibilité du lien logique. Nous tenterons tout de même, au risque de donner dans la simplification, d'en retracer les principaux jalons.

D'Udine, dans « L'art et le Geste », écrit : « Au commencement était le geste ». Le Père Jousse

(¹) *Archives de Philosophie*, 1924, cahier 4 ; FRÉDÉRIC LEFÈVRE, *Les cahiers d'occident*, n. 10.

Le Père Jousse ne fut pas le premier, dans les temps modernes, à tenter la réhabilitation de la théorie de la naturalité du langage. Depuis Leibniz, Condillac, le Président de Brosses, Rousseau, Belle, Darwin et d'autres ont été partisans de cette théorie, mais, ainsi que nous le verrons par la suite, dans un sens tout différent du Père Jousse. Chez eux, il n'est plus question du nom comme réplique adéquate de l'essence de la chose. Cf. JANET et SÉAILLES, *Histoire de la philosophie*, p. 240-263.

s'empare de cet axiome et l'affuble de principes de même que d'un apport documentaire. Il se défend de faire de la philosophie, mais en réalité il présume des faits beaucoup plus en vertu de ses théories qu'en vertu de la force probante de ses documents. En son esprit, les idées commandent, comme par influx rétroactif, l'ordre et la forme des événements. De sorte que, en dépit de ses protestations, c'est moins une histoire qu'une psychologie du langage qu'il propose.

Imaginons un univers qui ne serait qu'une vaste pantomime, c'est-à-dire un vaste ensemble dynamique, fait d'actions et de réactions. Celles-ci peuvent être regardées comme autant de *gestes* ou de gesticulations dessinées dans le temps et l'espace. Ce que nous appelons essence n'est pas vraiment essence, mais geste scandé à la surface de notre planète. Plongeons l'homme dans ce complexe mobile et fuyant. Et quand je dis l'homme, je n'entends pas l'âme, mais le *composé* humain. Que fera-t-il ? Naturellement il va, lui aussi, gesticuler.

Il est doué d'organisme. Or, les organismes vivants, nous sommes de plus en plus en mesure de le constater, sont des accumulateurs et des transformateurs d'énergie. Les tissus emmagasinent cette énergie à l'état potentiel ; d'incessantes déflagrations la transforment en énergie actuelle qui actionne ces quelques centaines ou milliers de gestes dont dérive notre comportement. Les substances explosives n'attendent que l'étincelle pour détonner. Cet explosif, dit Berg-

son, la vie l'a fabriqué en nous, en emmagasinant de l'énergie solaire. Quand le vivant exécute ainsi un mouvement, il libère de l'énergie emprisonnée. Ce faisant, il gesticule. Sous les divers noms de réflexes, de tendances, d'automatismes, d'instincts, d'habitudes, nous découvrons des inclinations à gesticuler, des dispositions à réagir toujours de la même manière à certaines modifications produites à la surface du corps. Au surplus, il n'y a pas que les réflexes simples, il y a de véritables chaînes de réflexes dans la plupart de nos activités vitales. La vie est jeu enchaîné de gestes qui se servent d'excitation les uns aux autres. Nous sommes en plein automatisme physiologique.

D'Udine disait : « Au commencement était le geste » et Bulow : « Au commencement était le rythme », mais, au gré du P. Marcel Jousse, ce qu'il faut dire, c'est qu'« au commencement était le geste rythmique ».

Aucune activité de la matière ne peut échapper au rythme. Cela se déduit de ce que nous disions à l'instant. Les périodes d'explosions nerveuses que nous mentionnions, sont suivies de repos à de très brefs intervalles. Notre système nerveux moteur a un besoin général et mystérieux d'alternances, de poussées, de retenues et de retours. La dépense d'énergie, qu'on appelle dynamogénie ou travail, se trouve donc chez les peuples spontanés, où le psychique n'est pas nettement différencié du physiologique, à s'exprimer sous forme de gesticulation rythmée.

Mais avançons encore d'un pas : cette synthèse de gestes rythmiques, constituant l'ensemble de notre personnalité, prend par surcroît l'aspect d'un complexe d'imitations. En d'autres termes, le geste est imitation. « En présence d'un objet, dit Delacroix, notre corps entier réagit par une gesticulation plus ou moins visible et prend une attitude qui l'imité ». La dépense d'énergie ou le travail, qui est en raison directe de l'excitabilité du sujet, est imitation. D'Udine écrit que « tout génie artistique est une mime spécialisée ». L'enfant, en particulier, a de la mimique et de la reproduction mécanique dans la plupart de ses imitations. On va jusqu'à ne voir dans les images et les idées que des gestes, des « imitations en miroir ». De plus, et c'est encore un nouvel apport à la théorie, les gestes ont tendance à se conserver, à subsister dans la conscience et à se reproduire. « Les actes d'un être vivant, une fois accomplis, tendent, dit Bergson, à s'imiter eux-mêmes automatiquement ». Il y a reviviscence du vécu : les gestes effectués se consolident, deviennent des schémas, des clichés à l'intérieur desquels la vie se déploie de nouveau.

Comment ces gestes rythmiques, en forme d'imitation et fixés selon divers types, deviennent-ils langage ?

Ici, le déterminisme se relâche un peu. La volonté, mais une volonté bergsonnienne, c'est-à-dire une volonté activée par la contrainte sociale, entre en jeu. Elle ne crée rien, n'invente rien, mais utilise tout l'automatisme que les forces de

la nature causent en nous. Tout s'exécute par déclenchement physiologique, mais il revient aux énergies volontaires de tirer usage, à des fins sociales, des gestes exécutés automatiquement. Son action n'est que manipulation de réflexes, merveilleusement multipliés et agencés à mesure que s'enrichit la vie. Le sourire spontané devient signe délibéré de la bienveillance, la contraction du frontal, signe de l'attention. Le résultat est que nous élevons à la condition de signe ce qui n'était par nature que réaction physiologique. Un autre résultat est que le *langage est par essence gestuel*, récitation gestuelle de l'action dans ses grandes lignes. L'enfance de l'humanité n'a connu que ce langage gesticulatoire. Le langage humain est forcément imitation, gesticulations intuitivement imitatives des innombrables actions environnantes, gesticulations se jouant spontanément dans l'organisme et utilisées dans les relations sociales. Il s'ensuit qu'il y a un retentissement continu du cosmique en nous et, par nous, dans la vie de société.

Ce langage spontané a été projeté, comme des « ombres chinoises », dans les dessins mimographes des tout premiers hiéroglyphes. Il est normal que l'écriture idéographique ait précédé la syllabique.

Alors, pensera-t-on, si le langage est par essence gestuel, il serait à croire que le langage oral représente une déformation. Pareille observation serait juste si le langage oral n'était pas lui-même susceptible d'être ramené au langage

gestuel. En effet, à part les gestes manuels, il y a les gestes laryngo-buccaux. Ils furent d'abord employés à titre d'adjuvants sonores, mais peu à peu, et toujours par mode d'explosions énergétiques, ils ont réussi à supplanter le geste qu'ils avaient pour mission de seconder. Quoique moins expressifs que le langage manuel, en lequel, dit le Père Jousse, « le nom est l'essence de la chose » ou mieux son action essentielle mimée concrètement, ils ont fini par affirmer leur prépondérance. Toutefois, l'influence du geste primitif s'est perpétuée. Au fond de toute langue et de tous les systèmes linguistiques, il serait encore possible de découvrir les traces de quelques centaines de ces schèmes rythmiques, souples et vivants. La sagesse populaire, perle précieuse, se serait stéréotypée en eux comme en des moules typiques. D'eux aussi, auraient été dérivées la science et la vertu.

Telles seraient, d'après le Père Marcel Jousse, les étapes par lesquelles aurait passé cette mystérieuse parole humaine, frêle et mystérieux écho de la Parole éternelle et créatrice.

L'écriture, le travail des écrivains, l'effort des sociétés littéraires et artistiques, seraient venus déformer ces schémas rythmiques originels. Langue parasitaire et bâtarde, superfétation des sociétés civilisées ! La tendance de l'esprit à dominer un réseau toujours plus étendu d'idées en dépendance réciproque, a été la cause de ce que la ligne si pure de l'expression gestuelle a été brisée. L'intervention de la pensée a eu pour ré-

sultat d'étouffer la spontanéité de la vie et de l'instinct. Incidentes, conjonctions, articulations et membrures de toutes espèces, sont autant d'enclaves artificielles qui ont disloqué le langage naturel, rompu ses formes natives.

Au terme de cet exposé, que nous aurions voulu plus explicite et plus nuancé, on aura constaté que ce n'est pas arbitrairement que nous avons rangé le Père Jousse parmi ceux qui, tenant pour la naturalité du langage, font dépendre sa formation de facteurs déterminants. Il n'y a aucun doute pour ce qui est de la symbolique, puisqu'il prétend qu'elle se forme par automatisme et à l'image de l'essence des choses. La volonté n'invente rien, ne monte aucune forme ; son action n'est que manipulation, qu'utilisation de réflexes déclenchés par le jeu des forces de la nature. Et nous avons l'indice, la preuve même, que tel est le sens exact de ses avancées dans le fait que le geste obtient à ses yeux une priorité incontestable sur l'expression verbale. Etant déterminisme plus flagrant et décalque plus immédiat des traits du réel, il n'est que logique qu'il soit proposé comme le type par excellence du langage. Bien plus, l'apport de la raison — l'ordre et la clarté, la logique et la beauté qu'elle répand sur la matière — doit, dans une telle conception, faire figure d'élément perturbateur, de virus déformateur de l'œuvre grandiose réalisée dans l'organisme humain par le jeu des énergies cosmiques.

Serait-ce exagéré — pour peu qu'à l'instar de l'auteur l'on consente à se mettre dans une ambiance bergsonnienne — de penser que l'usage même de cette symbolique n'est pas sans être conditionné par un certain déterminisme ? Il est sans doute confié à une volonté personnelle et libre — sans quoi il serait mécanisme pur — rien toutefois n'empêche qu'il est définitivement actionné par la contrainte sociale. Et en voilà assez pour le rendre suspect.

CHAPITRE TROISIÈME

LES VRAIES CAUSES DU LANGAGE

— 1 — QUELQUES JALONS

Les théories qui veulent rejeter sur Dieu, sur la société et sur la nature la responsabilité de la formation du langage nous sont apparues déficientes, boiteuses même. En plus de s'avérer impuissantes à rendre compte de ses principaux caractères, elles le rabaissent tantôt au rang de réalité empruntée, tantôt à la condition de phénomène purement physiologique. Elles le dépouillent à divers degrés de sa perfection propre, de son cachet humain. Force est donc de renoncer à ces voies sans issues et de se mettre à l'école d'Aristote, de S. Augustin et de S. Thomas. Ce dernier, en particulier, enseigne que le langage humain doit son existence au pouvoir créateur de l'homme, à la vertu fabricatrice de ses facultés spirituelles. La raison et la liberté se sont elles-mêmes pourvues de cet outil aérien, de cet organe

transparent, et elles l'ont forgé à leur convenance. Elles se sont sans doute appuyées sur la nature, sur ses inclinations et ses besoins, mais c'est à elles en propre que revient le crédit et de la constitution des moules symboliques et de leur élévation au rang de substituts des événements de la conscience. Elles les ont créés, en ont fixé le sens et délimité l'usage.

Ces assertions sont trop absolues pour être proposées sans nuances et sans réserves. Pour sauvegarder toute leur valeur de vérité, nous distinguerons d'abord entre faits de connaissance et faits d'ordre purement émotionnel ; ensuite, à la faveur de l'analogie, nous étendrons aux réactions par lesquelles ceux-ci s'extériorisent le nom de langage, ayant soin toutefois de réserver le sens premier du mot à l'expression orale des faits de connaissance. Par ce départ de la matière, nous nous trouverons à diviser l'ensemble des moyens d'expression de l'homme en deux grandes catégories dont l'une comprendra le langage conceptuel ou logique et l'autre, le langage émotionnel ou physiologique ⁽¹⁾. Nous nous trouverons également à établir un ordre, une hiérarchie de valeurs, plaçant au premier rang le langage conceptuel oral et réduisant le langage émotionnel à la condition de réalisation imparfaite, analogique de l'idée de langage ⁽²⁾. En vérité, nous pensons que

⁽¹⁾ Nous négligeons le langage tactile, olfactif, sémaphorique, écrit, etc., comme étant de peu d'importance par rapport au but que nous poursuivons.

⁽²⁾ « Voces significantes naturaliter, non ex proposito aut cum imaginatione aliquid significandi, sicut sunt voces brutorum animalium,

manifestations de la conscience. Ce qui nous amène à souligner une différence entre langage et langues, le premier représentant le type spécifique, les secondes les types individués ⁽¹⁾. Cette discrimination des parties ou des aspects du sujet nous permettra de reconnaître aux facteurs biologiques et physiologiques la part d'influence qui leur revient et de rendre justice, dans la mesure où il le mérite, à l'empirisme du R. P. Marcel Jousse.

2 — LE LANGAGE ÉMOTIONNEL

Le langage émotionnel, par suite de ce qu'il est une forme imparfaite du genre, n'est pas au

(1) Les langues sont dans le genre signe, c'est-à-dire qu'elles sont des faisceaux de relations reposant sur un ensemble de fondements prochains d'un type particulier. Elles se fragmentent en grandes familles qui seraient, au gré des uns, des *genres*, tandis qu'au sentiment des autres elles ne seraient que des types plus profondément différenciés d'une seule et même réalité. L'opinion semble prévaloir chez les linguistes qui veut qu'on trouve à peu près dans toutes les langues les mêmes procédés bien qu'avec des dosages d'emploi très variés. Ce qui est accusé chez l'une se laisse à peine déceler chez d'autres. Nous appuyant sur ces données positives, nous émettons l'opinion qu'il n'y a, *sur le plan conceptuel*, qu'une *espèce*, qui serait le langage, mais susceptible d'une multitude de modalités vivantes, qui seraient les langues. Il va sans dire que notre manière de voir ne vaut que dans la mesure où l'information positive à laquelle elle s'appuie est elle-même fondée.

Il est pourtant incontestable qu'il y a dans les langues des constantes, des uniformités parfaitement visibles. Toutes ont la même origine ; toutes sont le miroir de la même réalité ; toutes ont des structures physique et métaphysique identiques ; toutes obéissent à des lois uniformes ; toutes se confondent dans leur tendance à une finalité commune ; toutes, en raccourci, portent, voilés par une infinité de variantes sémantiques, les mêmes traits spécifiques.

Par mode de confirmation, ajoutons que si tous les hommes sont de la même espèce, il n'est que logique que les langues, qui sont l'expression de groupes individués d'hommes, ne soient que des modalités concrètes de la même espèce.

même degré que le langage parlé l'œuvre de l'intelligence humaine. A l'instar de l'émotion, dont il n'est que le réflexe extérieur, il est doué d'automatisme et offre des caractères identiques d'un peuple à l'autre. Il se rencontre même chez les animaux ⁽¹⁾. Ce qui n'a rien d'étonnant pour qui se rend compte que ses causes sont physiologiques, physiques même.

Pour en saisir le mécanisme, il importe de prendre conscience que l'émotion, ses répercussions organiques et ses effets extérieurs, ne sont pas des données séparées, mais forment un tout, un tout lié, *un tout vital*. C'est un peu comme le son et ses harmoniques. Les gémissements, les cris, les larmes ne sont pas de soi des signes de la douleur, mais son cortège, ses prolongements naturels. Tous ces phénomènes d'ordre émotionnel, encore que distincts les uns des autres, se tiennent, constituent quelque chose d'un. Pour que l'un devienne le signe des autres, il faut que soient préalablement aperçues leur contiguïté, leur solidarité, leur concomitance. Grâce à l'expérience acquise de cette association automatique, une partie apparente du phénomène complexe peut devenir la notification de celles qui demeurent cachées. Par conséquent, pour que les réactions physiologiques deviennent des signes, il faut que le sujet qui les constate ait antérieurement acquis l'idée de signe, il faut qu'il ait été amené à percevoir la

(1) « Verum est quod hujusmodi passionēs (ira, gaudium) significant naturaliter quædam voces hominum, ut gemitus infirmorum et aliorum animalium... » (*Ibidem*, lec. 2, n. 5).

relation de signification. Et tel est le rôle de la raison dans la formation du langage émotionnel. La relation du signe à l'objet signifié est fondée sur un rapport naturel d'effet à cause ; elle résulte de l'ordre même des choses, mais encore faut-il que cette résultante soit saisie, faut-il que le passage se fasse de la relation de causalité à celle — tout à fait formelle — de signification. C'est à cette condition seulement que les traces extérieures de l'émotion deviennent un langage. Nous sommes encore loin de la théorie des gestes images directes des choses.

Chez les animaux qui perçoivent des signes concrets, qui en emploient même, qui sont incapables cependant de s'élever à l'idée des choses dont ils vivent, il est bien difficile d'expliquer autrement que par sympathie organique ou par des associations stabilisées dans leur mémoire par le dressage, la perception du langage émotionnel. Chez les hommes, nous le savons par bien des expériences, mais en particulier par celles tentées sur Marie Heurтин, à Poitiers, sur Helen Keller, aux Etats-Unis, et sur Lydwine Lachance, à Montréal, il n'y a pas de langage possible tant que n'est pas formé le sens de la relation de signification. Nous irions même jusqu'à dire qu'il peut y avoir signe, mais qu'il n'y a pas de langage au sens propre du mot tant qu'il n'y a pas idée, dessein, intention de signifier ⁽¹⁾. Ce qui ramènerait

(1) « Voces significantes naturaliter, non ex proposito aut cum imaginatione aliquid significandi, sicut sunt voces brutorum animalium, interpretationes dici non possunt. Qui enim interpretatur aliquid exponere intendit » (*Ibidem*, lec. 1, n. 3).

les moyens de communication des animaux au rang de langage par analogie et par pure attribution.

La réduction du rôle de l'intelligence dans le langage émotionnel est encore attribuable à ce qu'il ne se rapporte pas aux faits de connaissance, mais à ceux d'émotion pure. Lorsque ceux-là s'élaborent et s'achèvent dans le cerveau, ceux-ci se propagent dans l'organisme et s'élargissent, comme des orbes concentriques, au corps tout entier. « Le processus nerveux de l'idée de la douleur reste intra-cérébral ; au contraire, le processus nerveux de la douleur déclenche le mécanisme des larmes et tout ce qui va devenir la mimique de la souffrance » ⁽¹⁾. La décharge nerveuse de l'état affectif gagne de proche en proche tous les organes : ceux de la circulation du sang, ceux de la respiration et ceux de l'action musculaire. L'émotion, s'irradiant ainsi dans le corps tout entier, trouve, en ses propres réactions, un moyen naturel d'extériorisation. Et le rôle de l'intelligence se trouve pour autant amoindri.

Enfin, le langage émotionnel, pour être incontestablement expressif, ne constitue pas moins un étrange véhicule. Ce qu'il porte et transmet à l'interlocuteur résiste à la formulation ; il ne s'articule ni ne s'écrit. La signification qu'il enveloppe, sans être nécessairement un au-delà du contenu des mots, se tient en dehors de leur cercle

⁽¹⁾ BAUDIN, *loc. cit.*, p. 445. Sur le plan expérimental, nous avons là la raison pour laquelle il existe des signes naturels de l'émotion tandis qu'il n'en existe pas de la pensée.

magique. Elle répugne à être captée par eux. Elle est la part d'ineffable renfermée dans le commerce d'âme à âme. Bref, le langage émotionnel n'a pas comme fonction de révéler les idées qui hantent l'esprit, mais *les réactions de l'individu à l'égard de ce qui l'envahit sous l'espèce de ces idées*. Il trahit ses états affectifs, ses attitudes à l'égard des réalités qui le visitent mystérieusement. « Le langage ne sert pas seulement à l'homme à exprimer quelque chose, mais aussi à s'exprimer lui-même » ⁽¹⁾.

En effet, sous-jacente à la zone éclairée où s'amorce la parole, se trouve une personnalité ; et elle a du mal à se dissimuler. Ce qu'elle ne dit pas, ce qu'elle ne peut pas dire, perce à travers les jeux de physionomie, les gestes, les attitudes. Il filtre même à travers les mots et leur crée une atmosphère qui en dit souvent plus long qu'eux-mêmes. Intonations, inflexions de la voix, rythmes de durée et d'intensité, toute une orchestration les accompagne qui en adoucit ou en avive les arêtes et les pourvoit d'une signification étrangère à leur contenu. Et ce sens qui se dégage de la mimique ou transpire à travers le halo évanescant des mots est ce qu'on appelle le langage émotionnel. Il est comme un rythme vivant, naturel, établissant le contact de la parole avec le sujet parlant, la mettant en continuité constante avec sa source vitale et lui restituant par là même les éléments de dynamisme et de vibra-

⁽¹⁾ G. VON GABELENTZ, cité par J. VENDRYES, dans *Le Langage*, p. 163.

tion que lui ont fait perdre l'habitude et l'usage ⁽¹⁾.

Pour plus de précision et de clarté, nous essaierons de mettre sous forme de conclusions les quelques données contenues dans cette analyse.

Tout d'abord, il importe de marquer nettement que s'il y a concomitance, compénétration même, du langage conceptuel par l'émotionnel, il subsiste toutefois entre l'un et l'autre de ces moyens d'extériorisation une irréductibilité radicale. Leur opposition n'en est pas une de degré, mais *de nature*. Leur structure respective diffère du tout au tout. Ils n'ont ni la même signification ni le même mode de signifier ; ils ne reposent pas, non plus, sur le même mécanisme psychologique ; il n'y a même pas, de l'un à l'autre, de rapports nécessaires.

Le langage conceptuel, ainsi que nous le verrons dans le chapitre qui va suivre, dénonce directement l'idée que l'on se forge ou des choses extérieures ou de ses propres dispositions affectives et sentimentales ou de ses besoins de tout ordre. Il se rapporte immédiatement à ce qui occupe l'entendement, à ce qui émerge dans le champ de la conscience. Il décèle la pensée sous toutes ses modalités. Le langage émotionnel, au contraire, ne signifie pas la représentation que l'on se donne de ses propres émois, mais ces émois eux-mêmes. Il est leur prolongement, leur extériorisation, élevés au rang de signes ou de manifestations. L'intelligence humaine superpose au retentissement

(1) ZUNDEL, *Le Poème de la Sainte Liturgie*, p. 357.

physiologique qui accompagne l'état affectif et l'intègre, une signification qui, non seulement se greffe sur lui, mais l'inclut. De sorte qu'une partie intégrante du phénomène émotionnel devient l'interprétation sensible du tout. Des éléments qui servent tout d'abord à des fonctions inférieures et organiques, qui servent à enrayer ou à prolonger l'émotion, suivant qu'elle est douloureuse ou agréable, deviennent moyens d'expression.

Par quoi l'on voit que cette forme de langage est plus ou moins impuissante à signifier les choses. Ce qu'elle révèle immédiatement, c'est leur répercussion dans la zone affective du sujet, c'est la réaction émotionnelle de ce dernier à leur égard. Elle est le truchement spontané des remous affectifs et rien de plus. L'individu qui pleure a manifestement de la peine, mais qu'est-ce qui l'attriste ? Est-ce la perte de son père, de sa mère, d'un parent, d'un ami ? Est-ce un échec ? Est-ce une épreuve d'ordre moral ou spirituel ? Quels sont les *objets* qui motivent son chagrin ? Les larmes ne le disent pas et ne peuvent à elles seules le dire. L'enfant qui se précipite tout effaré vers sa mère est, sans contredit, en proie à la frayeur. Mais qu'a-t-il vu ? Qu'est-ce qui l'a jeté dans cet état de frayeur ? Seule une enquête le révélera. Son visage, ses gestes traduisent son émotion, mais laissent inconnue la réalité qui l'a provoquée. De sorte que, ainsi qu'on le voit par les exemples allégués, la signification du langage émotionnel demeure, pour tout ce qui est étranger au sentiment, très générale, très vague, très con-

fuse... Tout ce qu'elle livre de l'objet, c'est qu'il est, dans le premier cas, attristant, et dans le second, terrifiant. Et donc, même élevée à l'état de signe sanctionné par tous, la réaction émotionnelle s'avère inapte à exprimer les choses, leurs traits essentiels.

L'on constatera encore que, contrairement à une opinion assez accréditée, le champ de rayonnement du langage émotionnel est beaucoup plus restreint que celui du langage conceptuel. Se confinant à la manifestation des sentiments et des émotions du moment, son pouvoir d'expression se trouve pour autant limité. Il ne peut être comparé à celui de son rival qui, lui, s'égale presque à l'infinie variété des phénomènes de conscience. Par conséquent, il nous semble tout à fait exagéré de lui accorder, sous le rapport de l'expressivité, une supériorité incontestée sur toutes les autres formes de langage. Il nous paraît, au contraire, d'une infériorité incontestable. Ce n'est, tout au plus, qu'en cas d'expression de la profondeur et de l'intensité des états affectifs qu'il peut soutenir la comparaison, étant donné qu'il est généralement plus aisé de clamer sa passion que de l'analyser.

Et voilà pour sa signification : elle est différente de celle du langage conceptuel et elle est toujours particulière, n'ayant pour objet que les émotions et les sentiments qui, momentanément, effleurent l'âme et ébranlent l'organisme.

Cette diversité de signification, encore qu'elle les affecte dans leur élément formel, n'est pas

l'unique facteur qui concourt à différencier, sous le rapport même de leur structure, les langages émotionnels et conceptuels ; leur mode de signifier présente, lui aussi, des contrastes qui contribuent à renforcer leur irréductibilité l'un à l'autre. Lorsque l'un est symbolique, artificiel, l'autre est simplement naturel. Il est non seulement adhérent, coexistentiel et coextensif au phénomène qu'il dénonce, mais il le compénètre effectivement, utilisant, à titre de fondement immédiat, l'une de ses parties sensibles. Dans le langage émotionnel, en effet, c'est, ainsi que nous le notions, la répercussion organique ou physiologique de l'état affectif qui devient elle-même le signe. Le phénomène se fait son propre interprète auprès de l'interlocuteur. C'est pourquoi, il est identique chez tous les peuples et est même, pour une part, commun aux hommes et aux animaux. Ce qui nous fournit déjà une précieuse indication sur la nature de ses fondements psychologiques.

Sur le plan représentativo-moteur, qui est proprement celui de la vie animale, mais qui est aussi celui de la vie de l'enfant et de l'adulte — étant donné qu'ils ne peuvent jamais rompre complètement avec les conditions organiques auxquelles les soumet leur nature — l'opposition abstraite que d'accoutumée l'on introduit entre le sujet et l'objet n'a pas, à vraiment parler, de raison d'être. Les deux ne font qu'un, étant l'un et l'autre coopérateurs de l'action, étant l'un et l'autre en convergence vers elle comme vers un centre commun de gravité. En pareil régime psychique, en

effet, la représentation n'est pas différenciée, n'est pas abstraite, n'est pas impartiale, n'est pas pure illumination, n'est pas simple transpiration du mystère intime de l'objet, mais renseignement intéressé, mais information sur son caractère utile ou nuisible. Etant littéralement colorée d'affectivité et d'instinct, elle signale en lui un avantage ou un danger. Elle est pragmatique, utilitaire. Elle établit l'objet dans des conditions où se révèle son influence possible sur le comportement du sujet. Elle se trouve donc, par conséquent, immédiatement motrice, tendant avant tout à provoquer chez ce dernier une réaction d'ordre affectif et pratique. Elle ne lui présente pas l'objet comme indifférent, mais comme lui étant convenable ou répugnant, comme pouvant l'affecter dans sa subjectivité, comme déjà incorporé en quelque manière à sa personnalité agissante. Elle est toute dominée par les possibilités d'interférences et d'actions réciproques de l'un sur l'autre. Ils forment ensemble un tout complexe, un cycle complet. Par conséquent — qu'on nous permette de le souligner de nouveau — elle ne dénonce pas en l'objet sa nature, sa physionomie essentielle, mais sa *valeur*, son intérêt immédiat.

Cette propriété motrice de la représentation sur le plan animal s'explique sans doute par le fait que la brute et beaucoup d'hommes se montrent incapables de connaissances désintéressées, leurs représentations demeurant toujours noyées dans les modalités du passionnel et du sensible, mais elle a surtout sa cause dans l'organisation

même du connaissant, dans le fait « que le système nerveux n'est pas un ensemble d'organes purement réceptifs, mais qu'il est destiné à réagir et qu'il comprend une superposition de centres sensitivo-moteurs. Il n'a pas comme fonction de recevoir des sensations, ni de former des images, mais de rendre possible la réaction au monde extérieur, laquelle implique un choix, un ensemble affectif, ou plus exactement un ensemble de structures » ⁽¹⁾.

Et il suit de là que les objets sont, tant qu'on s'en tient au plan bio-physiologique, plus moteurs que révélateurs. Les rapports qui les unissent au sujet connaissant sont du type de *moteurs à mobile* et fondent un commerce qui s'actualise sous l'espèce d'*actions* et de *réactions*, sous l'espèce de courants d'entrée et de courants de sortie, sous l'espèce de circuit physiologique. C'est tout le contraire de ce qui se passe dans le dispositif du langage conceptuel où, ainsi que nous le verrons, les rapports sont du type formel, du type apparition et révélation. L'objet s'unit le sujet, se le subjugué — *patiens trahitur ad id quod est agentis* ⁽²⁾ — et provoque chez lui, en même temps qu'un état affectif, une réaction physiologique qui devient le signe de l'état affectif lui-même. Et comme, dans le cas échéant, l'objet n'est que moteur, il va de soi que la réaction émotionnelle est inapte à l'exprimer dans sa nature intime. C'est

⁽¹⁾ G. DWELSHAUVERS, *L'Etude de la Pensée*, p. 88.

⁽²⁾ « Nomine passionis importatur quod patiens trahitur ad id quod est agentis : magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam quam per vim apprehensivam, nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt » (I-II, q. 22, a. 2).

tout au plus si elle le découvre sous l'aspect où il est moteur, c'est-à-dire dans son caractère utile ou nuisible. Ce qui explique l'état d'incapacité foncière en lequel se trouve le langage émotionnel lorsqu'il tente de traduire autre chose que des états affectifs. Ressortissant au domaine du mouvement et non pas à l'ordre formel de la représentation désintéressée, il laisse l'interlocuteur dans le vague et le mystère.

L'analyse que nous faisons plus haut du langage émotionnel ne nous a pas seulement amenés à constater qu'il avait une structure distincte, propre, originale, mais encore qu'il avait comme deux sortes d'existence : tantôt, l'une pour ainsi dire séparée — comme lorsqu'il se présente sous mode de cris, de gémissements, de larmes — tantôt, une autre qui parasite celle du langage conceptuel et lui forme comme un nimbe flou et subtil. C'est comme s'il y avait alors enveloppement et compénétration de l'un par l'autre, accompagnement d'harmoniques à plus ou moins haute fréquence. C'est une véritable coloration sentimentale des mots et des phrases. On dirait qu'un courant mystérieux s'établit continuellement entre la parole et le complexe affectif du sujet parlant et que le récit oral en encourt une vibration indéfinissable, une vibration qui se manifeste sous l'espèce d'atmosphère flottante, d'ondes mystérieuses, de rythme infiniment variable. On a comparé ce phénomène à celui de la musique des sphères dans la physique pythagoricienne. Et, à première vue, il semble que les éclaircissements apportés ci-dessus

ne rendent pas suffisamment compte de ce second type de langage émotionnel. Pourtant, il n'en est rien. Il s'agit tout simplement, ainsi que nous l'allons voir, de compléter l'explication.

Notre conscience jouit d'une activité à double jeu. Il lui est loisible de porter son attention soit sur le monde extérieur, soit sur celui qui se déploie en son propre sanctuaire. Elle peut à son gré contempler tantôt l'un, tantôt l'autre ; mais ce qui se produit le plus souvent, c'est que, par une sorte de dédoublement mystérieux de son regard, elle les considère simultanément, se donnant en même temps la vision forte et claire de l'un et la perception faible et confuse de l'autre. Elle a le privilège de mener de pair l'aperception et l'introspection ⁽¹⁾. Assurément, il arrive que, par suite de ce que sa vie intérieure est soumise aux conditions de l'expérience sensible, par suite aussi de ce que tout l'appareil de nos facultés spirituelles et de nos organes sensoriels est tourné vers le monde extramental, elle fonctionne spontanément dans le sens qui lui est imposé par le mécanisme qui la supporte et dirige de préférence son attention sur les événements extérieurs. Il y aura même parfois projection de toute l'âme en eux, immersion en eux, absorption par eux, oubli de soi, « perte » de soi. Il y aura pourtant le plus souvent possibilité de repli sur soi, possibilité de *conscience concomitante* de ses propres activités, possibilité de saisie du sentiment éprouvé, possi-

⁽¹⁾ Dans notre ouvrage, *L'Humanisme Politique de Saint Thomas*, p. 246 sq., nous indiquons les fondements métaphysiques et psychologiques du repliement sur soi.

bilité de notation de l'impression vague et dispersée dont s'accompagne la concentration sur le phénomène extérieur. « Même quand notre esprit est pris par les événements qui nous frappent, nous conservons d'une manière constante le sentiment d'une activité continue, sans même que nous ayons besoin d'y penser ; et, à travers nos représentations d'objet, nous avons l'impression mal définie de notre effort, de notre attitude affective, intérêt, sympathie ou révolte vis-à-vis de ce que nous voyons ou entendons autour de nous. En d'autres termes, toute notre conscience se double du sentiment de nous-mêmes. Nous nous rendons très bien compte de la facilité que nous avons à suivre le déroulement d'une histoire qui nous amuse, et par contre, de l'effort et de la tension nécessaires pour comprendre un raisonnement abstrait et forcer notre attention à s'y fixer, alors que tant de choses l'attirent ailleurs » ⁽¹⁾.

Il va sans dire que ces dispositions intérieures, révélées par le dédoublement de la conscience, transpirent dans le langage. Alors même que nous nous proposons de manifester impartialement la représentation des choses qui captent momentanément notre attention, s'infiltré à notre insu à travers les mots et les phrases un je ne sais quoi qui trahit les sentiments ou d'indifférence ou de sympathie ou de répulsion que nous éprouvons à leur égard. Notre personnalité avec sa tonalité affective, avec son complexe particulier de tendances, réagit en présence de ce qui

(1) DWELSHAUVERS, *loc. cit.*, pp. 12-13.

la visite et laisse transparaître ses impressions.

Par suite de ce que le langage émotionnel et conceptuel soutiennent entre eux une opposition profonde, une opposition structurale, il ne peut y avoir eu de l'un à l'autre dérivation naturelle. Et si l'un a effectivement découlé de l'autre, il n'y a pas eu transition insensible, mais transformation totale, transformation de la signification et du mode de signifier.

« En France, au XVIIIe siècle, écrit Vendryes, le président de Brosses ⁽¹⁾ a tenté d'expliquer la forme extérieure des mots par le sens que ceux-ci expriment. Le but de ses recherches était la constitution d'une sorte de symbolique des sons, qui aurait servi aux premiers hommes à créer leurs mots. L'entreprise aujourd'hui fait sourire. Ce qui est essentiel, ce n'est pas d'avoir baptisé les objets de tel ou tel mot, mais d'avoir donné aux mots, par une sorte d'accord tacite entre les sujets parlants, une valeur fiduciaire, de les avoir pris pour des objets d'échange, comme on a substitué au paiement en nature l'usage du numéraire ou du papier monnaie.

« Plus près de nous, certains linguistes ont imaginé des théories d'après lesquelles tout vocabulaire serait sorti d'un cri, analogue à l'aboielement d'un chien, ou bien d'une *série de sons suggérant par imitation la représentation des objets* » ⁽²⁾. Et telles sont, encore plus près de

⁽¹⁾ Traité de la formation mécanique des langues, Paris, 1765.

⁽²⁾ Voir le détail dans Jespersen, *Progress in Language*, 2e éd., p. 330 et suiv., et Borinski, p. 11 et suiv. ; p. 39. — Pp. 18-19.

nous, les vues du Père Marcel Jousse. Il veut que le geste laryngo-buccal, que le cri, tout d'abord adjuvant sonore du geste manuel, soit devenu le signe des choses et l'élément primitif des langues actuelles. Ce qui nous paraît impossible sans une refonte préalable.

Tout d'abord, rappelons que ce que désigne en tout premier lieu le mot, ce n'est pas la chose, mais l'idée, la représentation mentale que l'on s'en fait. Et pour en arriver à cela, il faut une opération psychologique tout à fait différente de celle qui consiste à élever une réaction physiologique au rang de signe de l'état affectif dont elle procède. Il n'y a pas et il ne peut y avoir de lien naturel entre la lumière et le verbe de l'esprit d'une part, et une émission sonore quelconque de l'autre. Il n'y a pas de commune mesure, pas d'équation imaginable entre ces deux données. Elles sont incommensurables l'une à l'autre. Bien plus, la parole intérieure, le *verbum cordis* comme l'appelaient saint Augustin et saint Thomas, est un ineffable. Elle n'a pas de réplique adéquate, si ce n'est dans le sanctuaire inviolable d'une autre pensée. Par conséquent, pour la communiquer à autrui, on en est réduit à inviter, à l'aide d'un symbole convenu, l'interlocuteur à se tenir le même langage que notre esprit se tient à lui-même dans son secret. Et si à cette fin l'on se sert d'un cri adhérent à un état affectif, ce cri se trouve par le fait même détaché du complexe psychologique dont il faisait partie et réuni à une pensée. Pour autant, il est transposé dans l'ordre concep-

tuel. Il perd sa signification originelle, en assume une autre et devient un outil purement conventionnel. Ce qui était naturel par rapport à un état affectif ne l'est plus par rapport à une idée. Du reste, il est assez utopiste d'imaginer qu'un cri fruste, spontané, jailli d'une impression, ait pu être agréé tel quel par tous et consacré par l'usage. Il eût été à tout le moins dépouillé de son frémissement émotionnel.

Nous n'allons pas toutefois jusqu'à nier la possibilité de l'hypothèse. Il a pu se faire que quelques mots aient été, à l'origine, la transposition avec légère refonte, de cris d'animaux et de bruits de la nature. L'art imite celle-ci, en assimile progressivement la matière et les procédés, et tout particulièrement l'art primitif. Nous ne voyons aucune répugnance à ce que l'analogie, qui sert encore de nos jours à l'extension des vocables, ait tout particulièrement, dans la période « nocturne », joué entre les productions de la nature et les créations spontanées de l'intelligence, mais il demeure que l'art le plus près de la nature soutient une *différence essentielle* avec elle. Les onomatopées, en dépit de leur singulier pouvoir d'imitation, sont, comme tous les mots du vocabulaire, d'invention humaine.

3 — LE LANGAGE CONCEPTUEL

Le langage conceptuel ou oral, dont il sera désormais question, se tient de tout un ordre au-

dessus de l'émotionnel. Il y a de l'un à l'autre toute la distance de l'analogie. Ils jouissent sans doute tous deux du don de l'évocation, mais ils dénoncent des faits divers. Lorsque l'un est fonction de phénomènes qui sont pour une large part de l'organisme corporel, l'autre est simplement fonction de l'intelligence ⁽¹⁾. Lorsque l'un consiste dans le reflet extérieur de mouvements passionnels, l'autre consiste en une coordination de symboles conducteurs d'idées, propres à communiquer la vie de la pensée, à la transporter de conscience à conscience. Lorsque l'un prend appui sur un fondement naturel, l'autre repose sur une construction artificielle.

Pour mieux en saisir la nature, nous décrivons brièvement les formes diverses qu'il est susceptible de revêtir et les éléments dont il se compose. Ces précisions nous fourniront les données nécessaires à la découverte de ses origines.

Tout d'abord, c'est un fait d'expérience, un principe même, que l'esprit humain est éminemment conscient. Il n'est pas seulement témoin de l'apparition en lui-même des objets extérieurs ainsi que de ses propres irruptions, mais encore de l'ébranlement des autres ressorts psychologiques du tout individué dont il fait partie. Toutes les manifestations de la vie viennent confluer en lui sous forme de *représentations* ou de répercussions intelligibles. Il connaît les premières par

(1) On sait que l'organisme ne concourt pas subjectivement aux opérations de l'intelligence. « Intelligere enim non est per organum corporale, sed indiget objecto corporali » (*Comm. De Anima*, L. I, lec. 2, n. 19).

simple aperception et les secondes par repliement ou reflueance. Il s'ensuit qu'il est l'interprète-né de ce qui jaillit de son propre fond sous l'excitation du dehors non moins que de ce qui se produit dans les autres facultés. Il s'ensuit également qu'il peut raisonner tantôt sur ses propres représentations, tantôt en vue des fins de la volonté, tantôt sur les agitations du cœur. Dans le premier cas, il constate ; dans le second, il dirige ; dans le troisième, il souhaite ou déplore. En conséquence de cette doctrine, l'écho extérieur de l'esprit, le langage conceptuel, devra formuler tantôt des idées, tantôt des ordres, tantôt des sentiments. C'est à cette condition seulement qu'il sera le miroir complet des faits de la conscience intellectuelle ⁽¹⁾. Il sera donc pour autant *logique* (spéculatif), *actif* (pratique) et *affectif*. Il sera dans les trois cas outil de l'intelligence, outil adapté à ses multiples fonctions ⁽²⁾.

On a longuement discoursu à l'effet de savoir laquelle de ces trois branches du langage concep-

(1) « Quia intellectus vel ratio, non solum concipit in seipso veritatem rei tantum, sed etiam ad ejus officium pertinet secundum suum conceptum alia dirigere et ordinare ; ideo necesse fuit quod sicut per enuntiativam orationem significatur ipse mentis conceptus, ita etiam essent aliquæ aliæ orationes significantes ordinem rationis secundum quam alia diriguntur. Dirigitur autem ex ratione unius hominis alius homo ad tria : primo quidem, ad attendendum mente, et ad hoc pertinet oratio vocativa... etc. » (*Comm. Perih.*, L. I, lec. 7, n. 5).

« Et ideo sola oratio enuntiativa, in qua verum vel falsum invenitur, interpretatio vocatur. Ceteræ vera orationes, ut optativa et imperativa, magis ordinantur ad exprimendum affectum, quam ad interpretandum id quod intellectu habetur... » (*Ib.*, lec. 1, n. 3).

(2) La plupart des auteurs confondent le langage affectif avec l'émotionnel, mais sûrement à tort. C'est en effet, ainsi que nous le soulignons ci-dessus, une tout autre chose que de signifier la douleur et l'idée de douleur. Dans un cas, on est sur le plan émotionnel, dans l'autre on s'est élevé au plan conceptuel.

tuel avait la première commencé à poindre. Quelques-uns, confondant le langage affectif avec l'émotionnel, ont cru qu'il devait être le premier en date : *prius generatur animal quam homo*. L'imparfait est l'étape obligée dans la marche vers le parfait ; il le précède et lui fait lit.

En tablant sur les mêmes considérations, d'autres ont pensé que c'était le langage pratique qui jouissait de la priorité historique sur les deux autres. La vie de l'animal apparaît davantage un complexe de besoins qu'un foyer de passions. Il y a même lieu de penser que celles-ci sont, chez lui, subordonnées à des besoins, vouées à leur service ⁽¹⁾. Au surplus, des besoins de l'homme, ceux qui se rattachent à sa matérialité sont, en dépit de leur grossièreté, au plus haut degré impérieux et urgents. Ils sont marqués d'un caractère de nécessité sans égal ⁽²⁾. Il est donc convenable que le langage pratique, qui est ordonné à les satisfaire, soit né le premier de tous.

Ces conclusions paraissent néanmoins inacceptables à qui veut considérer que le langage conceptuel est contemporain de l'intelligence et qu'il en a partagé le sort. Il semble plus conforme à la vérité de penser qu'en fait et en droit les diverses parties du langage se sont formées con-

(1) L'observation est juste, mais la conclusion qui en est tirée est fausse. En effet, saint Thomas lui-même écrit : « Cum enim animalibus cognitio sensitiva sit provisiva ad vitæ necessitatem et propriam operationem, animalia illa memoriam habere debent, quæ moventur ad distans motu progressivo... » Encore : « Datur intelligi quod cognitio inest ipsis animalibus non propter ipsum cognoscere, sed propter necessitatem actionis » (*Comm. Met.*, L. I, lec. 1, n. 10 et 14).

(2) « ... est magis necessarius, utpote primus existens in via generationis » (*Ibidem*, n. 9).

curremment, bien qu'il faille concéder que celle qui se rapporte à l'ordre pratique, s'étant développée plus rapidement, s'est tôt acquis une prépondérance marquée sur les autres. En effet, il est incontestable que les fonctions spéculatives de l'intelligence précèdent son emploi pratique. L'utilisation de quoi que ce soit découle d'un assez grand nombre d'intuitions au moins confuses. Dans la recherche d'un bien quelconque est comprise, sous mode d'implication, l'idée de bien elle-même, laquelle est déjà le résultat du croisement de quelques éléments simples. Ensuite, sur le terrain de l'expérience, une analyse attentive des connaissances empiriques des âges aussi bien magiques que rationnels, a démontré que si la connaissance humaine, dans sa phase initiale, est avant tout de tournure utilitaire, elle n'en contient pas moins, sous forme de dictons, de maximes, d'apophtegmes, un noyau fort appréciable d'idées spéculatives ⁽¹⁾. Nous reconnaissons toutefois que, dans son ensemble, la connaissance rudimentaire s'est toujours manifestée foncièrement pratique. Née de la tendance, aimantée par l'intérêt, elle s'est manifestée tout d'abord protectrice de la vie, réalisatrice de l'adaptation à son milieu. Ce qui, faut-il le redire, ne va pourtant pas sans une certaine spéculation. L'élaboration de la moindre technique et la fabrication de l'outil le plus élémentaire reposent sur la connaissance du réel. Un procédé, un instrument,

(1) Bergson, reflétant les vues des principaux ethnologues, prétend que le principe de causalité est le fond même de l'intelligence primitive.

sont des idées matérialisées, des idées converties en usages. Leur manipulation et leur application à la matière ont pu concourir à faire de mieux en mieux sentir l'idée en eux contenue, mais, pour qu'ils fussent eux-mêmes réalisés, il a fallu que celle-ci fût au moins obscurément conçue. Par conséquent, il est difficile d'imaginer que tous les modes du langage conceptuel n'aient pas fait simultanément leur apparition.

En plus d'être multiforme, le langage conceptuel a encore de particulier qu'il a des éléments composants, qu'il s'organise en groupes de mots, en phrases. Non pas que le nom et le verbe — auxquels les linguistes ramènent toutes les catégories grammaticales — n'aient pas en eux-mêmes valeur de signes, mais leur signification, prise isolément, se trouve, dans la plupart des cas, fort incomplète. Ils ont raison d'éléments, de parties du discours ⁽¹⁾. D'ordinaire, celui-ci se cristallise en sentences, en phrases. De sorte qu'au concret, le langage conceptuel consiste en une suite plus ou moins cohérente, plus ou moins enchaînée de phrases.

Ce fait est, lui aussi, consécutif à cet autre que le langage parlé est fonction de l'intelligence. Nous ne parlons que par phrases, que parce que notre esprit ne procède que par affirmations soit positives soit négatives. Ce n'est qu'à l'intérieur

(1) « Nomen et verbum magis interpretationis principia esse videntur, quam interpretationes. Ille enim interpretari videtur, qui exponit aliquid esse verum vel falsum. Et ideo sola oratio enuntiativa, in qua verum et falsum invenitur, interpretatio vocatur » (*Comm. Perih.*, lec. 1, n. 3).

de l'organisme complexe de celles-ci que son activité s'épanouit pleinement. Ce n'est que lorsqu'il se les formule à lui-même qu'il commence à *vivre de sa vie propre*. A ce moment précis seulement, il atteint son *objet spécifique*, la vérité ou l'être.

L'éclaircissement de cet avancé demanderait de longues considérations. Qu'il nous suffise de noter que notre pensée a deux démarches fondamentales, à savoir l'appréhension ou intuition abstractive et le jugement. Lorsque ce dernier ne se produit pas spontanément — ce qui est le cas le plus fréquent — il lui faut avoir recours au raisonnement. Par où l'on voit que le rôle de cette troisième fonction se ramène, la plupart du temps, à celui d'auxiliaire du jugement ⁽¹⁾. Nous sommes

(1) Tel n'est cependant pas l'unique rôle du raisonnement. Il ne se réduit pas à un instrument d'empiètement sur l'inconnu ; il ne se borne pas à arracher à leur confusion les représentations qui montent, par la voie des sens, du monde physique et moral à la pensée. Raisonner, c'est à n'en pas douter passer du connu à l'inconnu, c'est tenter d'élargir son angle de vision, c'est s'acheminer vers des jugements possibles, c'est établir, à la lumière de l'acquis, des rapports inexistant, c'est les intégrer dans l'évidence et la certitude que l'on possède déjà. De sorte que l'ordre rationnel découvert se trouve comme enveloppé d'une clarté d'une même venue, d'une même espèce ; de sorte qu'il y a vue d'une vérité particulière dans le rayonnement de l'ensemble.

Pourtant, même lorsqu'il y a comme intuition de la vérité particulière en elle-même et repos définitif en elle, il n'y a pas intuition au sens fort du mot. Il n'y a pas même, s'il s'agit d'une *vraie conclusion*, possibilité de reconsidération par aperception immédiate. Sa clarté demeure toujours tributaire de celle des principes, attendu qu'elle est essentiellement causée, participée. De sorte que si, par impossible, on perdait la connaissance des principes, on se trouverait pour ainsi dire privé du soleil qui illumine tout l'ordre de son savoir. Je dirais même qu'on ne peut délester complètement son esprit de toute trace de construction logique, étant toujours dans la nécessité de recourir, comme en une sorte de « raisonnement elliptique », à l'éclairage du *medium*. La vérité déduite continue de recevoir un appui de celle qui lui a servi de support provisoire. Elle trouve en elle son assise naturelle. Et l'appareil démonstratif qui les met l'une et l'autre dans leur rapport de dépendance essentielle, ne peut être démoli comme un échafaudage devenu encombrant.

Il y a à cela deux raisons qui se comprennent aisément, pourvu qu'on se rappelle les *deux phases*, les deux fonctions du raisonnement.

done, dans une certaine mesure, autorisé à ne pas le considérer présentement.

L'appréhension, elle, représente le point initial du procès de la connaissance. Elle est attou-

S. Thomas distingue continuellement deux types de discours. Il en décrit tout d'abord un premier qu'il qualifie de *compositivus* ou d'*inventio* et qui consiste à adhérer à la conclusion en vertu des principes, *ex principis*, ou encore à intégrer pour ainsi dire la lumière des principes dans la conclusion. Il en indique un autre qui ne consiste pas, celui-là, à graviter vers la conclusion sous la motion des principes, mais qui consiste à rebrousser chemin et à prendre pour point de départ la conclusion elle-même. Il a pour objet la saisie non pas du lien exprimé dans la conclusion, mais de celui de la *causalité* elle-même qui la rattache aux principes. Il est qualifié de *resolutorius* ou de *via iudicii*. Il intègre la vérité décelée par l'*inventio* dans la totalité de l'ordre rationnel (I, q. 19, a. 5 ; q. 79, a. 8 ; I-II, q. 14, a. 5).

Cela semble tout naturel, si l'on se représente que l'esprit, dans ses discours, n'a pas comme propos exclusif la vérité du conséquent ou de la conclusion. Il n'aspire pas seulement à la perception du rapport intrinsèque qui la constitue. Il veut surtout découvrir, en la confrontant à d'autres, la *raison d'être* de cette vérité nouvellement acquise ; il veut se la justifier à soi-même, avant que de la proposer aux autres. Des vérités isolées, sporadiques, juxtaposées, unies par mode d'aggrégat, ne le satisfont pas. Il désire percer les articulations secrètes, la liaison des vérités, leurs affinités, leur ordre hiérarchique, leur dépendance réciproque, bref, il désire connaître le *lien* manifesté *par la conséquence*. Et ce lien-là, que le médium a comme rôle d'établir et de maintenir, est plus précieux que celui qui inclut le prédicat dans le sujet, reliant une donnée particulière à tout l'ordre rationnel, marquant son rapport à l'ensemble.

D'autre part, l'esprit est épris d'un besoin instinctif d'unité, l'un étant le fondement nécessaire du vrai. Tout le labeur philosophique de l'humanité témoigne qu'il obéit à l'attraction de cet idéal. Les vues des philosophes ont toujours été intentionnellement synoptiques. Toujours la pensée humaine a cherché à progresser vers plus de cohérence, plus d'harmonie, plus d'unification. Elle répugne autant à la contradiction qu'à l'ignorance et à l'erreur. Elle se soucie autant de se mettre d'accord avec elle-même que d'accord avec les choses. Cette hantise d'unité dans ses acquisitions se manifeste particulièrement dans son effort pour enchaîner des données même évidentes, pour chercher dans l'une la *raison d'être* des autres. Et si elle ne peut parvenir à les conjoindre par voie de consécution directe, elle recourt à la voie indirecte, comme c'est le cas dans la réduction de tous les principes à celui de non contradiction. « *Terminus vero discursus est, quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas...* » (I, q. 14, a. 7). A cette seconde phase, il n'y a plus discours, mais vue simultanée du multiple dans l'un. Il n'y a pas non plus fruit d'intuition, mais fruit de raisonnement. Et tout cela atteste irrécusablement de la nécessité du *medium*, puisque c'est à sa faveur que se manifeste le lien causal et que les vérités qui sont des effets sont vues dans celles qui sont causes. En d'autres termes, la connaissance philosophique parvient à son terme quand elle saisit non seulement la vérité, mais son *ordre*.

chement, apparition, saisie, embrassement. Elle ne comporte rien plus que la position de l'idéalité de l'objet extérieur dans le champ de la conscience, position accompagnée d'une perception vitale, bien que confuse. Elle s'accomplit spontanément, mécaniquement. A ce stade, l'intelligence agit encore comme *nature* ; mieux, la nature opère en elle. Aussi, élabore-t-elle des idées comme l'estomac secrète des sucs. Elle jouit de la sûreté de l'instinct ; ses démarches sont infaillibles comme des automatismes. Si ses conceptions aussi bien que les termes oraux qui les traduisent n'expriment pas la vérité, ils ne sont pas moins vrais d'une vérité ontologique, c'est-à-dire de vraies répliques, des copies adéquates du réel ⁽¹⁾.

L'appréhension est le fait de la faculté tournée vers le dehors, tendue vers lui, en devoir de se l'approprier et, par je ne sais quel insondable phénomène de compénétrabilité, de s'identifier avec lui. Le jugement, lui, est caractérisé par une attitude et une démarche tout à fait opposées. Etant le fruit propre de l'intelligence, le produit de ses initiatives à elle, il porte l'empreinte de son originalité, il participe à ses possibilités d'intériorité et d'approfondissement. Or, on sait que l'intelligence humaine, par suite de sa spiritualité totale, est capable de retour sur soi, d'entrée

(1) Dans l'acte de simple appréhension, la *nature secundum se* surgit dans le champ de la conscience et est saisie par l'esprit. Elle s'y trouve encore tout à fait indifférenciée. En fait, elle est en nous sous mode de verbe ou d'idée et en dehors de nous sous forme individuée, mais elle n'est pas saisie en tant qu'en nous ou en tant qu'en dehors de nous, ni en tant qu'idée ou en tant qu'individu. C'est ce qui explique qu'en la saisissant l'esprit est vrai, mais de vérité ontologique seulement.

parfaite en soi. Diaphane sous tout rapport, elle est susceptible d'une double contenance de soi, ontologique et psychique à la fois. Ce qu'elle est déjà ontologiquement, elle le devient de nouveau par introspection ou psychiquement. Ce rebroussement vers soi, ce progrès vers son propre intérieur s'accomplit grâce à ce qu'elle est consciente non seulement des objets qu'elle appréhende, mais encore des actes par lesquels elle les étreint et, à la faveur de ceux-ci, de sa propre nature. Sa perception ne se limite pas aux *formes* et aux *raisons* que le cosmos projette en elle ; elle s'étend à l'*essence* de cette projection, à celle même des démarches qui l'ont permise. Elle sait, au moins en acte vécu, que tout ce dispositif intérieur est représentation de l'extérieur, proportion à lui. Elle ne fait pas seulement que se servir de signes, elle connaît le signe dans sa fonction même de réalité représentative. Et à ce stade, elle se constate distincte des choses, mais mesurée par elles, en conformité vitale avec elles. Du coup, elle connaît effectivement la vérité, elle en vit et l'exprime mentalement ou en paroles. Le caractère même de ses états de conscience — caractère de conformité ou d'harmonie à l'extérieur — devient l'objet de sa contemplation et la cause de ses joies ainsi que de ses complaisances. Du coup encore, elle affirme que ce que, grâce à l'appréhension, elle connaît, *existe réellement* et, ce faisant, elle juge, elle affirme l'être.

Bien plus, elle peut s'élever à ce degré inouï de conscience qui consiste à percevoir la vérité

même de la réaction vitale par laquelle elle s'affirme conforme au réel. Non seulement elle connaît la conformité des représentations qui lui ont été fournies par l'intuition abstractive, mais celle même de l'activité par laquelle elle la connaît. C'est ce qui lui permet d'affirmer non seulement avec vérité, mais avec conscience de se trouver dans la vérité, mais avec maîtrise et responsabilité de ses affirmations. En un mot, elle ne juge pas seulement de la vérité de ses actes d'intuition abstractive, mais encore, par conscience concomitante, de ceux de ses propres jugements, *quando adæquatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum esse* ⁽¹⁾. La conformité qu'elle découvre, elle en est consciente en acte vécu ; elle la vit intensément et, pour autant, se sait vraie en l'affirmant. Elle sait que non seulement ses représentations, mais que les activités, que les démarches elles-mêmes qu'impliquent ses jugements, sont conformes au réel ⁽²⁾.

Ces types de jugements qui portent sur l'existence de ce qui est perçu, qui décèlent la valeur ontologique de nos concepts, l'emportent sur ceux qui marquent la convenance d'un attribut à un sujet. Ils jouissent d'une priorité incontestable sur eux. Une fois, en effet, l'objectivité d'une notion établie par la réflexion et l'évidence sen-

(1) *De Veritate*, q. 1, a. 3 et 9 ; I, q. 16, a. 2 ss. ; q. 17, a. 1 ss. ; *Comm. Perih.*, L. I, lec. 2, n. 4-10.

(2) La vérité formelle ou logique est dans le jugement. Elle n'est pas la vérité d'une représentation, mais celle d'une activité provoquée par la conformité d'une représentation et, en définitive, par l'objet extérieur. C'est pourquoi elle n'est pas du type relation transcendantale, mais prédicamentale.

sible, s'il s'agit de matière contingente, ou par la réflexion et l'induction, s'il s'agit de matière nécessaire, il ne reste plus qu'à établir les *qualités* de ce qui existe. De sorte que tous les autres jugements se ramènent à inclure ou exclure dans ce qui est reconnu existant des notes et des propriétés. Ils veulent mieux faire connaître l'existant par l'analyse détaillée de ce qu'il renferme.

Ici encore, il importe de noter l'originalité et la transcendance de la pensée. Lorsqu'elle juge, quelque chose de nouveau, d'insolite, se passe dans la sphère du monde sensible : *intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet* ⁽¹⁾. On ne s'en étonnera que peu ou point, pourvu qu'on se rappelle que l'esprit n'est pas seulement une capacité réceptive, mais un pouvoir illuminateur et transformateur et qu'Aristote et saint Thomas le rendent entièrement responsable, non pas du réel (sauf dans ses réalisations pratiques et artistiques), mais de l'intelligibilité du réel. Déjà en effet le concept abstrait est tout imbibé de sa lumière et de son activité. Il accuse des propriétés qui ne se rencontrent pas en dehors de lui. Mais c'est surtout dans ses opérations judicatives et dans ses affirmations qu'éclatent son élévation et sa supériorité.

En effet, la pensée, considérée dans ses réactions spécifiques, nous apparaît comme une activité unitive, « synthétique » : *gaudet anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus ratio-*

(1) *De Veritate*, q. 1, a. 3.

nis ⁽¹⁾. Elle saisit et s'exprime à elle-même des rapports qui, sans elle, n'eussent jamais existé ; elle pourvoit, par le fait même, d'une signification superposée, d'un sens inédit, les éléments fournis par l'appréhension. Sans doute, ces éléments, qui lui servent de matériaux, ont déjà en eux-mêmes une signification qui conditionne celle du rapport qu'elle établit, mais le conditionnement est réciproque, leur signification à eux étant, elle aussi, conditionnée par celle de la teneur de la pensée globale. De sorte que l'âme de son discours, la lumière au moyen de laquelle elle en construit la trame immatérielle, s'origine en elle-même. Le supérieur assume et organise l'inférieur ⁽²⁾.

En conséquence de ce fait, les concepts, à moins d'être mécanisés, à moins d'être associés par automatisme, prennent la valeur que leur impose l'idée d'ensemble. Leur signification varie avec l'intention qui domine la pensée qui les combine. L'emploi qu'en fait l'esprit les rend vivants. Ils ont beau avoir une compréhension et une extension déterminées, leur sens se trouve légèrement influencé par le climat intérieur de celui qui les utilise, toujours coloré par son idée de derrière la tête.

Encore, l'on sait que l'on refond ses notions au fur et à mesure qu'on les approfondit. La pensée progresse de l'obscur au clair et du confus

⁽¹⁾ I-II, q. 32, a. 8.

⁽²⁾ Les rapports exprimés dans le jugement jouissent, dans le monde matériel, d'un mode d'existence plus virtuel que celui des notions représentées par l'appréhension.

au distinct, de sorte que ce n'est jamais la même idée ni le même rapport qui font « leur apparition périodique à la rampe de la conscience ». La pensée transforme continuellement ses matériaux et les rapports qui expriment ses vues.

Enfin, ainsi que nous le notions plus haut, tout le travail d'unification, de cohérence et d'harmonie qu'opère la pensée en mal d'unité, ne se peut réaliser que grâce à sa lumière ou native ou acquise. La liaison des vérités particulières à l'ensemble s'effectue en vertu d'un ordre entrevu, en vertu d'un idéal d'unité. Le supérieur tire à soi l'inférieur et se l'incorpore ⁽¹⁾.

Les conséquences de cette analyse ressortent d'elles-mêmes. Notre esprit commence de jouir du mode d'activité qui convient à sa nature spécifique lorsque son discours intérieur se développe en jugements et s'épanouit en affirmations. C'est alors qu'il se réalise proprement comme intelligence. Et donc, si l'on convient que le langage conceptuel est fonction de l'intelligence, force est de reconnaître que *la manière la plus naturelle de parler est celle qui s'effectue sous forme de phrases*. Lorsque les données de l'intuition abstraite se matérialisent dans les termes oraux, les assertions du jugement, elles, se cristallisent en phrases. De sorte que celles-ci sont comme le revêtement sensible de la vie propre de l'intelligence. Elles traduisent les rapports par lesquels elle se signifie la complexité des choses ; elles en

(1) DWELSHAUVERS, *loc. cit.*, fait plusieurs considérations intéressantes sur le caractère synthétique de l'activité judicative de l'esprit.

reflètent même les nuances. « Dans toute langue humaine, écrit W. James, il n'y a pas une conjonction, ni une préposition, ni sans doute une locution adverbiale, une forme syntaxique ou une inflexion de voix, qui n'expriment quelque nuance d'un rapport » (1).

Tel nous apparaît le langage conceptuel : radiation fluide, sonore, ductile de la vie de la pensée, radiation multiple, variée, différenciée comme les fonctions de l'intelligence, radiation s'organisant, à l'imitation de la réalité qu'elle propage, en complexe de sons, en alliages de termes oraux, en phrases ou en discours.

(1) Cité par DWELSHAUVERS, *loc. cit.*, p. 179.

CHAPITRE QUATRIÈME

GENÈSE PSYCHOLOGIQUE DU LANGAGE CONCEPTUEL

Le langage conceptuel, qui est le seul type de langage à mériter pleinement l'appellation, ne saurait être le résultat d'un automatisme naturel. Les réfutations déjà apportées à ceux qui le prétendent l'ont laissé clairement entendre. Et ce que nous venons de dire à propos de ses formes et de ses affinités avec la vie de l'esprit nous incline pareillement à écarter toute théorie mécaniciste. Il nous fut donné, par surcroît, de constater avec évidence que sa formation suppose la conscience, au moins vécue, du signe et de ses possibilités de médiation. Le privilège de la parole, en effet, ne va pas sans celui du discernement et du jugement; et l'un et l'autre supposent le sentiment de la *signification*. Car non seulement le rapport énoncé dans le jugement est un signe, mais ce rapport lui-même ne se peut établir que si l'esprit a préala-

blement le *sens* de ce qui se présente à lui dans l'intuition abstractive. Et cela ne suffit pas. Il n'est en mesure de donner à ces signes spirituels une existence sensible que s'il sait *pouvoir de sens* la matière sonore elle-même, le don de la parole supposant, chez celui qui en est bénéficiaire, un pouvoir dominateur, une capacité de convertir en organes de transmission une matière informe, une substance amorphe, indifférente de soi à l'expression. Il n'en faut pas moins pour nous inciter à penser que le langage conceptuel est une institution, une *création de l'homme*. Voilà le secret de ses origines ! voilà l'explication de son apparition dans la société ! Nous tenons que si l'individu humain fut incliné par la nature à parler, les langues ne sont pas moins au total le résultat de son invention. Il en fabriqua l'étoffe au gré de son vouloir, manifesté par la convention et l'usage, au gré aussi d'une infinité de contingences obscures. C'est ce qu'il nous faut voir en détail.

— 1 — IMPULSION DE LA NATURE

Pour démarquer tout d'abord l'apport de la nature, notons en premier lieu qu'il est par trop manifeste qu'elle a nanti l'homme des appareils dont il avait besoin pour parler. Ses organes phonétiques comprennent essentiellement « un soufflet, les poumons et un tuyau sonore, la trachée-

artère, fermée à son extrémité supérieure par un double renflement, qu'on appelle les cordes vocales ou, d'un seul mot, la glotte. C'est donc un instrument à vent, et un instrument à anche double. Déjà dans la disposition de la glotte se manifeste la supériorité de l'appareil humain sur tous les autres instruments. Les cordes vocales ont une souplesse que ne saurait atteindre l'anche, nécessairement rigide, d'un hautbois. Grâce à un mécanisme délicat, qui met en jeu plusieurs paires de muscles, elles peuvent prendre des positions différentes. On peut les tenir fermées ou les ouvrir plus ou moins complètement, les faire vibrer en tout ou en partie, en modifier la tension. De tout cela résultent des variétés de ressources dont le langage tire parti.

« Toutefois cet appareil phonétique serait bien imparfait s'il était constitué de la seule glotte. Il ne pourrait faire entendre que des voyelles, et encore beaucoup moins différenciées que celles que nous prononçons normalement...

« Mais le complément indispensable de l'appareil phonétique est fourni par toutes les cavités sur lesquelles ouvre la glotte, à savoir le pharynx, les fosses nasales et surtout la cavité buccale. Les parois de toutes ces cavités, en grande partie élastiques, sont pour la voix un résonateur qui donne à chaque voyelle son timbre propre. Il existe dans ce résonateur des organes souples et ductiles qui peuvent en modifier les dimensions et la capacité. Tout d'abord le voile du palais, qui peut fermer l'accès des fosses nasales et empêcher

toute résonance de se produire de ce côté, mais principalement la langue, qui dans la phonation, avec la glotte, joue le rôle essentiel » ⁽¹⁾.

La nature, en douant l'homme d'un appareil phonétique d'une si savante complexité et d'une si rare délicatesse, le faisait possesseur d'incalculables possibilités de phonation, le rendait capable de parler. Pour qu'il en vînt à la fructification de ces possibilités, il lui fallut en outre subir l'action d'une poussée intérieure, la motion d'un impératif secret, d'un besoin instinctif. Bref, il lui fallut la tendance à parler ⁽²⁾. Elle lui fut, elle aussi, départie par la nature, non pas sans doute à l'état formé, mais sous l'espèce d'une inclination *générale*, indifférente à telle ou telle formulation concrète.

Toutefois, il ne faudrait pas croire que cette tendance native offre le caractère d'une croissance distincte, indépendante ; au contraire, elle s'avère solidaire de l'instinct social, impliquée en lui, à tout le moins greffée sur lui. Elle le parasite, en tire sa substance et sa force. Etant être social, éprouvant naturellement le besoin de communiquer avec ses semblables, l'homme se trouve par là même naturellement enclin à parler ⁽³⁾.

(1) VENDRYES, *op. cit.*, p. 22-24.

(2) *Comm. Perih.*, L. I, lec. 6, n. 8.

(3) « Si quidem homo esset naturaliter animal solitarium, sufficienter sibi animæ passionibus, quibus ipsis rebus conformaretur, ut eorum notitiam in se haberet ; sed quia homo est animal naturaliter politicum et sociale, necesse fuit quod conceptiones unius hominis innotescerent aliis, quod fit per vocem ; et ideo necesse fuit esse voces significativas, ad hoc quod homines ad invicem conviverent. Unde illi, qui sunt diversarum linguarum, non possunt bene convivere ad invicem » (*Comm. Perih.*, L. I, lec. 2, n. 2).

« Cette constatation (du besoin naturel d'entraide) est encore rendue

Et pour que cette inclination s'actualise, pas n'est besoin que sa volonté soit actionnée par le déterminisme social — qui est du reste à ce moment encore inexistant — mais il suffit qu'elle subisse la pression du désir profond d'entrer en relation et d'échanger des idées. Cette *fin* de communiquer est de soi propre à lui donner l'essor. Ce qui ne se produit pas, il va sans dire, sans le déclic provoqué par des contacts sensibles.

Les sociologues, après avoir fait sortir la vie sociale de tout un enchevêtrement de conditions empiriques, font ensuite dépendre de la société, comme de leur cause commune, toutes les prérogatives de l'homme. C'est ce qui est arrivé en particulier pour le langage, le besoin d'échanger sur le terrain matériel ayant amené celui de communiquer par des mimes, des gestes, des cris, des mots. Leurs vues semblent pourtant fort fantaisistes. On pourrait, au contraire, penser avec plus de vraisemblance que le premier commerce n'en fut pas un de choses, mais de signes, de paroles, de sons gorgés d'idées et de sentiments. C'est l'esprit qui a commencé la société, c'est lui qui en a réalisé les premiers ligaments, c'est lui qui le premier a pourvu les agglomérats humains d'éléments de cohésion. Comment aurait-il pu en être

évidente du fait que l'homme possède en propre l'usage de la parole, qui lui permet de faire jaillir aux yeux d'autrui tout le contenu de sa pensée. Les autres animaux, il est vrai, quand ils se communiquent leurs émotions, ne le font qu'en gros. Le chien montre sa colère en aboyant, et les autres espèces chacune à sa manière. Toutefois l'homme entretient un commerce beaucoup plus étroit avec ses semblables que n'importe quel autre animal, etc... » (*De Regimine Princ.*, L. I, c. 1).

autrement ? Pour troquer des choses, il faut préalablement se comprendre et comment se comprendre sans l'échange de signes ? Ce genre de trafic dut présider à tous les autres et, partant, être initial. L'esprit, par le truchement du langage, a commencé l'association ; il lui a donné corps et vie. Sans la parole, l'instinct social se fut sans doute actualisé, mais il eût été frustré de la meilleure part de sa productivité. Il n'eût pas connu les merveilleux développements qu'il a acquis et les œuvres grandioses qu'il a réalisées. Sans le ministère du verbe oral, il ne fut pas parvenu à l'établissement parfait de ce commerce spécifiquement humain qu'est celui des idées, des affections et des sentiments. Nous sommes loin par conséquent de préconiser, à la suite des Sociologues, que la société a formé le langage ; nous tenons au contraire que c'est celui-ci qui a permis à celle-là de se réaliser, sinon totalement, à tout le moins sous le rapport de son achèvement. Autrement dit, le langage est tout d'abord facteur de solidarité spécifiquement humaine. Ensuite, il est instrument de prospérité sociale, étant ordonné, en définitive, à la promotion du bien du groupe dont il cimente l'unité. Grâce à lui, les citoyens en particulier et la société elle-même peuvent jouir d'une influence spirituelle illimitée. A-t-on l'idée, par exemple, des progrès scientifiques, artistiques et moraux dont il a permis la réalisation ? Qu'on songe seulement à la diffusion de toutes les modalités de la culture religieuse et humaine accomplie sous les auspices de l'imprimerie !

2 — L'ART À LA RESCOUSSE DE LA NATURE

Le langage est né d'une tendance spontanée, d'un besoin d'extériorisation apparenté à celui qui sourd de l'instinct social. Il serait toutefois puéril de penser que la nature nous met sur les lèvres une langue toute organisée, avec ses morphèmes, ses catégories grammaticales et ses formes syntaxiques. Non ! nous avons à forger l'outil : à forger les symboles et à leur imposer une signification. Les appareils phonétiques, le matériel sonore et l'aptitude à la fabulation ou à la fabrication symbolique nous sont fournis par elle, mais pas l'objet ouvré. Elle en a laissé le soin à notre initiative.

C'a été l'erreur de plusieurs philosophes de ne pas avoir remarqué que l'individu humain, en plus d'être, comme tous les autres animaux, un centre d'activité de la nature — *agens per naturam* — s'affirme, sur le terrain des entreprises proprement humaines, le principe total de ses œuvres. Doté de l'intelligence et de la main, il a la faculté de les produire de source. Il décide non seulement de leur exécution, mais encore de leurs lignes structurales, de leur *forme* — *agens per intellectum et voluntatem*. En d'autres termes, participant au pouvoir magique du Créateur, il les tire de son sein : de son caprice et de son amour. Exception faite du matériel brut qu'il utilise, il a à répondre de leur être tout entier. Il les

ébauche dans l'intime de sa conscience, les conçoit selon divers idéaux qu'il campe l'un après l'autre dans la lumière, qu'il fait tour à tour rutiler comme des bijoux précieux devant le regard de sa pensée et de son imagination, et celui qui a l'heur d'envoûter sa sensibilité, d'aimer son amour et de séduire sa liberté connaît l'insigne privilège de participer à l'être.

On a tort de voir en la raison qui invente ainsi des plans définis ou des possibilités déterminées de réalisation, une activité déformatrice de la nature. Elle en devient, au contraire, le *facteur completif* indispensable, donnant à ses tendances originellement indéterminées des formes arrêtées, des formes qui les rendent effectivement matérialisables. Tant qu'une inclination demeure dans sa généralité native, elle demeure stérile, étant privée des conditions requises à sa productivité.

C'est à l'homme, non pas comme acteur de la nature, mais comme artisan intelligent et libre — *ex humana voluntate et ratione* — qu'il faut attribuer la formation des langues ⁽¹⁾. La preuve en est fournie par le fait aisément constatable

(1) « Oratio est significativa, non sicut instrumentum virtutis, scilicet naturalis; quia instrumenta naturalia virtutis interpretativæ sunt guttur et pulmo, quibus formatur vox, et lingua et dentes et labia, quibus litterati et articulati soni distinguuntur; oratio autem et partes eius sunt sicut effectus virtutis interpretativæ per instrumenta prædicta. Sicut enim virtus motiva utitur naturalibus instrumentis, sicut brachiis et manibus ad faciendum opera artificialia, ita virtus interpretativa utitur gutture et aliis instrumentis naturalibus ad faciendum orationem. Unde oratio et partes eius non sunt res naturales, sed quidam artificiales effectus. Et ideo... oratio significat ad placitum, id est secundum institutionem humanæ rationis et voluntatis... sicut et omnia artificialia causantur ex humana voluntate et ratione... Ipsa autem ratio est, quæ movet virtutem corporalem motivam ad opera artificialia, quibus etiam ut instrumentis utitur ratio » (*Comm. Perih.*, L. I, lec. 6, n. 8).

qu'elles varient d'un peuple à l'autre ⁽¹⁾. En outre, à l'intérieur de chaque langue, la signification des mots n'est pas constante. Elle évolue avec les époques et change suivant les différents emplois ou les divers contextes. Il arrive même que leur fortune grandisse ou décline. Et de telles fluctuations dénoncent sans contredit leur caractère artificiel, arbitraire.

Considérant que la mise en acte de la tendance naturelle à parler ne va pas sans une *fin* naturelle, ne va pas sans qu'on se propose de communiquer avec ses semblables, Scot et Vasquez furent induits à tenir que le langage est œuvre de volonté. Ils professèrent que tout le dispositif spirituel nécessaire à la formulation des mots et des phrases s'élabore en elle.

Il va sans dire qu'il y a en ces vues un fond de vérité. Nous ne pouvons, toutefois, y souscrire entièrement. Nous accordons à la volonté, dans l'exercice de la parole, ce que nous lui accordons dans l'élaboration de tout acte humain. Elle y joue un rôle moteur et sélectif, mais pas un rôle fabricant et constituant. Elle donne l'impulsion à tout le mécanisme spirituel et corporel, mais ne fournit pas la *facture* de l'œuvre réalisée. Tout d'abord, le désir naturel et général de communiquer avec autrui se trouve inséré en elle, impliqué en sa substance. Ensuite, lorsque l'intelligence a

(1) « Nec voces nec litteræ naturaliter significant. Ea enim quæ naturaliter significant, sunt eadem apud omnes. Significatio autem litterarum et vocum, de quibus nunc agimus, non est eadem apud omnes... Non solum *ratio significandi* est ex impositione, sed etiam ipsarum *formatio* fit per *artem*, etc... (*Ibidem*, lect. 2, n. 8 ; lec. 4, n. 11).

perçu l'aptitude des sons à notifier ses idées, lorsqu'elle s'est rendu compte que, sur le palier de la pensée, le langage est le moyen propre de communiquer, elle consent à l'usage de la parole, à l'action de parler. Mais pour parler, il faut encore deux choses : il faut d'abord monter l'instrument approprié à cette fin et ensuite le diriger vers l'interlocuteur. Or ces deux opérations sont, elles aussi, sous la commande de l'intellect pratique. Pour manifester l'idée conçue ou le *verbum cordis*, l'intellect pratique, soutenu par l'imagination, forge spontanément ou après réflexion, certains types de moules verbaux que la volonté, avec ou sans délibération, agréee. Cet élément idéal — élément intellectuel, mais enrobé dans le sensible, élément que saint Thomas oppose au *verbum cordis* — est effectivement l'image verbale : *ipsa imago vocis* ⁽¹⁾. Il est déjà la parole, mais dans ses possibilités éloignées ; il n'appartient pas à l'ordre de l'idéalité pure, mais à celui de la réalisation concrète du langage oral ⁽²⁾. Par l'instrumentalité de l'image verbale l'intellect pratique, *ipsa autem ratio est, quæ movet virtutem corporalem motivam...* ⁽³⁾ exerce sur les nerfs moteurs de l'appareil phonétique une pression qui a comme résultat leur déclic et la formation des mots et des phrases. Tout au long de cette parturition, le travail de l'esprit domine le jeu des organes et le

(1) I, q. 34, a. 1 ; « *verbum speciei vocis* ». « *Verbum quod habet imaginem vocis* » (I *Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1. *De Ver.*, q. 4, a. 1).

(2) Le *verbum cordis* est naturel et le même chez tous les peuples, mais il n'en est pas de même de l'image verbale, puisque c'est par elle que s'effectue la différenciation des langues.

(3) *Comm. Perih.*, L. I, lec. 6, n. 6.

dirige dans le sens exigé par l'expression de ses propres pensées. Il en est de même de la *direction* de la parole vers l'auditeur : elle suppose la volonté de communiquer, mais s'effectue par les activités de l'esprit. De sorte que les deux sont essentiellement œuvre de l'intellect pratique. Et voilà pour l'apport de l'art dans la genèse du langage !

3 — CONDITIONNEMENTS DE LA NATURE INDIVIDUÉE

Ces constatations ont toutefois besoin d'être atténuées, nuancées par quelques observations. On aura tout d'abord peu de mal à imaginer que les embryons primitifs du langage se sont constitués dans l'obscurité de la semi-conscience, sans réflexions et sans calculs préalables, par la seule affirmation spontanée du pouvoir constructeur de la raison. Des circonstances défavorables ont pu paralyser quelques temps l'exercice de ce pouvoir, mais elles n'ont point réussi à l'empêcher complètement de suivre sa pente, de libérer ses énergies créatrices. Sa tendance originelle à la fabrication a surmonté tous les obstacles. Même l'état nocturne en lequel elle se trouvait enlisée — état de confusion et de sujétion par rapport à l'imagination — n'a pu faire que son influence ne se fasse sentir dans maints essais et maints rudiments d'organisation logique.

D'autre part, lors de l'élaboration de ces noyaux primitifs, il n'y a pas eu que les tendances spécifiques de l'esprit qui sont entrées en concours ; il y a encore eu les caractères particuliers à chaque groupe d'individus — les facteurs de l'individuation étant aussi naturels et aussi agissants que les inclinations spécifiques ⁽¹⁾. De sorte que le langage est, à plusieurs titres, le produit du composé humain. La raison qui le forge et l'agence n'est pas abstraite, mais soutenue par les forces vives de l'imagination, noyée dans les modalités du sensible, conditionnée même par les dispositions du corporel. Pour le façonner, l'organisme tout entier est mis à contribution. Il n'est donc pas étonnant qu'on retrouve dans nos langues des traces d'imprégnation successives, des couches qui rappellent celles des terrains formés d'alluvions. Elles conservent, sous forme vestigiale, le souvenir d'une infinité de contingences historiques et comme les stigmates de plusieurs tempéraments nationaux. Une multitude incroyable d'influences culturelles se réfractent en elles. C'est ce qui a produit leur variété, leur individualité, leur diversité numérique. Entre les multiples manières de poursuivre une même finalité, chaque peuple a opté instinctivement en faveur de celle qui était le plus à sa convenance, *qui répondait le mieux à l'individualité de ses inclinations*.

Produit artificiel, mais effectué sous la poussée d'une tendance doublement naturelle — à

(1) I-II, q. 51, a. 1 ; q. 63, a. 1.

savoir sous le rapport de sa spécificité et de son individuation — tel nous apparaît au concret le langage. Ces vues seront confirmées par un bref examen de sa constitution physique et métaphysique.



CHAPITRE CINQUIÈME

NATURE PHYSIQUE DU LANGAGE

1 — SENS DE CET ÉNONCÉ

Une langue est une espèce d'univers : un univers de symboles. Et le mot univers tient ici un emploi non seulement métaphorique, mais proprement analogique. Entre les deux réalités mises en rapport, il y a plus que de vagues rapprochements, il y a des correspondances précises et nombreuses. L'une et l'autre sont répercussions, répercussions sensibles, répercussions matérialisées d'un verbe spirituel. L'une et l'autre ont mission de témoigner, de manifester un mystère intime de vie. L'une et l'autre constituent un ensemble clos et évoluant à la commande d'une certaine nécessité interne. L'une et l'autre jouissent d'une grande similitude de structure. Et ce dernier trait

de ressemblance retiendra pour l'instant notre attention.

Les symboles sont de la catégorie des signes artificiels, tandis que les données de l'univers sensible ressortissent à celle des signes naturels ⁽¹⁾. Il va de soi, par conséquent, que la symétrie qu'on peut relever dans leur constitution n'est qu'*analogique*. Lorsque ceux-ci sont l'effet de l'activité de la nature, ceux-là procèdent de la vertu ouvrière de l'art. Leur composition hylémorphique n'en est pas une au sens premier du mot ; elle n'est dénommée telle qu'en vertu d'une certaine ressemblance. Pourtant, ils n'ont pas moins besoin qu'eux d'être constitués physiquement. C'est même à cette seule condition qu'ils peuvent aspirer à un dépassement, à un au-delà, qu'ils peuvent évoquer, révéler — la structure étant l'âme du symbole, ce sur quoi repose immédiatement son aptitude à manifester. Entre elle et l'intelligence s'établit un accord qui est le principe d'une communion ontologique. D'elle aussi dépend intimement le mode de signifier des mots et l'individualité des langues. Ainsi, par rapport à une même réalité symbolisée, il y a autant de symboles qu'il y a de formes symboliques ou de structures différentes. En conséquence, l'élément le plus variable, celui qui rend le mieux compte de l'évolution et de la variété des langues réside en elle.

(1) Les données du monde sensible sont naturelles par rapport à nous encore que, par rapport à Dieu, elles aient raison de choses artificielles.

2 — TEXTURE DES MOTS ET DES PHRASES

Pour constituer ce type de symbole qu'est la parole, deux éléments sont indispensables. Il faut d'abord — comme pour les choses de la nature — un matériel, un matériel sonore, un son émis par un organe animal, une « vox ». Ce matériel est variable : cela dépend de la conformation des organes phonétiques et du timbre, lequel résulte lui-même d'un ton fondamental différencié par un nombre indéterminé d'harmoniques. Et par ce côté, la parole humaine se rattache aux phénomènes de la nature, s'identifie avec le cri de l'animal. Ce qui revient à dire que les deux appartiennent originairement au même fond, qu'ils ont des caractères génériques communs.

Pour que le cri animal devienne un phonème et un mot, il est requis qu'il soit travaillé, qu'il subisse l'impulsion du soufflet et la taille ou la ciselure de la diction. C'est seulement lorsqu'il est affecté de la *forme* qui en résulte qu'il passe du plan animal au plan humain. Toutefois, il va sans dire que cette forme, par suite de son caractère extérieur et artificiel, se trouve au rang des perfections d'ordre accidentel, d'ordre contingent ⁽¹⁾. Nous le répétons, il n'y a qu'analogie

(1) « Vox est quoddam naturale, nomen autem et verbum significant ex institutione humana, quæ advenit rei naturali sicut *materia*, ut *forma* lecti ligno ; ideo ad designandum nomina et verba et alia consequentia dicit, *ea quæ sunt in voce*, ac si de lecto diceretur, *ea quæ sunt in ligno* » (*Comm. Perih.*, L. I, lec. 2, n. 4).

« Artificialia sunt quidem in genere substantiæ ex parte materiæ,

entre la composition hylémorphique des réalités de la nature et celle des éléments du langage. Dans un cas, la forme est qualité, dans l'autre elle se présente sous l'espèce d'un agencement de relations, sous l'espèce d'un *ordre* artificiel de syllabes.

Une fois forgés, les sons des mots et du discours ont un sens, une âme, une vie. Un élément spirituel d'emprunt, un élément dérivé de la pensée de celui qui les forme, s'est logé en eux. Et cet élément, qui n'est, ainsi que nous le verrons, qu'un rapport de raison, n'est rendu sensible et perceptible à l'interlocuteur que grâce à la *forme* que les sons présentent. C'est elle qui rend les mots connaissables, discernables, qui permet de les différencier et de varier leur sens. Et cela est indispensable. Etant donné qu'ils doivent jouer le rôle d'interprètes, il est essentiel qu'ils soient doués de « cognoscibilité », il est essentiel qu'ils aient aptitude à être saisis et discernés. C'est même à cette seule condition qu'ils peuvent devenir porteurs de tout l'univers de l'esprit. Par conséquent, l'élément principal des mots, ce n'est pas leur substance matérielle, mais leur forme, leur différenciation phonétique. Leur contenance et leur expressivité sont consécutives au nombre et à la variété de combinaisons dont les phonèmes sont susceptibles. Il y a même dans le caractère de ceux-ci, lequel peut être ou positif ou oppositif ou relatif ou neutre, un facteur qui con-

in genere autem accidentium ex parte formæ : Nam formæ artificialium accidentia sunt. Nomen ergo significat formam accidentalem ut concretam subjecto... etc. » (*Ib.*, lec. 4, n.5).

tribue à la diversité des images acoustiques de même qu'à l'amplification du pouvoir d'expression des vocables. Bref, la forme des sons est ce qui rend les mots accessibles aux sens et à l'intelligence ; elle est ce qui fonde inéluctablement leur valeur représentative et leur fonction évocatrice.

Si, poussant plus loin les investigations, l'on cherche à expliquer la formation de la symbolique orale et du style parlé, si l'on se demande en vertu de quel sortilège l'articulation est parvenue à ce prodige de morphologie, il faut, en passant par l'appareil phonétique, remonter jusqu'à l'intelligence et la volonté. Celles-ci, en effet, n'ont pas seulement la faculté de mouvoir et de diriger les membres du corps, mais aussi son appareil phonétique. Au fur et à mesure qu'elles en prennent le contrôle, elles le manient avec une facilité et une souplesse grandissantes. C'est tout un jeu de langue allant, avec une prestesse incroyable, du palais aux dents et réglant au besoin l'accès aux cavités du résonateur ; c'est toute une série d'implosions et d'explosions variant en durée, en hauteur et en intensité ; c'est autant de phonèmes et de mots ! De sorte que les langues ne sont pas seulement différenciées par la sémantique, la morphologie et la syntaxe, mais aussi par cette sorte de transcendental du monde de la matière qu'est le rythme. C'est comme si, à part le rythme émotionnel, le rythme occasionné par l'impression du moment, il y avait un rythme habituel — naturel ou acquis — pour chaque groupe d'humains.

Pour exercer cette fonction motrice et régulatrice, l'intelligence et l'imagination se tracent, ainsi que nous l'avons déjà mentionné, des plans, se tiennent préalablement à elles-mêmes un langage intérieur, appelé « image verbale » et dont la phrase orale n'est que le double sonore. On ne saurait expliquer la génération des œuvres d'art, observe saint Thomas, sans remonter à l'intelligence, à l'intelligence en collusion avec la volonté et l'imagination. Et pour ce qui est du langage, il ne suffit pas d'avoir de quoi exprimer et la volonté de le faire, il faut en plus avoir l'idée et l'image sensible de la forme que va revêtir l'expression sensible. Or, c'est cette superposition organique de représentations — immatérielle et sensible — cette unité psychique antérieure à la parole et ouvrière de sa structure qui constitue l'image verbale ⁽¹⁾. Elle peut en fait se trouver

(1) « Quia verbum exterius, cum sit sensibile, est magis notum nobis quam interius secundum nominis impositionem, per prius vocale verbum dicitur verbum quam verbum interius, quamvis verbum interius naturaliter sit prius, utpote exterioris causa efficiens et finalis. Finalis quidem, quia verbum vocale ad hoc a nobis exprimitur, ut interius verbum manifestetur ; unde oportet quod verbum interius sit illud quod significatur per verbum exterius ; verbum autem quod exterius proferitur, significat id quod intellectum est, non ipsum intelligere, neque hoc intellectum quod est habitus vel potentia, nisi quatenus et hæc intellecta sunt : unde verbum interius est ipsum interius intellectum. Efficiens autem, quia verbum prolatum exterius, cum sit significativum ad placitum, eius principium est voluntas, sicut et ceterorum artificiatorum ; et ideo, sicut et ceterorum artificiatorum præexistit in mente artificis imago quædam exterioris artificii, ita in mente proferentis verbum exterius, præexistit quoddam exemplar exterioris verbi. Et ideo, sicut in artifice tria consideramus, scilicet finem artificii, et exemplar ipsius, et ipsum artificium jam productum, ita etiam in loquente triplex verbum invenitur, scilicet id quod per intellectum concipitur, ad quod significandum, verbum exterius profertur ; et hoc est verbum cordis sine voce prolatum ; item exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius *quod habet imaginem vocis* (dans I, q. 34, a. 1, il est dit : ipsa imaginatio vocis verbum dicitur) ; et verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis ; et sicut in artifice præcedit intentio finis, et deinde sequitur excogitatio formæ artificii, et ultimo artificiatum in esse

plus complexe, mais en droit il suffit qu'elle réalise une *possibilité phonétique complète*. Ce qui implique un élément spirituel auquel se subordonne une image orale. A la faveur de cette dualité organique, elle peut regarder d'un côté « dans les profondeurs de la pensée et de l'autre se refléter dans l'organisme producteur du son ». Pour autant, l'esprit qui en dispose, peut, à travers la volonté et le mécanisme moteur, commander le modelage des sons et l'alliage des syllabes et des mots. Pour autant encore, le langage parlé prend l'aspect d'une sculpture en médaillons et en filigranes.

Les phonèmes, de la combinaison desquels il résulte, ne sont pourtant pas infinis en nombre. Vendryes les réduit à une soixantaine ⁽¹⁾. Il explique cette limitation par le fait que, étant solidaires, ils constituent entre eux comme un système cohérent et fermé. Ce qui dépend de ce que l'appareil phonétique, pourtant si souple, est soumis à une certaine inertie, est impuissant à modifier à chaque instant la courbe générale de son mouvement. Lorsqu'il prend une position pour la formation d'un son, il se trouve comme déterminé par rapport à l'émission des autres. La direction d'ensemble imprimée aux organes implique une restriction momentanée dans le choix des moyens d'expression. Pour pouvoir les varier à l'infini, il faudrait à tout instant changer la direction ini-

producit ; ita prius verbum cordis in loquente est verbo quod habet imaginem vocis, et postremum est verbum vocis » (*De Veritate*, q. 4, a. 1).

(1) *Loc. cit.*, p. 40.

tiale, passer d'un registre à l'autre, comme lorsqu'on s'aventure dans les langues étrangères. Il y a donc, en rançon de l'incompatibilité qui se manifeste entre la direction générale imprimée aux organes de phonation et l'émission de certains sons, appelés pour cette raison étrangers, comme une sorte d'équilibre interne, une sorte d'accord entre les phonèmes d'une même langue. Ceux qui n'entrent pas dans son concert se trouvent exclus en vertu de la limitation même du clavier mis à contribution. Considérations qui ne sont pas sans jeter une certaine lumière sur le mode d'évolution des langues.

Enfin, s'il est attesté par des traces nombreuses qu'une infinité de circonstances, reliées entre elles par un lien purement contingent, ont contribué à la formation des symboles, cette attestation ne saurait toutefois entraîner le rejet des lois formulées par Darmesteter. Il n'y a pas eu que des facteurs contingents à agir sur « la vie des mots » ; il y a eu aussi l'esprit. Et comment pourrait-il se faire que ses tendances essentielles aussi bien que les lois de ses propres démarches et de son propre développement, n'apparaîtraient pas dans la formulation orale ? Il semble donc incontestable qu'une certaine nécessité, dérivée des fins qu'il poursuit, a présidé à l'évolution du langage.

L'étude de la composition physique du langage a confirmé nos vues sur ses origines. Celle de son essence métaphysique produira-t-elle une lumière discordante ? C'est ce qui nous reste à voir.

CHAPITRE SIXIÈME

ESSENCE MÉTAPHYSIQUE DU LANGAGE

1 — LE DESTINATAIRE DU LANGAGE

La métaphysique du langage est apparentée à sa séméiologie. Lorsque la physique considère dans le signe sa texture, ses éléments composants, la métaphysique, elle, concentre son regard sur sa signification, sur son rapport à un au-delà, sur sa valeur fiduciaire, sur sa relation au signifié. Elle veut savoir quel est ce signifié et quelle est la nature du rapport qui le rattache au signe. Aspects étroitement liés sans doute à ceux que nous avons considérés dans le chapitre précédent, aspects inséparables même d'eux, mais réellement distincts, réellement superposés : autre étant de savoir comment et de quoi on constitue un symbole et autre étant de débrouiller le mystère de sa signification.

Une langue, avons-nous dit, est un complexe de signes. Or, le signe est un substitut, un succé-

dané. Il remplace un autre en son absence. Il le représente auprès d'une faculté connaissante. *Signum est quod repræsentat aliud a se potentiæ cognoscenti* : le signe est ce qui a comme fonction de représenter un autre que soi auprès d'un être connaissant, dit la définition empruntée à Jean de Saint-Thomas et devenue classique ⁽¹⁾. Elle comprend deux choses : premièrement, un pouvoir de manifestation ou de « cognoscibilité », destinant le signe à un sujet connaissant, le dirigeant virtuellement vers lui ; deuxièmement, une relation le rapportant au signifié dont il tient lieu. Par quoi, le signe apparaît comme un intermédiaire entre deux pôles, à savoir le signifié et le sujet connaissant. Toutefois, ce qui le constitue spécifiquement et partant le distingue, c'est son rapport au signifié. Cela est rendu évident par le fait qu'il possède en commun avec d'autres réalités le privilège de s'adresser aux facultés de connaissance et la vertu de leur manifester un inconnu. La lumière, par exemple, s'adresse aux connaissants et jouit, dans tous les ordres, de merveilleuses possibilités de révélation. Pourtant, elle n'est pas un signe ; elle ne dépend pas d'un absent ; elle n'en tire pas sa raison d'être ; elle n'en est ni le duplicata ni le substitut. Ce qui prouve que la valeur de manifestation, encore qu'impliquée dans l'essence du signe, n'en est pas la note distinctive.

(1) Cette question du signe est traitée longuement dans sa *Logique*, p. II, q. 21 et 22 ; S. Thomas dit implicitement l'équivalent : « Signa proprie dantur hominibus, quorum est per nota ad ignota pervenire » (III, q. 60, a. 2).

Si, appliquant ces données au langage, nous nous demandons quelle est la faculté connaissante à laquelle il s'adresse, nous constatons que c'est l'intelligence de l'interlocuteur. Son rôle consiste à établir des communications d'âme à âme, à interpréter quelqu'un auprès d'un esprit : *proprium vocis significativæ est quod generet aliquem intellectum in anima audientis* ⁽¹⁾. Tout le monde en convient : l'intellect de l'interlocuteur est la fin *cui*.

2 — LE SIGNIFIÉ PAR LE LANGAGE

Il n'en est cependant pas de même lorsqu'il s'agit de déterminer de façon précise ce que signifient les mots — les uns prétendent qu'ils désignent directement les choses extérieures, les autres, les activités ou la perception de l'esprit (concepts formels), d'autres enfin, les objets de pensée (les verbes intérieurs ou les concepts objectifs).

Pour faire quelque lumière sur ce point, notons tout d'abord qu'il est impossible que les termes oraux désignent directement les choses extérieures. S'ils s'y réfèrent, c'est forcément par le détour de l'esprit. Autrement dit, on parle pour exprimer ce que l'on a dans la pensée. Les paroles traduisent directement à l'interlocuteur ce qui se déroule en la conscience. S'il n'en était pas

(1) *Comm. Perih.*, L. I, lec. 5, n. 16.

ainsi, il faudrait parler autrement. Il faudrait que les vocables employés ne revêtent jamais la forme abstraite ni ne s'enchaînent selon un ordre logique. Il faudrait que les discours n'en soient pas. Le signe, en effet, par suite de ce qu'il est substitut, doit être conditionné par le mode d'être du signifié, mesuré en quelque sorte par lui. Pour signifier fidèlement une chose individuée et concrète, il devrait posséder un *mode de signifier* lui-même individué et concret. Pareillement, pour représenter ce qui en réalité n'est pas logiquement construit, il faudrait qu'il ne le soit pas lui-même. Et donc, pour que le discours oral, qui est abstrait et logiquement coordonné, soit un signe pleinement véridique, il est nécessaire qu'il se rapporte immédiatement à la pensée, et, par l'intermédiaire de celle-ci, aux objets extérieurs ⁽¹⁾.

Nous ne trouvons pas non plus chez saint Thomas le moindre indice qui puisse fonder l'opinion de ceux qui prétendent que le langage désigne immédiatement l'idée, mais *principalement* les choses de la nature. Constamment et imperturbablement, il tient qu'il se réfère à la vie de l'es-

(1) « Non enim potest esse quod significant immediate ipsas res, ut ex modo significandi apparet : significat enim hoc nomen homo naturam humanam in abstractione a singularibus. Unde non potest esse quod significet immediate hominem singularem : unde Platonici posuerunt quod significaret ipsam ideam hominis separatam. Sed quia hoc secundum suam abstractionem non subsistit realiter secundum sententiam Aristotelis, sed est in solo intellectu ; ideo necesse fuit Aristoteli, dicere quod voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res » (*Comm. Perih.*, L. I, lec. 2, n. 5).

« Hæc autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur : hoc enim est quod verbo exteriori significatur : vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus ; sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem » (*De Pot.*, q. 8, a. 1).

prit et en reflète le déroulement. En effet, les mots qui traduisent l'idée, ne constituent pas, à proprement parler, le langage, mais en fournissent les *éléments*. Il n'y a que les phrases, que les discours qui puissent être considérés comme un langage complet. Or les unes et les autres expriment des réalités qui n'ont, si ce n'est fondamentalement, d'existence que dans l'esprit, à savoir la vérité formelle et l'enchaînement logique. De sorte que ce qui passe principalement dans la parole, c'est toute la trame immatérielle, étirée, tendue, que tisse la pensée en mal de se donner une représentation adéquate, encore qu'essentiellement diverse en son être intime, de l'ordre secret des choses. Il n'y a qu'analogie entre la texture des langues et l'ordre matérialisé dans l'univers que parce qu'il n'y a qu'analogie entre le mode d'être des choses en elles-mêmes et celui qu'elles assument dans la pensée. Et il s'ensuit que s'il ne désignait pas principalement les conceptions de l'esprit, le langage ne serait pas un signe véridique et ne serait pas mesuré par le signifié ⁽¹⁾. *Unde ratio quam significat nomen, est definitio ; et enuntiatio significat compositionem* ET DIVISIO-

(1) Cette relation de mesure à mesuré, qui est, avant d'être prédicamentale, du type formel ou secundum dici, ne se rencontre, il va sans dire, que d'une manière très imparfaite et très déficiente dans le signe conventionnel et instrumental. Toutefois, même en ce dernier doit être impliquée la *ratio manifestativi et representativi*, laquelle est essentielle au signe et fonde sa valeur de signification. Même lorsqu'il est artificiel, le signe doit s'avérer *apte* à dénoncer le signifié. Il n'y a pas, ainsi que nous l'avons vu, de signification dans le langage oral sans une symbolique appropriée : quia voces significativæ formantur ad exprimendas conceptiones intellectus, ideo ad hoc quod *signum conformetur signato*, necesse est quod etiam vocum significativarum similiter quædam significant sine vero et falso, quædam autem cum vero et falso (*Comm. Perih.*, L. I, lec. 3, n. 2).

NEM *intellectus... Ergo voces significant... ea quæ intellectus sibi format ad judicandum de rebus exterioribus* ⁽¹⁾.

Que signifie-t-il dans la pensée ? Est-ce sa vie, ses actes ou ses représentations ? Il est clair que la parole extérieure est le prolongement du verbe intérieur, sa projection sonore. Une analyse sommaire de sa texture fait voir qu'il est lourd des conceptions de l'intellect ⁽²⁾. Il ne répugne pas sans doute à l'expression de la vie lumineuse de l'esprit — à celle de ses dispositions intimes et de ses démarches — mais encore faut-il, pour qu'il puisse se la représenter, qu'elle se réfracte dans des représentations ou qu'elle devienne elle-même la matière de la représentation ⁽³⁾. La pensée, force subtile, force capable de prestigieux repliements, jouit, ainsi que nous l'avons déjà mentionné, de la mystérieuse faculté de refluer vers sa source et de se la représenter. C'est de cette façon que la vie même, qui est génératrice de la représentation, en devient la matière. Néanmoins, même dans ce cas, le rôle du langage se limite à dévoiler des objets de pensée. Ce sont d'abord eux qui, répugnant à l'exhiber, ont besoin de son ministère de représentation ; ce sont eux qui percent

⁽¹⁾ I, q. 85, a. 2, ad 3.

⁽²⁾ « Verbum vocale ad hoc a nobis exprimitur ut interius verbum manifestetur » (*De Ver.*, q. 4, a. 1).

« Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enuntiatio... Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius, hoc enim est quod significatur per vocem... quo mediante (vox) significat rem » (*Ib.*, q. 9, a. 5 ; I, q. 34 et 35, passim, etc.).

⁽³⁾ « Verbum autem quod exterius profertur significat id quod intellectum est, non ipsum intelligere, neque hoc intellectum quod est habitus vel potentia, nisi quatenus et hæc intellecta sunt » (*Ib.*, q. 4, a. 1).

en lui, qui se livrent par lui. Ce qui nous amène à penser qu'il consiste essentiellement dans une relation intime à eux ⁽¹⁾. Il s'y réfère comme à sa fin *cuius gratia*. Par toutes ses fibres, il tend vers eux, cherche à les refléter. S'il est ordonné extérieurement à l'auditeur, c'est seulement à titre de destinataire ; intérieurement, il est tourné vers les conceptions de l'âme ⁽²⁾.

Les déterminations déjà apportées à propos de la constitution physique du langage nous suggèrent d'autres considérations. Et cette fois, nous ne le regardons plus simplement comme signe, mais comme œuvre d'art, comme signe artificiel, comme signe s'épanouissant en mots, en discours. Les interrogations qui se posent alors à notre esprit sont les suivantes. Comment le langage acquiert-il sa valeur de représentation ? Quelle est, en conséquence, la nature de la relation qu'il entretient avec les idées qu'il exprime ?

Pour apporter une réponse à tout le moins satisfaisante à ces deux questions, il est indispensable de rappeler que le signe est de divers types. Ce qui apparaît dès qu'on le met en regard des deux termes impliqués en son essence. Ainsi, par rapport au *représenté*, il est ou formel ou instrumental. Il est formel lorsqu'il est imitation, reproduction de traits, reconstitution de la physionomie du représenté. Par exemple, l'idée, l'i-

(1) Une relation de raison, ainsi que nous le verrons. Les mots soutiennent une relation transcendante et prédicamentale avec le verbe qui en est l'exemplaire, mais pas avec celui qu'ils signifient.

(2) *Verbum interius est causa verbi exterioris « finalis quidem, quia verbum vocale ad hoc a nobis exprimitur, ut interius verbum manifestetur, etc. » (De Verbo, q. 4, a. 1).*

mage, le portrait sont des signes du type formel. Ils sont en telle continuité interne avec le signifié que si on s'attache à leur âme, si on les considère dans leur fonction purement représentative, ils le font spontanément apparaître ⁽¹⁾. Par je ne sais

(1) Nous ne saurions admettre que le signe formel n'est pas connu et qu'il n'est pas, de par cela même qui le constitue, manifestatif du signifié. Dans une pareille hypothèse, il faudrait se demander à quoi il pourrait servir.

Tout d'abord, il ne serait pas un signe, puisque c'est « de la nature et de la quiddité du signe qu'il soit plus connu » que le signifié (Jean de S. Thomas, loc. cit., q. 21, a. 2). La connaissance par signe, comme le précise S. Thomas lui-même, procède toujours du connu à l'inconnu : *per nota ad ignota* (III. q. 60, a. 2 ; *De Ver.*, q. 9, a. 4, ad 4 et 5). Par conséquent pour renvoyer l'intelligence au signifié, il est de rigueur qu'il soit préalablement perçu en lui-même.

En second lieu, le signe formel enveloppe, si du moins on le considère matériellement, une relation réelle *secundum dici*. Or celle-ci n'est pas, ainsi qu'on le prétend, une tendance pure vers un terme visé, un pur rapport à lui, comme c'est le cas de la relation prédicamentale. Elle ne s'efface pas, ne s'évanouit pas sous le regard pour laisser apparaître ou transparaître la chose à laquelle elle se rapporte. C'est tout le contraire qui a lieu. La relation *secundum dici* comprend *rem absolutam simul cum respectu* (I Sent., d. 27, q. 2, a. 2) ou encore *res quas consequuntur quædam habitudines* (I, q. 13, a. 7, ad 1). De sorte que le signe qui l'implique ne disparaît pas, mais est une *res* qui sitôt connue, conduit immédiatement au signifié.

En troisième lieu, lorsqu'il s'agit du verbe mental, c'est mal se le représenter que de l'imaginer comme étant en tout premier lieu une ouverture, une sortie vers l'objet. La connaissance n'est pas un mouvement de l'esprit aux choses, mais inversement, un mouvement des choses vers l'esprit (I, q. 16, a. 1). Et la raison d'être du verbe, c'est de rendre la chose présente à l'esprit, c'est de la lui révéler. L'esprit se tient un langage, se manifeste à lui-même la chose extérieure. *Potest... homo manifestare intellectum suum vel alteri, sicut verbo vocali, vel sibiipsi, sicut verbo cordis* (I Sent., d. 27, q. 2, a. 2). *Si inquiratur quid sit istud verbum quo aliquis sibi loquitur, non invenitur esse nisi conceptio intellectus. Conceptio autem intellectus est vel operatio ipsa quæ est intelligere, vel species intellecta... Quia in nobis, ut dictum est, nihil aliud est verbum nisi species intellecta... Ib.* Et comme cette manifestation de la chose extérieure que l'esprit se fait à lui-même s'effectue par l'intermédiaire obligé d'un signe formel, d'un verbe, il est impossible que celui-ci soit un *quo cognoscitur res exterior* sans qu'il soit préalablement un *quod cognoscitur*. Il y a là une antériorité de nature inéluctable. Un signe inconnu est impuissant à faire connaître. Un signe n'est pas une fenêtre ouverte. Il se substitue nécessairement à un absent qu'il représente (Lire le commentaire de Cajetan, I, q. 27, a. 1).

Quatrièmement, quand la chose extérieure vient en nous et y acquiert comme une surexistence, elle y est accueillie sous mode d'espèce impressée et de verbe ou d'image. L'espèce impressée est un intelligible, tandis que le verbe, lui, est un intelligé. S'il n'était pas intelligé, la chose ne le serait

quelle magie, ils réussissent, tout en étant perçus, et précisément parce que perçus, à le faire lui-même percevoir. Mieux, ils le contiennent selon

pas non plus, étant donné qu'ils sont en nous matériellement identiques. La nature *secundum se*, indifférente à être en nous ou dans les choses, indifférente aussi à exister sous mode d'image ou sous mode de réalité sensible et individuée, pénètre vraiment en nous sous les auspices de l'image spirituelle (De Ente et Ess., c. 4). C'est de la pure imagination que de croire qu'il y a, premièrement, la nature individuée, deuxièmement, la nature en nous et, troisièmement, le verbe, le miroir qui la déborde et dans lequel on la contemple. Sans doute le verbe est à la fois, suivant les aspects où on le considère, un *quod*, un *quo* et un *in quo*, mais il ne suit pas de là qu'il y ait trois termes au problème. Il n'y en a que deux, à savoir la nature hors de nous et la nature en nous sous mode de verbe ou d'image. Faut-il le redire, il y a identité matérielle de la nature en nous et du verbe : *ipsa enim natura habet esse in intellectu...*, prout est *essentialiter imago...* Est una similitudo omnium (De Ente et Ess., c. 4). C'est par un procédé factice, pour ne pas dire violent, qu'on arrive à opérer une sorte de dichotomie entre la nature en nous et le verbe. En vérité, ils ne forment qu'une seule et même réalité vitale. De sorte qu'on ne peut connaître la nature, s'en former une notion, une définition, sans connaître le verbe. Celui-ci est la nature posant dans l'angle de vision de l'esprit. Il ne l'excède pas, il ne la déborde pas, il ne la contient pas, il est *son mode d'être en nous*. Il est elle, transformée en termes de pensée.

Cinquièmement, on admet depuis Aristote que ce que l'esprit saisit tout d'abord, c'est la chose en lui et non pas le mode d'être de la chose en lui. Et tel est l'objet de la simple appréhension. Ensuite, il réfléchit et passe consciemment ou inconsciemment au jugement. Alors il ne saisit plus seulement le verbe, mais il le saisit en tant que verbe ; il ne saisit plus seulement l'idée, la notion, mais il les saisit en tant qu'idée et en tant que notion ; il ne saisit plus seulement le signe, mais il le saisit en tant que signe, bref, il saisit le mode d'être des choses en lui. En d'autres termes, il saisit ses représentations dans leur fonction même de réalités représentatives. A ce moment précis, il sort de lui-même ; à ce moment, le verbe est un *quo* et un *in quo* ; à ce moment encore, c'est par le même acte que l'esprit voit l'image et l'objet représenté, car, pour que cela se vérifie pleinement, il faut que l'image soit aperçue *in quantum est imago* et l'intention, *in quantum est intentio*. Et puis, même lorsqu'il est considéré dans sa fonction représentative, le verbe ne se volatilise pas, ni ne disparaît, comme s'il lui fallait ne pas être pour agir et pour manifester.

Enfin, l'obstination de certains auteurs à refuser au signe formel la possibilité d'être connu les a conduits à nier que les images, les portraits, les crucifix et les statues soient des signes formels. Ce qui est manifestement dénaturer la pensée de S. Thomas, puisque les passages qu'on lui emprunte pour déterminer la nature du signe formel ont presque tous été écrits à propos du crucifix, des statues, des peintures et le reste. Partout où il y a signification en vertu d'une similitude, en vertu de la reproduction de la forme, il y a signe formel. (De Ente et Ess., c. 4 *illa imago vel species statuæ... esset commune representativum omnium...* Comm. de Mem. et Rem. N. 342 *quoddam animal pictum* ; De Ver., q. 8, a. 5 ; Cont. Gent. L. 3, c. 49 ; et tous les lieux de la

un mode ineffable. Il y a présence mystérieuse, hantise d'un genre inédit. Le représenté se double, émigre spirituellement dans le signe, le remplit de son être et, ce faisant, se transforme lui-même en élément de représentation ⁽¹⁾. De sorte qu'un seul et même acte de l'intelligence suffit à saisir les deux : le signe et le signifié.

On voit incontinent que le langage ne ressortit pas à la catégorie du signe formel. Il ne saurait y avoir une pareille contiguïté, une pareille adhérence entre les mots et les objets de pensée qu'ils expriment. Le cas est même tout différent. Ce n'est pas l'un qui se prolonge dans l'autre sous l'espèce d'une ombre, d'un reflet, d'un profil. Il n'y a pas non plus ébauche de traits ou fac-similé. L'un n'est pas l'autre en miroir, ni n'a la vertu *intrinsèque* de le faire voir, mais, à la faveur d'une relation préétablie, l'un en se faisant voir donne à la pensée une impulsion qui va la porter à la connaissance de l'autre ⁽²⁾. Ils ne sont pas aperçus l'un dans l'autre, mais l'un par l'autre. Le signe, dans ce cas, ne tient pas sa va-

Somme Théologique où il est question du culte envers le crucifix et les images, en particulier le texte colporté par tous les théoriciens de la connaissance et tiré d'un article intitulé : *Utrum imago Christi sit adoranda...* Utrum crux Christi... III, q. 25, a. 3 et 4. Inutile d'ajouter que si, souvent, l'image est signe, il y a une distinction réelle entre la notion d'image et celle de signe).

(1) « Duplex est motus animæ in imaginem : unus quidem in ipsam imaginem, secundum quod res quædam est ; alio modo in imaginem, in quantum est imago alterius ; et inter hos duos motus est hæc differentia, quia primus motus quo quis movetur in imaginem, ut est res quædam, est alius a motu qui est in rem ; secundus autem motus, qui est in imaginem, in quantum est imago, est unus et idem cum illo qui est in rem » (III, q. 25, a. 3).

(2) « Non attenditur ibi aliqua ratio similitudinis, sed sola ratio institutionis, sicut et in multis aliis signis, ut tuba est signum belli » (*Comm. Perih.*, L. I, lec. 2, n. 9).

leur représentative de ses éléments constitutifs, de la matière intelligible qu'il renferme intrinsèquement, mais plutôt de ses attaches *extrinsèques* avec le signifié. Et telle est la définition même du signe instrumental ⁽¹⁾. Par conséquent le langage ne serait pas l'image des idées, mais un pur *instrument d'évocation*.

La mise en rapport du signe, non plus avec le signifié, mais avec l'intelligence à laquelle il veut parler, ouvre de nouvelles perspectives sur l'essence métaphysique du langage.

Le signe, n'importe qu'il soit formel ou instrumental, jouit vis-à-vis l'intelligence à laquelle il manifeste une réalité absente, d'une valeur qui lui est conférée tantôt par la nature, tantôt par simple artifice. Il est en conséquence ou naturel ou artificiel.

L'illustration classique du signe naturel nous est fournie par la fumée. Celle-ci, en plus d'être constituée par des éléments intrinsèques qui sont en eux-mêmes objets de recherche et de connaissance, soutient un rapport *naturel*, encore qu'*extrinsèque*, avec le feu. Elle en est le signe instrumental naturel. Sans doute, à titre d'effet naturel, elle le dénonce comme l'effet dénonce sa cause ; il y a entre eux une proportion réelle, une liaison due à des lois qui échappent à l'arbitre humain ; toutefois, ce n'est que lorsque son association, sa contiguïté naturelles avec lui ont été aperçues, qu'elle est élevée au rang de signe et qu'elle le

⁽¹⁾ « Signum est, quod præter species quas ingerit sensui, aliquid facit in cognitionem venire » (S. Augustin).

dénonce, non par induction logique, mais en vertu du jeu spontané d'une concomitance.

L'exemple accrédité du signe artificiel est tiré de l'emblème ou du drapeau. Celui-ci représente la patrie et la nation en vertu d'une relation qui n'a rien de naturel et qui se superpose à ses éléments matériels par suite d'une convention explicite ou, plus souvent, par suite de l'une de ces conventions tacites que sont la coutume et l'usage. En conséquence, l'institution du signe artificiel, la reconnaissance de sa valeur de représentation, dépendent totalement de la raison et de la liberté, de leur caprice.

Nous voyons par cette définition que le langage est d'ordre conventionnel. Le rapport qui le relie aux objets de pensée peut provenir de plusieurs facteurs contingents, mais surtout de l'usage, de l'usage communément agréé, encore qu'avec plus ou moins de conscience. La formation des symboles propres à chaque groupe dépend, elle, dans une certaine mesure, de la tendance obscure du groupe ethnique, d'un mystérieux instinct d'orientation s'originant dans les profondeurs de l'individualité — il y a un « irrationnel » considérable dans les langues — mais la signification que le symbole porte à l'esprit de l'auditeur est, au contraire, totalement tributaire de l'intelligence et de la liberté. Entre les idées et les mots fabriqués en vue de les exprimer, il n'y a aucune solidarité naturelle. C'est pourquoi leur signification est instable ; elle varie au gré d'une infinité de causes. Elle est soumise à des exten-

sions, comme cela se produit dans les tropes, et à des transpositions, comme ça se voit dans les métaphores et les analogies. Elle est même, en dépit du caractère temporel et individué de la matière sur laquelle elle prend appui, capable d'universalité et d'intemporalité. Ce qui serait inconcevable sans la liberté de l'homme, sans son autonomie, sans sa domination sur sa pensée et ses moyens d'expression, sans son affranchissement total à l'égard, à la fois, des symboles et de leur charge de signification. Ce qui serait encore plus inconcevable sans la présence continuelle de l'intelligence régulatrice dans les moules verbaux. Par où l'on voit que l'artificialité du langage est loin d'entraver l'accomplissement de sa mission d'intermédiaire ; elle en paraît au contraire la condition obligée. Le signe naturel d'ordre sensible, disions-nous au début, est affecté d'une signification forcément individuelle ; le signe artificiel, au contraire, a la contenance que lui accordent l'intelligence et le vouloir humain. Ce qui explique son infinie expressivité.

3 — UN TEXTE DE S. THOMAS

Dans un passage auquel nous avons souvent fait allusion, S. Thomas décrit brièvement, simplement, mais avec une étonnante profondeur, le procédé psychologique de l'élaboration du langage ainsi que les principales notes de sa struc-

ture métaphysique. Qu'on nous permette de le reproduire ici, plus ou moins littéralement, à titre de résumé. « Par suite, dit-il, de ce que le verbe extérieur est sensible, il est plus connu et a été le premier à être désigné du nom. Le verbe oral jouit donc d'une priorité sur le verbe intérieur au point de vue de l'imposition du nom. Cependant, sous le rapport de la nature et de la perfection, le verbe intérieur possède la priorité sur le verbe oral, étant donné qu'il en est la *cause efficiente et finale*. En effet, il en est tout d'abord la *cause finale*, puisque le verbe oral n'est proféré que dans le but de manifester le verbe intérieur. En vérité, celui-ci est ce qui est signifié par le verbe extérieur, lequel désigne effectivement ce qui est perçu par l'esprit, *id quod intellectum est*, et non pas l'intellection, ni non plus la faculté et les habitudes intellectuelles au moyen desquelles elle s'effectue, à moins qu'elles ne deviennent elles-mêmes, grâce à un repliement, des objets d'intellection. Par quoi l'on voit que le verbe intérieur est ce qui est l'objet de la perception intellectuelle. Le verbe intérieur (l'image verbale et non pas le *verbum cordis*, cette fois) est encore *cause efficiente* du verbe oral. En effet, parce qu'il a une signification qui dépend du bon plaisir, le verbe que l'on prononce à l'extérieur doit avoir, à l'instar de toute œuvre artificielle, la volonté comme principe. Pareillement, de même que pour toute œuvre artificielle, il y a préalablement dans l'esprit de l'artisan une certaine image de l'œuvre à exécuter, ainsi il faut qu'il y ait dans l'esprit de

celui qui profère le verbe extérieur comme une idée préconçue, comme un exemplaire du verbe oral à articuler. Par conséquent, de même que dans toute œuvre d'art il y a lieu de considérer trois choses, à savoir sa fin, son exemplaire, et l'œuvre produite elle-même, ainsi dans celui qui fait usage de la parole, il y a lieu de considérer trois verbes, à savoir ce qui est conçu par l'esprit et que le verbe extérieur a comme *fin* de signifier : et tel est le *verbum cordis*, verbe proféré sans bruit de paroles ; en second lieu, l'exemplaire du verbe extérieur et il est désigné du nom de verbe intérieur, verbe doublé de l'image de la parole (image verbale) ; enfin, le verbe émis à l'extérieur et appelé verbe oral. Au surplus, de même que ce qui, chez l'artisan, se présente en tout premier lieu, c'est *l'intention de la fin*, ce qui vient ensuite, c'est la conception de la *forme* de l'œuvre et ce qui suit enfin, c'est l'exécution de l'œuvre elle-même, ainsi chez celui qui jouit de la parole, le *verbum cordis* (la fin) jouit d'une priorité sur celui qui se revêt de l'image du mot, et ce dernier l'emporte sur le verbe oral » ⁽¹⁾.

Par quoi l'on voit clairement que la fin intrinsèque du langage, c'est de signifier le concept objectif, lequel se confond matériellement avec le verbe mental, avec le terme et l'objet immédiats de l'intellection. Par quoi l'on voit encore que s'il y a solidarité, continuité intérieure, relation transcendantale et prédicamentale entre la parole et l'image verbale, il n'y a, par contre, entre l'une

⁽¹⁾ *De Ver.*, q. 4, a. 1.

et l'autre, d'une part, et le *verbum cordis* ou l'idée, d'autre part, qu'un rapport artificiel et conventionnel. L'idée est la même chez tous les peuples, mais pas l'image verbale, ni le verbe oral. Ce qui classe décisivement le langage au rang des signes artificiels.

Merveilleuse aventure du signe artificiel ! Par un insondable destin, il a été muni du pouvoir de prolonger la nature, de la dépasser même de plusieurs degrés. Comme elle, encore que selon un mode purifié, immatérialisé, il a été institué agent de transmission et de perpétuation de la vie. Et la vie qu'il a mission de propager est bien supérieure à celle que la nature multiplie : elle est de l'ordre de l'esprit et de la grâce. A la faveur du langage, les plus hautes intuitions de la pensée deviennent communicables, virtuellement héréditaires ; à la faveur des sacrements, la vie de Dieu elle-même échoit en lot à l'homme. Quelles perspectives exaltantes pour notre âme ! L'empire qui lui a été donné sur le signe artificiel ne lui permet pas seulement de sortir de sa prison ; il lui assure la domination de splendides royaumes. Il la constitue détentrice de droits d'hoirie sur tous les trésors de la culture profane et sur tout le capital des richesses de la grâce.

Nous nous en voudrions de terminer ce chapitre sans souligner les quelques conclusions qui se sont dégagées d'elles-mêmes des principes qui nous ont servi d'appui et de norme. La première, c'est que, contrairement à toutes les prétentions positivistes, il y a une ontologie du langage. Sa

finalité, son essence, ses lois sont gouvernées par la nécessité. Lorsqu'on le croit uniquement régi par un faisceau de liens contingents, on s'abandonne à des vues superficielles. La contingence pure est impossible. Toujours elle a besoin d'une nécessité qui la supporte ; toujours elle se greffe sur une essence faite de rapports invariables. Il ressort clairement de ce qui a été dit sur le langage conceptuel, qu'il consiste nécessairement en une relation au contenu de la pensée. La détermination de cette relation a beau, à l'instar de la formation des symboles, dépendre de l'arbitre humain et d'une infinité de contingences historiques et ethniques, rien n'empêche que le tout de l'œuvre réalisée se trouve sous-tendu par les exigences de la signification. Sans ce rattachement des vocables aux représentations de l'esprit, le langage conceptuel ne saurait être. C'est ce qui le constitue dans la spécificité de son essence.

De là, l'on déduit que sa fin intrinsèque consiste dans l'*expression*, dans l'*interprétation*. On ne saurait lui assigner d'autre finalité propre, d'autre raison d'être. Il a été conçu et institué pour témoigner des idées qui surgissent dans le champ de la conscience ⁽¹⁾. Sur cette finalité interne plusieurs autres finalités de caractère ex-

(1) Quelques auteurs soutiennent paradoxalement que les langues sont des obstacles à l'expression, qu'elles filtrent la pensée, qu'elles la rétrécissent et que, partant, elles l'interceptent plutôt qu'elles ne la livrent. Mais l'objection est peu sérieuse. Il est sans doute vrai qu'elles sont limitées dans leurs ressources et qu'elles offrent quelque résistance, mais « c'est mal comprendre la loi de toute action et de toute pensée, qui va d'abord à vaincre une résistance et à s'appuyer sur elle. Le langage est un ensemble d'obstacles que l'esprit s'impose pour se déployer dans l'acte qui les surmonte » (HENRI DELACROIX, *Les grandes formes de la vie mentale*, p. 134).

trinsèque ont pu venir se greffer, mais elles ne sauraient subsister sans elle. C'est uniquement en vertu de sa finalité propre qu'il se prête à divers usages pratiques. Etant moyen d'expression, il peut servir à communiquer, à enjoindre les ordres et à diriger l'exécution. Sa fonction spécifique le rend susceptible d'utilisation volontaire, de subordination aux buts généraux ou particuliers de l'individu qui en jouit. Tous les domaines de la vie sociale — morale, arts, économie — doivent une bonne part de leur progrès à sa perfection comme instrument d'interprétation.

En conséquence de sa finalité, il faut croire que le sort du langage est plus intimement lié à celui de l'esprit qu'à celui de la volonté. Il le suit dans ses fluctuations, marque ses avances et ses reculs. Il a progressé avec lui de l'état magique à l'état logique, du mode synthétique et concret au mode analytique et abstrait. Il trahit ses inclinations essentielles ; il enregistre ses curiosités et ses préférences. Aux siècles de philosophie, de science, de mécanique, il a subi un mouvement de convergence vers les fins convoitées par l'esprit ; son vocabulaire en a été pour autant modifié et enrichi. Ce qui ne se fût pas produit, s'il n'avait pas été l'outil de la pensée, son moyen d'expression.

En conséquence encore de ce qu'il a comme fonction essentielle de manifester les conceptions de l'esprit, le langage tend, comme par inclination congénitale, à la plus grande logique et à la plus grande clarté possibles, du moins à celles qui favo-

risent l'expressivité. Il est sans doute des vérités absconses, se laissant plus sentir que saisir, et que la monnaie courante des mots est inapte à traduire, mais rien n'empêche que plus la langue est transparente aux irradiations de la pensée, plus elle est parfaite. C'est pourquoi, contrairement encore à ceux qui ne voient dans le langage que relativisme absolu, nous ne répugnerions pas à établir une échelle de perfection dans l'univers des langues. Le critère qui permettrait d'instaurer un ordre serait celui de leur ressemblance à la pensée. Plus elles seraient affinées, épurées, diaphanes, plus elles revêtiraient les caractères mêmes de la pensée, plus elles obéiraient à ses moindres inflexions, plus aussi elles seraient parfaites. Elles parviendraient alors à faire tout saisir, même l'obscurité du mystère qui tourmente l'esprit ⁽¹⁾.

Enfin, si dans tout ordre, les caractéristiques de l'espèce doivent apparaître chez tous les individus inclus en elle, il va sans dire que les lois inhérentes au langage doivent avoir des répercussions dans les arts fondés sur lui. Logique, rhétorique, poésie, les arts littéraires en général, doivent être considérés comme des disciplines consacrées, chacune selon son mode propre, à l'expression. Nous ne prétendons pas, il va sans dire, que l'expression soit fin de l'art, nous pensons

(1) Toutes les langues ont sans doute une aptitude radicale à refléter la vie de l'esprit, et à ce point de vue, elles sont toutes sur un pied d'égalité ; mais il en est certainement qui sont plus évoluées, plus flexibles au mouvement imprimé par l'esprit, et qui, partant, se trouvent supérieures aux autres. Autrement dit, toutes les langues sont égales en possibilités, mais pas en fait.

toutefois que le beau qui finalise ces arts particuliers est forcément fondé sur l'expression. Ce serait donc pour eux une erreur de se proposer l'obscurité comme fin. Etant donné qu'ils se servent du langage comme matière et comme instrument appropriés à leur finalité respective, ils doivent viser à la limpidité. Ce qui ne veut pas dire que celle-ci soit toujours réalisable et qu'il faille sacrifier la profondeur de la pensée à la clarté de l'expression. C'est Bossuet qui disait que « nous n'égalons jamais nos idées, tant Dieu a pris soin d'y marquer son infinité ». Ensuite une lueur filtrée à travers l'opacité du mystère cause parfois une délectation plus exquise que l'ivresse procurée par un ruissellement continu de clarté.

Claudel, après avoir justifié son obscurité par l'usage de procédés qui lui sont personnels, ajoute : « Je réponds que cette obscurité ne provient pas d'un manque, mais au contraire, d'une adjonction et d'une adjonction prodigieuse, puisqu'elle est celle de l'Infini » ⁽¹⁾. Exprimer l'Infini épousé « dans le tâtonnement, dans l'humiliation, dans la nuit, dans l'aveuglement », l'exprimer avec des mots monnayés par le peuple et pour l'échange de pensées ou médiocres ou géométriques, comporte une difficulté partiellement insurmontable.

Raïssa Maritain, qui est, elle aussi, partisane de l'intelligibilité, assigne avec beaucoup de psychologie et de finesse, quatre causes possibles à l'obscurité. Une première, « pathétique »,

(1) *Toi qui es-tu ?*, p. 48-49.

résiderait dans « le désespoir de saisir jamais l'absolue réalité ». Une seconde se rencontrerait « dans la découverte d'analogies insolites » et dans « le désir d'exprimer coûte que coûte cet infenable ». Il y aurait encore une cause d'empêchement à la clarté dans la novation, dans la nécessité extrême où l'on se trouve, après un long temps de conformisme, du renouvellement de la forme. Enfin, la magie mallarmienne comporterait, elle aussi, d'étranges effets de brouillements. L'émergence de la musique, sa menace constante de substitution à la parole, son flottement incessant au-dessus d'elle, engendreraient une impression de vague et de dispersion apparentée au sentiment de l'obscurité ⁽¹⁾.

En considérant les analogies nombreuses qui relient la connaissance poétique à la mystique, il faudrait, encore, compter l'amour au nombre des causes les plus fréquentes de l'obscurité. S. Thomas et ses principaux commentateurs ont écrit des pages d'une très profonde et d'une très subtile psychologie sur ce facteur d'obscurcissement et de mystère. Tout d'abord, l'amour est en lui-même, à l'instar de tout sentiment, une tendance indéfinie, une tendance qui cherche, une tendance qui n'est pas encore circonscrite, « formée », par la démarcation d'un objet. Ensuite, ce qu'il étreint, il ne le décante pas comme l'intelligence ; il le laisse dans son état d'opacité naturelle, reportant même sur lui, en l'enveloppant, l'énigme de son propre mystère.

(1) *Situation de la poésie*, p. 25-31.

Quoi qu'il en soit des obstacles inéluctables à la clarté dans les arts littéraires, il est incontestable que la loi profonde du langage assume la forme d'une tendance opiniâtre à la limpidité de l'expression et que les arts qui reposent sur lui n'atteignent eux-mêmes leur fin qu'en respectant et qu'en utilisant celle propre de leur matériel. Il y a là un jeu de *subordination nécessaire*. Et voilà ce que nous révèle l'étude du verbe oral, pâle réplique de celui de l'âme, vestige à peine évocateur de Celui où se reflète l'Océan de la lumière !

CHAPITRE SEPTIÈME

LANGAGE PHILOSOPHIQUE

1 — LOGIQUE INHÉRENTE AU LANGAGE

✓ La parole, considérée dans sa finalité, semble soutenir des convenances plus marquées avec la pensée philosophique et abstraite qu'avec tout autre genre de pensée. Elle tend à la susciter et à l'exprimer, à la former et à la réfléchir. Incarnée tout d'abord dans la matière sous l'espèce de reflet de la Parole éternelle, elle interpelle l'intelligence humaine, lui donne l'éveil et l'essor, l'illumine, la remplit d'émerveillements et de délices, puis, à la faveur d'une inclination native à l'épanchement, elle retentit en formes sonores sur les lèvres de celui qui parle. C'est comme un circuit, à travers le verbe immatériel de la pensée, d'une parole à une autre. Et la conséquence de cette économie se détache nettement.

Si la pensée ressortit originellement au monde de la parole, si sa fonction consiste à dé-

sintégrer l'idée qu'articulent les réalités de l'univers sensible et à la reconstituer en soi, sous mode de verbe diaphane, si sa vie propre, sa vie parvenue à un certain degré de pureté et d'achèvement, sa vie élevée à la perfection philosophique, a pour objet d'élaborer ce verbe intérieur en éléments lumineux et en rapports doués de nécessité et de fulgurance, et si, d'autre part, la parole extérieure a comme fin naturelle de livrer la pensée dans son activité propre, spécifique, achevée, il s'ensuit qu'il devrait y avoir entre l'une et l'autre des affinités absolument profondes. Il devrait y avoir équation parfaite entre pensée et langage philosophique. Il devrait y avoir extériorisation parfaite de l'esprit dans l'expression philosophique.

Les analogies, les ressemblances nombreuses que les auteurs anciens ont relevées entre la parole et la lumière paraissent également nous inciter à le penser. Hello disait que « la parole et la lumière sont les deux ministres de l'art » ; on pourrait avec autant de raison prétendre qu'elles sont l'une et l'autre ministres de la pensée philosophique. L'une et l'autre ont comme propriété inaliénable d'être *manifestatives* et comme fonction précise de déceler les objets de pensée. Et si, d'une part, la lumière naturelle élevée à son potentiel suprême est celle qui sert à la recherche philosophique, pourquoi, d'autre part, le langage, parvenu à son plafond, ne serait-il pas, lui aussi, celui qui sert d'instrument à la spéculation abstraite ?

C'est à cette conception qu'ont logiquement

abouti, encore qu'avec plus d'absolutisme, tous les philosophes qui ont pensé que le langage était le *miroir naturel* des événements de la conscience ou qu'il jouissait d'une priorité logique sur la pensée. Ils ont plus ou moins confondu l'art de parler avec celui de penser, et, par suite, ils ont exagéré l'importance du verbe oral dans l'étude des techniques de la pensée philosophique.

Nous aurions peu de mal, par exemple, à faire voir que les nominalistes sont tombés dans cette erreur et qu'ils ont considérablement exagéré le rôle du langage dans l'acquisition du bon usage de la pensée, puisque, d'après leur manière de voir, ce n'est pas seulement une solidarité, mais même une identité qu'il faut préconiser entre l'idée générale et le terme abstrait. Mais la confusion est trop grossière pour qu'il vaille la peine de s'y arrêter.

Ce qui est plus étonnant, c'est de constater qu'un Leibniz, fondateur de la philologie scientifique, en soit venu à croire à la possibilité d'une langue universelle, d'« une langue philosophique », d'une langue qui permettrait de découvrir automatiquement la vérité de toute proposition.

Sans professer ouvertement la naturalité du langage, il pense toutefois que la signification des mots ne laisse pas d'être déterminée « par des raisons tantôt naturelles où le hasard a quelque part, tantôt morales où il y entre du choix ». Et comme tous ses devanciers dans cette voie de la signification naturelle, il se livre à un long et

indigeste travail d'étymologie qui rappelle celui du Cratyle. Les mots, faut-il croire, dérivent de racines qui ont un rapport essentiel avec les objets de pensée. De sorte que pour mener à bonne fin l'élaboration d'une langue philosophique, il faut premièrement « découvrir les concepts élémentaires dont tous les autres sont formés », et secondement, « déterminer toutes les combinaisons possibles de ces concepts, ce qui permettrait, par le seul calcul, non seulement de prouver la vérité de toute proposition, mais encore de trouver des propositions nouvelles. Aux concepts simples et à leurs combinaisons devraient répondre des signes d'une *valeur absolue*, capables de constituer une langue universelle » (1).

Dès qu'on accorde aux moindres éléments du langage une *valeur absolue*, indépendante de la convention tacite qui en fixe la signification et l'usage, l'on ouvre la porte au déterminisme des mots à l'égard de l'éclosion et de l'organisation logique de la pensée. Cependant, il faut en venir au dix-huitième siècle, à Condillac, pour être témoin d'une exagération qui touche au paradoxe en ce qui concerne l'influence du langage sur le droit exercice de la pensée. On tiendra tout simplement que bien raisonner, c'est bien parler et qu'une « science n'est qu'une langue bien faite ». Subordonnant étroitement la pensée au langage, Condillac va jusqu'à écrire « qu'il y a un langage inné, quoiqu'il n'y ait point d'idées qui le soient. En effet, il fallait, poursuit-il, que les éléments

(1) JANET et SÉAILLES, *Histoire de la Philosophie*, p. 239-240.

d'un langage quelconque, préparés d'avance, précédassent nos idées, parce que, sans des signes de quelque espèce, il nous serait impossible d'analyser nos pensées ». En conséquence, créer une science n'est autre que déchiffrer les secrets d'une langue, qu'en analyser les termes et la structure logique. « Toute langue est une méthode analytique et toute méthode analytique est une langue ». « On ne peut parler sans décomposer la pensée en ses divers éléments, pour les exprimer tour à tour, et la parole est le seul instrument qui permette cette analyse de la pensée. Les langues sont donc, au sens propre du mot, des méthodes ; le raisonnement ne se perfectionne qu'autant qu'elles se perfectionnent elles-mêmes, et l'art de raisonner, réduit à sa plus grande simplicité, ne peut être qu'une langue bien faite ». « Si nous n'avions point de dénominations, nous n'aurions pas d'idées abstraites ; si nous n'avions pas d'idées abstraites nous n'aurions ni genres ni espèces, et, si nous n'avions ni genres ni espèces, nous ne pourrions raisonner sur rien. Or, si nous ne raisonnons qu'avec le secours de ces dénominations, c'est une nouvelle preuve que nous ne raisonnons bien ou mal que parce que notre langue est bien ou mal faite. L'analyse ne nous apprendra donc à raisonner qu'autant qu'en nous apprenant à déterminer les idées abstraites et générales, elle nous apprendra à bien faire notre langue, et tout l'art de raisonner se réduit à l'art de bien parler » (1).

(1) *Ib.*, p. 240-245.

On ne pouvait affirmer plus catégoriquement la priorité naturelle du langage sur la pensée ni pousser plus loin l'équation entre les catégories grammaticales et celles de l'esprit. L'ordre logique se modèle en droit, *a priori*, sur celui de la parole. Il trouve en lui le critère et la cause de sa rectitude ; il en tire sa valeur et son efficacité. De sorte qu'on peut dire qu'il y a une sorte de conformité préétablie entre les lois du langage et celles qui doivent présider à la pensée abstraite et qu'une langue bien faite — à l'origine elle l'était — implique nécessairement une norme philosophique. La langue poussée à un certain degré de perfection n'est pas le prisme d'une pensée douée de culture, mais, au contraire, une pensée ne devient elle-même accomplie que lorsqu'elle s'avère le décalque du langage, que lorsqu'elle règle ses mouvements sur sa machinerie logique.

Rousseau, embrassant plus ou moins les vues de Condillac, pensera, lui aussi, que le langage est naturel — « la parole, étant la première des institutions sociales, ne doit sa forme qu'à des causes naturelles » — mais il n'ira pas, toutefois, jusqu'à soutenir que la première forme du langage dût réaliser la perfection et que, partant, elle dût offrir une méthode analytique agencée d'avance, une dialectique exprimant, par correspondance, les rapports nécessaires des idées.

Plus tard, De Bonald — que suivit Joseph de Maistre — reprit, mais en l'assouplissant et en la limitant à l'éveil des idées, la théorie de Condillac voulant que les mots exercent une cer-

taine commande sur la pensée. Sans doute, chez lui, le langage n'est pas conçu comme antérieur à l'idée, ni comme expliquant seul l'intelligence ainsi que ses procédés et ses progrès. Il le met toutefois en telle connexion avec les fonctions de l'esprit que les questions qu'il pose à son sujet sont grosses de tout le problème philosophique. « Ainsi que Dieu, intelligence suprême, n'est connu que par son Verbe, expression et image de sa substance, de même l'homme, intelligence finie, n'est connu, dit-il, que par sa parole, expression de son esprit, ce qui veut dire que l'être pensant s'explique par l'être parlant ». « La solution du problème de l'intelligence, écrit-il encore, peut être présentée sous cette formule : il est nécessaire que l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée ». Il n'y a pas antériorité des mots sur la pensée, mais simultanité, interférence, compénétration. Ils se tiennent et s'expliquent réciproquement. « L'idée suppose le mot, m'est donnée par lui ; leur apparition est simultanée. Cependant l'idée doit être antérieure au mot, car tout objet est nécessairement antérieur à son image. Logiquement, l'idée est antérieure au mot, c'est vrai, mais en fait elle n'apparaît à la lumière de la conscience qu'avec le mot et par lui. Les idées vivent en nous latentes, inaperçues, hors du temps ; les mots, par une sorte d'association pré-établie, ont la vertu de les faire passer à l'acte, de les amener à la lumière de la conscience. La pensée se manifeste donc à l'homme, ou se révèle avec l'expression ou par l'expression ».

Par suite de cette simultanéité de temps et de cette solidarité de fait qu'il préconise entre l'idée et la parole, De Bonald est acculé à la nécessité de recourir à une révélation primitive pour rendre compte des origines du langage. Si l'on ne peut penser sans mots, comment se former, sans leur support, l'idée de les créer ? Pas de mots sans idées et pas d'idées sans mots : il ne reste qu'une échappatoire, qu'un moyen de sortir du cercle, c'est de recourir à l'institution divine ⁽¹⁾.

On comprend qu'avec une pareille conception, on en soit venu à accorder à l'étude du langage une importance essentielle, primordiale. Si l'ordre de la pensée est déjà préformé dans celui du langage, si le secret de conduire l'esprit à sa perfection est de mouler son dynamisme dans des formes conçues par analogie à celles de la parole, bref, si l'acquisition du savoir philosophique dépend de la saisie de l'économie interne du discours oral, il n'y a qu'une manière de s'adonner à la spéculation avec chances de réussite, c'est de se plonger dans la philologie et dans ses branches annexes.

(1) *Ib.*, p. 250-253. Chez nos contemporains, Delacroix et Dimmier confondent plus ou moins penser et parler, et accordent au langage une certaine priorité sur les fonctions de la pensée. « L'intelligence, dit Delacroix, construit la perception en construisant le langage. Le langage est une des étapes de la constitution du monde par l'esprit. Une langue est un des instruments spirituels qui transforment le monde bigarré et chaotique des qualités complexes et confuses, le champ de force initial, où s'agitent les êtres vivants, en un monde des objets et des relations » (*Les grandes formes de la vie mentale*, p. 130). « L'univers de la représentation est ainsi solidaire de l'univers du langage » (*Ib.*) « Le langage suscite l'esprit par la parole » (*Ib.*).

Il va sans dire, toutefois, que cette continuité et cette solidarité, introduites *a priori* et en droit entre la pensée réfléchie et le langage courant, sont absolument fictives. Il n'y a pas priorité naturelle de la parole sur la pensée, mais, à l'inverse, antériorité au moins logique de celle-ci sur celle-là. Il n'y a pas non plus symétrie préétablie. Les mots n'ont pas, à l'égal des réalités de l'univers sensible, la vertu innée d'engendrer des idées, étant donné qu'ils ne sont ni des figurines détachées du plan intérieur des choses créées ni des fac-similés du Verbe créateur. Ils ne sont même pas des répliques authentiques de la pensée dont ils sont le symbole. S'ils soutiennent une dépendance structurale avec l'image verbale dont ils portent le scellé, ils n'ont toutefois aucun raccordement naturel avec le concept dont ils sont le substitut et le signe. C'est uniquement en vertu de conventions et d'habitudes acquises que le terme oral a le pouvoir d'évoquer des pensées.

Nous pourrions formuler encore plusieurs autres critiques, quoique moins foncières, contre ce prétendu accord du langage et de la philosophie.

On comprendra aisément, tout d'abord, que si une harmonie s'établit entre le langage et la pensée, ce n'est pas sur le plan philosophique que cela se passe en tout premier lieu. L'écart qui sépare la pensée philosophique du langage spontané est en effet beaucoup plus sensible que celui qui marque la distance entre la connaissance empirique et le langage usuel. Et cela découle tout

naturellement du fait que les langues, ayant été créées et transformées par l'intelligence populaire, sont communément vouées à exprimer des conceptions qui appartiennent à un niveau inférieur de la vie mentale. Elles sont en général plus propres à traduire des besoins et des sentiments que des idées, étant donné que leur partie logique demeure, ainsi que nous l'avons vu, en rudiments plus longtemps que celles qui ont rapport à l'affectivité et à l'action. Ce qui ne saurait pourtant constituer un obstacle invincible ; ce qui ne saurait empêcher qu'elles ne soient flexibles, qu'elles n'obéissent aux exigences de l'esprit, qu'elles ne le suivent dans son développement et son progrès, qu'elles n'évoluent au même rythme que lui vers la perfection. C'est pourquoi l'achèvement d'une langue semble impliquer qu'elle comporte des possibilités indéfinies d'expressions de la pensée, même sous sa forme abstraite.

On ne peut toutefois aller jusqu'à souscrire à l'opinion des auteurs qui mettent *a priori* une équation parfaite, une correspondance exacte, entre la perfection propre à l'esprit et celle d'une langue quelconque. Les termes comparés ne sont pas coextensifs l'un à l'autre, la langue recouvrant toutes les fonctions de la pensée, même celles qui l'appliquent à la matière, et non pas seulement celles qui sont de caractère abstrait et logique.

En second lieu, il y a une disparité assez foncière entre le genre de perfectionnement et de réalisation qui convient en propre à l'esprit et

celui dont est susceptible une chose aussi artificielle que la langue. Nous sommes là en présence de réalités qui offrent une diversité essentielle ; c'est à peine si elles communient à une ressemblance analogique. L'esprit s'épanouit et s'accomplit par l'acquisition des disciplines spéculatives, par pure ascension dans la lumière, tandis que la langue, elle, trouve sa principale source de perfection dans les arts. En plus, en effet, d'être en elle-même produit de l'art, elle est apte à être assumée et intégrée, à titre de matière, par la poétique, la rhétorique et tous les genres de disciplines littéraires. Elle devient l'objet d'un travail qui l'enrichit. Elle encourt une transformation qui l'épure, la coordonne, l'immatérialise et l'ennoblit. Et ainsi ouvree, ainsi surélevée, ainsi parée du charme de la beauté, elle est à bon droit considérée comme parfaite.

Par conséquent, il n'y a pas correspondance entre langue philosophique et langue parfaite, encore qu'une langue qui serait impuissante à signifier la pensée sous son mode réfléchi pourrait être considérée comme partiellement déficiente.

Il y a une trentaine d'années, Louis Couturat, dans une nouvelle tentative de donner vie au rêve de Leibniz, essaya à son tour, par l'étude comparée de toutes les langues, de constituer une langue universelle, une langue qui, réalisant l'aboutissement des tendances logiques de l'esprit humain, pourrait s'imposer à tous les peuples. Cette entreprise, il va sans dire, remit en cause le problème

des rapports de la pensée et du langage. Mais cette fois, le débat prit une autre tournure ; il se présenta sous une autre modalité. La question fut posée en les termes suivants : dans quelle mesure y a-t-il recouvrement des catégories logiques par les catégories grammaticales ? Quelles relations précises y a-t-il entre les unes et les autres ? Et les réactions furent aussi diverses que l'étaient elles-mêmes la mentalité et la formation des personnalités qui eurent en cette occurrence à s'affronter.

On émit l'opinion que les habitudes d'esprit sont si différenciées d'un peuple à l'autre, qu'il y a lieu de douter qu'il y ait chez les humains un noyau commun de tendances logiques et de catégories fondamentales. On mit en doute l'unité foncière de l'esprit humain. Et pour étayer ces vues, on entreprit de démontrer qu'il y a d'une langue à l'autre une telle diversité dans l'emploi de la même catégorie grammaticale qu'on peut se demander si sous tant de divergences peuvent persister des constantes essentielles. Et on en vint à la conclusion qu'il y a plutôt désaccord qu'harmonie entre la structure logique de l'esprit et les formes grammaticales du langage.

De nos jours, il est acquis sans recours aucun à la philosophie et à la foi, mais par les données de l'ethnologie, que l'esprit humain jouit d'une unité foncière. C'est une conclusion admise par les chercheurs que l'âme humaine s'est manifestée partout et toujours, encore qu'avec moins de vigueur et de relief à la période nocturne et magique

qu'à la période « solaire » et rationnelle, en proie aux mêmes besoins essentiels, sujette aux mêmes curiosités et aux mêmes ébahissements, assujettie aux mêmes lois structurales et capable des mêmes réactions fonctionnelles. On reconnaît qu'il y a un lot humain, un patrimoine naturel de données primordiales, d'évidences spontanées, de tendances logiques et morales. Et il serait bien étonnant que cet esprit, identique en son fond, façonne les langues pour s'y loger, qu'il les transforme à son gré et à sa convenance, et n'y appose pas le sceau de ses inclinations natives ainsi que de ses fonctions essentielles. Il serait bien étonnant que ce prodigieux artiste ne signe pas son œuvre, ne la marque pas à son estampille. Il serait bien étonnant, par conséquent, qu'il n'y ait pas d'étroites correspondances entre les catégories logiques et grammaticales.

Par contre, il importe de ne pas perdre de vue que les langues, du moins celles que nous connaissons, ne sont pas que l'œuvre de l'esprit, elles sont encore celle de la vie et de l'histoire. Notre pensée n'a pas créé de toute pièce la matière en laquelle elle incruste ses conceptions. Elle a dû utiliser les débris de langues plus anciennes et s'accommoder d'un matériel qui portait déjà souvent des traces de construction. Elle a dû tirer parti de moules déjà tout façonnés. Elle a dû intégrer dans la trame de son discours des alliages déjà faits. Au surplus, que de contingences, que de caprices dans l'évolution de la symbolique ! que de conditionnements physiologiques et psycho-

logiques ! que de tours, que de transferts, que d'analogies où l'imagination et le sentiment eurent plus de part que la raison ! Aussi n'est-il pas surprenant que l'ajustement entre catégories logiques et catégories grammaticales apparaisse déficient. L'esprit fut forcé de faire son compte de combinaisons incomplètes, boiteuses, quitte à suppléer à leur insuffisance par la convention.

En dépit de ces nuances et de ces restrictions, il semble indéniable qu'il y a d'authentiques parités de structure entre la pensée et les langues. Sous la bigarrure des formes grammaticales se découvrent des uniformités qui ne peuvent s'expliquer que par l'identité de l'esprit qui les crée. Non seulement toutes jouissent d'une essence physique et métaphysique symétriques, non seulement toutes dérivent d'une cause psychologique unique et se dévouent à une même fin, mais toutes obéissent aux mêmes lois et desservent des fonctions identiques.

En second lieu, il y a entre la langue et la pensée une tendance à un accord de plus en plus profond au fur et à mesure que l'une et l'autre s'élèvent dans la voie du progrès. L'une est tellement faite pour servir l'autre qu'elle tend sans cesse à s'y adapter et qu'elle finit par en épouser, sinon les contours, à tout le moins le *mode propre*. Il résulte qu'il y a entre elles *analogie*, analogie d'attribution, analogie fondée sur la finalité qu'exerce la pensée sur ses modes d'expression. Les philologues sont en effet unanimes à reconnaître que les langues suivent la pensée dans son déve-

loppement et évoluent du concret à l'abstrait non moins que du mysticisme au rationnel. Plus elles sont parfaites, plus les conformités qu'elles accusent avec la pensée sont étroites. Et cela ne comporte pour elles nul détriment, puisqu'elles ne sont jamais plus elles-mêmes que lorsqu'elles ressemblent à l'esprit. Ce qui ne signifie pas toutefois que la section logique du langage doive submerger l'affective et la pratique, car une langue n'est pas l'instrument du seul intellect spéculatif; il lui faut être coextensive à tout l'esprit et recouvrir toutes ses formes de manifestations.

En conséquence de ces relations très certaines entre la pensée abstraite et l'expression vernaculaire — relation de moyen *proportionné* à fin — nous prétendons avec les Anciens, avec Aristote et saint Thomas, que l'étude du langage, à tout le moins sous sa forme logique, ressortit à la philosophie. Non pas, qu'on nous permette de le redire, que nous pensions que le jeu de la pensée soit commandé par l'ordre inhérent aux parties du discours oral, non pas que nous croyions que les langues, lorsqu'elles sont restituées à leur pureté native, renferment une dialectique et une logique toutes faites, mais nous professons qu'il y a entre certaines formes du langage parlé ou écrit et la technique de la pensée abstraite des constantes formelles et des divergences matérielles qu'il convient de déterminer avec précision si l'on veut ne pas tâtonner et ne pas errer dans la recherche de l'art de penser.

Cette position découle logiquement de ce qui a été dit. Etant donné que la pensée se crée des outils grammaticaux appropriés aux fins qu'elle poursuit, étant donné aussi qu'elle ne doit jamais compromettre ses fins par l'emploi de moyens inadaptés, il n'est pas admissible qu'on puisse spéculer dans n'importe quel langage. La philosophie, étant données ses visées scientifiques, doit avoir sa technique verbale, ses formes arrêtées, ses formes rigoureusement définies, ses formes austères, aux arêtes vives et blessantes, en lesquelles s'enserrent les idées, les définitions, les affirmations et le discours délié de la raison. Elle a sa terminologie et sa manière fixe de l'ordonner. Et cela parce que le langage, quoique artificiel, quoique doué d'une valeur objective indépendante, quoique parfois cristallisé en forme inversée, finit toujours par revêtir, grâce au jeu supplétif de la convention et à la vertu ouvrière de la raison, une signification qui le rend *formellement* adéquat à la pensée. Il finit par y avoir entre le fond et la forme des relations qui ne sont ni contingentes ni libres, mais nécessaires et obligatoires. Sans doute, il est toujours, lorsqu'il s'agit d'œuvres destinées au grand public, une certaine marge accordée à l'originalité et aux dons artistiques de l'écrivain, mais lorsqu'il s'agit de recherches et de travaux techniques, les termes, par suite de leurs rapports constants aux concepts, sont soumis à des lois rigides auxquelles on ne saurait déroger sans risque de gravement errer. Le signe, disions-nous dans un chapitre antérieur,

lors même qu'il est d'origine arbitraire, se trouve forcément mesuré par le signifié. C'est à cette condition seulement qu'il peut lui être dit conforme et qu'il peut jouer son rôle de truchement. Il encourt la compréhension, l'extension, la simplicité, la complexité, le mode singulier ou universel, bref, tous les caractères du concept qu'il a mission de dénoncer. Et cela rend les lois de son emploi imprescriptibles. Aussi longtemps que la convention dure, qui l'a rattaché et fixé à une représentation et à un mode de conceptualiser, on ne saurait en varier l'usage.

C'est le sens des précisions apportées par S. Thomas à propos de la vérité ontologique des termes et des propositions. Il y est affirmé que si les expressions orales ne signifient pas toujours la vérité, elles sont pourtant invariablement, sauf dans les cas de désuétude, d'usure et de verbalisme outrancier, de vrais signes. Et elles ne sauraient être telles sans posséder la vérité de la signification et du mode de signifier, sans signifier réellement, sans soutenir un accord formel avec ce qu'elles se proposent de manifester. Même, en effet, lorsqu'ils servent à exprimer un jugement faux — comme par exemple lorsqu'il est dit que l'homme est un âne — les signes doivent être de vrais, d'authentiques signes. Ils doivent être la réplique fidèle de ce qui se passe dans l'esprit : *assimilantur intellectui* ⁽¹⁾. Autrement, ils seraient impuissants à signifier quoi que ce soit, même l'erreur. Par quoi l'on voit que leur effica-

(1) *Comm. Perih.*, L. I, lec. 3, n. 11.

cité logique repose sur leur valeur ontologique et est conditionn  e par elle. Il leur faut être de vrais signes pour être capables de traduire infailliblement une affirmation vraie ou erron  e : *quamvis vox, in quantum est res qu  dam, dicatur vera sicut et ali   res. Unde h  c vox, homo est asinus, est vere vox et vere signum* ⁽¹⁾.

Au surplus, s'il n'y avait pas accord entre la pensée et le langage, on ne pourrait pas dire que les signes ont la propriété même des opérations de l'esprit qu'ils expriment, à savoir qu'il en est qui ont une structure telle, qu'ils s'avèrent aptes à contenir la vérité, tandis que d'autres, les mots par exemple, n'accusent pas cette aptitude : *quia voces significativ   formantur ad exprimendas conceptiones intellectus, ideo ad hoc quod signum conformetur signato necesse est quod etiam vocum significativarum similiter qu  dam significant sine vero et falso, qu  dam autem cum vero et falso* ⁽²⁾. Il y a des parties du langage qui signifient la vérité et d'autres qui ne la signifient pas, comme il y a des opérations de l'esprit qui l'expriment et d'autres qui ne l'expriment pas : ce qui suppose qu'il y a une correspondance assez exacte entre les objets de pensée et les parties du discours qui les manifestent.

Nous ne saurions donc embrasser les vues de ceux qui, par réaction timor  e contre le nominalisme ou contre le déterminisme verbal de Leibniz, font mine d'évincer de la philosophie toute étude

⁽¹⁾ *Ib.*, n. 9 ; I, 16, a. 8, ad 3.

⁽²⁾ *Ib.*, n. 2.

du langage. Le mot, quelle qu'en soit l'origine, finit par trahir l'effort de mensuration de l'esprit et par contracter, selon un mode analogique, les propriétés de ses conceptions. La convention sur laquelle repose sa valeur fiduciaire ne saurait empêcher qu'il ne se modèle définitivement sur les idées qu'il a comme mission de représenter ⁽¹⁾. Et cela a comme conséquence de rendre dans une certaine mesure son emploi de rigueur.

N'est-ce pas la nécessité de considérer les catégories grammaticales et de déterminer les conditions en vertu desquelles elles peuvent s'adapter aux catégories logiques que proclame Aristote dans ses *Réfutations Sophistiques*, lorsqu'il place en tête des causes d'égarement scientifique l'emploi de termes spécieux ou ambigus. « L'une de ces raisons, qui est la plus naturelle et la plus courante, est celle qui tient aux noms donnés aux choses. En effet, puisqu'il n'est pas possible d'apporter dans la discussion les choses elles-mêmes, mais qu'au lieu des choses nous devons nous servir de leurs noms comme de symboles, nous supposons que ce qui se passe dans les noms se passe aussi dans les choses, comme dans le cas des cailloux qu'on rapporte au compte. Or, entre noms et choses, il n'y a pas de ressemblance complète : les noms sont en nombre limité, ainsi que la pluralité des définitions, tandis que

(1) « Quia vero conceptiones intellectus præambulæ sunt ordine naturæ vocibus, quæ ad eas exprimendas proferuntur, ideo ex similitudine differentiæ, quæ est circa intellectum, assignat differentiam, quæ est circa significationes vocum : ut scilicet hæc manifestatio non solum sit ex simili, sed etiam ex causa quam imitantur effectus » (*Ib.*, n. 1).

les choses sont infinies en nombre. Il est, par suite, inévitable que plusieurs choses soient signifiées et par une même définition et par un seul et même nom. Par conséquent, de même que, dans l'exemple ci-dessus, ceux qui ne sont pas habiles à manipuler leurs cailloux sont trompés par ceux qui savent s'en servir, ainsi en est-il pour les arguments : ceux qui n'ont aucune expérience de la vertu significative des noms font de faux raisonnements, à la fois en discutant eux-mêmes et en écoutant les autres. Pour cette raison donc, et pour celles qui seront ultérieurement indiquées, il existe et un syllogisme et une réfutation apparents et non réels » ⁽¹⁾.

Et plus loin, enquêtant sur les formes orales se prêtant à l'argumentation sophistique, l'auteur les classe en six catégories : « Les vices qui produisent la fausse apparence d'un argument en dépendance du discours sont au nombre de six : ce sont l'homonymie, l'amphibologie, la composition, la division, l'accentuation et la forme de l'expression » ⁽²⁾.

Ailleurs, acceptant comme postulat implicite et indiscutable l'existence de rapports constants entre la pensée abstraite et le mode de signifier des formes verbales, Aristote, avec le souci manifeste de se plier aux lois naturelles de la genèse et de l'évolution de la pensée, ouvre plusieurs de ses traités sur l'art de spéculer par une substantielle dissertation sur les formes du langage.

(1) 165a 4-165, a 19, trad. J. Tricot.

(2) 165b 24-28.

Ainsi, les *Catégories* débutent par des considérations sur les homonymes, les synonymes et les paronymes. Et le livre *De l'Interprétation*, lui, porte tout entier sur ce sujet, se réduisant à la considération des formes du discours oral en rapport avec celles de l'activité de l'esprit. Et il y a dans cet ordre une manière de procéder tout à fait instinctive, qui répond, ainsi que nous le notions, à une loi élémentaire de la psychologie, notre nature matérielle exigeant que notre connaissance s'origine du sensible et prenne constamment appui sur lui.

Ayant reconnu au mot une valeur de signification fondée sur le travail de la raison et consolidée par l'usage, il n'est que logique que nous le considérions non seulement comme un instrument d'extériorisation, mais encore comme un support et un auxiliaire de la pensée en quête de méthode. Il offre à l'esprit une aide dont il saurait difficilement se passer. Il fixe ses concepts, les rend maniables, collabore à leur amenuisement et, parfois, représente l'unique point d'attache qui les relie à la conscience sensible.

Le mot est un instrument enregistreur : il fixe les idées et permet de les récupérer à loisir. On sait par expérience avec quelle instantanéité celles-ci s'évanouissent et se perdent quand on néglige de les écrire. Comme les statues de Dédale, auxquelles Platon les compare, elles sont portées, pour peu qu'on n'ait soin de les enchaîner à la matière sensible, à s'échapper et à prendre fuite. Incrustées, au contraire, dans le mot, elles per-

dent leur inconsistance, elles encourent même un élément appréciable de stabilité. Elles s'y trouvent, selon l'expression d'Hamilton, en aussi grande sécurité que dans une forteresse. Et l'on a pu dire avec une certaine justesse que « toute langue est une psychologie pétrifiée ».

Le mot ne fait pas que fixer l'idée, il la rend encore maniable. Lui permettant de s'incorporer aux habitudes motrices et musculaires ainsi qu'aux sons et à l'écriture, il la met pour ainsi dire en main du sujet pensant, le pourvoyant de la faculté de la mieux dominer et de mieux se l'approprier. Comme tout outillage, il assure une emprise accrue sur la matière à manipuler et à ouvrir. Ne faisant plus, en vertu de la contiguïté des habitudes de la pensée et de celles de la parole, qu'un seul tout conscientiel avec elle, il ne peut être saisi sans qu'elle ne soit elle-même tirée avec lui dans le champs de la conscience. Par quoi l'on est forcé de convenir qu'il n'est pas seulement un instrument de communication, mais qu'il est encore un auxiliaire puissant de la pensée.

Aussi, est-il à juste titre considéré comme un facteur de précision et de progrès intellectuel. Le langage, cela a été bien des fois démontré, fournit une contribution qui n'est pas facile à mesurer, à la formation et au développement de la pensée. Tout l'enseignement et toute l'éducation se font par son ministère. Et le labeur philosophique, en particulier, bénéficie largement de son instrumentalité. Il trouve dans les mots des outils d'analyse et d'abstraction incomparables. Il tire

parti du fait qu'ils sont eux-mêmes pauvres, presque dénués de tout intérêt, privés de toute affinité affective avec le sujet et doués, par contre, de fortes affinités logiques avec les objets de pensée, pour les faire servir en toute occasion à démêler les aspects des idées, à souligner leurs notes dominantes et à marquer leurs liaisons obscures. Il a par exemple recours à eux comme à l'unique moyen de différencier les notions univoques, équivoques et analogiques. Surtout, il prend forcément appui sur eux pour mener à bonne fin l'induction dialectique des définitions nominale et réelle. Bref, tout le travail d'approche et tout l'amenuisement du matériel notionnel se fait par leur ministère. Que dire ensuite de la sélection et de la classification des propositions orales de manière à élaguer les formes ou décevantes ou erronées ou aberrantes de jugement ! Que dire des chevilles ouvrières de divers types qu'il fournit au raisonnement ! En vérité, le rôle du langage est tellement prépondérant dans l'acquisition des techniques du savoir et du savoir lui-même, qu'il paraît illusoire d'ambitionner d'accéder à l'art de penser sans préalablement s'enquérir sur ses possibilités logiques.

Enfin, le mot et son image représentent parfois l'unique élément sensible sur lequel l'idée peut avoir prise et prendre appui. Certaines idées, celle d'arbre par exemple, peuvent être soutenues par l'image des réalités sensibles qu'elles reflètent, mais un grand nombre de représentations d'un autre genre, telles celles d'ordre métaphy-

sique, logique et moral, répugnent la plupart du temps à être incarnées dans d'autre matière que celle fournie par l'image du mot. Et si l'on considère que notre esprit se trouve, par condition de nature, dans un état d'extrême faiblesse et, par structure fonctionnelle, toujours en quête de supports matériels, il en résulte que nous nous trouvons, par rapport à l'élaboration de notre pensée abstraite, dans une assez large et une assez inéluctable dépendance à l'égard de l'outillage des moules verbaux et des formes grammaticales.

Cette parenté, cette consanguinité entre le verbe intérieur et la parole extérieure nous incitent à poursuivre notre enquête et à essayer de jeter quelques jalons sur les parties du discours et sur les formes de proposition qui sont d'usage courant dans le labeur philosophique. Cela, nous osons l'espérer, pourra être de quelque utilité à ceux qui se proposent, par le truchement des termes oraux, d'influencer et de diriger la marche de l'esprit.

2 — PARTIES DU DISCOURS

Les parties du discours sont de deux espèces : celles qui jouent dans la phrase le rôle de lien ou de ciment et celles qui y exercent des fonctions essentielles. Ces dernières sont au nombre de deux et sont communément désignées, encore que par-

fois avec de fortes hésitations, sous l'appellation de nom et de verbe.

Toute phrase comporte une opération d'analyse et un effort de synthèse. Tout discours comprend par conséquent deux genres de termes : les uns exprimant les notions essentielles, les données saisies et faisant question, puis d'autres ayant pour objet de les déterminer et surtout de marquer leurs rapports dans le complexe oral. Les premiers constituent les éléments principaux du discours et les seconds sont, pour la plupart, ce que l'on appelle des morphèmes, des ligatures, des mots-crampons. Ils jouent un rôle analogue à celui des boulons et des clous dans les constructions de bois : ils servent à conjoindre les pièces : *alia vero sunt magis colligationes partium orationis, significantes habitudinem unius ad aliam, quam orationis partes : sicut clavi et alia huiusmodi non sunt partes navis, sed partium navis conjunctiones* ⁽¹⁾.

Les particules qui jouent le rôle de déterminants ou celui de morphèmes des parties du discours sont de plusieurs catégories. Ainsi au nombre des déterminants on compte les prénoms déterminatifs et possessifs, l'article ou tout autre mot marquant le genre, le nombre et la personne ⁽²⁾, enfin, les adverbes de temps, de lieu et de

⁽¹⁾ *Comm. Perih.*, L. I, lec. 1, n. 6. Il est à noter qu'un grand nombre de déterminants et de morphèmes n'ont pas d'existence indépendante, mais qu'ils sont incorporés aux mots principaux sous forme de suffixes ou de désinences.

⁽²⁾ « Negationes et alia syncategoremata, quæ secundum se non significant aliquid absolutum, sed solum habitudinem unius ad alterum » (*Ib.*, L. I, lec. 6, n. 3).

manière. Parmi ceux qui ne sont que de purs morphèmes, on peut signaler les prépositions et les conjonctions ⁽¹⁾. Bref, tous les éléments phonétiques que les grammairiens considèrent comme des catégories grammaticales ne sont pas, à moins qu'ils n'usurpent la condition de nom ou de verbe, de véritables parties du discours. Etant simplement des modes apposés à la substance de l'expression orale, ils n'ont pas de signification autonome. Et comme c'est à ce critère qu'on discerne qu'il y a discours ou partie du discours, on est forcé de les reléguer au rang de chevilles ou d'accessoires. « Seuls, dit saint Thomas, le nom, le verbe et la proposition doivent être considérés comme des interprétations ou des discours. Cependant, le nom et le verbe paraissent davantage des principes élémentaires du discours que des discours. Celui-là en effet semble tenir un discours qui a l'intention d'exposer quelque chose de vrai ou de faux. Par conséquent, seule la proposition énonciative dans laquelle se rencontrent le vrai et le faux, paraît réaliser les conditions du discours » ⁽²⁾.

Le nom et le verbe, qui ont une signification propre et autonome, encore qu'incomplète, *cujus pars est significativa aliquid separata, ut dictio, non ut affirmatio* ⁽³⁾, sont donc seuls à jouir du titre de vraies parties du discours. Mais en sont-

⁽¹⁾ « Conjunctiones et præpositiones et alia hujusmodi non dicuntur interpretationes, quia non per se aliquid significant » (*Ib.*, lec. 1, n. 3).

⁽²⁾ *Ib.*

⁽³⁾ *Ib.*, lec 6, n. 3 et lec. 5, n. 17.

ils des parties nécessaires ? En sont-ils des parties solidaires, s'engendrant l'une de l'autre ? Sont-ils aussi indispensables l'un que l'autre à l'intégrité de sens de l'unité complexe à laquelle ils donnent naissance ? Et à supposer qu'il soient d'égale nécessité, ont-ils dans le discours des fonctions aussi importantes l'un que l'autre ?

Saint Thomas les croit l'un et l'autre indispensables à un énoncé complet. Sans doute, un pronom personnel ⁽¹⁾, un participe ⁽²⁾, un adjectif ⁽³⁾, un infinitif ⁽⁴⁾, peuvent se commuer en nom et un verbe peut être sous entendu, mais pour produire un sens qui engendre le repos dans l'âme de l'interlocuteur, les deux sont de rigueur. Il n'y a en effet de sens complet pour l'esprit que s'il y a expression de vérité ou d'erreur. Or, il ne saurait y avoir expression de vérité ou d'erreur sans composition ou division, et il ne saurait y avoir composition ou division logiques sans l'alliance du nom au verbe. La constitution organique de l'énoncé le plus élémentaire exige la combinaison au moins implicite de ces deux éléments atomiques ⁽⁵⁾. Et donc, le nom et le verbe sont absolument nécessaires à la formation du discours oral :

(1) *Ib.*, lec. 1, n. 6.

(2) *Ib.*

(3) *Ib.*, 17.

(4) *Ib.*, lec. 5, nn. 5, 8, 15, 16.

(5) « Cum solum circa compositionem et divisionem sit veritas et falsitas in intellectu, consequens est quod ipsa nomina et verba, divisim accepta, assimilantur intellectui qui est sine compositione et divisione ; sicut cum *homo* vel *album* dicitur, si nihil aliud addatur : non enim verum adhuc vel falsum est ; sed postea quando additur *esse* vel *non esse*, fit verum vel falsum » (*Comm. Perih.*, L. I, lec. 6, n. 11).

ex quibus ex necessitate simplex oratio constat ⁽¹⁾.

Les contemporains, en dépit de leurs prétentions à la nouveauté, rencontrent à leur insu sur ce point les vues de saint Thomas. Après avoir éliminé tous les morphèmes, qu'ils considèrent comme des pièces accessoires, ils ne retiennent comme parties essentielles du discours que la dualité du nom et du verbe. « A ne consulter que certaines langues indo-européennes, dit Vendryes, on ne saurait hésiter à reconnaître entre le nom et le verbe une différence fondamentale. La seule idée de les confondre paraîtrait une absurdité. La morphologie indo-européenne présente en effet pour l'un et pour l'autre des séries de suffixes et de désinences qui ne sont pas les mêmes ». Dans les langues sémitiques, il est vrai, la distinction n'est pas aussi tranchée. Elle l'est encore moins dans les finno-hongriennes. Et dans le chinois, elle disparaît presque complètement. Mais cela ne saurait empêcher que le sujet parlant ne fasse « très bien la différence entre ces deux parties du discours ». De sorte que « l'indétermination entre le verbe et le nom, qu'on attribue d'ordinaire au chinois, est plus apparente que réelle. Il n'y a en fait jamais hésitation sur la valeur nominale ou verbale des mots que l'on emploie » ⁽²⁾.

Non seulement le nom et le verbe sont nécessaires à la formation du discours, mais ils ont entre eux, dans la phrase, des relations très in-

⁽¹⁾ *Ib.*, lec. 1, n. 6.

⁽²⁾ *Loc. cit.*, p. 139-141.

times. Ils se complètent ; ils forment un tout conscientiel et logique. Le rapport qu'ils expriment est aperçu par le sujet parlant comme une notion qui, d'abord implicite et globale, peu à peu se précise et fleurit en termes mentaux dont l'un est signifié par le nom et l'autre par le verbe. S. Thomas, toujours friand d'analogies, assimile la relation de ces deux signes oraux à celle de la matière et de la forme dans les choses de la nature. De même que de la rencontre de principes distincts et opposés résulte une seule réalité essentielle, ainsi de la conjugaison du nom et du verbe résulte la substance d'un seul et même discours. Nom et verbe sont les cellules vivantes du langage, celles qui, en composant le noyau essentiel, prêtent vie à toutes les autres parties de l'organisme.

Le nom, en vertu de l'analogie signalée, est décrit comme tenant dans le complexe verbal le rôle de la matière : il dénonce le sujet qui fait question, qui est théâtre de l'action, *est quædam pars materialis et subjectiva* ⁽¹⁾. Le verbe, lui, est au contraire conçu comme la forme du discours, comme son âme, *quasi quædam pars formalis ipsius* ⁽²⁾. Non seulement il détermine et précise le sens exprimé par le sujet, mais il marque, en vertu d'une signification secondaire adjointe à sa signification principale, la fusion du tout dont se dégage une expression de vérité. Il parfait, il consomme le discours en le pourvoyant

(1) *Comm. Perih.*, L. I, lec. 5, n. 3 ; lec. 10, n. 10.

(2) *Ib.*

de l'élément dont il a besoin pour devenir un signe intégral du vrai qui hante l'esprit ⁽¹⁾.

De cette conception de la structure du discours on ne doit pas seulement conclure à une grande solidarité entre le nom et le verbe, mais encore à la primauté de celui-ci sur celui-là. Autant la forme l'emporte sur la matière dans l'ordre de la discernabilité et de la dignité, autant, dans le discours, le verbe s'avère supérieur au nom. Et sous ce rapport encore, les Modernes ont été devancés par les Anciens. Ils ont même à envier leur précision. Ainsi, par exemple, si aux yeux de ceux-ci le verbe obtient priorité dans l'ordre hiérarchique de la phrase, il ne va pas toutefois jusqu'à être considéré comme « générateur » des autres parties du discours ⁽²⁾. Il forme le système, mais ne forme pas le nom. Il précise la signification de ce partenaire, il la complète, et, par le fait même, donne naissance à la phrase, mais il ne va pas jusqu'à l'engendrer. Au contraire, il suppose cette signification et il la suppose comme indépendante de la sienne propre, tout son rôle se réduisant à celui d'un conditionnement et d'une détermination. Le nom, ayant de soi une compréhension et une extension antérieures à son insertion dans la phrase, n'a pas besoin d'être engendré par le verbe. Au surplus, la solidarité de ces deux composants n'est ni « synchronique » ni intrinsèque. Ils ne s'unissent que comme moyens

(1) « Consignificat compositionem » (*Ib.*, n. 19).

(2) BRÉAL, *Essai de Sémantique*, p. 332 ; R. DE LA GRASSERIE, *De Verbe comme générateur des autres parties du discours*.

ordonnés à la poursuite d'une fin, ne devenant solidaires et ne se prêtant mutuel appui que lorsque l'esprit les mobilise en vue d'exprimer un rapport simple. Alors seulement ils deviennent partie, non pas l'un de l'autre, mais d'une réalité tierce et superposée à leur entité propre, à savoir le discours ⁽¹⁾.

3 — LE NOM ET LE VERBE

Si on les considère chacun en particulier, le nom et le verbe ont l'un et l'autre des caractères propres et distinctifs qui se dégagent de leur signification.

Le nom, il va sans dire, résulte, à l'instar de tout autre élément du langage, d'une symbolique de provenance conventionnelle et dans une large mesure contingente. Cependant sa genèse n'échappe pas à un certain déterminisme. On avait déjà découvert au moyen âge que sa formation obéissait à une loi assez rigoureuse. On avait observé, ainsi que nous l'avons mentionné dans un chapitre précédent, qu'il tire la plupart du temps son origine de la qualité particulière d'un objet, c'est-à-dire d'un déterminant de la réalité qu'il s'agit de dénommer. L'esprit saisissant dans une chose une qualité d'ordre essentiel ou secondaire

⁽¹⁾ « *Simplicium dictionum triplex potest esse consideratio. Una quidem, secundum quod absolute significant simplices intellectus... Alio modo, secundum rationem, prout sunt partes enuntiationis... Tertio modo, considerantur secundum quod ex eis constituitur ordo syllogisticus...* » (*Ib.*, lec. 1, n. 5).

en impose le nom au tout qui en est affecté ⁽¹⁾. Et presque tous les noms ont été ainsi forgés : « Il y a, dit saint Thomas, deux choses à considérer en tout nom, à savoir ce en raison de quoi il est imposé, *id a quo imponitur nomen*, et qui est effectivement la qualité du nom, *qualitas nominis*, et la réalité à laquelle il est imposé, *id cui imponitur*, et qui est appelée la substance du nom, *substantia nominis* ⁽²⁾. Dans le premier cas, il s'agit de sa forme physique, dans le second, de son essence métaphysique. Dans l'un, il est question du procédé suivi pour constituer un symbole, dans l'autre, on indique à quoi se rapporte sa signification.

Toutefois, ce qui importe dans le nom, ce n'est pas tant son origine et son mode de signifier que sa signification. Celle-ci, en effet, est sa lumière, sa réverbération, le secret de son expressivité : *significatio est quasi forma nominis* ⁽³⁾. C'est elle qui élève le son articulé à la dignité de symbole et le pourvoie d'une âme. Et comme tout principe vivificateur, elle est nécessairement une et simple. Elle pénètre, embrasse et enserre dans sa totalité

(1) « Dans toute langue, tout nom dont on trouve l'étymologie se ramène invariablement à un qualificatif » (DARMESTETER, *loc. cit.*, p. 41).

(2) *Comm. Sent.*, L. 3, dist. 6, q. 1, a. 3 ; *Comm. Perih.*, L. I, lec. 4, n. 9 ; I, q. 13, a. 2, ad 2. « Non est semper idem id a quo imponitur nomen ad significandum et id ad quod significandum nomen imponitur. Sicut enim substantiam rei ex proprietatibus vel operationibus ejus cognoscimus ; ita substantiam rei denominamus quandoque ab aliqua ejus operatione vel proprietate... Si qua vero sunt quæ secundum se sunt nota nobis ut calor, frigus, albedo et hujusmodi, non ab aliis denominantur. Unde in talibus idem est quod nomen significat, et id a quo imponitur nomen ad significandum » (I, q. 13, a. 8). « Aliud est etymologia nominis et aliud est significatio nominis, etc. » (II-II, q. 2, a. 1, ad 2).

(3) *Comm. Perih.*, L. I, lec. 4, n. 8.

le corps du nom ; elle en organise tous les éléments et se superpose à toutes ses parties. Etant donné qu'une partie ne peut jamais incarner l'ordre ou la forme qui organise le tout, aucune partie du nom ne peut assumer sa signification. Même lorsqu'il est de forme composée, sa signification demeure toujours unique et simple ⁽¹⁾. La seule différence qu'il y a, dit saint Thomas, entre le nom simple et le composé, c'est que les parties du premier ne sont en aucune manière douées de signification, « ni en vérité ni en apparence », tandis que celles du second ont au moins l'apparence de signifier, encore qu'elles ne signifient pas effectivement. « Et la raison de cette différence se trouve en ce que le nom simple n'est pas seulement ordonné à signifier un concept simple, mais qu'il a même été imposé en raison d'un concept simple, tandis que le nom composé, lui, a été attribué par suite d'une conceptualisation complexe » ⁽²⁾.

Le mode de formation a pourtant peu de répercussion sur la signification des mots. Ce n'est pas lui qui confère au nom, en particulier, ses caractères d'unité et de simplicité, mais plutôt la réalité à laquelle la signification se rapporte immédiatement : *primo et per se unum significat* ⁽³⁾. Le signe, comme tout ce qui ressortit au domaine

(1) *Ib.*, n. 9.

(2) *Ib.*, n. 10.

(3) « Per se et primo unum significat, quia primo non significat rem nisi mediante conceptione intellectus » (I, q. 13, a. 4, ad 1) ; « Unum nomen imponitur ad significandum unum simplicem intellectum » (*Comm. Perth.*, L. I, lec. 4, n. 9).

de la relation, tire son essence et ses propriétés du terme auquel il est ordonné.

Ce terme à l'expression duquel est consacré le signe oral, est-il nécessaire de le rappeler, n'est ni la chose extérieure, ni l'intelligence, ni ses habitudes et ses actes, mais le verbe mental ou le concept objectif. Le nom n'échappe pas à cette loi générale du langage : il traduit des objets de pensée. C'est même à son sujet que saint Thomas apporte la plupart des précisions que nous avons relevées dans un chapitre antérieur ⁽¹⁾. Et tel fut son enseignement constant ⁽²⁾.

Mais pour plus de précision, essayons de déterminer quels sont les objets de pensée qu'il signifie. Saint Thomas répond tout d'abord que ce

(1) Chapitre sixième.

(2) « Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen » (I, q. 13, a. 4) ; « Primo et per se unum significat, quia primum non significat rem nisi mediante conceptione intellectus » (*Ib.*, ad 1). « Nomina enim non sequuntur modum essendi qui est in rebus, sed modum essendi secundum quod in cognitione nostra est » (*Ib.*, a. 9). « Significatio vocum quæ est immediata ipsis conceptionibus intellectus » (*Comm. Perih.*, L. I, lec. 2, n. 3).

« Si ergo volumus scire quid est interius verbum mentis, videamus quid significat quod exteriori voce profertur. In intellectu autem nostro sunt tria, scilicet ipsa potentia intellectus, species rei intellectæ, quæ est forma ejus, se habens ad ipsum intellectum, sicut species coloris ad pupillam, et tertio ipsa operatio intellectus quæ est intelligere. Nullum autem istorum significatur exteriori voce prolata : nam hoc nomen lapis non significat substantiam intellectus, quia hoc non intendit dicere nominans : nec significat speciem, quæ est qua intellectus intelligit, cum hoc etiam non sit intentio nominantis : non significat etiam ipsum intelligere, cum intelligere non sit actio exterius progrediens ab intelligente, sed in ipso manens. Illud ergo proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format. Intellectus autem duo format, secundum duas ejus operationes ; nam secundum operationem suam, quæ dicitur indivisibilium intelligentia, format definitionem ; secundum vero operationem suam, qua componit et dividit, format enuntiationem, vel aliquid hujusmodi. Et ideo illud sic formatum et expressum per operationem intellectus, vel definientis vel enunciantis, exteriori voce significatur. Unde dicit Philosophus quod ratio, quam significat nomen, est definitio » (*Comm. In Joann.*, c. 1 ; *Comm. Met.*, n. 824 ; *Quodlibet* 5, a. 9).

sont des notions simples, *simplices intellectus* ⁽¹⁾, des notions indivisibles, insécables, *indivisibilia intelligentia* ⁽²⁾. « Les noms et les verbes, dit-il, sont assimilés à l'intelligence, laquelle ne connaît ni composition ni division » ⁽³⁾. Ils expriment les concepts à la formation et à la perception desquels aboutissent ces démarches primitives qu'on appelle intuitions abstractives ou simples appréhensions. Et comme à cette phase de son intellection, l'esprit découvre l'essence ou la quiddité de la chose d'une manière indifférenciée, c'est-à-dire sans savoir si elle est en lui ou hors de lui, il s'ensuit que le nom ne contient ni vérité ni erreur : *nomen per se positum non significat verum vel falsum* ⁽⁴⁾. La seule vérité dont il soit porteur est, ainsi que nous l'avons déjà signalé, sa vérité ontologique de signe. Bref, le nom désigne l'essence ou ce qui l'exprime mentalement, à savoir la définition ⁽⁵⁾.

Quelle est au juste cette essence qu'exprime le nom ? Est-ce celle de la substance, celle de l'accident ou celle de la personne, car les trois peuvent être objets de simple appréhension ? Il faut tenir que le nom s'ajuste mieux qu'à toute autre, à l'essence qui peut être le plus parfaitement définie, à savoir celle des substances. « Le nom, dit saint Thomas, considéré dans ce qu'il y a de spé-

⁽¹⁾ *Comm. Perih.*, L. I, lec. 1, n. 5 ; lec. 3, nn. 3 et 13 ; lec. 4, n. 9 ; lec. 10, n. 2.

⁽²⁾ *Ib.*, lec. 3, n. 3.

⁽³⁾ *Ib.*, n. 11.

⁽⁴⁾ *Ib.*, lec. 3, n. 13.

⁽⁵⁾ « Ratio enim, quam significat nomen, est definitio » (I, q. 13, a. 1 ; a. 8, ad 2 ; *Comm. In Joann.*, c. 1 ; *Comm. Met.*, n. 733).

cifique et qui le distingue du verbe, signifie l'essence affectée d'un mode déterminé, c'est-à-dire l'essence en tant qu'elle peut être intelligée comme existant en soi » (1). Il décèle la substance des choses, *significat rei substantiam* (2) ; il l'incarne et la porte à l'intelligence de l'auditeur (3).

Il signifie encore, il va sans dire, mais en vertu d'une certaine extension, l'essence de quoi que ce soit : quantité, qualité, action, passion, relation et le reste (4). Il désigne même la personne ou le suppôt : *nomina substantiva ferunt suum suppositum* (5). « Tout nom se rapporte ou à une nature déterminée, tel que homme, ou à une personne déterminée, tel que le pronom, ou à l'une et l'autre déterminées, tel que *Sortes* » (6).

Il y a toutefois lieu, dans les cas où il s'agit de notifier le suppôt, de faire la distinction entre les noms dont le mode de signifier est concret et ceux dont il est abstrait. Selon que l'on a affaire à l'un ou à l'autre de ces modes, le signifié est différent. S'il est concret, la notion signifiée par le nom a été obtenue par l'abstraction totale, tandis que s'il est abstrait, elle a été obtenue par l'abstraction formelle (7). Dans le premier cas, elle se rapporte à un tout, à un suppôt ; dans le

(1) « Nomen autem prout a verbo distinguitur, significat rem sub determinato modo, prout scilicet potest intelligi ut per se existens » (*Comm. Perih.*, L. I, lec. 5, n. 15).

(2) *Ib.*, lec. 4, n. 1. « Nomina substantiva significant aliquid per modum substantiæ » (I, q. 29, a. 3 ; a. 5, ad 5).

(3) I, q. 13, a. 2 et 8.

(4) I, q. 13, a. 7, ad 1 ; a. 8 ; q. 18, a. 2 ; *Comm. Perih.*, L. I, lec. 4, nn. 5 et 13 ; lec. 5, nn. 5 et 15.

(5) I, q. 39, a. 3 ; a. 5, ad 5.

(6) *Comm. Perih.*, L. I, lec. 4, n. 13.

(7) I, q. 40, a. 3.

second cas, elle représente une forme, une partie ⁽¹⁾. « Homme, dit saint Thomas, désigne l'humanité dans le suppôt ⁽²⁾, étant donné que la forme exprimée par le nom homme, c'est-à-dire l'humanité, est réellement divisée entre plusieurs suppôts, il s'ensuit qu'il désigne la personne, même si rien n'est ajouté qui l'affecte à elle, c'est-à-dire à un suppôt distinct » ⁽³⁾. « Le nom *essence*, au contraire, n'obtient pas de son mode de signifier de désigner la personne, car il se rapporte à l'essence comme à une forme abstraite » ⁽⁴⁾. Pareillement, chez les noms qui se réfèrent à des notions d'ordre accidentel, il importe de distinguer entre ceux dont le mode de signifier est concret et ceux dont il est abstrait, comme, par exemple, entre blanc et blancheur. Les premiers désignent des tous accidentels, c'est-à-dire des sujets quelconques affectés d'une forme accidentelle ; les seconds, au contraire, désignent des formalités susceptibles d'inhérent dans un sujet. Dans un cas, le sujet est notifié directement, tandis que la forme accidentelle, elle, ne l'est que d'une manière oblique ; dans l'autre, c'est l'inverse qui se produit ⁽⁵⁾.

En conséquence de ce qu'il dénonce des objets de pensée, le nom jouit d'une signification qui est affranchie de tout rapport avec le temps, *vox*

(1) *De Ente et Ess.*, c. 3 et 4 ; *Comm. de Caj.*, C. I, q. 13, a. 1, ad 2 et 3 ; q. 39, a. 4, corp. et obj. et a. 5 ; III, q. 16, a. 1.

(2) I, q. 39, a. 4.

(3) *Ib.*, ad 3.

(4) *Ib.*, a. 5.

(5) I, q. 39, a. 3 ; *Comm. Perih.*, L. I, lec. 4, n. 5 ; *Comm. Post. An.*, L. I, lec. 10, n. 4 ss.

significativa... sine tempore. Comme les essences qu'il décèle, il a une valeur intemporelle, supraspatiale, nécessaire, universelle. Et il offre ces caractères lors même qu'il sert à désigner le temps. « Au sujet du temps, dit saint Thomas, il y a lieu de faire trois genres de considérations. On peut tout d'abord s'arrêter au temps lui-même, selon qu'il est une chose déterminée, *res quædam*, et ainsi il est susceptible, à l'instar de toute réalité, d'être signifié par le nom. En second lieu, on peut considérer ce qui est proprement mesuré par le temps, et étant donné que ce qui est tout d'abord et principalement mesuré par le temps est le mouvement, en lequel consiste l'action et la passion, il s'ensuit que le verbe, qui marque précisément l'action et la passion, signifie en rapport avec le temps. La substance, au contraire, si on la considère en elle-même et en tant que signifiée par le nom et le pronom, n'est pas comme telle mesurée par le temps, mais seulement lorsqu'elle est considérée comme soumise au mouvement et signifiée par le participe. Par conséquent, le verbe et le participe signifient en rapport avec le temps, mais pas le nom ni le pronom. Troisièmement, on peut considérer le rapport lui-même d'une action au temps-mesure, et il est exprimé par les adverbies de temps tels que *demain*, *hier* et d'autres du même genre » ⁽¹⁾. Par quoi l'on voit que le

(1) « Sed dicendum quod circa tempus tria possunt considerari. Primo quidem, ipsum tempus, secundum quod est res quædam, et sic potest significari a nomine, sicut quælibet alia res. Alio modo, potest considerari id, quod tempore mensuratur, in quantum hujusmodi : et quia id quod primo et principaliter tempore mensuratur est motus, in quo consistit actio et passio, ideo verbum quod significat actionem vel

nom, regardé dans ce qu'il a de spécifique et qui le distingue du verbe, fait complètement abstraction du temps.

Dans une philosophie régie par l'univocité, ces réflexions pourraient paraître déjà assez éclairantes, mais appliquées à un système innervé et vivifié par les ramifications secrètes de l'analogie, elles se trouvent encore vraiment déficientes et incomplètes. Les noms, en effet, tout en demeurant invariables dans leur forme extérieure, voient leur signification se nuancer, s'amplifier au fur et à mesure que la *notion* qu'ils ont comme fin de manifester subit elle-même des refontes et des élargissements. Ils encourent la compréhension et l'extension du terme mental qu'ils pourvoient d'une incarnation sensible. Ils sont, comme lui, susceptibles de devenir, à divers degrés, communicables ou polyvalents. Leur valeur originale de suppléance peut déborder les cadres de l'univocité et devenir analogique. Il en est même dont la signification possède nativement toute la souplesse et l'amplitude propres à ce mode d'attribution : tel ceux d'être, de vérité, de bien... « Le nom, dit saint Thomas, peut être communicable de deux manières : tout d'abord en vertu de son sens propre et ensuite en vertu d'une similitude (ou d'une transposition analogique). Il est pro-

passionem, significat cum tempore. Substantia autem secundum se considerata, prout significatur per nomen et pronomen, non habet in quantum hujusmodi ut tempore mensuretur, sed solum quod subijcitur motui, prout per participium significatur. Et ideo verbum et participium significant cum tempore, non autem nomen et pronomen. Tertio modo potest considerari ipsa habitudo temporis mensurantis ; quod significatur per adverbium temporis, ut cras, heri et hujusmodi » (*Comm. Perih.*, L. I, lec. 4, n. 7).

prement communicable à plusieurs, lorsqu'il leur est communicable selon sa signification totale ; il est au contraire communicable à plusieurs par similitude (ou analogie), lorsqu'il leur est communicable selon un aspect seulement de ce qui est compris dans sa signification totale. Ainsi le nom *lion* est communiqué proprement à tous les sujets en lesquels se matérialise la nature signifiée par ce nom, mais il n'est communicable qu'en vertu d'une analogie à ceux qui présentent certains caractères de cette nature — par exemple l'audace ou la force — et qui partant ne sont dénommés *lions* que métaphoriquement » ⁽¹⁾. Il ressort clairement de ce passage que le nom a les propriétés de la notion à laquelle il se substitue. Aussi, faut-il le redire, si cette notion fait abstraction de tous les modes en lesquels elle se réalise proprement, le nom devient lui-même communicable et selon sa signification propre à tous les modes concrets auxquels elle se trouve incorporée. « Certains noms, dit encore saint Thomas, signifient des perfections sous leur mode absolu, c'est-à-dire sans qu'aucun des modes selon lesquels elles sont participées se trouve inclus dans leur signification, tel que *être*, *bien*, *vivant* et autres de cette sorte. Ils peuvent donc être dits proprement et de Dieu et des créatures » ⁽²⁾.

Les noms ont la compréhension et l'extension

(1) I, q. 13, a. 9.

(2) « Quædam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut ens, bonum, vivens, et hujusmodi ; et talia proprie dicuntur de Deo » (I, q. 13, a. 3, ad 1).

des idées qu'ils signifient. S'ils sont singuliers et incommunicables, c'est qu'ils désignent des concepts eux-mêmes singuliers et incommunicables ⁽¹⁾ ; s'ils sont universels et communicables, s'ils sont concrets ou abstraits, c'est qu'ils tiennent lieu de notions de même nature. Ce qui n'aurait pas lieu si le langage désignait principalement les réalités extramentales. Mais voilà que nous glissons insensiblement dans la question de la « supposition » des noms.

Plusieurs auteurs se sont évertués à établir entre la supposition et la signification du nom une distinction très marquée et qu'on ne retrouve généralement pas dans les œuvres de saint Thomas. Dans ses écrits de jeunesse, il les oppose assez nettement ⁽²⁾, mais par la suite, attachant peu d'importance à cette distinction, il emploie indifféremment l'une pour l'autre. Cependant une lecture attentive nous révèle que le terme signification a chez lui un sens plus large que celui de supposition et que s'il emploie librement signification pour supposition, il n'emploie pas toujours supposition pour signification. Et l'on en conclut que la supposition n'est pas la signification pure et simple, mais la signification qu'obtient le nom dans le discours. Les mots, pris en eux-mêmes, ont une valeur qui est tout à fait générale et qui ne se peut souvent déterminer que par le contexte

(1) *Ib.*, a. 9. Dans cet article, S. Thomas établit toutefois qu'il est certains noms singuliers qui jouissent de la possibilité d'être attribués par analogie à plusieurs, bien qu'en général il professe que le singulier est inaliénable.

(2) *Comm. Sent.*, L. 3, d. 4, q. 1, a. 3.

ou que par la place qu'ils occupent dans la phrase. Autrement dit, l'esprit exerce sur eux un empire qui les fait varier, qui fait que leur compréhension et leur extension sont conditionnées par la signification globale du discours.

La nécessité de distinguer entre signification simple et signification dans le discours a une raison d'être fondamentale. Elle provient de ce que les noms se substituent aux objets de pensée et que ceux-ci peuvent être de quatre plans. Par exemple, le nom *homme* peut être pris dans son acception matérielle, dans son acception formelle, soit singulière soit universelle, puis comme objet de réflexion et de seconde intention. Ainsi, selon ces diverses acceptions, on dira : *homme a deux syllabes* ; *cet homme est grand* ; *l'homme est un animal* ; *l'homme est une espèce*. D'une phrase à l'autre, le même mot a une signification différente. Il est identique à lui-même matériellement, mais pas formellement, se rapportant à un signifié divers. Dans le premier cas, le signifié est un mot ; dans le second, un individu ; dans le troisième, une nature ou essence ; dans le quatrième, un concept.

Pour éclairer ces données d'expérience, saint Thomas, au cours du troisième et du quatrième chapitre du *De Ente et Essentia*, élabore toute une théorie sur les prédicats essentiels à la nature et sur ceux qui ne lui reviennent que par suite de l'existence qu'elle a dans les individus ou dans l'esprit humain. Et il en conclut qu'elle peut être attribuée *comme un tout* aux individus dans lesquels elle jouit de l'existence ; cependant, on ne

saurait, si ce n'est d'une manière contingente, lui attribuer ce qui lui convient par suite de ce qu'elle est dans les individus ou dans l'esprit. Ainsi, on peut dire : *Pierre est homme*, mais on ne saurait affirmer que *l'homme est Pierre* ou *qu'il est une espèce*. En soi, il n'est nécessairement ni l'un ni l'autre, mais animal raisonnable.

Dans son commentaire sur le *Perihermenias* d'Aristote, il envisage le problème à un point de vue qui se rapproche davantage de celui qui est présentement le nôtre. Son texte est aride, mais vaut la peine d'être analysé. Il commence par faire remarquer à l'objectant qui veut que les universaux n'aient pas d'existence extramentale, que « les choses sont divisées selon qu'elles sont signifiées par les noms engagés dans la proposition énonciative. Or, ainsi qu'il a été mentionné antérieurement, les noms ne signifient les choses que par l'intermédiaire de l'esprit. Il faut donc que cette division atteigne les choses selon qu'elles sont dans l'esprit. Les perfections qui se trouvent réunies dans une seule et même chose peuvent en effet, lorsque l'une n'est pas impliquée dans l'essence de l'autre, être parfaitement discriminées par l'intelligence. Or, dans toute chose singulière, il y a lieu de considérer d'une part ce qui lui appartient en propre et en tant qu'elle est *cette chose*, tel, par exemple, ce qui appartient à Socrate... en tant qu'il est *cet homme*, et d'autre part, ce qui lui convient en commun avec certaines autres choses, comme, par exemple, que Socrate soit ou animal ou homme ou raisonnable ou ri-

sible... Quand donc la chose est dénommée par ce qui lui convient à titre exclusif et en tant qu'elle est *cette chose*, le nom est dit signifier quelque chose de singulier ; quand, au contraire, elle est désignée de par ce qui lui est commun avec plusieurs autres choses, le nom est dit signifier l'universel, attendu qu'il signifie la *nature* ou une disposition commune à plusieurs. Et étant donné que cette division des choses ne les affecte pas dans leur être naturel et extramental, mais selon seulement qu'elles se rapportent à l'esprit, Aristote n'a pas défini l'universel et le singulier d'après des propriétés qui appartiennent aux choses, mais de par les opérations mêmes de l'âme intellectuelle, à savoir de par l'aptitude qu'elles ont d'être attribuées à plusieurs ou à un seul ».

Et après ces quelques considérations sur la possibilité réelle ou logique de certaines natures d'être attribuées à plusieurs ⁽¹⁾, le saint Docteur se demande quels sont les plans qui conviennent aux deux types de concepts qu'il vient de discriminer, à savoir l'universel et le singulier, et il poursuit en ces termes : « Il faut considérer qu'il y a quatre manières d'énoncer quelque chose à propos de l'universel. Celui-ci peut tout d'abord être regardé comme, pour ainsi dire, séparé des singuliers... c'est-à-dire selon l'existence, l'*esse*, qu'il a dans l'intelligence. Et selon cet *esse*, on peut lui attribuer quelque chose de deux manières. Quelquefois, en effet, on lui attribue quelque chose qui

⁽¹⁾ Sur le sens de cette distinction, cf. I, q. 13, a. 9 : « Secundum rem et secundum rationem ».

lui appartient en vertu de la seule opération de l'esprit, comme lorsqu'on dit que *homme est prédicable de plusieurs, ou universel, ou espèce* (prédicats logiques et de seconde intention). L'esprit, en effet, forme ces notions en les attribuant à la *nature intelligée* selon qu'il la compare aux choses qui sont en dehors de l'âme. Quelquefois encore, on attribue à l'universel ainsi considéré, c'est-à-dire en tant qu'il est appréhendé par l'esprit comme quelque chose *d'un, ut unum*, encore que ce qui lui est attribué n'ait pas rapport à l'acte de l'esprit, mais à la nature appréhendée selon qu'elle existe dans les choses extérieures, comme par exemple lorsqu'on dit que *l'homme est la plus digne des créatures*. Cela en effet convient à la nature humaine, *même* en tant qu'elle est dans les singuliers (prédicats essentiels qui s'attachent à la nature, peu importe qu'elle soit dans l'esprit ou dans les singuliers). Tout homme singulier est plus digne que toutes les créatures irraisonnables, mais tous les hommes singuliers ne sont pas dans la réalité *unus homo*, mais seulement dans l'acception de l'esprit ; pourtant c'est sous ce mode, c'est-à-dire comme à une chose qui est *une* qu'on lui attribue un prédicat. Quand on dit que *l'homme est la plus digne des créatures*, c'est à la nature unifiée, à la nature qui est dans l'esprit qu'on attribue, mais pas en tant qu'elle est dans l'esprit ni en tant qu'elle est *une et commune* (*De Ente et Essentia*, c. 4 et I, q. 39, a. 4, ad 3).

En second lieu, on peut attribuer quelque chose à l'universel en tant qu'il est dans les sin-

guliers et, sous ce rapport, encore de deux manières ⁽¹⁾. Quelquefois en effet en raison de la nature universelle elle-même, comme par exemple lorsque ce qui lui est attribué appartient à son essence ou découle de ses principes essentiels. Ainsi on dit que *l'homme est animal* ou que *l'homme est risible*. (Ce genre d'attribution revient au précédent, attendu qu'il est fait en raison de la nature, laquelle est indifférente à être dans l'esprit ou dans les singuliers). Quelquefois cependant, quelque chose est attribué à l'universel en raison du singulier dans lequel il se trouve, comme par exemple lorsque ce qui lui est attribué provient de l'action de l'individu : ainsi il est dit que *l'homme marche*.

Au singulier, d'autre part, on peut attribuer quelque chose de trois façons : premièrement, en tant qu'il tombe sous l'appréhension de l'esprit, et ainsi on peut dire que *Socrate est un singulier* ou *qu'il est attribuable à un seul* ; deuxièmement, en raison de la nature commune, ainsi on dira *Socrate est animal* ; troisièmement, en raison du singulier lui-même, comme lorsqu'il est dit que *Socrate marche* » ⁽²⁾.

(1) On voit que le mot universel est pris tout au long de cette citation au sens de nature *secundum se* ou de nature selon son acception absolue. Jusqu'ici elle a été considérée selon l'être qu'elle a dans l'esprit, à savoir comme universel logique et ensuite comme universel métaphysique. Dans la partie qui va suivre elle sera considérée selon l'être qu'elle a en dehors de l'âme. On en affirme quelque chose à condition qu'elle soit dans l'esprit et à l'état abstrait, mais l'affirmation, se rapportant à la nature, vaut pour tous les états en lesquels elle se trouve.

(2) « Est autem considerandum quod de universali aliquid enunciatur quatuor modis. Nam universale potest uno modo considerari quasi separatum a singularibus... secundum *esse* quod habet in intellectu. Et sic potest ei aliquid attribui dupliciter. Quandoque enim attribuitur

Si pour compléter cette analyse de saint Thomas on ajoute que l'esprit peut se proposer pour objet le nom lui-même qui signifie la nature humaine, comme lorsqu'il est affirmé que *homme a deux syllabes*, on obtient les quatre plans qui conditionnent tour à tour la signification du nom et la font varier. Ainsi, dans la proposition *l'homme est un universel*, on est sur un plan de seconde intention et le nom signifie un concept ; dans la seconde, *l'homme est la plus digne des créatures*, le nom signifie la substance ou la personne humaine, peu importe qu'elle soit dans l'esprit ou dans la réalité, encore que pour être signifiée par le nom elle doive être dans l'esprit ; dans la troisième, *cet homme marche*, le nom signifie un individu, un singulier ; dans la quatrième,

ei sic considerato aliquid, quod pertinet ad solam operationem intellectus, ut si dicatur quod *homo est prædicabile de multis*, sive universale, sive species. Hujusmodi enim intentiones format intellectus attribuens eas naturæ intellectæ secundum quod comparat ipsam ad res, quæ sunt extra animam. Quandoque vero attribuitur aliquid universali sic considerato, quod scilicet apprehenditur ab intellectu ut *unum*, tamen id quod attribuitur ei non pertinet ad actum intellectus, sed ad esse, quod habet natura apprehensa in rebus, quæ sunt extra animam, puta si dicatur quod homo est dignissima creaturarum. Hoc enim convenit naturæ humanæ etiam secundum quod est in singularibus. Nam quilibet homo singularis dignior est omnibus creaturis irrationalibus ; sed tamen omnes homines singulares non sunt *unus* homo extra animam, sed solum in acceptione intellectus ; et per hunc modum attribuitur ei prædicatum, scilicet ut *uni rei*.

Alio modo attribuitur aliquid universali, prout est in singularibus, et hoc dupliciter. Quandoque quidem ratione ipsius naturæ universalis, puta cum attribuitur ei aliquid quod ad essentiam ejus pertinet, vel quod consequitur principia essentialia ; ut cum dicitur, *homo est animal*, vel *homo est risibilis*. Quandoque autem attribuitur ei aliquid ratione singularis in quo invenitur, puta cum attribuitur ei aliquid quod pertinet ad actionem individui, ut cum dicitur *homo ambulat*.

Singulari autem attribuitur aliquid tripliciter : uno modo, secundum quod cadit in apprehensione ; ut cum dicitur, *Socrates est singulare*, vel *prædicabile de uno solo*. Quandoque autem, ratione naturæ communis ; ut cum dicitur, *Socrates est animal*. Quandoque autem, ratione sui ipsius, ut cum dicitur, *Socrates ambulat* » (*Comm. Perih.*, L. I, lec. 10, n. 9).

homme a deux syllabes, le nom signifie un mot.

Il y aurait encore beaucoup à dire sur les noms en général et sur ceux en particulier que nous prêtons à Dieu. Il y aurait à montrer que nous ne les lui attribuons pas tous uniformément. Nous ne lui attribuons pas de la même manière ceux qui sont à notre mesure et qui nous appartiennent, et ceux qui désignent des perfections indépendantes du mode limité qu'elles contractent en nous. Il y aurait enfin, sans pourtant franchir le seuil de la théologie trinitaire, à signaler que leur signification se trouve souvent modifiée par la simplicité du divin Signifié. Toutefois, ces brèves annotations sur la formation du nom, sur sa signification, sur ses modes de signifier concret et abstrait, univoque et analogique, sur les états premiers et seconds des réalités qu'il signifie, suffisent à faire soupçonner les richesses contenues dans la philosophie traditionnelle. Il nous tarde, du reste, de passer au verbe.

Le verbe *a*, lui aussi, ses origines, ses modes de signifier, ses significations de première et de seconde intention — tel que *marcher* et *s'attribuer* — et enfin — ce qui le distingue du nom — sa signification propre. Pour fin de brièveté et pour éviter autant que possible les redites, nous nous bornerons à quelques mots sur ses formes et sur sa signification particulière.

Tout d'abord, notons que le verbe peut parfois échanger ses fonctions avec le nom. Et il n'y a en cela rien qui étonne, puisque, en réalité, il ne possède du verbe que la forme extérieure, que les

apparences. A le regarder formellement, il est un nom authentique, comme c'est le cas de l'infinitif, comme c'est le cas du verbe courir dans la phrase suivante : *courir, c'est se mouvoir*. Selon cet emploi, il se trouve même en plusieurs langues effectivement précédé de l'article. Ce qui est logique, attendu qu'il ne s'agit pas de marquer une action, mais de désigner une chose. Tel est également le cas du verbe pris dans son acception purement matérielle. Ainsi, si je dis : *curro est un verbe latin*, il est par trop manifeste qu'il ne s'agit pas d'un verbe, mais d'un mot. Nous pourrions en dire autant de *amo* ⁽¹⁾.

Considéré proprement comme tel, le verbe jouit d'une signification propre, nettement distincte de celle du nom. Il dénonce l'action et la passion. « Lorsque, dit saint Thomas, le rôle propre du nom est de désigner une chose en quelque sorte subsistante, celui du verbe est de désigner l'action et la passion. Or l'action peut être signifiée de trois manières. Tout d'abord, en elle-même et à l'abstrait, en tant qu'elle est une certaine chose, et alors elle est signifiée par le nom. C'est ainsi qu'on dit l'action, la passion, la marche, la course et ainsi de suite. En second lieu, elle peut être signifiée par mode d'action, c'est-à-dire en tant qu'émanant de la substance et qu'inhérent en elle comme en son sujet, et ainsi elle est désignée par les verbes... mais parce que même le procès et l'inhérence de l'action peuvent être con-

(1) *Comm. Perih.*, L. I, lec. 5, nn. 5, 6, 10, 15 ; « Cum nos utimur infinitivis verborum loco nominum », lec. 8, n. 9.

çus et exprimés par l'intelligence comme des choses, il s'ensuit que les verbes du mode infinitif, qui signifient l'inhérence même de l'action en son sujet, peuvent être regardés comme des verbes, si on s'arrête à leur forme, et comme des noms, si on considère qu'ils signifient en quelque sorte des choses » ⁽¹⁾.

Comme on le constate par ce passage, le verbe signifie proprement l'action et la passion, non pas en tant que choses, mais en tant que réalités affectant la substance, en tant qu'énergies émanant d'elle ou la modifiant. A parler plus précisément, il les signifie par mode d'action ou de passion, *est enim proprium verbi significare aliquid per modum actionis vel passionis* ⁽²⁾.

Cette signification directe lui en vaut une autre indirecte et comme par adjonction. L'action et la passion, en effet, comportent forcément le mouvement, le passage d'un état à un autre. Or, le mouvement, lui, ne peut s'effectuer sans quelquel rapport au temps, étant donné que l'une de ses propriétés est précisément d'être temporel ou mesurable par le temps. Et il s'ensuit que ce qui

(1) « Quia proprium nominis est, ut significet rem aliquam quasi per se existentem ; proprium autem verbi est, ut significet actionem vel passionem. Potest autem actio significari tripliciter : uno modo, per se in abstracto, velut quædam res. Et sic significatur per nomen ; ut cum dicitur *actio, passio, ambulatio, cursus* et similia ; alio modo, per modum actionis. ut scilicet est egrediens a substantia et inhærens ei ut subjecto, et sic significatur per verba... Sed quia etiam ipse processus vel inhærentia actionis potest apprehendi ab intellectu et significari ut res quædam, inde est quod ipsa verba infinitivi modi, quæ significant ipsam inhærentiam actionis ad subjectum, possunt accipi ut verba, ratione concretionis, et ut nomina prout significant quasi res quædam » (*Comm. Perih.*, L. I, lec. 5, n. 5).

(2) *Ib.*, n. 10 : « Determinat de verbo, quod significat actionem vel passionem procedentem a re » (*Ib.*, lec. 4, n. 1).

caractérise le verbe, par opposition au nom, c'est de signifier obliquement le temps, *significare cum tempore, quod non convenit nomini, sed verbo* ⁽¹⁾.

Le fait de signifier l'action par mode même d'action entraîne encore qu'il tienne toujours, lorsqu'il est incorporé au discours oral, le rôle de prédicat, de « partie formelle », de principe pourvoyant l'énoncé général de sa « qualité essentielle », de son *quale quid* ⁽²⁾. Cela a déjà été signalé. Mais ce fait entraîne surtout qu'il encourt une nouvelle adjonction de signification. Cimentant le discours, il en dénonce l'unité. Autrement dit, enveloppant dans sa signification propre celle de composition, *importat compositionem*, il exprime comme par surcroît l'accomplissement du tout organique dont il fait partie ⁽³⁾.

On pourrait assigner comme raison explicative de ce surcroît de sens le fait qu'il est « forme ». En effet, dans un composé, ce n'est pas la matière, élément plastique et déterminable, qui rend compte de la détermination spécifique du tout, mais la forme, élément déterminant et qualificateur ⁽⁴⁾. Il est par conséquent tout naturel que, des deux parties du discours, celle qui a

(1) *Ib.*, nn. 2 et 7 : « Potest considerari id, quod tempore mensuratur, in quantum hujusmodi : et quia id quod primo et principaliter tempore mensuratur est motus, in quo consistit actio et passio, ideo verbum quod significat actionem vel passionem, significat cum tempore » (*Ib.*, lec. 4, n. 7).

(2) *Ib.*, lec. 5, nn. 3, 4, 8 ; lec. 8, n. 9 ; lec. 10, n. 10.

(3) « Quia verbum importat compositionem, in qua perficitur oratio verum vel falsum significans, majorem convenientiam videbatur verbum habere cum oratione, quasi quædam pars formalis ipsius, quam nomen, quod est quædam pars materialis et subjectiva orationis » (*Ib.*, lec. 5, n. 3).

(4) « Denominatio autem fit a forma, quæ dat speciem rei » (*Ib.*, lec. 8, n. 9).

comme fonction d'informer, ait concurremment à sa charge de signifier la composition de l'ensemble. Toutefois, saint Thomas en fournit une autre, tirée précisément du fait qu'il signifie l'action par mode d'action. Le nom, dit-il, signifiant la substance, signifie toujours le sujet possible de quoi que ce soit ; le verbe, au contraire, signifiant l'action comme se produisant, signifie toujours quelque chose qui implique dans son essence même d'inhérent dans la substance, de composer avec elle. L'action se passe forcément dans le sujet dont elle procède ou qu'elle atteint et affecte. De sorte que la signifier comme se faisant, c'est la signifier comme se passant dans un autre, c'est signifier, par mode d'implication, sa composition avec le sujet ⁽¹⁾.

En raccourci, le verbe, au sens fort du mot, est celui qui est à l'indicatif et qui marque l'action et la passion à l'état dynamique, c'est-à-dire comme en train de se réaliser. C'est pourquoi, contrairement au nom, il soutient un rapport obligé avec le temps. Au surplus, dans l'ordre du discours, il agit toujours comme attribut et exprime l'union des parties entre elles.

Et par ce parallèle du nom et du verbe, il nous est donné de constater que le schéma qui

⁽¹⁾ « Quia subjectum enuntiationis significatur ut cui inhæret aliquid, cum verbum significet actionem per modum actionis, de cujus ratione est ut inhæreat, semper ponitur ex parte prædicati, numquam autem ex parte subjecti nisi sumatur in vi nominis... Dicitur ergo verbum semper esse nota eorum quæ dicuntur de altero : tum quia verbum semper significat id quod prædicatur ; tum quia in omni prædicatione oportet esse verbum, eo quod verbum importat compositionem, qua prædicatum componitur subjecto » (*Ib.*, lec. 5, nn. 8 et 9).

« Hoc verbum est consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat... » (*Ib.*, lec. 5, n. 22).

départage les objets de pensée se profile dans le langage. Les deux réalités qui font le sujet de nos recherches, l'être et le devenir ou le statique et le dynamique, ont leurs analogues dans les formes orales du discours. Les frontières mêmes qui démarquent les domaines respectifs de la sagesse et du savoir rationnel se projettent, par voie de mystérieuse correspondance, dans la structure du langage — les disciplines qui explorent les causes de *ce qui est* ayant pour objet ce qui est exprimé par le nom et celles qui cherchent les causes et les règles du *devenir* portant sur ce qui est marqué par le verbe.

Ce qui confirme une donnée établie au début de ce chapitre, à savoir que le signe est toujours mesuré de quelque façon par le signifié et que le langage ressemble toujours en quelque manière à la pensée.

4 — LE DISCOURS

Le mot discours peut être entendu dans un sens large et dans un sens technique. Selon cette seconde acception, il possède une signification plus précise et plus étroite que celle que nous lui accorderons dans les pages qui vont suivre. Il signifie le passage de la connaissance d'une chose à celle d'une autre en vertu d'un lien de causalité, peu importe que ce passage soit immédiat ou se fasse à l'aide d'un point d'appui, d'un *medium*. Le

discours au sens large du mot signifie au contraire quelque connaissance complexe que ce soit, même effectuée avec simultanéité : ainsi la perception du sujet et du prédicat dans l'acte du jugement, ainsi la proposition qui l'extériorise. Toute phrase douée d'un sens virtuellement multiple constitue un discours.

Le discours oral, pris selon cette dernière acception, peut se rapporter à la définition, à la « collatio », mais nous voulons ici le considérer en tant qu'il se rapporte au jugement, en tant qu'il en est effectivement la doublure, le duplicata sensible. Nous voulons nous arrêter au discours complet, mais pas encore enchaîné. Et il résulte immédiatement de cette restriction de sens que le mode de signifier et la signification du discours dont il va s'agir sont conditionnés par ceux-là mêmes de l'acte du jugement. Le signe, attendu qu'il est le substitut du signifié, doit se conformer à lui, doit prendre modèle et mesure sur lui ; autrement, il faillirait à son ministère de représentation et de manifestation.

Or, le jugement est nécessairement une réalité complexe. L'unité qu'il réalise n'est pas simple, mais organique. Il comprend indispensablement un sujet et un attribut. C'est pourquoi saint Thomas le désigne la plupart du temps comme l'opération par laquelle l'esprit compose et divise. Mais ce n'est là qu'une description, qu'une désignation. Il n'entend pas affirmer que cette démarche de l'esprit ait pour objet propre d'inclure un prédicat dans un sujet ou de l'en exclure. Ce

qu'il veut tout simplement marquer, c'est que, chez nous, le jugement ne se peut réaliser que sous *mode* de composition ou de division. De même qu'appréhender avec diction et verbe mental, ce n'est pas appréhender tout court, mais appréhender selon un mode particulier, ainsi juger avec composition et division, ce n'est pas juger tout court, mais juger selon un certain mode. De sorte que noter que le jugement est l'opération par laquelle l'esprit compose ou divise, ne comporte pas qu'on lui assigne un objet, mais plutôt qu'on décrive le mode suivant lequel il se produit en nous. On souligne que lorsque la première opération de l'esprit s'effectue selon un mode simple et indivisible, la seconde se produit selon un mode composé et complexe. Bref, on oppose le mode de l'une à celui de l'autre ⁽¹⁾.

Par quoi l'on voit que, contrairement au terme, le discours oral est de nécessité complexe et organique, encore qu'il n'ait pas comme fonction essentielle de signifier le caractère composé de la représentation mentale produite par l'opération judicative. S'il décèle ce caractère, c'est en vertu de son mode de signifier, c'est en vertu d'une signification conjointe à sa signification principale et se dégageant de sa propre com-

⁽¹⁾ « Intellectus non cognoscit veritatem, nisi componendo vel dividendo per suum iudicium (*Comm. Perih.*, lec. 3, n. 9). « Sciendum est autem quod Philosophus de veritate hic loquitur secundum quod pertinet ad intellectum humanum, qui iudicat de conformitate rerum et intellectus componendo et dividendo. Sed iudicium intellectus divini de hoc est absque compositione et divisione... » (*Ib.*, n. 10 ; I, q. 58, a. 4 et 5 ; q. 85, a. 5 et 6).

plexité ⁽¹⁾. La conformité de droit qui règne entre le signe et le signifié permet de discerner le mode de l'un par celui de l'autre.

La complexité de l'activité judicative entraîne qu'elle comporte toujours vérité ou erreur. Cela est commun à toute forme de discours. C'est une loi souvent formulée par Aristote et saint Thomas que l'esprit ne saurait associer ou dissocier ses concepts sans que cela entraîne qu'il se trouve dans la vérité ou l'erreur. Inévitablement, l'ordre qu'il établit dans sa conscience correspond à celui qui régit le réel ou en diffère. Cependant, cette vérité qui occupe l'entendement de l'esprit au moment où il combine ses idées, est susceptible de ressortir à plusieurs domaines. Elle peut appartenir à celui de la spéculation, à celui de l'affection et à celui de la vie pratique. Elle peut être là pour elle-même, pour sa valeur et son intérêt propres, pour procurer à l'esprit la sustentation qui lui convient, pour le guérir de sa faiblesse, le purifier de son ignorance et l'immuniser contre l'incohérence et l'erreur ; elle peut être là pour lui permettre de se réaliser en plénitude et de se procurer les délectations exquises qui se dégagent de l'action parfaite, de celle accomplie sur l'objet le plus pur et le plus spirituel qui se puisse ici-bas imaginer. Mais elle peut être encore là pour exprimer des sentiments, des désirs, des vœux, des volontés, des ordres, des im-

(1) « Nomen vel verbum significat simplicem intellectum, oratio vero significat intellectum compositum » (*Comm. Perih.*, L. I, lec. 6, n. 2).

pulsions. Alors, elle n'est plus là absolument pour elle-même, mais en faction, mais au service de l'affectivité innombrable et multiforme. Et il va sans dire que ce départ dans les attitudes et les démarches de l'esprit va se répercuter dans l'ordonnancement des propositions orales. On les classifiera à la commande de ces données et on élaguera celles qui sont inaptes à traduire la pensée abstraite.

Effectivement, S. Thomas, après avoir écarté les discours incomplets, ceux qui n'engendrent pas un sens parfait dans l'entendement de l'auditeur, *cum non faciant perfectum sensum in animo audientis*, répartit en cinq catégories les divers types de propositions orales, à savoir l'énonciative, la déprécative, l'impérative, l'interrogative et la vocative. Et voici comment, après avoir noté que seule l'énonciative est projection de la vérité dans sa portée absolue, il justifie sa manière de voir. « Etant donné, dit-il, que l'intelligence ou la raison n'accueille pas seulement en soi la vérité des choses, mais assume encore de diriger celles-ci et de les ordonner conformément à ses vues, il fut nécessaire que de même qu'il y a des propositions énonciatives pour exprimer les conceptions qu'elle se donne des choses, ainsi il y en ait d'autres qui soient propres à extérioriser l'ordre rationnel destiné à diriger les êtres extérieurs. Or, un homme est dirigé par la raison d'un autre dans trois buts : premièrement, avec le propos d'attirer son attention, et à cela est ordonnée la proposition vocative ; deuxièmement, avec le dessein

d'obtenir de lui une réponse, et à cela est consacrée la proposition interrogative ; troisième, avec l'intention de le mouvoir à l'action, et à cela sont destinées la proposition *impérative*, s'il s'agit d'un inférieur, la *déprécative* et la *vocative* s'il s'agit d'un supérieur, car vis-à-vis les supérieurs, l'homme ne dispose pas d'autre force d'impulsion que la manifestation de son désir. Et étant donné que les quatre derniers types de propositions ne sont pas propres à signifier la vérité de l'esprit en elle-même, mais seulement l'ordre qui en découle, il s'ensuit que dans aucune d'elles n'est contenue la vérité (sous son aspect absolu), mais seulement dans l'*énonciative*, laquelle signifie les idées que l'esprit se forme des choses ⁽¹⁾.

Et après avoir déterminé que seule la proposition énonciative se rattache au langage logique et entretient des rapports avec la pensée philosophique ⁽²⁾, S. Thomas conclut qu'il convient de renvoyer l'étude des quatre autres formes à la rhétorique et à la poétique, étant donné que ces arts, s'adressant aux dispositions subjectives des auditeurs, ont pour fin de toucher, d'émouvoir, de suggérer et de persuader ⁽³⁾.

Etant fixés sur la forme de discours qui nous intéresse, tenant que seul celui qui se présente sous l'espèce d'énoncé objectif, impartial, désin-

⁽¹⁾ « Dubitativa autem ad interrogativam reducitur, sicut et optativa ad deprecativam » (*Comm. Perih.*, L. I, lec. 7, n. 5).

⁽²⁾ « Demonstrator non utitur ad suum finem nisi enuntiativis orationibus, significantibus res secundum quod earum veritas est in anima » (*Ib.*, n. 6).

⁽³⁾ *Ib.* : « Magis ordinantur ad exprimendum affectum, quam ad interpretandum id quod in intellectu habetur » (lec. 1. n. 3).

téressé, s'avère apte à dénoncer la pensée abstraite, il nous incombe d'en déterminer la signification et les espèces.

La proposition énonciative — cela se détache clairement de ce qui a été dit — se réfère immédiatement à la vérité, non pas des choses, mais de l'esprit, mais du sujet pensant. Sa fonction essentielle est de la signifier. C'est même de ce rapport qu'elle tire sa définition. « Tout instrument se définit par sa fin, laquelle se confond avec son usage. Or, l'usage auquel se consacre la proposition, comme du reste tout terme oral, consiste à signifier la conception de l'esprit. Toutefois, comme il y a deux opérations de l'esprit et que l'une ne contient ni vérité ni erreur tandis que l'autre les comporte, Aristote définit la proposition énonciative de par sa signification du vrai et du faux » ⁽¹⁾.

Cette affirmation a pourtant besoin d'être précisée. S. Thomas décrit la proposition énonciative de diverses manières et en termes qui, pour être toujours vrais, n'en prêtent pas moins à diverses interprétations. Tantôt, il la désigne, ainsi que nous l'avons déjà mentionné, comme un discours signifiant l'*activité* par laquelle l'esprit compose et divise, tantôt comme un discours « dans lequel se trouve le vrai et le faux », tantôt comme un discours qui s'accompagne de la vérité et de l'erreur, tantôt — et tel est le cas dans le passage ci-haut cité — comme un discours signifiant le vrai et le faux, tantôt comme un discours

⁽¹⁾ *Comm. Perih.*, L. I, lec. 7, n. 2.

signifiant le jugement de l'esprit vrai, « *verum intellectum* », tantôt comme une affirmation signifiant l'identité réelle des notions associées en lui, tantôt enfin, comme un discours signifiant l'existence réelle des choses représentées par les termes dont il résulte ⁽¹⁾. Et pas n'est besoin de dire que pour démêler ces nombreux aspects une brève analyse s'impose.

Tout d'abord, il faut tenir que le discours oral se rapporte à l'activité judicative de l'esprit et que cette activité elle-même se décompose en deux phases ou en deux éléments. De même, en effet, que dans la simple appréhension, l'esprit, par un seul et même acte, conçoit et s'exprime ce qu'il conçoit, grâce à la formation d'une représentation ou un verbe mental, ainsi dans le jugement, l'esprit, par un seul et même acte, affirme ou nie en se représentant ce qu'il affirme ou ce qu'il nie *par un complexe organique de termes mentaux* ⁽²⁾.

(1) On trouvera tous ces aspects dans le commentaire du *Perihermenias* d'Aristote ainsi qu'aux endroits indiqués dans les références qui vont suivre.

(2) « In parte sensitiva invenitur duplex operatio : una secundum solam immutationem ; et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visæ. Et utraque hæc operatio conjungitur in intellectu. Nam primo quidem, consideratur passio intellectus possibilis, secundum quod informatur specie intelligibili. Qua informatus format secundo vel definitionem vel divisionem, vel compositionem, quæ per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen est definitio ; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles, sed ea quæ intellectus sibi format ad judicandum de rebus » (I, q. 85, a. 2, ad 3).

« Sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta ædificationem et ædificatum, ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per hujusmodi actum constitutum ; quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio ; secundo, enuntiatio ; tertio vero

Il se signifie objectivement son adhésion subjective afin de savoir sur quoi elle porte. Et c'est précisément cet énoncé intérieur que livre à l'interlocuteur le discours oral. Il ne dénonce pas immédiatement l'activité de l'esprit, mais ce qui est affirmé par elle.

En second lieu, si nous voulons discerner avec plus de précision encore le contenu des discours oraux, il nous incombe de décrire le processus selon lequel s'amorce et s'élabore l'affirmation de l'esprit, étant donné que, en vertu d'une correspondance analogique, le signe contient ce que renferme le signifié. A cette fin, nous ferons une brève analyse de deux passages de S. Thomas.

Ayant noté que le sens et l'intelligence, dans son acte de simple appréhension, sont vrais, mais n'ont pas conscience de leur vérité et, par conséquent, ne se savent pas vrais, il poursuit en ces termes : *Non potest (sensus) cognoscere habitudinem conformitatis suæ ad rem, sed solam rem apprehendit ; intellectus autem potest hujusmodi habitudinem conformitatis cognoscere ; et ideo solus intellectus potest cognoscere veritatem.* Lorsque le sens ne peut pas percevoir sa conformité au réel, l'intelligence, elle, peut, grâce à une réflexion en acte vécu, se savoir mesurée par

sylllogismus vel argumentatio » (I-II, q. 90, a. 1, ad 2 ; q. 57, a. 3, ad 3).

« Illud ergo proprie dicitur verbum interius quod intelligens intelligendo format. Intellectus autem duo format, secundum duas ejus operationes : nam secundum operationem suam, quæ dicitur indivisibilium intelligentia, format definitionem ; secundum operationem suam, qua componit et dividit, format enuntiationem, vel aliquid hujusmodi. Et ideo illud sic formatum et expressum per operationem intellectus, vel definientis vel enunciantis exteriori voce significatur » (*Comm. In Joann.*, c. 1).

la réalité et, du coup, connaître la vérité de ses représentations. C'est pourquoi, la vérité, comme réalité connue, ne se trouve que dans l'esprit. *Unde et Philosophus dicit in sexto metaphysicæ, quod veritas est solum in mente, sicut scilicet in cognoscente veritatem.* Cela étant compris, nous avançons d'un pas. *Cognoscere autem prædictam conformitatis habitudinem nihil est aliud quam judicare ita esse vel non esse : quod est componere et dividere ; et ideo intellectus non cognoscit veritatem, nisi componendo vel dividendo per suum judicium.* Le jugement a pour objet l'existence réelle des choses perçues par l'appréhension, car se savoir conforme revient à savoir que ce qui a été perçu existe réellement. Mais, faisons un nouveau pas. *Quod quidem judicium, si consonet rebus, erit verum, puta cum intellectus judicat rem esse quod est, vel non esse quod non est, Falsum autem quando dissonat a re, puta cum judicat non esse quod est, vel esse quod non est.* L'esprit vit en soi et avec conscience concomitante ce qu'il connaît. Par conséquent, dans l'acte du jugement, il voit sa conformité, sa vérité et l'existence réelle de l'objet connu. Il voit ces choses en se les disant ; et ce faisant, il compose et divise. Par conséquent encore, ce qu'il se dit, c'est à la fois sa vérité et l'existence de la réalité connue. On peut donc dire ou que son discours intérieur porte sur la vérité, ou qu'il la contient, ou qu'il porte sur l'existence, ou qu'il signifie l'esprit vrai, c'est-à-dire, l'esprit dans la démarche où il est vrai. Et on peut en dire autant du discours extérieur, étant donné qu'il

n'est que la projection de celui-là. *Et quia voces sunt signa intellectuum, erit vox vera quæ significat verum intellectum, falsa autem quæ significat falsum intellectum* ⁽¹⁾.

Le second passage diffère légèrement de celui que nous venons d'analyser. *Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturæ suæ, necesse est quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus, in quantum habet similitudinem rei cognitæ, quæ est forma ejus, in quantum est cognoscens ; et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur ; unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem.* L'intelligence, lorsqu'elle hospitalise la forme des choses, est vraie, mais elle ne connaît la vérité que lorsqu'elle se sait conforme, lorsqu'elle sait que, en vertu de ce qui l'actualise, elle est en relation vivante avec la réalité. *Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparisonem quæ est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea.* La vue est inapte à établir la comparaison entre ce qui la visite et la chose extérieure. *Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest ; sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est.* L'intelligence, au contraire, peut connaître son équation à la réalité intelligible, mais pas par l'acte d'appréhension. *Sed quando judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re ap-*

(1) *Comm. Perih.*, L. I, lec. 3, n. 9.

prehendit, tunc primo cognoscit, et dicit verum ; et hoc facit componendo, et dividendo. Nam in omni propositione, aliquam formam significatam per prædicatum, vel applicat alicui rei significatæ per subjectum, vel removet ab ea... Lorsqu'elle juge qu'une chose est telle que la forme qu'elle perçoit, alors l'intelligence connaît et dit la vérité. Elle parvient à ce résultat en comparant et en divisant. Car dans toute proposition, une certaine forme signifiée par le prédicat se trouve appliquée ou écartée d'une réalité signifiée par le sujet. Notons toutefois que ce passage de saint Thomas contient une nuance qui ne se trouvait pas dans le texte précédent. Il note qu'il y a vérité quand la chose se trouve dans la réalité comme elle est dans l'esprit. Ce qui peut avoir deux sens : ce qui peut vouloir dire qu'il y a vérité ou quand la chose qui est dans l'esprit *existe*, ou quand la composition qu'il y a dans l'esprit correspond à celle qui se trouve dans la réalité. Ce qui a induit quelques auteurs à penser que l'acte du jugement n'avait pas pour objet l'existence, mais l'identité. *Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de re aliqua, vel intellectus cognoscendo quod quid est ; sed non quod cognoscat, aut dicat verum. Et similiter est de vocibus incomplexis. Veritas igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente.* Le sens, l'acte de simple appréhension et le terme oral peuvent être marqués par la vérité, par cette forme de vérité qui affecte les choses vraies, mais ils sont

inaptes à se savoir vrais. *Perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est* ⁽¹⁾. La vérité connue comme objet constitue la perfection propre de l'esprit et ne se rencontre que dans l'activité judicative de l'esprit.

De cette analyse on peut dégager comme six moments dans l'acte par lequel l'esprit conçoit et émet des jugements. Tout d'abord, il faut qu'un aspect du réel soit saisi et représenté en sa conscience ; il est requis en second lieu qu'il se replie sur lui-même et se constate conforme au réel ; ce faisant, il connaît la vérité et en conséquence l'existence extramentale de l'objet conçu. Et à cette troisième et quatrième phases, il saisit ses objets propres : c'est-à-dire que par la connaissance de sa conformité et de sa vérité il entre simultanément en communion vécue avec l'être. Cinquièmement, cette connaissance elle-même de la vérité des représentations *se passe* dans l'esprit, dans une activité de l'esprit qu'on appelle jugement et qui a besoin, elle aussi, d'être vraie, puisque d'elle en définitive dépend la vérité du sujet connaissant. Et donc, la conscience en vertu de laquelle l'esprit s'estime conforme au réel doit être vraie. Il doit se savoir conforme tout autant dans ses jugements que dans ses conceptions. Au surplus — et c'est le dernier moment — pour se savoir explicitement vrai lorsqu'il juge, l'esprit

(1) I, q. 16, a. 2.

s'affirme tel dans un discours intérieur de même nature, encore que plus complexe que le verbe mental. Et l'on voit par là que la vérité du jugement de même que celle du discours mental se prennent par comparaison à l'existence extramentale de l'objet : *Esse rei, non veritas ejus, causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est* ⁽¹⁾.

Si maintenant l'on veut connaître avec précision ce que signifie le discours oral, l'on doit procéder selon l'ordre inverse et tenir qu'il désigne premièrement le discours intérieur de l'esprit, deuxièmement, la vérité de son activité judicative, troisièmement, la conformité au réel des notions par lui appréhendées, quatrièmement et par conséquence immédiate, la vérité de ces notions, cinquièmement, l'existence de ce qu'elles dénoncent. En raccourci, le discours oral signifie la vérité de l'esprit, laquelle réside dans l'activité judicative et s'estime par comparaison à l'être des choses.

Quelques auteurs, toutefois, mettent en doute que tel soit l'enseignement de S. Thomas. Ils ne voient pas que l'objet du jugement est l'existence réelle des essences saisies dans l'intuition abstractive. Ils prétendent qu'il consisterait plutôt en l'identité, l'identité réelle des notions comparées dans cet acte. Il faut reconnaître en effet que quelques passages des écrits du S. Docteur prêtent à une telle interprétation. Ainsi, dans le *Commentaire du Perihermenias*, il note que si l'on

(1) I, q. 16, a. 1, ad 3.

considère matériellement le jugement, il y a toujours en lui comparaison et partant composition, mais que si on le considère formellement, c'est-à-dire sous le rapport de sa signification, il y a tantôt composition, tantôt division : « Composition, lorsque l'esprit compare un concept à l'autre en saisissant d'une certaine façon leur conjonction ou leur identité dans la réalité ; division, lorsqu'il les compare l'un à l'autre de telle façon qu'il appréhende que les choses (comparées) sont diverses » ⁽¹⁾. Et dans la *Somme théologique*, il note encore à deux reprises que l'attribution du prédicat au sujet signifie leur identité réelle en dehors de l'esprit ⁽²⁾. Mais comme il a soin de le souligner lui-même aux mêmes endroits, c'est surtout l'« exister » de l'identité que dénonce le jugement. Il signifie que le sujet est cette chose qui est la perfection désignée par l'attribut, s'il s'agit de tous universels, comme dans la proposition *l'homme est un animal*, et est cette chose qui a l'attribut, s'il s'agit d'affirmer un accident d'une substance, comme dans la proposition *l'homme est blanc*.

Du reste, dans à peu près tous ses écrits, il tient explicitement que le jugement a pour objet propre l'existence. Ainsi dans le *Commentaire des Sentences*, il écrit à plusieurs reprises que la vé-

(1) « Sed si referatur ad rem, quandoque dicitur compositio, quandoque dicitur divisio. Compositio quidem, quando intellectus comparat unum conceptum alteri, quasi apprehendens conjunctionem aut identitatem rerum, quarum sunt conceptiones ; divisio autem, quando sic comparat unum conceptum alteri, ut apprehendat res esse diversas » (L. I, lec. 3, n. 4).

(2) I, q. 13, a. 12 ; q. 85, a. 5, ad 3.

rité n'est pas fondée sur les essences, mais sur l'exister : *cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate* ⁽¹⁾. La même doctrine se rencontre dans le *Commentaire du De Trinitate* de Boèce. Après avoir souligné que l'une et l'autre des opérations de l'esprit dénoncent des aspects du réel, il poursuit en ces termes : « La première opération se rapporte à la nature de la chose... la seconde, elle, se rapporte à son *esse*, à son existence » ⁽²⁾. Le *De Veritate*, la *Somme théologique* et le *Commentaire des Métaphysiques* soutiennent également qu'il n'y a de vérité formelle que par rapport à l'«exister» : *tunc judicat intellectus de re apprehensa quando dicit quod aliquid est vel non est* ⁽³⁾. Enfin, pour terminer cette enquête, notons que tout au long du *Commentaire du Perihermenias* il est constamment affirmé que la signification de l'opération judicative se rapporte à l'existence ⁽⁴⁾. Et dans un passage très significatif, étant donné qu'il est une mise au point d'opinions nombreuses et divergentes, S. Thomas, après avoir précisé que le verbe ne désigne pas nécessairement l'*esse*, encore que tout verbe l'implique, *quamvis omne verbum finitum*

(1) *Comm. Sent.*, L. I, d. 19, q. 5, a. 1. « Unumquodque enim ita se habet ad veritatem sicut ad esse » (*Ib.*). « Ratio veritatis fundatur in esse et non in quidditate » (*Ib.*, ad 7).

(2) « Prima autem operatio respicit ipsam naturam rei... Secunda autem respicit ipsum esse rei » (*In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 3).

(3) *De Ver.*, q. 1, a. 3 ; I, q. 16, a. 1, ad 3 ; a. 2 ; q. 17, a. 4 ; *Comm. Met.*, nn. 1130-1140.

(4) L. I, lec. 3, nn. 9, 10, 13 ; lec. 6, n. 5 ; lec. 8, nn. 3 et 21 ; lec. 9, nn. 2, 3 et 4 ; lec. 10, n. 8.

implicitet esse ⁽¹⁾, analyse la signification précise du verbe être, étant donné que d'elle, en définitive, dépend la portée du jugement. « Ce verbe *est*, dit-il, a comme signification conjointe la composition, puisqu'il ne la signifie pas principalement, mais par mode de conséquence, *ex consequenti*. Il signifie en tout premier lieu ce qui tombe sous l'esprit par mode d'*actualité absolue* ; car *est*, absolument parlant, signifie être en acte, et partant, signifie par mode de verbe. Et étant donné que l'actualité signifiée principalement par *est* comprend l'actualité de toute forme ou de tout acte substantiel et accidentel, il s'ensuit que lorsque nous voulons signifier qu'une forme ou qu'un acte se trouve actuellement dans un sujet, nous le faisons par le verbe *est*... Par conséquent le verbe *est* ne signifie la composition que *ex consequenti* » ⁽²⁾.

Et nous voilà renseignés sur l'objet propre du jugement et, partant, sur la signification médiate du discours oral. Tout jugement énonciatif complet et positif, marque ou l'actualité d'un sujet ou l'actualité en lui soit d'une action, soit d'une passion, soit d'une forme substantielle, soit d'une forme accidentelle. Il comporte donc toujours,

(1) *Ib.*, lec. 5, n. 18.

(2) « Hoc verbum *est* consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti ; significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute : nam *est*, simpliciter dictum, significat *in actu* esse ; et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum *est*, est communiter actualitas omnis formæ, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quaecumque formam vel actum actualiter inesse alicui subjecto, significamus illud per hoc verbum *est*... Et ideo ex consequenti hoc verbum *est* significat compositionem » (*Ib.*, n. 22).

d'une façon manifeste ou voilée, une relation essentielle à l'existence : *veritas nostræ enuntiationis non est causa existentiae rerum, sed potius e converso* ⁽¹⁾. Cependant, en raison de son mode complexe de signifier, il se trouve comme affecté d'une adjonction de signification qui lui permet de dénoncer par surcroît et comme par consécution immédiate, la conjonction ou l'identité des réalités signifiées par le sujet et le prédicat. Il les présente comme jouant l'une par rapport à l'autre des rôles analogues à ceux de la matière à l'égard de la forme ou de la puissance à l'égard de l'acte. Il marque que le signifié par le sujet jouit de l'actualité du signifié par le prédicat.

De plus, nous voulons bien concéder que toute phrase, considérée dans son mode de signifier, ne comporte pas nécessairement le verbe « substantif », le verbe être, puisque toute phrase n'a pas comme attribut un substantif ou un adjectif, mais parfois un verbe, nous ne voyons cependant pas pourquoi, si on en analyse la signification, elle ne le contiendrait pas *virtuellement* : *nullum verbum est significativum esse rei vel non esse, idest quod res sit vel non sit. Quamvis enim omne verbum finitum implicet esse, quia currere est currentem esse* ⁽²⁾. Vendryes, par exemple, semble témoigner d'une étrange incompréhension du problème lorsqu'il écrit : « Peu d'erreurs ont été aussi tenaces ; celle-ci a été fortifiée par les idées métaphysiques qu'on y rattachait. Des philosophes,

(1) *Ib.*, lec. 14, n. 4 et lec. 15, n. 4.

(2) *Ib.*, lec. 5, n. 18.

abusés par le nom du verbe « substantif », ont opposé la substance représentée par ce verbe aux accidents qu'expriment les attributs. Toute une logique s'est bâtie sur l'existence primordiale du verbe *être*, lien nécessaire entre les deux termes de toute proposition, expression de toute affirmation, fondement de tout syllogisme, mais la linguistique, loin d'appuyer cette construction scolastique, la détruit par la base. D'après le témoignage de la plupart des langues, la phrase verbale n'a rien à faire avec le verbe *être*, et ce verbe lui-même n'a pris place qu'assez tard comme « copule » dans la phrase nominale » ⁽¹⁾.

Lorsqu'il se risque à porter des jugements sur la scolastique, Vendryes fait preuve d'une compétence assez douteuse. Par exemple, tout ce qu'il sait de S. Thomas, c'est qu'il était un « Père de l'Eglise » et qu'il a enseigné une correspondance préétablie entre les noms et les choses ! ⁽²⁾ Et il n'est pas plus heureux quand il prétend qu'il a ignoré la phrase nominale pure. En une foule d'endroits, S. Thomas note que l'intelligence est essentiellement « collative » et qu'elle pratique des associations qui, pour n'être pas des jugements formels, n'impliquent pas moins la vérité ou l'erreur ⁽³⁾. De plus, il ne tient pas que toute phrase contienne littéralement le verbe *être*. Tout

⁽¹⁾ *Loc. cit.*, p. 144.

⁽²⁾ « Aucun linguiste ne saurait souscrire à la formule du Père de l'Eglise, suivant lequel les noms doivent s'accorder avec la nature des choses » (*Nomina debent naturis rerum congruere*, Saint Thomas d'Aquin). (*Ib.*, p. 215).

⁽³⁾ A tous les endroits ci-haut mentionnés à propos de l'objet du jugement.

ce qu'il prétend, c'est que le discours oral, par suite de ce qu'il signifie l'objet du jugement, enveloppe virtuellement ce verbe. Et cette constatation découle, d'une façon éloignée, de ce que l'intelligence est une propension innée à l'être, de ce qu'elle trouve en lui son centre naturel de gravité. Toutes ses opérations sont, ouvertement ou non, dirigées vers lui et ordonnées à le saisir, tout particulièrement, celle qui lui convient en propre, à savoir celle du jugement. Les essences elles-mêmes qu'elle découvre par la simple appréhension, ne l'intéressent que dans la mesure où elles sont saisies comme des formes révélatrices et explicatives du réel. Et nous ne croyons pas qu'il entre dans les attributions de la linguistique de ruiner cette base. Nous tenons donc que le discours oral, lorsqu'il est l'écho du jugement énonciatif, implique un rapport tacite à l'être et contient au moins virtuellement le verbe *être*.

Nous ne saurions toutefois terminer ce chapitre sans mentionner brièvement quels sont les principaux types de proposition énonciative. Nous avons déjà, en taisant les multiples formes du raisonnement, trop considérablement réduit les proportions du sujet pour nous permettre encore une pareille omission.

La proposition énonciative pourrait se répartir en catégorique et en hypothétique. Cependant, Aristote passe sous silence ce genre de division. S. Thomas en donne pour raison que le domaine de l'hypothèse n'est pas propre à la spéculation philosophique, étant donné qu'on n'est con-

sidéré savoir philosophiquement que lorsqu'on est parvenu à l'évidence et à la certitude par voie de démonstration ⁽¹⁾.

La proposition catégorique, elle, peut se départager d'après cinq critères. Elle peut tout d'abord être considérée sous le rapport de l'*unité* — laquelle affecte la forme, mais se discerne surtout de par le sens, de par la signification ⁽²⁾ — et l'on obtient une classification en proposition simple et proposition composée. Dans l'une et l'autre, l'unité se rencontre, mais seulement selon des modes essentiellement divers ou analogiques ⁽³⁾.

Elle peut ensuite être considérée sous le rapport de la *qualité* essentielle. C'est-à-dire sous le rapport de la relation que le prédicat soutient avec le sujet. L'on obtient ainsi la division en proposition affirmative et proposition négative. Et, attendu que le prédicat est la partie formelle du discours, ce type de division affecte la proposition dans son essence. Du genre, elle fait deux espèces opposées ⁽⁴⁾.

En se plaçant du côté de la matière, laquelle est signifiée par le sujet, on peut encore fractionner la proposition en quatre. Cela dépend de la *quantité* du sujet. Selon qu'il est universel ou particulier, indéfini ou singulier, la proposition est elle-même de portée universelle, particulière, indéfinie et singulière ⁽⁵⁾.

(1) *Comm. Perih.*, L. I, lec. 1, n. 8.

(2) *Ib.*, lec. 8, nn. 14 et ss. ; lec. 9, n. 8.

(3) *Ib.*, lec. 8, nn. 2 et 3 ; lec. 10, n. 10 ; lec. 13, n. 2.

(4) *Ib.*

(5) *Ib.*, lec. 10, nn. 2 et 10 ; lec. 13, n. 2.

Quoique la philosophie se préoccupe surtout de données intemporelles, il lui arrive parfois, surtout en physique et en théodicée, de s'intéresser aux choses dans leur rapport avec le temps. Ce qui donne lieu à une autre classification de la proposition, à savoir en matière présente, passée et future ⁽¹⁾.

On peut enfin, en se tenant toujours du côté de la matière et en considérant, cette fois, la *matière* signifiée elle-même, faire un cinquième départ de la proposition. En effet, si l'attribut convient *per se* au sujet, elle sera en matière nécessaire, tandis que s'il lui répugne *per se*, elle sera en matière impossible. Si au contraire le rapport de l'attribut au sujet est un rapport d'indifférence, la proposition sera possible ou contingente ⁽²⁾.

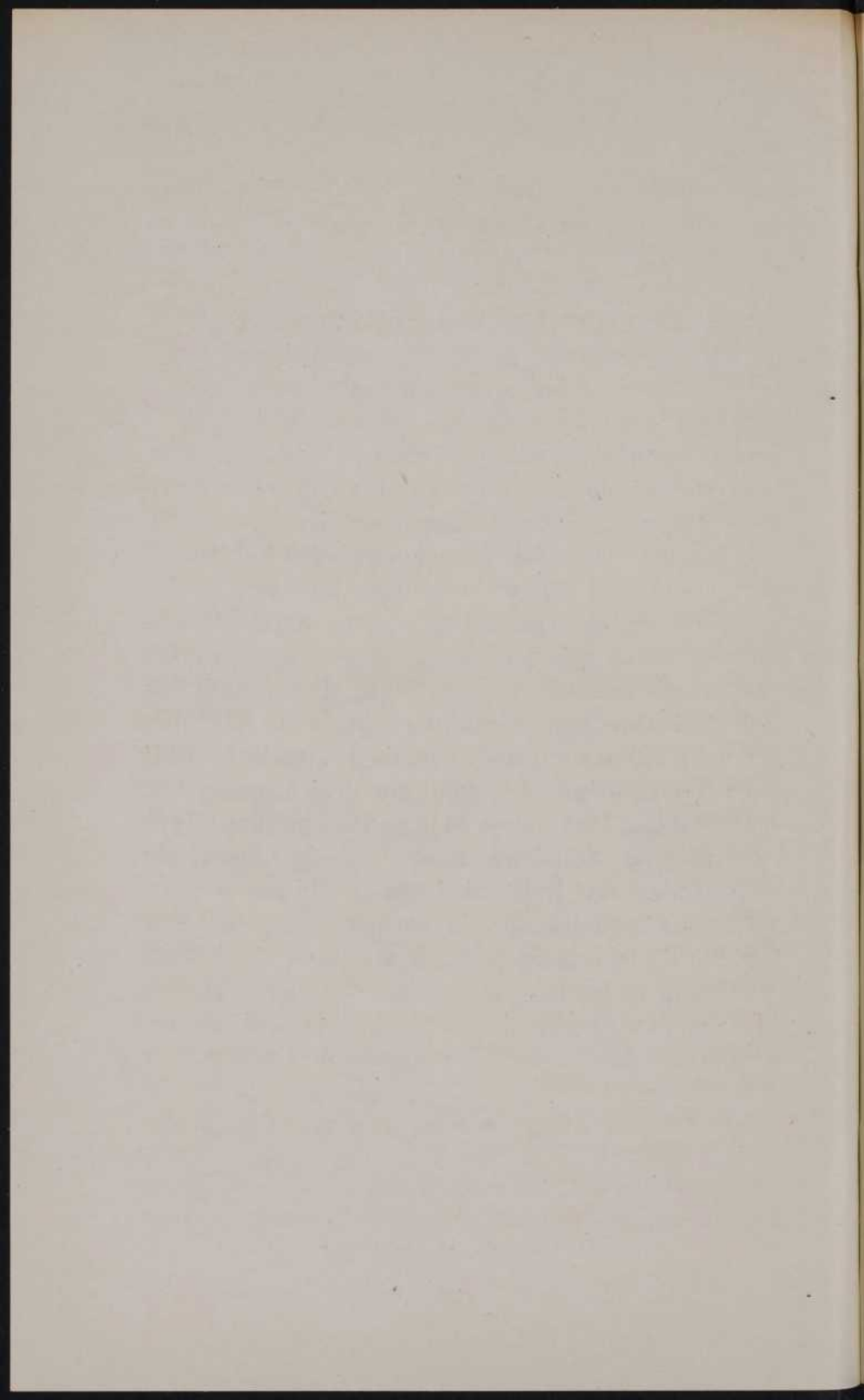
On serait peut-être tenté, en la considérant dans le tout de son être, de départager encore la proposition en vraie et en fausse, en signe de vérité et en signe d'erreur, mais on se trouverait par là-même à pénétrer dans un domaine qui est plutôt d'ordre préphilosophique que philosophique. En effet, on ne se propose pas, en méthodologie, de considérer le vrai et le faux ; on cherche plutôt, après avoir admis que le bien naturel de l'esprit réside dans la vérité, à déterminer les conditions qui permettent, en évitant l'erreur, de l'atteindre. Rappelons toutefois, pour ceux qui ne l'auraient pas encore assez remarqué,

(1) *Ib.*, lec. 13, n. 3.

(2) *Ib.*, lec. 13, n. 3.

que le critère qui permet en définitive de porter un jugement sur la vérité ou la fausseté de la proposition est sa correspondance à l'existentiel actuel ou possible.

Nous sommes conscient de l'imperfection et du caractère incomplet de ces quelques pages sur les lois qui régissent les rapports du langage parlé ou écrit avec la réflexion philosophique. Nous osons cependant croire qu'elles suffisent à lever le doute qui planait sur ce sujet. Encore que d'origine obscure ou conventionnelle, les mots, une fois institués, une fois incorporés à des habitudes, ont une signification arrêtée qui leur permet incontestablement d'exprimer, encore que d'une manière quelque peu déficiente, la pensée et toutes ses catégories. Au surplus, étant donné qu'il est indispensable que le signe s'adapte au signifié, il nous a été par surcroît permis de constater qu'il y a entre la forme et le fond des liens nécessaires, inéluctables. Une même idée peut sans doute être exprimée par plusieurs mots, mais le nombre de ceux-ci n'est pas indéfini, étant limité par le plan même sur lequel évolue la pensée. Il y a entre la logique de la pensée pure, d'une part, l'ordre du sentiment et les lois de l'action, d'autre part, des divergences et des incompatibilités qui se reflètent forcément dans les moules de l'expression orale.



CHAPITRE HUITIÈME

LA LANGUE OBJET DE DROIT

1 — NATURALITÉ DU LANGAGE

Une heureuse évolution du droit international a, au cours de ce dernier quart de siècle, amené les juristes à considérer la nationalité comme un fait social, comme une réalité publique. On a reconnu qu'elle représentait un tout marqué d'un caractère distinctif, un tout ayant ses coutumes, ses usages, ses traditions, ses mœurs, un tout possédant son patrimoine de culture et ses destinées historiques à lui. En somme, on l'a reconnue comme personnalité morale et juridique. On se trouvait par le fait même à la ranger au nombre des sujets propres du droit. En considération de sa finalité distincte, on lui a accordé, à l'intérieur de la communauté politique, une compétence et des droits à tout le moins égaux à ceux de l'individu, de la famille et des associations particulières. Conscient de ce fait, le Pape régnant écrivait dans *Summi Pontificatus* : « Ces principes (de droit naturel international) exigent

le respect des droits de chaque peuple à l'indépendance, à la vie et à la possibilité d'une évolution progressive dans les voies de la civilisation ».

Les prérogatives que l'on considère comme appartenant de droit à la nationalité sont assez nombreuses, et parmi celles qu'à l'accoutumée l'on place au premier rang, se trouve la langue. On prétend même qu'elle fait partie de ce lot de biens sacrés qui lui sont dus en considération de sa nature, en considération de sa finalité propre. C'est ce qu'il nous faut examiner brièvement. Sans nous engager dans de longs et subtils développements, nous essaierons de découvrir les principaux fondements de ce droit.

Il importe en tout premier lieu de distinguer clairement le droit à la langue du droit au langage. Ce dernier est un attribut de l'*espèce* humaine et est inséré, ainsi que nous l'avons établi, dans l'instinct de solidarité, dans l'inclination native de l'homme à la vie collective. Se trouvant en connexion étroite avec l'une des fins primordiales de la nature, à savoir la vie de société, il est, par le fait même, enveloppé avec elle dans une unique et commune tendance. En effet, ce qui est en connexion nécessaire avec un bien inclus dans les visées essentielles de la nature se trouve, par le fait même, contenu, par mode d'implication, dans ses inclinations originelles.

Au surplus, de même que ce qui est compris dans son développement intégral est dû à la nature en vertu d'un raccordement et d'une exigence innés, ainsi ce qui en fait en quelque sorte partie

intégrante se trouve dû au même titre. Il lui appartient, dit S. Thomas, à titre nécessaire et essentiel, *per se inest rei* ⁽¹⁾.

Tel est sans contredit le cas du langage. Il se trouve, au même titre que la vie sociale, exigé, encore que sous une forme générale et indéterminée, par la nature même de l'homme. Il est, à l'instar de la société, nécessaire à l'acquisition intégrale de sa perfection. Sans la société, pas de développement achevé de l'individu et sans le langage pas de société entre les âmes, pas de commerce spirituel, pas de communion des pensées et des cœurs. Il y a sans doute possibilité de communiquer sur le plan de l'esprit, sans le langage oral et écrit, mais pas sans le langage pris dans toute l'extension du vocable.

Et comme l'on doit entendre par droit naturel ce qui est dû à l'homme en vertu d'un titre et d'un accord établis par la nature, antérieurement à toute intervention du libre arbitre ⁽²⁾, il faut convenir que le langage est dû à l'homme en droit naturel. Sans lui être dû à titre d'attribut tout à fait primordial, il se trouve impliqué dans un bien qui, lui, est d'ordre primordial. De sorte qu'on peut dire qu'il est, sous l'espèce d'injonction tout à fait générale, imposé par la loi naturelle et, d'une façon éloignée, par la loi éternelle.

Le langage, encore qu'il soit, si on le considère dans ses principes intrinsèques, à savoir sa symbolique et sa signification, un produit arti-

⁽¹⁾ I-II, q. 10, a. 1 ; q. 94, a. 3.

⁽²⁾ *Le concept de Droit selon Aristote et S. Thomas*, Recueil Sirey, Paris 1933.

ficiel, ne laisse donc pas d'être, si on le regarde dans sa finalité et dans la tendance dont il procède, un fruit de nature. Il en sera un peu de même des langues.

2 — PHYSICISME OU MENTALITÉS ?

Comme cela est arrivé à propos du langage, on n'a pas manqué de voir en celles-ci de purs mécanismes montés par la nature. L'essence de l'homme, ses besoins, ses émotions, son expérience expliqueraient leur naissance et leur développement. Bien plus, leur diversité serait due à ce que chaque race, éprouvant des sentiments et recevant des images qui lui sont propres, émettrait des sons qui sont en rapport avec ces sentiments et ces images. « C'est la nature, écrit Epicure, qui a contraint d'émettre les divers sons du langage, et c'est l'utilité qui a créé les sons des choses, à peu près comme l'impuissance même de la langue amène l'enfant à se servir du geste et à montrer du doigt les objets présents. Car chaque être a le sentiment de la force qui sommeille en lui : le petit veau frappe de la tête avant que les cornes ne soient sorties de son front, et les petits des lions et des panthères cherchent à mordre et à déchirer avant que leurs dents et leurs ongles ne soient poussés ; en un mot, l'homme possède la langue et les organes de la voix, et par cela seul il tend à s'en servir, à émettre des sons. Les bêtes muettes varient leurs cris comme leurs sentiments, donnent une expression différente à la dou-

leur, à la joie, à la colère, à l'amour. Si, par leurs diverses émotions, les animaux sont contraints, bien que muets, d'émettre divers sons, pourquoi s'étonner que le genre humain, qui a les organes de la voix et la langue, ait pu noter par des sons les diverses choses selon la diversité des impressions qu'il en recevait » ⁽¹⁾.

Cette manière de voir, pour ingénieuse et intéressante qu'elle soit, est fondée sur la confusion du langage émotionnel avec le conceptuel. De plus, elle fait dériver indistinctement toute expression extérieure d'une poussée intérieure instinctive. Elle laisse entendre que les langues sont redevables de leur variété à la diversité des contraintes exercées par les ébranlements passionnels de l'appareil phonétique. En définitive, leur individualité serait un résultat de déterminisme physiologique.

Après la découverte de la philologie et à une époque assez rapprochée de la nôtre, on nota que « l'altération phonétique » n'est pas un résultat fortuit, mais qu'elle est régie par des lois phonétiques que l'homme n'a pas inventées, qu'il a, au contraire, eu à subir bien longtemps avant d'en connaître l'existence. Et par ce biais des lois nécessaires, ignorées de ceux qui leur obéissent, on est parvenu à éliminer toute idée de convention et de contrat de la question de la différenciation des langues. Celles-ci seraient tout simplement des produits automatiques de la nature, des choses entées sur la vie même du sujet parlant et sou-

⁽¹⁾ JANET et SÉAILLES, *loc. cit.*, p. 230-231.

mises aux lois générales de la vie : « Au lieu de procéder comme l'ancienne philologie, dit Renan, par des rapprochements artificiels et purement extérieurs, on prit le langage comme un tout organique, doué d'une vie propre : on chercha la loi de cette vie, on reconnut dans chaque famille de langues une végétation assujettie à des lois uniformes. Le problème de l'origine du langage n'avait pu recevoir que des solutions matérielles et grossières, tant qu'on avait envisagé chaque langue comme un agrégat inorganique, à la formation duquel n'avait présidé aucune raison intérieure » ⁽¹⁾.

Renan lui-même, à la suite d'un grand nombre de philologues allemands, se rallia à cette étrange conception. L'homme est naturellement parlant comme il est naturellement pensant. Les langues sont « le produit vivant de tout l'homme intérieur ». « Une intuition primitive révéla à chaque race la coupe générale de son discours ». « Le seul parti à prendre est d'en attribuer la création aux facultés humaines agissant spontanément et dans leur ensemble... Rien non plus d'arbitraire dans l'emploi de l'articulation comme signe des idées... L'homme a choisi la parole pour formuler et communiquer sa pensée... parce que la parole est chez lui naturelle, et quant à sa production organique et quant à sa valeur expressive. Si on accorde, en effet, à l'animal l'originalité du cri, pourquoi refuser à l'homme l'originalité de la parole ? » ⁽²⁾.

⁽¹⁾ *Ib.*, p. 257.

⁽²⁾ *Ib.*, p. 260-61.

Comme il fallait s'y attendre, cette thèse absolue provoqua de vives réactions, et parmi ceux qui tinrent pour la théorie diamétralement opposée, il faut signaler Vendryes. Prenant parti contre tout ce qui a apparence de loi dans le langage, il va jusqu'à contester qu'il puisse y avoir des rapports nécessaires entre les langues et la mentalité de ceux qui les parlent.

Il écarte tout d'abord l'idée de correspondance entre race et langue : « Il ne faut pas, dit-il, confondre les caractères ethniques, qui ne peuvent s'acquérir qu'avec le sang, et les institutions — langue, religion, culture — qui sont des biens éminemment transmissibles, qui se prêtent et qui s'échangent » ⁽¹⁾. Il n'est pas plus favorable à l'idée d'un lien nécessaire entre la mentalité et la langue. Il ne croit même pas que celle-ci soit l'expression de celle-là. Il admet qu'il y a pour chaque nationalité, non seulement une langue différente, mais une mentalité distincte, des goûts, des habitudes et des tempéraments nationaux, « mais ces tempéraments, dit-il, ont tout l'air, comme les langues elles-mêmes, d'être des effets et non des causes. Il est aussi arbitraire de faire sortir la langue de la mentalité que la mentalité de la langue. Toutes deux sont les produits des circonstances ; ce sont des faits de civilisation ».

Il a toutefois soin d'ajouter : « Cette conclusion n'est pas faite pour décourager ceux qui tentent de réunir les deux notions. Car langue et

⁽¹⁾ *Loc. cit.*, p. 276.

mentalité pourraient être le produit de causes identiques et présenter les mêmes caractères sans sortir l'une de l'autre. Si la langue est la marque distinctive d'une certaine forme de pensée, une analyse comparée des langues devrait conduire à une psychologie des races » (1).

L'opposition est parfaite. Pour les uns la langue n'est pas seulement l'expression, mais le produit de la vie. Pour les autres, elle n'a pas de rapports avec le vivant, mais seulement avec les circonstances extérieures, seulement avec les contingences historiques. Réalité émanée d'un « seul jet » de la vie, réalité accolée du dehors à la vie, quelle magnifique antithèse !

3 — LANGUES ET TEMPÉRAMEMENTS NATIONAUX

En présence de ces opinions hostiles, force nous est d'opter. Du reste, la position déjà prise au sujet du langage nous y contraint. S'il y a entre la pensée et le langage en général une certaine harmonie structurale, si le fait que celui-ci est le signe de celle-là entraîne qu'il soit mesuré par elle, si le *rapport de causalité* qui les relie — rapport de moyen convenable à fin — suffit à fonder entre l'une et l'autre une *ressemblance analogique*, il faut bien admettre que les langues, qui ne sont que les procédés communs du langage appliqués à divers ensembles de circonstances subjectives et objectives, soutiennent, elles aussi,

(1) *Ib.*, p. 277.

du moins dans leurs caractères généraux, un certain accord avec la pensée. Et sous ce rapport, elles sont, au même titre que le langage lui-même, en conformité naturelle avec l'esprit humain. Mais il y a plus. Ce n'est pas le langage qui a été institué par l'intelligence de l'homme, mais ce sont les langues elles-mêmes. Aussi doivent-elles être, même sous le rapport de leur individualité, le miroir des âmes diverses qui les ont façonnées. C'est ce que vont nous faire voir quelques précisions sur le concept de *nature* et sur le mode dont se forgent les langues.

Il y a, dit S. Thomas, deux sortes de natures, à savoir l'abstraite et la concrète ou l'universelle et l'individuée ⁽¹⁾. La nature abstraite ou universelle, n'est autre que l'ensemble des principes élémentaires dont résulte l'essence humaine. Elle est commune à tous les hommes et n'existe jamais comme telle, c'est-à-dire dans son état d'universalité ou d'abstraction. On ne coudoie pas l'homme, mais des hommes. D'elle découlent, comme par résultante immédiate, les régulations premières et imprescriptibles de la loi et du droit naturels.

La nature individuée est, au contraire, celle qui est douée d'une existence historique, d'une existence réelle. Elle s'explique par le fait qu'une multitude de facteurs contingents — tel que le sol, le climat, la race, la nationalité, la culture — concourent à la transmission de la vie et à la formation de l'homme en chair et en os. L'essence humaine, en raison de son caractère charnel et

(1) I-II, q. 51, a. 1 ; q. 63, a. 1.

terrestre, est nécessairement véhiculée par des éléments matériels qui ont leurs caractéristiques, qui ont leur individualité. Et bien qu'il lui soit indifférent que cette individualité soit telle ou telle, rien n'empêche qu'elle soit atteinte par elle dans sa texture, dans ses principes mêmes. Aussi, chez Aristote et S. Thomas, l'individualité est-elle considérée comme un *facteur* substantiel, comme un facteur qui s'incruste dans les profondeurs de l'être. En l'homme, tout est individué : son âme, son intelligence, sa volonté, et à plus forte raison son appareil sensoriel et ses forces sentimentales. De sorte que la nature dont il hérite et qui, en lui, s'épanouit en fonctions, est une nature particulière, une nature individuée et incommunicable.

Si maintenant l'on se représente que c'est par le moyen de l'*image verbale* qu'une nationalité forge sa langue, et que celle-ci résulte d'un recouvrement d'éléments spirituels et sensibles en dépendance étroite des dons du tempérament et du mode de la sensation, si l'on se représente que c'est le timbre particulier du tout de l'organisme humain qui pourvoie l'image verbale de sa tonalité propre et de son cortège à elle d'harmoniques, l'on conçoit que les langues soient à la fois la projection fidèle des traits de l'homme et des notes distinctives de sa mentalité nationale. Il y a, en effet, ainsi qu'il a été établi antérieurement, une continuité intérieure et une correspondance exacte, entre la langue et l'*image verbale*, l'une étant le profil de l'autre.

Pour tracer la courbe à laquelle obéit leur formation dans la plupart des cas, voici en raccourci comment il faudrait procéder. Si l'on considère la *nature* de l'homme et de ses facultés, l'on constate qu'il est par naissance enclin à parler. Toutefois, pour devenir agissante, cette tendance tout à fait générale a besoin d'être excitée, fécondée et déterminée. Elle le sera par le milieu et par les dispositions du sujet. Entre mille possibilités d'extériorisation, celui-ci finira par opter pour celles qui sont le plus en harmonie avec son tempérament. Ses dispositions natives, *sans être déterminantes*, exercent une pression constante sur son arbitre et finissent par influencer sur ses choix. Et le degré de cette influence est d'autant plus grand que la volonté délibère moins, qu'elle est plus instinctive et plus spontanée. De sorte que, même lorsqu'une langue a été formée des reliquats d'une langue plus ancienne, elle est progressivement soumise à un travail d'altération, de refonte et de remoulage qui la rend conforme à la mentalité du peuple qui la parle. Elle subit les conditionnements du tempérament national.

S'il n'y a en effet qu'un rapport conventionnel entre la pensée et la langue, il n'en est pas de même entre l'intelligence fabricatrice et le verbe oral. On aura beau sursauter et ergoter, il y a là un cas de relation nécessaire. L'axiome *agens agit sibi simile*, a toujours été, depuis Aristote, considéré comme le fondement du quatrième mode de se dire *per se*. L'artisan signe son

œuvre, il y met la marque, non seulement de l'homme, mais de son tempérament, de sa mentalité et de ses desseins. Il œuvre, non pas en vertu de ce qu'il n'est pas, mais en vertu de ce qu'il est, en vertu des talents et des ressources dont il dispose. Au moment de la production il entre en lutte avec la matière sonore, la pétrit, l'amollit, et parfois la liquéfie jusqu'à l'incandescence, afin de lui mieux faire épouser les formes du moule par lui conçu. De sorte que l'œuvre faite est le prolongement de l'homme, son extériorisation, son développement, sa réalisation. Grâce à son intelligence productive, l'artiste s'est épanché dans une matière extérieure, il s'est déversé pour ainsi dire en elle et s'est agrandi.

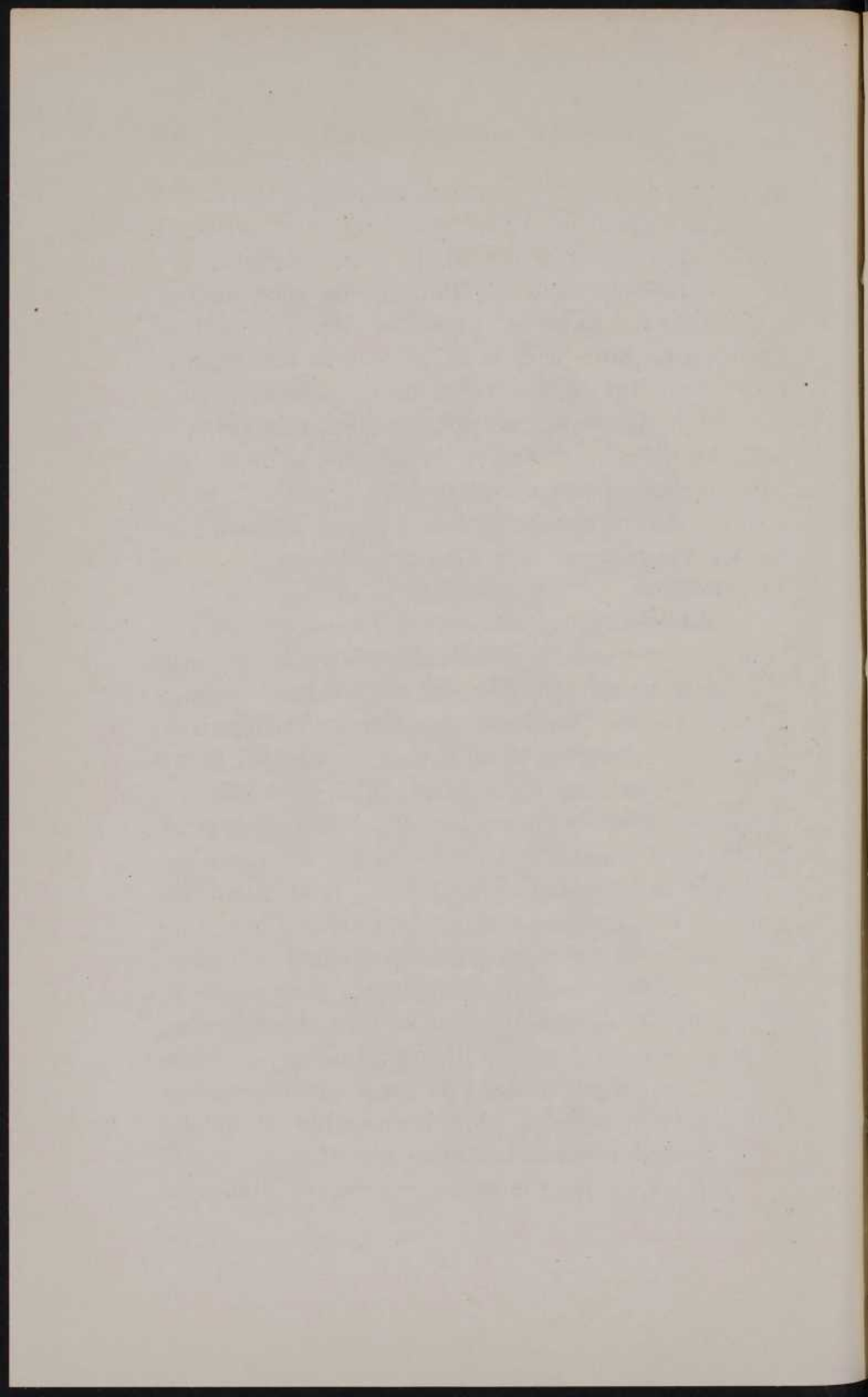
Cette doctrine nous conduit à reconnaître en la langue un attribut inaliénable de la nationalité. Elle se rattache à elle par des liens intrinsèques ; elle fait partie de sa personnalité. Le quatrième mode de se dire *per se* nous autorise à aller jusque-là. Et de même que la nationalité a le droit de vivre et de s'épanouir dans sa culture à elle — pourvu toutefois que cette culture ne comporte aucun principe incompatible avec les règles du droit humain — ainsi a-t-elle le droit à sa langue. Ce droit, il va sans dire, est moins inviolable que le droit au langage et au bien humain, mais il n'en constitue pas moins un droit naturel.

C'est donc à bon droit qu'on regarde la langue comme « la patrie de l'esprit ». Elle est comme l'espace spirituel qu'il occupe et le patrimoine

qu'il exploite. Forcée dans la semi-conscience, par une sorte d'automatisme spirituel, par le vague besoin de s'extérioriser et de communiquer, elle est en quelque sorte l'affleurement spontané de son mode d'écouter et de concevoir. Elle est ce qu'il y a de plus près de lui et comme son fruit le plus immédiat. Et en vertu de cette conjonction, elle est rythmée sur sa ponctuation, elle est à la cadence de sa respiration intérieure. Elle le contient même presque tout entier, donnant une résonance à tous ses états, lestant tous ses vocables de ses pensées, de ses discours, de ses joies, de ses douleurs, de ses épouvantes.

Non seulement elle est l'œuvre de l'esprit, mais par réciprocité d'influence, l'esprit est dans une certaine mesure son œuvre. Etant l'apanage de familles spirituelles centenaires et millénaires, les grandes langues renferment un capital incalculable de valeurs culturelles qui leur confère, à l'égard de l'esprit dont elles sont issues, une puissance de formation à nulle autre comparable. Opérant la liaison des âges et la continuité des générations, prolongeant l'avant dans l'après, le passé dans le présent, elles sont toute une race en miroir. Expression plus claire, plus nette et plus explicite de son âme que sa physionomie d'un moment, elles lui révèlent son passé et sa grandeur. Elles lui permettent de contempler sous une forme plus épurée et plus inaltérable ce qu'elle avait confusément conscience d'être.

Spolier un peuple de sa langue est donc une infamie.



CHAPITE NEUVIÈME

LE BILINGUISME

1 — AVANTAGES DU BILINGUISME

Le bilinguisme, lorsqu'il est pratiqué avec discrétion, offre de nombreux avantages. N'a-t-on pas dit, sans toutefois se garder de toute exagération, qu'« apprendre une langue nouvelle, c'est acquérir une âme nouvelle ? » Il est, en effet, hors de doute que l'acquisition d'une langue étrangère comporte de nombreuses possibilités d'enrichissement spirituel et de relations sociales.

La culture humaine est un avoir d'une profondeur et d'une étendue incommensurables. Elle est en quelque sorte marquée au coin de l'infini. Aucun peuple ne peut se targuer de la posséder complètement ; aucune culture ne peut en réclamer l'épuisement total ; aucune langue ne peut prétendre la réfracter adéquatement. Toute civilisation particulière n'est qu'une modalité du genre, et une modalité, cela va de soi, implique une limitation, une diminution, un amoindrissement. De sorte que l'apprentissage d'une langue

étrangère, permettant de communier à une autre forme de civilisation que celle que revêt la sienne propre, permet par le fait même de puiser plus abondamment au bien humain. Et il en résulte, chez l'individu, un élargissement qui, sans aller jusqu'à doubler son âme, peut lui conférer un achèvement plus plénier que celui que procure l'unilinguisme.

Cet avantage ne résulte pourtant pas fatalement. Il peut même se convertir en détriment. C'est que, pour bénéficier réellement des richesses qui appartiennent en propre à l'âme des autres, il y a des conditions. Et la première est d'être préalablement entré en possession de celles enfouies en la sienne propre. Il faut avoir acquis de l'individualité et de la personnalité pour dominer un apport étranger et se l'assimiler. Et cela ne se réalise pas sans une forte *unité* dans l'éducation première. Une formation qui n'est pas tirée tout d'abord de l'intériorité de l'individu, qui ne vise pas à la mise en valeur de toutes ses ressources natives, qui, en un mot, ne réussit pas à réaliser l'unité vivante de tout son être sous l'empire de la volonté, est non seulement frappée d'inefficacité, mais tend à disperser ses énergies, à diminuer sa force de cohésion et à amoindrir sa résistance. Et dans ces conditions, le bilinguisme, loin d'être utile à la formation, lui est vraiment préjudiciable.

Le bilinguisme ne comporte pas que des avantages culturels, il s'avère encore d'une grande utilité sociale.

Dans notre monde moderne, il est bien difficile de s'isoler dans le domaine, si somptueux soit-il, d'une seule langue. Les relations sociales, la profession, les affaires, le commerce et surtout l'apostolat, nous mettent souvent en demeure de nous soumettre à l'apprentissage de deux ou de plusieurs langues. En certains milieux même, cela est, du moins chez ceux qui remplissent des fonctions publiques, de nécessité vitale. On doit avoir à cœur de savoir la langue de ceux que l'on doit servir non moins que de ceux que l'on désire évangéliser et convertir. Cela va de soi. En toute circonstance, du reste, il est toujours utile et agréable de posséder, en plus de sa langue propre, celle de ceux avec qui l'on vient en contact. Rien n'est plus de nature à fomentier l'unité, les bons rapports, la paix et l'amitié.

2 — INCONVÉNIENTS DU BILINGUISME INTÉGRAL

Pourtant, il y a bilinguisme et bilinguisme. Il y a celui que l'on recherche pour fins de culture et de commodité et celui que l'on est convenu d'appeler *intégral*. Il consiste en une méthode d'éducation qui regarde l'apprentissage simultané de deux langues comme applicable à tous les enfants de tous les âges et à toutes les phases de leur développement mental. Il serait même, au dire de quelques-uns de ses protagonistes, l'unique moyen de former des nations compétentes et supérieures.

Il va sans dire qu'autant nous sommes en faveur du premier, autant nous sommes opposés

au second. Déjà en 1938, nous écrivions : « Nous avons toujours cru, en nous fondant sur l'expérience et le bon sens, que si certains individus particulièrement doués et de bonne éducation peuvent parvenir assez tôt à la possession relativement parfaite de deux langues, c'est toutefois une utopie authentique de croire que les flots d'enfants, si informes et si mal préparés par l'éducation familiale, qui affluent à nos écoles, sont en état de surmonter les difficultés inhérentes à une double éducation. Une éducation bilingue, c'est le poids, déjà trop lourd pour la plupart, porté au carré ; et les résultats constatables par quiconque veut ouvrir les yeux montrent que bien peu d'élèves sont aptes à le porter. Et cela en dit déjà long, étant donné que dans ce domaine, une constatation vaut mieux que tous les efforts d'une logistique creuse, à la commande d'intention d'une pureté douteuse.

« Du reste, la *nature* même des réalités qui font question en pédagogie en dit autant que l'expérience. L'esprit de l'enfant est à l'origine en tel état de privation et de faiblesse qu'il a besoin d'une base, d'un point d'appui pour avancer dans l'étude de quoi que ce soit. Comme le remarque S. Thomas, on ne peut se mouvoir mentalement sans prendre appui sur une réalité stable. C'est là une condition inéluctable. Bien plus, la rapidité ainsi que la liberté des démarches de l'esprit sont en proportion exacte de la conscience qu'il acquiert de la fermeté de sa base. Or, cette base, l'enfant ne l'a pas par naissance ; il faut qu'elle

lui soit procurée par déterminisme naturel et par mode d'empirisme, c'est-à-dire sous forme d'influences qui baignent l'âme et l'imprègnent à son insu. La nature prend à son compte d'amorcer la vie de l'esprit tout autant que celle du corps. Et l'on voit par là que les vocables de la langue maternelle, qui s'infiltrèrent dans la sensibilité et se fixent dans la mémoire comme des soldats accourant au combat, s'avèrent le fondement naturel de tout autre vocabulaire. C'est en la langue première, une fois fermement possédée, que l'enfant trouvera ce fond consistant sur lequel il a besoin de s'appuyer pour s'aventurer sur les sentiers de l'acquisition consciente. Il aura en elle un point de repère d'une sécurité sans égale, et il pourra, par le procédé de l'analogie et de la divergence, se rapporter à elle pour juger de ce qui lui sera proposé par la suite. Sans elle, au contraire, il sera perdu ; il flottera à l'aventure comme une embarcation sans boussole ».

« L'apprentissage d'une langue étrangère, dit Vendryes, se fait toujours en partant de la langue maternelle. On procède par substitution et on cherche à constituer des équivalences en rangeant dans sa mémoire à côté des mots et des phrases de sa propre langue les phrases et les mots de la langue que l'on apprend. Cet apprentissage est d'ailleurs souvent livresque ; il s'applique aux mots écrits et a pour base une certaine structure grammaticale, plus ou moins artificielle. C'est un travail tout différent qui s'accomplit dans le cerveau de l'enfant (lorsqu'il fait l'apprentissage

de sa propre langue). Celui-ci reçoit de son entourage des phrases toutes faites qui correspondent à l'expression de certains ordres, de certains besoins, ou simplement de certains faits » ⁽¹⁾. Il découvre le signe, saisit confusément la valeur fiduciaire des mots, conçoit obscurément que les outils du langage sont les substituts des idées et des objets. Et dès lors, mû par une tendance innée à l'imitation, il pourvoit spontanément son esprit de tout un matériel de symboles élémentaires qui formera comme le sédiment naturel sur lequel viendront reposer ses acquisitions subséquentes.

En second lieu, ces petits êtres de cinq, six et sept ans que l'on conduit à l'école, ont des ressources spirituelles très limitées. Le capital en sera tôt épuisé si, au lieu de chercher à le décupler par un habile effort de concentration et de coordination, on le dissipe dans les complications et les incohérences d'un programme scolaire bilingue. L'esprit des sujets moyens et médiocres en sera énervé et n'arrivera que tardivement à dominer l'amas des matières disparates proposées par l'enseignement.

Enfin, le bilinguisme scolaire produit fatalement chez l'enfant comme un effet pénible d'écartèlement, et sa petite personnalité s'en trouve désaxée pour longtemps quand ce n'est pas pour toujours. Cela est tout naturel, étant donné que deux langues constituent deux systèmes divers de représentations, deux synthèses de relations, animées par des sensibilités et des esprits diffé-

⁽¹⁾ *Loc. cit.*, p. 80.

rents. Elles exigent de l'enfant un dédoublement continuels d'efforts et d'attention qui, à la longue, laisse sa marque jusque dans la personnalité. Il est à redouter qu'il ne parvienne jamais à cette unité vivante qui fait les hommes supérieurs.

Renan et les adeptes de l'Ecole allemande n'avaient pas complètement tort, lorsqu'ils considéraient les langues comme des organismes vivants, se développant d'après un esprit unique et des lois tendant sans cesse à l'homogénéité. « Un germe est posé, renfermant en puissance tout ce que l'être sera un jour ; le germe se développe, les organes se séparent, les fonctions se divisent ; mais dans le germe était donnée la loi, impliqués la forme et le type de cette évolution. De même « ce n'est point par des juxtapositions successives que se sont formés les divers systèmes de langues ; semblable aux êtres vivants de la nature, le langage, dès sa première apparition, fut doué de toutes ses parties essentielles... Les langues doivent être comparées non au cristal qui se forme par agglomération autour d'un noyau, mais au germe qui se développe par sa force intime et par l'appel nécessaire de ses parties ». On peut dire en ce sens que chaque famille d'idiomes est « créée d'un seul jet », qu'elle est sortie de chaque race sans effort comme sans tâtonnements » ⁽¹⁾.

Sans accepter complètement ces vues sur la formation des langues, il est incontestable que chacune de celles-ci a son esprit, ses procédés, sa logique immanente. Si le travail d'unification ne

⁽¹⁾ JANET et SÉAILLES, *loc. cit.*, p. 261.

se produit pas chez elle avec autant de spontanéité et d'instantanéité que le prétend Renan, il finit tout de même, tôt ou tard, par se réaliser. De sorte que chaque langue est un système clos, une construction à part, comportant des constantes avec les autres, mais offrant aussi un très grand nombre de divergences. En conséquence, multiplier, pour l'enfant trop jeune, les langues à étudier serait le soumettre à une dispersion et un dédoublement qui pourraient avoir sur son développement mental un effet néfaste.

Le français, en particulier, qui est à la fois tellement divers et tellement un, tellement souple et tellement construit, tellement capricieux et tellement logique, qui est, disons le mot, un sommet de l'esprit humain, suffit à épuiser pendant plusieurs années consécutives les capacités d'attention d'un petit enfant et à lui procurer tous les enrichissements dont il est, à cet âge, susceptible. Nul instrument n'a demandé de la part des littérateurs et des grammairiens un aussi grand effort d'épuration, d'affinement et de coordination. Quelle merveille de médiation ! Tous les mots ont un sens exact, tous les tours sont fixés dans leurs nuances les plus minutieuses, toutes les formes, grâce à leur soumission séculaire aux règles de la raison et de la bienséance, répondent aux exigences du naturel et du bon goût. Il jouit par surcroît de la clarté dans l'élégance, « de la précision dans la variété et, selon le mot de Rivarol, de « la probité attachée à son génie ». De sorte qu'il représente un potentiel inépuisable d'art et

de culture ; et tant qu'on n'a pas saisi le secret de l'exploiter, ce serait pure perte de temps et d'énergie que d'aller solliciter à d'autres langues quelques rudiments de perfection, ce serait semer délibérément la confusion en son propre esprit. Que l'enfant s'efforce tout d'abord d'approfondir notre langue et d'en dégager toute la substance enrichissante ! Il n'y a que cette ligne de conduite qui soit logique et qui puisse produire chez lui une personnalité forte. Ce n'est qu'après un travail de domination, d'assimilation et de familiarité de plusieurs années qu'une jeune intelligence devient suffisamment robuste et formée pour aborder sans péril l'étude des idiomes étrangers.

3 — TÉMOIGNAGES

Nous sommes heureux de constater que, dans le même sens, M. Etienne Gilson déclarait à Ottawa, il y a quelques années : « Je pose d'abord comme principe qu'il est absolument impossible d'avoir une éducation bilingue. Les langues sont des modes de penser et de sentir ; vouloir les mettre sur le même pied, ce serait une monstruosité. Ce qui revient à dire, si on applique cette théorie au jeune Canadien français, que s'il veut conserver son héritage français, il doit être entouré de français, parce qu'il devra vivre dans un milieu anglais. Le français est une langue qui s'acquiert difficilement, mais qui se perd vite. Croyez-en l'expérience d'un professeur au Collège

BIBLIOTHÈQUE
D'ARTS ET MÉTIERS

de France qui, après avoir vécu trois mois dans un milieu anglais, se sent déjà « touché » ⁽¹⁾.

Cette conclusion, fruit de la réflexion philosophique, est en tout point cohérente aux résultats consignés par les savoirs expérimentaux, tels que la psychologie et la pédagogie. M. Hermas Bastien, dans une enquête intitulée *Le bilinguisme au Canada*, fait le relevé des témoignages portés là-dessus par les savants de tous les pays où le problème se pose à peu près dans les mêmes termes que chez nous. Il ressort de ses conclusions qu'il est évident qu'à l'étranger comme chez nous, on est unanime à proclamer que le bilinguisme pratiqué sur l'enfant en bas de dix à douze ans, « diminue (chez lui) la quantité disponible d'énergie intellectuelle », produit dans son cerveau un ballottement désastreux, fait perdre à son esprit son « assiette », et finalement le conduit à la « médiocrité ».

Pour résumer notre pensée, nous tenons que le bilinguisme comporte de nombreux avantages, qu'il faut même, autant que possible, viser à l'acquisition de plusieurs langues, mais qu'il serait désastreux d'en faire une méthode généralisée de formation et de l'appliquer sans discernement à tous les enfants de tous les âges.

(1) Cité dans l'*Action Nationale* de nov. 1940, p. 237.

TABLE DES MATIÈRES

PAGES

AVANT-PROPOS	7 —
--------------------	-----

CHAPITRE PREMIER

Le problème du langage

§ I — SES TERMES	11
§ II — NOTIONS PROVISOIRES	12

CHAPITRE DEUXIÈME

Vues diverses sur les origines du langage

§ I — ORIGINES DIVINES	18
§ II — ORIGINES SOCIALES	20
§ III — ORIGINES COSMIQUES	24

CHAPITRE TROISIÈME

Les vraies causes du langage

— § I — QUELQUES JALONS	37 —
§ II — LE LANGAGE ÉMOTIONNEL	40
§ III — LE LANGAGE CONCEPTUEL	56

CHAPITRE QUATRIÈME

Genèse psychologique du langage conceptuel

— § I — IMPULSION DE LA NATURE	72 —
§ II — L'ART À LA RESCOUSSE DE LA NATURE	77
§ III — CONDITIONNEMENTS DE LA NATURE INDIVIDUÉE	81

CHAPITRE CINQUIÈME

Nature physique du langage

§ I — SENS DE CET ÉNONCÉ	85
§ II — TEXTURE DES MOTS ET DES PHRASES	87

CHAPITRE SIXIÈME

Essence métaphysique du langage

§ I — LE DESTINATAIRE DU LANGAGE	93
§ II — LE SIGNIFIÉ PAR LE LANGAGE	95
§ III — UN TEXTE DE S. THOMAS	105

CHAPITRE SEPTIÈME

Langage philosophique

§ I — LOGIQUE INHÉRENTE AU LANGAGE	115
§ II — PARTIES DU DISCOURS	138
§ III — LE NOM ET LE VERBE	145
§ IV — LE DISCOURS	167

CHAPITRE HUITIÈME

La langue objet de droit

§ I — NATURALITÉ DU LANGAGE	191
§ II — PHYSICISME OU MENTALITÉS ?	194
§ III — LANGUES ET TEMPÉRAMEMENTS NATIONAUX	198

CHAPITRE NEUVIÈME

Le bilinguisme

§ I — AVANTAGES DU BILINGUISME	205
§ II — INCONVÉNIENTS DU BILINGUISME INTÉGRAL	207
§ III — TÉMOIGNAGES	213

 IMPRIMÉ À

L'ŒUVRE DE PRESSE DOMINICAINE

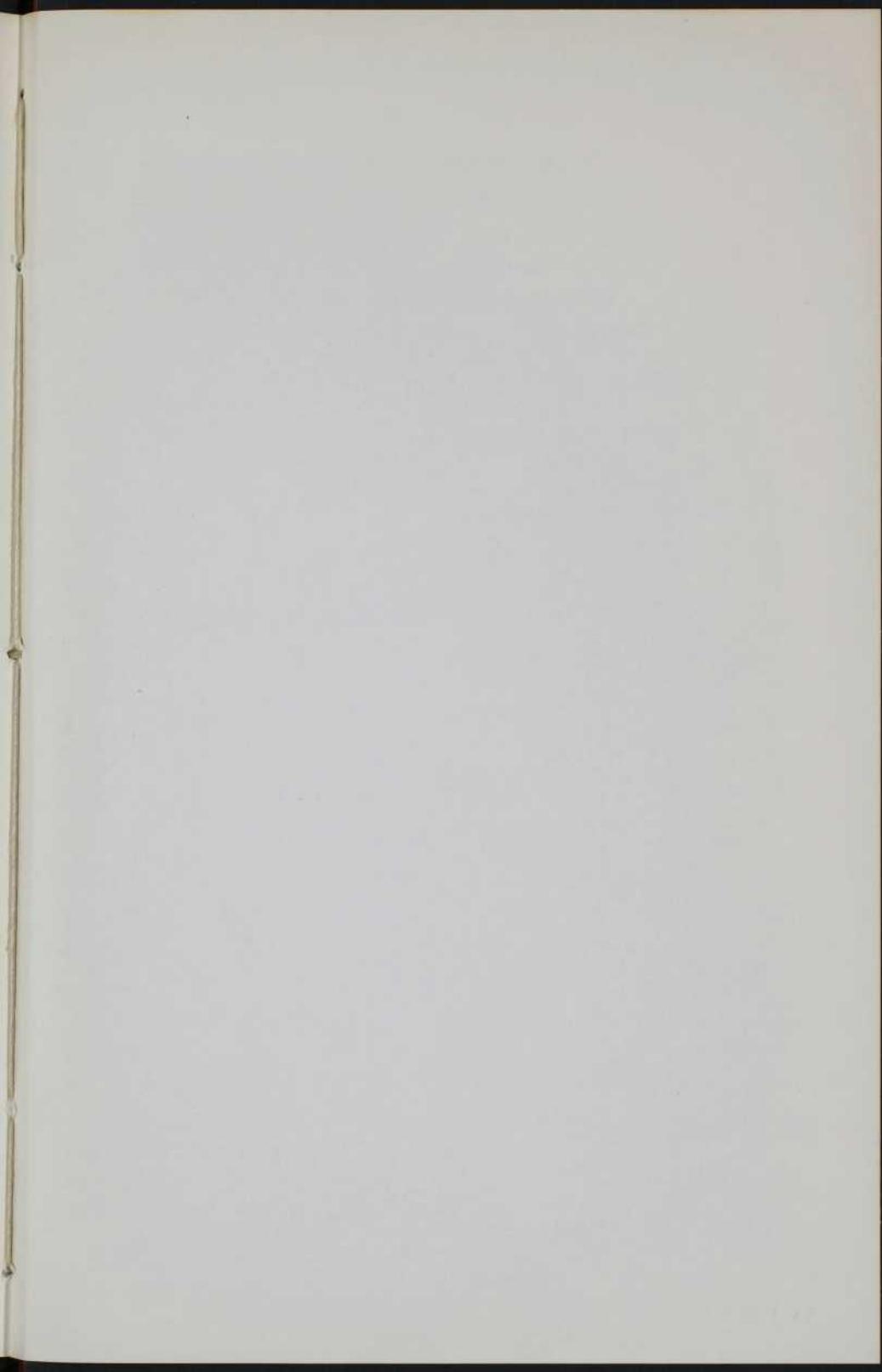
NOTRE-DAME DE GRÂCE — MONTRÉAL







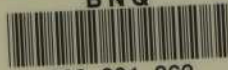






RELIURE
Claire Enrg.
RESTAURATION

BNQ



000 391 863