

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 16 (1966)
Heft: 3

Artikel: Fécondité de la phénoménologie : à propos de la pensée de Johannes Lohmann
Autor: Piguet, J.-Claude
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380859>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.03.2025

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

FÉCONDITÉ DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

*A propos de la pensée de Johannes Lohmann*¹

Mon intention n'est pas ici de recenser cet ouvrage, ni même de procéder à son étude critique. Il me suffit d'indiquer sa fécondité. Pour cela, je renonce à en présenter les différentes idées, fût-ce en les ordonnant systématiquement (ce qu'elles ne sont pas dans l'ouvrage lui-même) ; je me limite à essayer de saisir l'intention profonde de cet ouvrage, ce qu'il veut nous faire comprendre. C'est dire que ce faisant j'interprète nécessairement la pensée explicite de l'auteur envisagé ; mais je crois que cette méthode permet d'entrer mieux dans son fond implicite.

Pour mieux servir ce dessein, je place ci-dessous la pensée de Lohmann en parallèle avec celle, mieux connue ici, d'Ansermet². La rencontre peut surprendre : que peuvent bien avoir à se dire un professeur de linguistique générale de Fribourg-en-Brisgau et un chef d'orchestre vaudois habitant Genève ? Tous deux en réalité sont chacun à sa manière des élèves de la phénoménologie ; tous deux de surcroît cherchent à percer les mystères du langage — du langage articulé et des langues d'une part, du langage musical d'autre part. Or le fait est — et c'est un fait surprenant — que non seulement il y a entre ces deux auteurs convergence d'intention, mais convergence dans les thèmes eux-mêmes qui sont mis à jour. Partant de leur intention profonde, ressaisie à sa source même, les pages ci-dessous veulent marquer la convergence des thèmes traités, et l'unité de vision sur certains problèmes particuliers.

La rencontre entre Lohmann et Ansermet est d'autant plus exceptionnelle qu'il s'agit dans les deux cas d'œuvres relativement

¹ *Philosophie und Sprachwissenschaft*. Berlin, Dunker und Humblot, 1965, 300 pages. « Erfahrung und Denken, 15 ».

² Ce qui, dans l'article ci-dessous, est dit du langage (ou des langues) est emprunté à l'ouvrage de Lohmann (les numéros cités des pages y renvoient). Ce qui, en revanche, est dit de la musique est emprunté, sans référence explicite, aux ouvrages d'Ansermet ou au mien sur lui.

méconnues. L'œuvre d'Ansermet a provoqué une sorte de stupeur, due avant tout à l'extraordinaire richesse — parfois turbulente — de son exposé écrit ; son auteur même mesure aujourd'hui de mieux en mieux, pour ainsi dire, la portée exacte et révolutionnaire des prémisses qu'il avait posées. De la même manière Lohmann se plaint (p. 15) que ses diverses publications éparses datant de plus de quinze ans aient été tout simplement ignorées ou alors comprises à l'envers¹.

L'exceptionnel de cette rencontre réside aussi en ce que les deux auteurs ne se sont jamais parlé, quoiqu'ils aient entendu parler l'un de l'autre, et que tous deux non seulement opèrent un renversement de vision assez spectaculaire, qui va dans le même sens, mais encore se retrouvent sur de mêmes affirmations touchant à chaque fois un même objet : *la langue* — la langue articulée dans un cas, la langue musicale dans l'autre.

Or ces correspondances sont davantage que le fruit du hasard, ou que la coïncidence de deux esprits faisant par ailleurs figure de cavaliers solitaires. C'est à un niveau trop profond et trop fondamental qu'a lieu la rencontre pour l'imputer au hasard : en réalité, chacun d'eux a vécu longuement, réfléchi profondément, et débouché avec une perspicacité merveilleuse sur des thèmes qui deviendront, plus tard, des lieux communs et qui paraîtront aux générations futures tout naturels — après avoir souvent choqué nos contemporains.

* * *

Considérons quelques-uns de ces thèmes. Ansermet, on le sait, affirme que le langage musical a cessé de se constituer, et que la musique est au terme de ses découvertes syntaxiques : vision qui dans sa bouche n'est pas pessimiste, mais positive, car aujourd'hui nous quittons l'histoire de la musique pour entrer dans l'histoire de l'exécution de la musique. Or Lohmann affirme aussi que le langage articulé est parvenu au plus haut degré absolu de son développement (p. 11). *La mort du langage* : ce thème n'est certes pas nouveau en soi ; mais sa motivation, commune aux deux penseurs, est fondamentale : c'est dans le cas du langage articulé le conventionalisme (et l'arbitraire) et, dans le cas de la musique, la mécanisation (en musique électronique ou aléatoire) qui conduisent nécessairement à arrêter le développement spontané et interne du langage, parce que la machine arrête la conscience et parce que le langage est conscience.

¹ Notre *Revue de théologie et de philosophie* est seule à avoir publié un texte en français de Lohmann (*L'origine du langage*, RTP, 1959 - IV).

Un autre point, toujours aussi fondamental et général, unit ces deux chercheurs : la science échoue quand il s'agit de comprendre la motivation réelle de certains phénomènes linguistiques. Côté musique, relisons à cet égard le chapitre « Phénoménologie *versus* science » d'Ansermet ; côté linguistique, écoutons Lohmann qui fait justement remarquer (p. 64) que la science présuppose sans cesse le Je pensant, qu'elle ne cesse pourtant de rejeter au nom de l'objectivité des choses. Or, continue-t-il, dans la mesure où la science « objective », « fixe », et « stérilise » son objet, elle en oublie le développement historique ; dès lors elle projette illégitimement dans le passé une objectivation qui ne date que des siècles modernes : illusion de la rétrospection, faute d'anachronisme. Or à la base de la vision scientifique et « morte » de la nature, il y a logiquement le principe de causalité : c'est à refuser le principe de causalité que s'emploient donc également Lohmann et Ansermet ; tous deux exigent qu'on substitue à l'observateur impassible et intemporel des sciences exactes le point de référence non plus de l'observateur, mais de l'acteur, *au temps où le phénomène observé s'est donné à la conscience comme phénomène*.

On me rétorquera certainement : rien de tout cela n'est nouveau, car, formellement, il s'agit de lieux communs de la phénoménologie théorique, et dans le contenu il n'y a rien d'autre qu'une reprise de vieilles idées romantiques (les idées de Herder et de Humboldt en linguistique, celles des romantiques allemands, Schopenhauer en tête, en musique). Cela est certes vrai, mais on ne doit jamais mesurer la nouveauté d'une idée philosophique à son existence théorique comme « idée de l'esprit », mais seulement à sa fécondité dans l'application. Or la nouveauté réside ici dans le fait que les prémisses husserliennes sont dans les deux cas appliquées à une réalité dont elles renouvellent entièrement et les choses vues, et la manière dont on les voit ; et que dans les deux cas ce sont les mêmes idées dites romantiques, mais dépouillées de leur halo obscur et métaphysique, qui servent de pierre d'angle. Ainsi, remarque Lohmann, l'idée que le langage *comme tel* soit *intention* n'apparaît comme « romantique » aux yeux des positivistes que parce que ces derniers *subjectivent* l'intention et la rapportent au seul sujet individuel. En réalité « l'intentionnalité naturelle du langage... représente l'analogue de l'unité synthétique d'aperception chez Kant » (p. 81).

Alors que toute la fin du XIX^e siècle et tout le début du XX^e siècle ont cru fermement que le positif allait chasser le métaphysique, voici que, vers la fin de notre siècle, on s'aperçoit que *c'est le métaphysique qui peut devenir positif*.

Les réflexions qui précèdent se greffent sur l'introduction du livre de Lohmann. Voici maintenant, dans le contenu de cet ouvrage, brièvement résumés, quelques points marquants.

L'une des plus grandes erreurs qui a été commise dans la vision que l'homme prend de lui-même réside en ceci, que l'homme, après avoir fait une découverte mécanique, et avoir tenté (non sans succès) de l'appliquer à lui-même, en a tiré la conséquence qu'il était lui-même ce qu'il avait découvert. Exemple : il découvre au XVI^e siècle les machines ; il applique ce modèle à lui-même et décrit — disons la circulation du sang — à l'aide des modèles de l'hydrodynamique ; aussitôt il tire la conclusion : l'homme est une machine. Or, dit Lohmann, l'homme n'est jamais la somme des découvertes qu'il a faites à son égard, mais bien au contraire, ce sont ses découvertes et ses inventions qui sont la forme de son être. Cela est vrai de l'homme, et cela est vrai aussi du langage.

Car deux visions du langage s'opposent radicalement : la vision scientifique et mécaniste, ou *vision du dehors*, et la vision « phénoménologique » ou *vision du dedans*¹. Sitôt qu'une réalité constituée du dedans est vue du dehors, la vision externe qu'on en prend manque nécessairement sa structure réelle et passe à côté de sa motivation effective : c'est ce qui se passe en science, quand on plaque les méthodes externes de la science sur une réalité constituée en intériorité, comme le langage, ou comme la musique. Toute la linguistique dite scientifique *objective* en effet le langage et le traite comme un objet — comme une chose inerte ; Ansermet reproche de la même manière aux musiciens d'avant-garde de traiter la musique comme un fait extérieur, comme le prétexte à des manipulations diverses.

Or, de même que la musique est « l'expression de l'homme par le sentiment » (Ansermet), le langage est « identique à l'existence humaine elle-même » (p. 20) ; voir *du dehors* la musique, voir *du dehors* le langage, signifie non seulement les dénaturer, mais perdre la conscience de leur essence réelle ; et à ce moment une langue totalement nivelée en extériorité « représente fatalement la fin de l'histoire actuelle du monde et de l'humanité » (p. 11).

S'il s'agit d'établir positivement ce qu'est un phénomène (linguistique ou musical) sans le dénaturer par une vision « du dehors », certaines règles sont requises pour assurer sur elle-même une vision interne légitime ; ces règles sont énoncées par Lohmann de manière positive par une « logique sémantique » qui recouvre l'intention de notre langage LM², et de manière négative à la façon suivante : nous sommes, dit-il, en face de deux grandes traditions méthodologiques ;

¹ Cf. par exemple, p. 241-242.

² Cf. notre *De l'esthétique à la métaphysique*.

la première a pour origine Parménide, et fonde ce qu'on peut appeler le rationalisme, qui assure à la connaissance le fondement de l'identité logique : A est A. La seconde recouvre ce qu'on appelle l'empirisme, et assure la connaissance sur le recueil de faits isolés. Aujourd'hui le rationalisme s'exprime dans les tendances structuralistes de la linguistique ; l'empirisme en revanche s'exprime dans les écoles anglo-saxonnes d'analyse du langage.

Or une troisième possibilité doit se faire jour : entre l'universalité abstraite d'une loi formelle (rationalisme) et la singularité irréductible d'une observation contingente (empirisme), il y a place pour une *observation positive de phénomènes généralement humains* (ni subjectifs, ni objectifs, mais intersubjectifs, pour le dire autrement). Cette troisième voie est exactement celle de Lohmann et de la phénoménologie, et c'est aussi celle d'Ansermet, lequel valorise le sentiment musical contre le psychologisme empirique, et le sentiment éthique contre le formalisme esthétique. Dans les deux cas, la synthèse surmonte les antinomies précédentes (et c'est l'occasion ici de marquer l'origine hégélienne de la phénoménologie !).

La condition préalable, pourtant, pour que cette troisième possibilité soit réalisable, réside dans une mise en question des concepts habituels de toute science, et en tout premier lieu l'idée de « concept », et puis l'idée d'analyse et de synthèse (p. 240) ; car ces idées sont toutes des produits de la raison analytique propre aux deux premières pistes.

La conséquence en revanche, pour qui s'engage dans la troisième voie esquissée ci-dessus, réside positivement dans l'adoption d'un point de vue *génétique*¹, fort distinct de l'historicisme et de l'évolutionnisme du XIX^e siècle. Par là il ne s'agit pas de croire qu'il suffise de replacer un phénomène « dans son temps », comme l'on dit, pour le comprendre ; il s'agit bien plus de retrouver la vision (dans le passé) du phénomène ainsi replacé. Dans le cas du langage, dit Lohmann, il s'agit de cesser de rapporter le langage à la pensée (sous-entendez : à la pensée de l'individu qui pense), parce que, génétiquement, la conscience du langage comme expression d'une pensée est une conscience historiquement datée ; avant cette date, le langage était donc tout autre chose que « l'expression de la pensée », car la conscience qu'on en prenait était autre. La conscience moderne du langage est, dit Lohmann, le produit d'une sorte de dissolution (*Ausscheidung*) du phénomène originaire global, si bien que le langage ne peut pas avoir été, comme phénomène, ce que nous « pen-

¹ « Die Sprachwissenschaft ist nur als Sprachgeschichte möglich », répète Lohmann après Hermann Paul (p. 135).

sons » aujourd'hui qu'il est, les rapports entre pensée et langage ayant été modifiés par l'histoire.

La faute ordinaire des linguistes est donc selon Lohmann celle-là même que reproche Ansermet aux musicologues : ils jugent l'être vivant d'après sa momie, le langage d'après le seul écrit, la musique d'après la gamme, et la mélodie d'après les sons. Ils vont de la partie au tout, par sommation, au lieu de comprendre d'abord le tout dans son horizon de conscience global et historiquement daté.

Le bénéfice extraordinaire de la méthode phénoménologique dans ces deux domaines de la linguistique et de la musique consiste donc à obliger l'esprit humain à prendre conscience de faits très généraux, dans les très grandes dimensions ¹, que la vision naturelle du monde laisse entièrement dans l'ombre. C'est ainsi qu'Ansermet a attiré l'attention sur l'immense différence qu'il y a entre la conscience musicale pure (qui « fait » la musique), et la conscience seconde (qui « réfléchit » sur la musique faite) ; de même Lohmann marque bien (p. 42) combien le langage est *devenu* pour nous l'instrument adéquat de la conscience théorique, alors qu'il était jadis le lieu naturel de la conscience première, agissante. De même il y a, dans le langage tant articulé que musical, des structures de base spatio-temporelles qui n'ont rien à voir avec la conscience moderne du temps et surtout de l'espace.

Ainsi Ansermet a distingué de manière totalement neuve le chemin musical *actif* et *passif* ; de même Lohmann montre (p. 52) comment les langues indo-européennes sont dans une *relation active* à l'objet, tandis que les langues sémitiques sont demeurées dans une relation passive à la *situation subie* ². C'est ce qui explique que les

¹ Lohmann explique (p. 171) qu'il s'agit de « faire abstraction de l'exactitude au sens où la définissent les sciences de la nature », afin de mettre à jour des formes effectives et historiques *sans les réduire au quantitatif ni les mesurer de l'extérieur*.

De cette manière, Lohmann est fidèle à la revendication bergsonienne de s'en tenir au « se faisant » en laissant de côté le « déjà fait » (p. 171). Il vise à « restaurer l'historicité de l'expérience » (p. 179).

² La relation active à l'objet impose aux langues européennes une double vision de la prédication, et par conséquent des structures qui en dérivent : déterminative (extravertie, dirait Ansermet), dans le sens où l'objet est déterminé par une décision du sujet, et relative (introvertie, dirait Ansermet), dans le sens où le sujet se situe face à un objet perçu.

Du même coup, les langues indo-européennes, dans leur relation active à l'objet, ont imposé au langage une séparation des structures lexicologiques (déterminatives de l'objet) et des structures grammaticales (relatives au sujet parlant) : elles ont décliné (cf. p. 131) les substantifs sur le type : radical (lexicologique, déterminatif) + terminaison (grammaticale, relative), exactement comme la musique occidentale — et elle seule — a décliné (ou conjugué) dans une relation active au monde la *quinte* aux douze cas du « cycle des quintes » (les douze sons chromatiques).

langues indo-européennes aient une histoire, alors que dans les autres langues cette histoire n'est (aujourd'hui encore) qu'un présent vécu. De la même manière Ansermet avait dit que seule la musique occidentale s'est constituée en une histoire, les musiques orientales ayant perduré dans un état « pré-historique » : le pentatonique chinois, en effet, est une structure subie comme une situation de fait, alors que l'heptatonique occidentale est une victoire de la conscience sur la situation de fait avec laquelle elle entre en relation active.

Ajoutons encore que la mise à jour de ces phénomènes très généraux oblige à admettre l'existence de réalités psychiques pré-réfléchies, qui sont intentionnelles sans qu'il y ait réflexion seconde de l'intention. « Il y a des réalités, écrit Lohmann (p. 37, n.) qui témoignent d'une *intention* (sous la forme d'une action orientée téléologiquement), laquelle, subjectivement, ne sait pas elle-même ce qu'elle fait. » Et, ajoute-t-il, « le langage *dans son ensemble* n'est rien d'autre que cela ». Ansermet a dit la même chose de la musique.

* * *

Qu'est-ce finalement que le langage ? L'idée commune, à cet égard, et que reprend du reste Husserl, est celle-ci : le langage d'une part *représente*, en désignant des objets et en se substituant au monde extérieur ; d'autre part, il *exprime*, que ce soit des sentiments ou des pensées ; enfin il a une *destination* et vise intentionnellement un autre que moi, qui se trouve ainsi mis en appel et dont j'attends une réponse.

Or cette vision descriptive du phénomène « langage » est sujette à caution, selon Lohmann, dans la mesure où elle ne répond pas à cette antinomie fondamentale de tout langage : car on ne se sert du langage que s'il existe, et le langage ne saurait exister avant qu'on s'en serve. En d'autres termes, la définition ci-dessus du langage est encore trop objectivante ; elle présuppose l'existence de l'objet avant la conscience qu'on en peut prendre. Or ce présupposé, dans le cas du langage, est faux. Il s'agit donc de démêler la structure pré-réfléchie de la conscience du langage, exactement comme Ansermet a voulu démêler la structure pré-réfléchie de la conscience auditive. Cette structure pré-réfléchie prend du reste chez Lohmann les mêmes formes que chez Ansermet, les différences de vocabulaire en moins : la conscience pure, chez Ansermet (chez Lohmann : « Unbewusstes Bewusstsein ») présente deux traits caractéristiques : elle est conscience irréfléchie de soi (Ansermet), et pour Lohmann : « Was das Bewusstsein sich nur als Bewusstsein vorstellen kann, obwohl es das aber noch an sich eigentlich (noch) nicht ist » (p. 62). En second lieu la conscience première est dépassement (Lohmann : « Bewusst-werden des Bewusst-

seins »), ce qu'Ansermet appelle transcendance¹. Quant à la conscience seconde, elle est chez Lohmann comme chez Ansermet le fruit d'une séparation (Ausscheidung).

On voit ici un trait caractéristique de l'entreprise dont j'essaie de rendre compte : *Alors que toutes les phénoménologies ont cherché jusqu'à aujourd'hui à comprendre le préréfléchi par réduction à partir des structures réfléchies de la conscience, Ansermet et Lohmann cherchent à dévoiler les structures préréfléchies de la conscience afin de comprendre postérieurement les lois et la nature de la conscience réfléchie*. Chez Ansermet il s'agit de passer de l'affectif à l'intellectuel, et chez Lohmann de passer de la conscience au langage : à chaque fois il y a suspension de l'objet positif immédiat (le langage, la musique) pour le retrouver à l'échelle préréfléchie qui lui donne sa véritable signification. Or cette échelle préréfléchie est une condition de possibilité de la compréhension du phénomène donné, et cette condition de possibilité est universelle (p. 73 sqq.), « généralement humaine », dit Ansermet.

Au cœur même de la conscience préréfléchie se trouve un noyau central, où la conscience préréfléchie de soi coïncide avec elle-même. On sait qu'Ansermet a trouvé ce noyau central dans le rapport de la quarte à la quinte dans l'octave ; or les langues articulées l'ont trouvé dans l'acte de la prédication : la *copule* est l'analogue de l'octave musicale, et la prédication *lie* le sujet et l'attribut comme se lient dans l'octave la quarte et la quinte. Dans la copule en effet, dans cette « Nabelschnur des menschlichen Geistes » (p. 114), et à condition de ne pas la considérer abstraitement comme un simple signe conventionnel (exactement comme il ne faut jamais considérer l'octave comme un cadre vide), s'unissent de manière indissoluble *la vérité de ce qui est dit et la réalité de la chose dite* (p. 85). D'emblée, on le voit, la langue *unit* ce que la vision « scientiste » sépare : le point de vue de la réalité et le point de vue (mental) de la vérité, l'objet et le sujet². En musique, dit aussi Ansermet, le « quoi » de la musique n'est jamais dissociable de son « comment ». Une prédication tout à fait élémentaire (les cadences parfaites en musique, par exemple) est toujours simultanément une position ontologique et une position existentielle.

La conscience du langage cependant n'est pas un fait unitaire, au sens où la science (la logique, par exemple) pose un principe premier à partir duquel tout se laisserait déduire presque automatiquement. Car la conscience du langage n'est pas la conscience *de* quelque

¹ Lohmann compare la conscience première à l'aperception leibnizienne, en quoi, à mon avis, il se trompe, car l'aperception leibnizienne est conscience non pas de la chose, mais de la différence (mentale).

² « Le langage, dit Lohmann, est toujours l'union en acte des deux domaines physique et psychique » (cf. p. 99).

chose, mais « conscience (de) soi », et comme telle elle est conscience irréfléchie et sans cesse différenciée du monde. Le langage est en effet la *différenciation* totale (et il ne se laisse pas réduire à la simple conscience d'une différence au sens de l'aperception leibnizienne). Comme totalité intégralement différenciée, le langage se laisse ordonner selon trois niveaux de conscience distincte, qui sont

<i>Chez Lohmann (p. 87)</i>	<i>Chez Ansermet</i>
1. La conscience de la pure différence phonématique.	1. La conscience auditive (les sons).
2. La conscience de la différenciation formelle (les catégories grammaticales).	2. La conscience musicale (les formes esthétiques).
3. La conscience des contenus différenciés (le fond, le « meaning », l'« éthos »).	3. La conscience éthique (le véritable <i>contenu</i> de la musique).

L'erreur propre de la musicologie est d'avoir voulu construire la musique à partir des sons, exactement comme la sémiologie scientifique bâtit le sens à partir des signes, alors qu'en réalité *la musique a précédé les sons, et le sens a précédé les signes qui le signifient*.

Prenons maintenant sur le langage une perspective historique — ou mieux : génétique. Selon la perspective phénoménologique, la genèse du langage se confond avec la genèse de la conscience humaine. La distribution ci-dessus des niveaux de conscience est la vue synchronique de ce dont une génétique phénoménologique dévoile la structure diachronique. L'erreur pourrait pourtant être ici la même que tout à l'heure : elle consisterait à projeter les contenus passés sur le plan géométrique d'une succession chronologique linéaire, grâce à laquelle s'opère l'illusion rétrospective. Lohmann en donne un bon exemple : si l'on définit la conscience humaine par son pouvoir de « culture », il ne faut pas oublier que, dès les Grecs, la culture a marqué l'aspect « subjectif » de ce que marque l'idée de « nature » (cf. l'opposition de la *phusis* et de la *techné*), si bien que notre concept moderne de culture oublie l'origine commune qui faisait de la nature et de la culture un seul et même phénomène — et un phénomène de langage. Le vécu originaire s'est en effet dissocié en un pôle objectif (obtenu par la séparation de la prédication et de l'objet prédiqué) et en un pôle subjectif (obtenu par les conquêtes séparées de la réflexion seconde) (cf. p. 141). Ansermet a fait remarquer également que la musique, à l'aurore du XX^e siècle, a quitté l'unité originaire du vécu primitif et s'est développée tantôt comme une musique « objective » (la musique dite d'images, cf. Debussy ou aussi Stravinsky), tantôt comme une musique « subjective » qui cherche à ordonner les sons

d'après le seul critère de la liberté individuelle (et même arbitraire, dans le cas de la musique aléatoire).

Qu'on ne croie pourtant pas qu'il s'agisse, dans cet état originaire du vécu primitif, de quelque « Ursprache » commune, laquelle servirait de « tronc commun » aux diverses langues du monde. Car qui dit « Ursprache » dit toujours « Sprache », c'est-à-dire, en un sens moderne, quelque mystérieuse émanation de la conscience face à un monde inconnu ou hostile. Or il n'y a pas eu à l'origine une « langue » originaire qui soit *déjà* placée en opposition au monde et à la conscience, puisque cette opposition est précisément un résultat (relativement moderne) de l'histoire du langage et de l'humanité. Ce qui est à l'origine du langage, ce n'est donc pas une langue déterminée, ni une forme particulière de conscience qui aurait « inventé » le langage, ni enfin une réalité transcendante d'où le langage aurait procédé par « émanation » : ce qui est originaire, c'est l'union de la conscience et de la réalité dans et par le langage ¹. Le langage en effet est la « conscience (du) monde *sous la forme* d'une articulation phonétique » ², exactement comme Ansermet dit de la musique qu'elle est non pas le langage des sentiments, mais le sentiment humain lui-même sous la forme de sons articulés.

Ce qui est ainsi mis radicalement en question par Lohmann, c'est l'idée que le langage soit toujours une relation entre un signifiant (assumé par la conscience) et un signifié (représentant le monde), car cette idée saussurienne, pour être vraie des langues modernes, ne peut pas être projetée dans le passé sous peine d'illusion rétrospective. De la même manière les musiciens contemporains (dans la musique non tonale) s'efforcent d'imposer cette idée, qu'il y a dans l'acte musical un certain traitement des sons distinct en son principe de l'effet que l'on obtiendra, l'ordre des signifiants entraînant à lui seul des effets signifiés séparés : la musique aléatoire procède de ce principe, auquel répugne le sens musical, car ce dernier a toujours saisi en un seul acte d'aperception pure à la fois le signifiant et le signifié. Et le temps n'est peut-être pas loin où l'on cherchera à réduire la musique à un jeu de causes efficientes, alors que la musique a jusqu'à présent trouvé sa raison d'être dans sa finalité propre, dans ce que Kant appelle « finalité interne ».

Lohmann note à cet égard très justement (et à la suite de Bergson) que les catégories de causalité n'ont été efficaces en science qu'en vidant les phénomènes de leur temporalité propre et en considérant le temps comme un cas particulier de l'espace ; or une génétique

¹ « Die Sprache ist *zugleich* Natur und Geist, Geist und Natur », p. 164.

² Je traduis un peu librement, dans le langage de Sartre et non pas de Heidegger, la définition du langage donnée par LOHMANN, p. 157.

phénoménologique vise précisément à réintroduire les phénomènes dans leur temporalité propre : elle ne peut donc que répudier le principe de causalité au profit de celui de finalité ¹.

Si l'on considère à cette lumière les langues non européennes, on constate que, replacées dans leur contexte culturel global qui seul leur donne un sens, elles se distinguent des langues indo-européennes. Car toute langue, selon Lohmann, est faite de trois éléments fondamentaux, qui sont le phonème, la syllabe et le mot ; en musique, le phonème serait le *son*, la syllabe l'*intervalle*, et le mot le *motif* élémentaire. Or d'une part la langue chinoise, pour prendre cet exemple, est entièrement déterminative (liée au monde dans une relation passive), et d'autre part elle est monosyllabique (p. 185). Or Ansermet dit des musiques orientales (pour les prendre en bloc) qu'elles sont en relation passive avec le monde qu'elles subissent comme une situation de fait, et qu'elles ignorent le *motif*, dynamique et générateur, pour ne connaître que l'addition d'intervalles liant des sons (tout l'« art » oriental réside non pas à faire de la musique avec des intervalles, mais des intervalles avec des sons). Le parallélisme est ici frappant, et confirme l'idée qu'il y a — entre les musiques orientales et la nôtre, entre les langues indo-européennes et les autres — une différence de nature, qui est en même temps une différence irréductible de culture.

On ne peut donc parler d'histoire (et par conséquent de génétique) qu'à propos du groupe des langues indo-européennes, exactement comme seule la musique occidentale s'est engendrée elle-même en une histoire. Les musiques orientales, dit Ansermet, sont anhistoriques, et les langues non indo-européennes, dit Lohmann, sont « geschichtslos » (p. 210). Il ne s'agit pas ici de nier de quelque manière l'évolution des langues non européennes, mais d'affirmer que seules les langues indo-européennes se sont constituées elles-mêmes, en vertu de leur dynamisme propre, en une histoire : elles ont constitué leur propre histoire par une suite d'« éruptions », comme dit Lohmann (p. 221). A cet égard, la langue grecque, en particulier dans son traitement du participe (et dans l'emploi de participe présent neutre du verbe *être*), est une « éruption » équivalente à celle (à la Renaissance) de notre musique occidentale : la langue grecque est le lieu où s'est passé l'accouchement de la pensée par la langue (die Entbindung des Begriffes als solchen aus der Sprachform, p. 231), et notre musique occidentale est le lieu où la musique, du diatonisme monodique à l'harmonie chromatique, a engendré la tonalité *en acte*. La tonalité est la loi constitutive de la musique : elle est la pensée implicite de la langue musicale. Or ces « accouchements » ne sont pas le fait de pen-

¹ Cf. la citation de GADAMER, p. 178.

seurs ou de musiciens particuliers, doués d'un génie plus ou moins particulier, mais le fait de la langue (resp. de la musique) comme réalité dynamique, ne faisant qu'un avec la conscience humaine — dans la mesure où celle-ci affirme son « énergie » dans une relation active au monde. A un moment donné de son histoire, la conscience du langage (comme conscience active du monde) s'est placée comme fait naturel (« physis ») sous l'obéissance d'une loi (« nomos ») — et c'est l'avènement de la philosophie que chacun date par le nom de Thalès ; et à un autre moment, parallèle, la conscience musicale a rapporté les positions effectives des sons dans la mélodie à une position vécue *harmoniquement* — et c'est l'avènement de la musique occidentale moderne. Le musicien anonyme dont on parle souvent dans les histoires de la musique et qui, le premier, rapporta la monodie au point de référence que « tenait » le « ténor » — engendrant par là la polyphonie et toute l'histoire de l'harmonie, ce musicien-là est le Thalès de la musique. Et si Ansermet compare à juste titre cette révolution en musique à la révolution copernicienne (qui lui est à peu près contemporaine), Lohmann n'a pas tort de comparer explicitement l'avènement de la philosophie grecque par Thalès à cette même révolution copernicienne (p. 233).

* * *

Les langues posent ainsi à ceux qui se penchent sur elles un mystère analogue à celui que pose la musique. Lohmann comme Ansermet ne cessent de répéter que celui qui traite ces mystères comme des problèmes, et ces réalités comme des objets stérilisés, se trompe : il passe à côté de la vérité. L'application des méthodes et de l'esprit scientifiques dénature ce que l'on croit « expliquer » — et expliquer « objectivement ». Au moment où la philosophie — et une philosophie entièrement renouvelée par le point de vue phénoménologique, libérée du même coup des entraves du positivisme — s'attaque à ces questions, elle réussit, à propos du langage, deux coups d'éclat : l'œuvre d'Ansermet en musique, l'œuvre de Lohmann en philosophie du langage.

Ces réussites ont ceci de propre, qu'elles ne résolvent pas de problèmes, mais permettent de poser les justes problèmes. Le climat scientifique nous a tellement habitués à ne pas mettre en question la manière dont se posent les problèmes que l'on juge aujourd'hui trop souvent une philosophie sinon aux seules réponses qu'elle donnerait, du moins aux problèmes qu'elle pose. Or dans les œuvres dont je parle, c'est la *mise en question de la problématique* qui est décisive : dès maintenant on ne peut plus, en philosophie de la musique ou en

philosophie du langage, poser les problèmes de la même manière qu'auparavant.

C'est dire que ces œuvres ont, sous leurs obscurités évidentes, un aspect génial : elles amènent le lecteur à voir autrement ce qu'il avait sans cesse regardé du même œil. C'est dans ce renouvellement de la vision que gît l'apport absolument neuf de ces deux seules véritables « phénoménologies du langage » que je connaisse.

J.-CLAUDE FIGUET.