

## Chapitre II

### Langue abstraite et langue concrète.

#### La langue comme « savoir parler » historiquement déterminé. Les trois problèmes du changement linguistique.

1. 1. Au fond, la perplexité face au changement linguistique et la tendance à le considérer comme un phénomène inauthentique, provoqué par des « facteurs externes », sont dues au fait de partir de la langue abstraite – et, par conséquent, statique –, séparée de l'activité de parler et considérée comme une *chose faite*, comme *ergon*, sans même se demander ce que sont et comment existent réellement les langues, ni ce que signifie proprement un « changement » dans une langue. De là procède également la formulation du problème du changement en termes causaux, puisque les changements dans les « choses » déliées de l'intentionnalité de tout sujet sont, précisément, attribués à « des causes ». Or la langue n'appartient pas à l'*ordre causal*, mais à l'*ordre final*<sup>1</sup>, à l'ordre des faits qui sont déterminés par *leur fonction*. Si la langue s'entend fonctionnellement, *d'abord comme fonction et ensuite comme système* – et c'est bien ainsi qu'il faut l'entendre, puisque la langue ne fonctionne pas *parce qu'elle* est un système mais, au contraire, est un système *pour* accomplir une fonction, pour correspondre à une finalité – alors, à l'évidence, il s'ensuit que les termes du problème doivent être inversés. Loin de fonctionner seulement « en ne changeant pas », comme cela se produit avec les « codes », la langue change *pour continuer de fonctionner* comme telle. Le latin de Cicéron a cessé de fonctionner comme langue historique justement pour avoir cessé de changer ; et en ce sens, c'est une « langue morte », même si elle peut continuer de fonctionner indéfiniment en tant que « code »<sup>2</sup>. En revanche, « die lebende Sprache steht nicht still, sie ist in stetiger Wandlung »<sup>3</sup>. Mais cette langue, constamment déterminée (et non déterminée une fois pour toutes) par sa fonction, *n'est pas faite*, elle *se fait* continuellement au moyen de l'activité linguistique concrète : elle n'est pas ἔργον, mais ἐνέργεια<sup>4</sup>, ou, pour mieux dire, elle est la « forme » et la « puissance » d'une ἐνέργεια (cf. 2.1.). La langue est, en un certain sens, « un résultat » ; mais, d'un côté – d'une manière générale –, « le résultat (...) n'est pas le tout *effectivement réel* : il l'est seulement avec son devenir »<sup>5</sup> et, d'un autre côté, dans le cas de la langue, le « résultat »

---

<sup>1</sup> Cf. A. PAGLIARO, *Corso di Glottologia*, Rome 1950, I, pp. 112 et sqq., 121-122 ; *Logica e grammatica*, « Ricerche Linguistiche », I, 1, p. 1 ; *Il linguaggio come conoscenza*, p. 55 ; *Il segno vivente*, p. 33. De même, E. COSERIU, *Forma y sustancia*, pp. 17-18.

<sup>2</sup> Au sujet de la différence entre « langue » et « code » (les « codes » manquent d'historicité), cf. A. PAGLIARO, *Corso*, p. 195, et *Il linguaggio*, pp. 78, 87 ; E. COSERIU, *Forma y sustancia*, pp. 56, 59. Il est à ce propos intéressant d'observer qu'on a souvent suggéré l'utilisation du latin comme « langue auxiliaire internationale », analogue à ce que l'on appelle « les langues artificielles », qui, justement, sont « des codes ».

<sup>3</sup> N. HARTMANN, *Op. cit.*, 1. cit.

<sup>4</sup> V. PISANI, dans son *Forschungsbericht*, sur *Allgemeine Sprachwissenschaft. Indogermanistik*, Berne 1953, p. 24, observe avec raison (et sans le moindre paradoxe) que, lorsque les deux cents Yukaguirs « dorment et ne rêvent pas », leur langue cesse d'exister comme telle et cesserait complètement d'exister si, pour une raison quelconque, les Yukaguirs cessaient de se réveiller. Au sujet du mode d'existence de la langue, cf., également, la formulation catégorique de J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, Madrid 1957, p. 280 : « En efecto, la lengua no es nunca « hecho » por la sencilla razón de que no está nunca « hecha », sino que está siempre haciéndose y deshaciéndose, o, dicho en otros términos, es una creación permanente y una incesante destrucción » [« En effet, la langue n'est jamais un « fait » pour la simple raison qu'elle n'est jamais « faite », mais est toujours en train de se faire et de se défaire ou, dit en d'autres termes, est une création permanente et une incessante destruction » (NDT)].

<sup>5</sup> HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Préface. [Nous reproduisons ici la citation telle qu'elle se trouve dans la traduction donnée par J. Hyppolite, Paris, Aubier, éditions Montaigne, 1939, t. I, p. 7 – Mot à mot, la citation, telle qu'elle apparaît chez Coseriu, pourrait se traduire par : « le résultat n'est pas ce qui est effectivement réel : il ne l'est que joint à son devenir ». (NDT)]

est en même temps, et de façon immédiate, « puissance », condition d'actes ultérieurs. Si le résultat est « définitif », on dit, précisément, qu'il s'agit d'une « langue morte ». En revanche, dans la mesure où une langue continue de fonctionner en tant que langue, le résultat n'est jamais définitif. Même lorsqu'un « état de langue » apparaît pratiquement identique à un état de langue antérieur, cela ne signifie pas que cet état *perdure*, mais seulement qu'il se *reconstitue* avec une fidélité suffisante pour l'activité de parler, qui est, en outre, le lieu où la langue fonctionne et existe concrètement. Par conséquent – en paraphrasant Saussure<sup>6</sup>, mais dans un sens exactement contraire –, pour comprendre le mécanisme du changement linguistique, 'il faut se placer dès le début sur le terrain de l'activité de parler et la prendre pour norme de toutes les autres manifestations du langage' (la « langue » y comprise). Non seulement tout ce qui est diachronique, mais également tout ce qui est synchronique dans la langue ne l'est que par la parole, même si la parole, à son tour, n'existe que par la langue.

1. 2. La langue ne se manifeste pas davantage que dans l'activité de parler des individus, et exercer cette activité, c'est toujours parler une langue. Tout l'être du langage tourne nécessairement dans ce cercle. Saussure lui-même l'a vu d'une façon assez claire<sup>7</sup>, mais il a voulu sortir de ce cercle et a résolument opté pour la « langue ». Renouvelant un aspect de l'antique dispute entre anomalistes et analogistes, il a choisi le chemin, apparemment plus facile, de l'analogie, pour éluder la mobilité, la variété et l'« hétérogénéité » de la parole. Mais il faut prendre le chemin le plus difficile : il ne faut pas sortir du cercle, car il s'agit du cercle même de la réalité du langage et rien n'autorise à considérer l'un des deux pôles comme premier<sup>8</sup>. En outre, il ne s'agit pas d'un cercle vicieux, puisque le terme de « langue » n'est pas pris les deux fois dans le même sens : dans un cas, il s'agit de la langue comme « savoir », comme *capacité linguistique* (*Sprachbesitz*)<sup>9</sup> ; et dans l'autre, de la manifestation concrète de ce savoir dans l'activité de parler. Comme le disait déjà Platon<sup>10</sup>, parler est un *acte* (*πρᾶξις*) qui utilise les mots mis à sa disposition par l'« usage » (*νόμος*). Et il faut ajouter que l'acte manifeste concrètement le *νόμος* et, en le manifestant, le dépasse et le modifie.

1. 3. 1. Pour sortir du cercle, Saussure a eu recours à un concept particulier de « langue », séparant le « système » de l'activité de parler des individus et le situant dans la société ou dans la « masse ». Puisque ce concept est essentiel pour la linguistique post-saussurienne et qu'on lui doit une grande part des difficultés qui se présentent à propos du changement linguistique, il convient d'examiner sa validité.

Il a déjà été remarqué à plusieurs reprises qu'en cet aspect de sa doctrine, Saussure s'est fondé sur la sociologie de Durkheim. Plus particulièrement, W. Doroszewski a signalé l'étroite dépendance entre le concept saussurien de « langue » et le concept durkheimien de

---

<sup>6</sup> CLG, p. 25. [On reconnaîtra la citation originale de Saussure : « il faut se placer de prime abord sur le terrain de la langue et la prendre comme norme de toutes les autres manifestations du langage ». (NDT)]

<sup>7</sup> CLG, p. 24.

<sup>8</sup> Précisément, en nous situant sur le terrain de l'activité de parler, nous embrassons dans le même temps l'activité de parler et la langue. Cela parce que la langue se manifeste dans l'activité de parler, tandis que l'activité de parler ne se manifeste pas dans la langue.

<sup>9</sup> À propos de ce concept, cf. W. PORZIG, *Das Wunder der Sprache*, Berne 1950, p. 106 *et sq.* D'autre part, il s'agit de l'un des trois concepts saussuriens de « langue ». Cf. CLG. Pp. 31-32, 37, 112-113 ; SNH, pp. 24-26 [Le texte espagnol porte *acervo lingüístico*, ce qui se traduirait par « patrimoine linguistique ». Mais ainsi que nous le faisons remarquer un relecteur, la notion de « patrimoine linguistique » semblerait curieuse à côté de *Sprachbesitz*, qui induirait plutôt la notion de « compétence ». Et si le terme de « patrimoine » implique la notion d'individu, on notera toutefois que la traduction allemande porte « Sprache als Wissen und Können » : « langue en tant que savoir et capacité ». Aussi bien avons-nous finalement opté pour ce dernier choix. (NDT)].

<sup>10</sup> *Cratyle*, 378b-388d.

« fait social »<sup>11</sup>. Doroszewski lui-même commente : « La doctrine de Saussure est presque toujours considérée comme une doctrine *linguistique* ; or ce n'est pas tout à fait exact. Cette doctrine s'appuie essentiellement sur une conception philosophique étrangère, au fond, à la linguistique » ; et, malgré l'emploi d'un ton légèrement critique, il paraît tenir ce fait pour l'indice d'une contemporanéité significative de Saussure avec les courants idéologiques importants, puisqu'il ajoute : « toutes les branches des *humaniora* s'entrelacent. La doctrine saussurienne qui a connu un retentissement si considérable en linguistique doit son élan à des notions élaborées dans les domaines de la sociologie, de la philosophie et de la psychologie »<sup>12</sup>. Mais, même si on laisse de côté la question de savoir si la conception durkheimienne peut être appelée « philosophique » en quelque sens authentique de ce terme<sup>13</sup>, et celle de savoir si la sociologie peut servir de fondement à quelque chose ou si elle-même nécessite plutôt de solides fondements pour ne pas s'effondrer en tant que science<sup>14</sup> – problème qu'il ne convient pas de donner pour résolu –, il faut se demander si le concept durkheimien de « fait social » peut constituer un fondement solide. La vérité est qu'il ne le peut pas, puisqu'il est un produit entièrement sophistiqué.

Durkheim attribue au « fait social » deux caractéristiques essentielles : 1) le « fait social » serait « extérieur » à l'individu, c'est-à-dire indépendant des individus ; et 2) le « fait social » s'imposerait à l'individu avec un caractère d'obligation. Pour démontrer la première caractéristique – qui est la caractéristique fondamentale, puisque c'est à partir d'elle que s'élève tout l'édifice de sa sociologie –, il emploie le raisonnement suivant : « les croyances et les pratiques de sa vie religieuse, le croyant les a trouvées toutes faites en naissant ; si elles existaient avant lui, c'est qu'elles existent en dehors de lui. Le système de signes dont je me sers pour exprimer ma pensée, le système de monnaies que j'emploie pour payer mes dettes, les instruments de crédits que j'utilise dans mes relations commerciales, les pratiques suivies dans ma profession, etc., etc., fonctionnent indépendamment des usages que j'en fais. Qu'on prenne les uns après les autres tous les membres dont est composée la société, ce qui précède pourra être répété à propos de chacun d'eux. Voilà donc des manières d'agir, de penser et de sentir qui présentent cette remarquable propriété qu'elles existent en dehors des consciences individuelles »<sup>15</sup>. Ce raisonnement a souvent été considéré comme évident par lui-même, comme une espèce d'œuf de Colomb de la sociologie (Durkheim lui-même avait convenu de cela), mais il est évidemment faux. Il n'est pas même nécessaire d'opposer au concept durkheimien un autre concept de « fait social », ni de se demander si la langue est une « institution » du même type que le système de monnaies (qui n'est pas continuellement re-fait par tous les membres de la communauté)<sup>16</sup>, puisque la faute de rigueur logique de cette prétendue démonstration saute aux yeux. En effet, qu'est-ce que montre (bien plus que ne démontre) Durkheim ? Il montre simplement : a) que des faits sociaux déterminés peuvent avoir existé avant que ne naissent ceux qui intègrent

---

<sup>11</sup> D'abord dans une communication au Congrès de Linguistique de Genève (1931) et par la suite dans un article : *Algunas observaciones sobre las relaciones de la sociología con la lingüística : Durkheim et F. de Saussure*, dans *Psychologie du langage* [= *Journal de Psychologie*, XXX, 1933], trad. esp. *Psicología del lenguaje*, Buenos Aires 1952, pp. 66-73. [Le titre français de l'article est : « Quelques observations sur les relations de la sociologie et de la linguistique : Durkheim et F. de Saussure ». Toutes les citations et leur pagination renverront ici à la version française originale.]

<sup>12</sup> *Quelques observations*, pp. 90-91.

<sup>13</sup> DURKHEIM lui-même, *Les Règles de la méthode sociologique*, trad. esp. *Las reglas del método sociológico*, Madrid 1912, p. 139, avec une attitude typiquement positiviste, prétend que sa méthode « est indépendante de toute philosophie ». [Toutes les citations renvoyant à cet ouvrage seront données d'après l'édition française parue aux PUF « Quadrige », réimpression de la 12<sup>ème</sup> édition, 2005. De fait, la pagination est celle de cette dernière édition. (NDT)]

<sup>14</sup> Mais, naturellement, la légitimité discutabile de la sociologie comme science pourvue d'un objet propre ne l'invalide pas comme ensemble d'*études sociales*, qui peuvent posséder des intérêts pratiques immédiats ou qui sont, selon les cas, des études auxiliaires ou interprétatives de l'histoire.

<sup>15</sup> *Les Règles*, p. 4.

<sup>16</sup> SAUSSURE lui-même, *CLG*, pp. 107, avertit qu'il existe une différence sensible entre la langue et les autres « institutions sociales » ; mais il ne se rend pas compte que la différence est radicale.

actuellement la société considérée ; b) que les faits sociaux peuvent exister indépendamment d'un individu et de *chacun* des individus d'une communauté (bien entendu, uniquement dans la mesure où *les autres* individus les maintiennent vivants) ; et c) que les faits sociaux d'une société existent indépendamment des individus qui *n'intègrent pas* la société considérée ; mais il ne montre en aucune façon que les faits sociaux existent *maintenant et en tout moment* indépendamment de *tous* les individus qui *intègrent* la société. La conclusion de Durkheim selon laquelle le fait social existe « indépendamment des consciences individuelles » se fonde sur une série d'erreurs qui s'entremêlent dans son raisonnement. En premier lieu, Durkheim attribue une validité permanente (ou atemporelle) à une observation liée à un moment déterminé : le moment auquel les individus considérés n'étaient pas encore nés. En second lieu, il étend à *tous* les individus ce qu'il a observé à propos d'un seul. Il est vrai que l'observation peut être répétée pour *chacun* des membres de la société, mais cela reste toujours une observation qui s'applique *omnibus* (à tous considérés individuellement) et non *cunctis* (à tous ensemble). *Mutatis mutandis*, c'est là le vieux sophisme du tas : il est clair qu'un grain ne constitue pas le tas et que le tas est « indépendant » de chacun des grains pris séparément ; mais seulement dans la mesure où, au moment où l'on retire un grain, les autres continuent de le constituer. Si l'on retire tous les grains simultanément, alors le tas disparaît. La conclusion exacte est, donc, qu'*aucun* grain ne constitue le tas, et non que *tous* ne le constituent pas ou que le tas est « extérieur » aux grains. En troisième lieu – et c'est le plus grave –, les individus de Durkheim *ne sont pas les mêmes* dans les prémisses et dans la conclusion. Durkheim réalise ses observations à partir d'individus qui n'appartiennent pas, ou qui n'appartiennent pas encore, à la société considérée (les individus qui, en naissant, trouvent le fait social déjà constitué) et il prétend tirer d'elles une conclusion valable pour les individus membres de cette même société. Mais, pour être valable, la conclusion devrait être exclusivement fondée sur des observations réalisées à partir de ces derniers. Que les faits sociaux soient indépendants de ceux qui n'y participent pas et de ceux qui ne sont pas nés est un truisme qui ne nécessite pas de démonstration. Ce qui se produit, en réalité, *ce n'est pas que les faits sociaux sont extérieurs aux individus, mais que l'« individu » de Durkheim est extérieur à la société*. À tout cela s'ajoute la confusion entre « ne pas avoir été créé par » et « exister indépendamment de » ; or, observer qu'un fait social n'a pas été créé par de tels individus et existe avant eux ne signifie pas davantage que ce qui est effectivement dit : cela n'autorise pas à en inférer *la façon dont* existent les faits sociaux.

La seconde caractéristique que Durkheim attribue aux faits sociaux est, comme on l'a déjà dit, leur « pouvoir coercitif » : « non seulement ces types de conduite ou de pensée sont extérieurs à l'individu, mais ils sont doués d'une puissance impérative et coercitive en vertu de laquelle ils s'imposent à lui, qu'il le veuille ou non ». Durkheim admet que l'individu puisse s'opposer aux normes sociales et même parvenir à « les violer avec succès », mais il remarque que cela ne se produit pas sans lutte et sans rencontrer de résistance<sup>17</sup>. À cette observation, on pourrait opposer l'observation contraire que, néanmoins, les faits sociaux changent par des initiatives individuelles et que tous les réformateurs ne sont pas nécessairement des martyrs. Mais il faut aller plus loin et mettre à jour la réflexion implicite dans les affirmations de Durkheim. Cette réflexion, comme on sait, est que 'l'individu ne peut changer par lui seul le fait social' ; mais elle ne signifie pas que l'individu « ne change pas » le fait social et, si on l'interprète ainsi, cela devient un paralogisme, puisque cela implique d'attribuer une valeur absolue à une observation conditionnelle. Ce que cette réflexion signifie est uniquement que l'individu ne change pas le fait social *si les autres individus n'acceptent pas le changement* ; et cela ne se produit pas parce que le fait social ne dépend ni de l'individu considéré ni des autres, mais, au contraire, parce qu'il dépend autant de lui que des autres. D'autre part, simplement résister au fait social (ne pas l'accepter) n'est pas pareil que vouloir le transformer, qui est une attitude positive.

Durkheim paraît n'avoir jamais remarqué la faiblesse intrinsèque de ses déductions paradoxales. Bien plus, il pensait que le paradoxe devait être accepté parce qu'il était

---

<sup>17</sup> *Les Règles*, pp. 4-5. Cf. également p. XXI-XXII.

imposé par la raison et par « les faits »<sup>18</sup>. L'on peut faire observer que, dans des cas similaires, la norme correcte est, précisément, contraire : si le raisonnement et les prétendus « faits » conduisent à une conclusion intuitivement absurde, la première chose qu'il convienne de faire est d'essayer de voir s'il n'y a pas quelque erreur dans le raisonnement ou si les faits n'admettent pas d'autres interprétations. Mais Durkheim ne l'a pas suivie et, croyant avoir « démontré » que les faits sociaux sont extérieurs aux consciences individuelles, il les a attribués à une entité imaginaire à laquelle il a donné le nom de « conscience collective ». Ensuite, pour démontrer qu'une telle conscience « doit exister », il a eu recours à une analogie : « Or si l'on ne voit rien d'extraordinaire à ce que les représentations individuelles, produites par les actions et les réactions échangées entre les éléments nerveux, ne soient pas inhérentes à ces éléments, qu'y a-t-il de surprenant à ce que les représentations collectives, produites par les réactions échangées entre les consciences élémentaires dont est faite la société, ne dérivent pas directement de ces dernières, et, par la suite, les débordent ? »<sup>19</sup>. Cependant – mis à part le fait que l'existence de représentations collectives indépendantes des consciences individuelles n'a en aucune façon été démontrée – cette analogie est totalement inadéquate, puisque l'unité de la conscience est un fait primaire prouvé par la conscience même, et non pas déduit de l'un des divers « éléments nerveux » : si la conscience collective ou sociale existait effectivement de façon « extérieure » aux individus, elle seule pourrait nous le dire et écrire de la sociologie, et non le sociologue individuel Durkheim, lequel, étant – selon sa propre analogie – un simple centre nerveux, demeurerait nécessairement exclu du règne de cette superconscience.

Or, dans le champ de la linguistique, Saussure – bien que le nom de Durkheim n'apparaisse pas même une seule fois dans le *CLG* – a accepté et suivi jusque dans les détails et la phraséologie la doctrine durkheimienne du fait social. Ainsi, Durkheim prétend que les faits sociaux « résident dans la société même qui les produit, et non dans ses parties, c'est-à-dire dans ses membres »<sup>20</sup> et que la « résultante » sociale « n'est entière chez aucun des individus »<sup>21</sup> ; et Saussure affirme que la langue « n'existe parfaitement que dans la masse »<sup>22</sup>. Durkheim soutient que les phénomènes sociaux sont « extérieurs aux individus » qui les reçoivent « du dehors »<sup>23</sup> ; et Saussure dit que la langue est « la partie sociale du langage, extérieure à l'individu »<sup>24</sup>, et ensuite que la langue « est sociale dans son essence et indépendante de l'individu »<sup>25</sup>. Durkheim insiste sur l'idée que les faits sociaux s'imposent à l'individu<sup>26</sup> ; et Saussure pense que la langue est « un produit que l'individu enregistre passivement » et qu'elle s'impose à l'individu, lequel « à lui seul ne peut ni la créer ni la modifier »<sup>27</sup>. Durkheim dit que la pensée collective « doit être étudiée en elle-même, pour elle-même »<sup>28</sup> ; et Saussure, que la langue doit être étudiée « en elle-même et pour elle-même »<sup>29</sup>. Durkheim dit que les faits sociaux doivent être étudiés « comme des choses »<sup>30</sup>, et c'est précisément ce que Saussure fait avec la langue<sup>31</sup>. Durkheim conçoit sa

---

<sup>18</sup> Cf., par exemple, *Les Règles*, p. VII.

<sup>19</sup> *Représentations individuelles et représentations collectives*, dans *Sociologie et philosophie*, Paris 1924, p. 35.

<sup>20</sup> *Les Règles*, p. XVII.

<sup>21</sup> *Représentations*, p. 36.

<sup>22</sup> *CLG*, p. 30.

<sup>23</sup> *Les Règles*, pp. XV, 4, etc. ; *Représentations*, p. 35.

<sup>24</sup> *CLG*, p. 31.

<sup>25</sup> *CLG*, p. 37. De plus, Bally et Sechehaye ajoutent dans une note (*CLG*, p. 98, n. 1) que « pour F. de Saussure la langue est essentiellement un dépôt, une chose reçue du dehors ».

<sup>26</sup> *Les Règles*, pp. 4-5 ; *Représentations*, p. 35 ; etc.

<sup>27</sup> *CLG*, pp. 30-31.

<sup>28</sup> *Les Règles*, p. XIX.

<sup>29</sup> *CLG*, p. 317. La phrase est typiquement durkheimienne : Durkheim voudrait étudier jusqu'à la division du travail social (qui sait avec quelle finalité) 'en elle-même et pour elle-même' et comme « un fait objectif » ; cf. *De la division du travail social*<sup>f</sup>, Paris 1922, pp. 8-9.

<sup>30</sup> *Les Règles*, pp. VIII, 6 et sq., 141.

sociologie comme une science des « représentations collectives », c'est-à-dire, pratiquement, comme une « psychologie sociale » ; et Saussure dit que l'étude de la langue est « uniquement psychique »<sup>32</sup> et considère la linguistique comme une partie de la « psychologie sociale »<sup>33</sup>. Durkheim attribue les faits sociaux à la conscience collective ; et Saussure, parlant de la linguistique synchronique (qui, pour lui, n'est pas loin de constituer toute la linguistique ; cf. I, 1.2.), dit que cette discipline « s'occupera des rapports logiques et psychologiques reliant des termes coexistants et formant système, tels qu'ils sont aperçus par la même conscience collective »<sup>34</sup>. A. Meillet observe que le concept saussurien de « langue » 'correspond exactement à la définition donnée par Durkheim du fait social'<sup>35</sup>. Mais cela, loin de signifier qu'il correspond à la langue réelle, signifie seulement que ce concept – accepté sans critiques et converti en axiome par la linguistique saussurienne – se fonde sur les mêmes paralogismes. Saussure lui-même dit que « le langage a un côté social et un côté individuel, et l'on ne peut concevoir l'un sans l'autre »<sup>36</sup> ; mais à prendre comme norme du langage la langue séparée de l'activité de parler des individus et placée dans la « conscience collective » de la « masse », il s'est précisément situé sur le terrain de l'inconcevable<sup>37</sup>. Le fait que les paralogismes sont de Durkheim, et non de Saussure, ne renforce pas le concept saussurien de « langue », mais révèle seulement le danger qu'il y a à se fonder sans réserves sur des concepts de validité douteuse développés par d'autres disciplines, plutôt que de se fonder sur la réalité de l'objet étudié. Seuls son génie et son sens linguistique aigu ont permis à Saussure de voir les aspects essentiels de la langue, *malgré* le concept au fondement si fragile qu'il possédait d'elle (puisqu'il ne les a pas vus *grâce* à ce concept). Mais maintenir ce même concept constitue un risque grave pour ceux qui ne possèdent ni le génie ni le sens linguistique de Saussure.

1. 3. 2. Meillet lui-même, avec toute sa perspicacité reconnue et sa très vaste expérience linguistique, n'est pas parvenu à dépasser ce concept, mais, au contraire, l'a adopté sans restrictions. En effet, Meillet aussi reprend les devises durkheimiennes : « Une *langue* est un système rigoureusement lié de moyens d'expression communs à un ensemble de sujets parlants ; il n'a pas d'existence hors des individus qui parlent (ou qui écrivent) la langue ; néanmoins, il a une existence indépendante de chacun d'eux ; car il s'impose à eux ; sa réalité est celle d'une institution sociale immanente aux individus, mais en même temps indépendante de chacun d'eux »<sup>38</sup>. Et ailleurs il va même plus loin, jusqu'à ôter toute importance au fait que les langues n'existent pas hors de ceux qui les parlent : « On a souvent répété que les langues n'existent pas en dehors des sujets qui les parlent, et que par suite on n'est pas fondé à leur attribuer une existence autonome, un être propre. C'est une constatation évidente, mais sans portée, comme la plupart des propositions évidentes. Car si la réalité d'une langue n'est pas quelque chose de substantiel, elle n'en existe pas

---

<sup>31</sup> Durkheim observe que traiter les faits comme « des choses », c'est seulement « observer vis-à-vis d'eux une certaine attitude mentale » (*Les Règles*, p. XIII). Mais le défaut est, précisément, cette attitude mentale qui consiste à ne pas vouloir traiter les faits comme ce qu'ils sont.

<sup>32</sup> CLG, p. 37.

<sup>33</sup> CLG, pp. 21, 33. Durkheim, en revanche, incluait la « sociologie linguistique », jointe à d'autres « sociologies particulières », dans ce qu'il appelait la « physiologie sociale » ; Cf. *Sociología y ciencias sociales*, dans *De la méthode dans les sciences*, trad. esp. *Del método en las ciencias*, Madrid 1911, p. 345.

<sup>34</sup> CLG, p. 140.

<sup>35</sup> *Linguistique historique et linguistique générale*, II, Paris 1938, pp. 72-73.

<sup>36</sup> CLG, p. 24.

<sup>37</sup> En réalité, la langue *peut* se concevoir comme isolée de l'activité de parler, mais seulement en tant que langue abstraite : celle qu'il n'est pas possible d'imaginer déliée de l'activité linguistique est la langue concrète.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, 1. cit. Suit l'observation que la langue ainsi conçue « répond exactement à la définition donnée par Durkheim du fait social » et, en note, p. 73, Meillet signale qu'il reprend la conception de F. de Saussure.

moins. Cette réalité est à la fois linguistique et sociale »<sup>39</sup>. Or, il est certain que le fait que les langues n'existent que dans l'activité de parler n'empêche pas qu'on leur reconnaisse une *objectivité idéale* (cf. 2.4.). Mais cela ne signifie pas qu'elles possèdent une *existence autonome*. Dire que la langue possède une « réalité linguistique » est une tautologie apparente avec laquelle, probablement, on entend affirmer qu'elle est *systématique* ; mais cela se réfère au *comment* de l'objet, et non à son existence. Et dire que la langue possède une « réalité sociale » ne signifie pas admettre qu'elle existe « en dehors des sujets », puisque la société n'est pas quelque chose qui existe indépendamment des individus. La dimension « sociale » de la langue se manifeste dans l'activité de parler, de la même façon que tout ce qu'elle est. D'autre part, et d'un point de vue plus général, il faut observer que, dans les sciences de l'homme, ce qui se présente à la conscience avec un caractère d'*évidence*, loin de pouvoir être rejeté comme « sans portée », doit être pris pour base de l'investigation. Il convient aussi de signaler que celui qui ne s'est pas lassé d'insister sur le fait que les langues n'existent pas hors des individus parlants, était, précisément, un grand linguiste français, que l'on cite souvent pour une chose qu'il n'a pas faite et qui, par ailleurs, constituerait un mérite purement extérieur (on le cite, en effet, comme fondateur de la sémantique, discipline fondée une cinquantaine d'années avant la publication de son *Essai*), mais de qui quelques-uns se souviennent pour sa perspicacité et sa solide conception du langage : M. Bréal<sup>40</sup>. En attribuant aux langues une existence « extérieure » aux individus qui les parlent, Meillet s'oppose clairement à Bréal.

Saussure également s'oppose beaucoup plus directement et nettement à Bréal qu'aux néo-grammairiens, et cela tant par son sociologisme durkheimien que par les résidus qu'a laissés dans sa doctrine la conception schleicherienne des langues comme « organismes naturels ». En effet, la conception sociologiste de Saussure apparaît en de nombreux cas comme une traduction en termes sociologiques de la même conception naturaliste que Schleicher<sup>41</sup>. Schleicher attribuait aux langues une « vie » propre<sup>42</sup> et Saussure leur attribue « une existence sociale » indépendante des individus parlants. En revanche, Bréal s'opposait explicitement aux dogmes de Schleicher et ne voulait pas même les accepter comme « métaphores »<sup>43</sup>. Par sa résistance au dogmatisme naturaliste et au schématisme, Bréal a pu apparaître, à certains moments, comme peu rigoureux, puisque, effectivement, les dogmes et les schémas simplificateurs qui éludent l'infinie variété du réel paraissent « plus rigoureux ». Mais ils le paraissent seulement. Les schémas sont des expédients utiles pour autant qu'on ne les identifie pas à la réalité étudiée : il ne faut pas confondre la rigueur propre des schémas en tant que tels (qui est une rigueur instrumentale) et la rigueur de leur relation à la réalité, à laquelle les schémas renoncent par avance, par le simple fait de se constituer comme schémas. Quant aux dogmes, ils sont souvent rigides, mais non pas rigoureux.

1. 3. 3. Ce qui précède n'a pas été dit pour soutenir que la langue n'est pas un « fait social ». Bien au contraire. La langue *est* un fait social, au sens le plus authentique du terme « social », qui est celui de « proprement humain ». Mais, d'un côté, la langue n'est pas simplement *un* fait social « parmi les autres » et « comme les autres » (comme les systèmes monétaires, par exemple), puisque le langage est le fondement même de tout le social ; et, d'un autre côté, les faits sociaux ne sont pas tels que les imaginait Durkheim. Les faits

<sup>39</sup> *Linguistique historique et linguistique générale*, I, nouvelle édition, Paris 1948, p. 16.

<sup>40</sup> Cf. *Essai de sémantique*, Paris 1897, p. 3 et sq. et, surtout, pp. 306-307.

<sup>41</sup> Voir, à ce propos, V. PISANI, *August Schleicher und einige Richtungen der heutigen Sprachwissenschaft*, « *Lingua* », IV, pp. 337-368. Cf. aussi *Forma y sustancia*, pp. 61-62.

<sup>42</sup> Cf. *Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*<sup>2</sup>, Weimar 1866, p. 2, note : « die sprachen leben wie alle naturorganismen ; sie handeln nicht, wie der mensch, haben also auch keine geschichte, wofern wir dieses wort in seinem engeren und eigentlichen sinne fassen » [Ni la version espagnole, ni la version allemande de l'ouvrage d'E. Coseriu ne portent de majuscules aux noms, non plus que le texte original de Schleicher que nous avons consulté dans sa réédition de 1974, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York. (NDT)].

<sup>43</sup> *Essai*, pp. 4-5.

sociaux ne sont pas extérieurs aux individus, ils ne sont pas *extraindividuels*, mais *interindividuels*, correspondant en cela au mode d'être de l'homme, qui est un « être avec les autres ». Aussitôt qu'il est reconnu comme « appartenant aussi aux autres » ou qu'il est créé dans le but de devenir tel, le fait social – et, en particulier, la langue – transcende l'individu, mais il ne lui est en aucune façon « extérieur », puisque le propre de l'homme est de « sortir de lui-même », de se transcender lui-même en tant que simple individu ; et la manifestation par excellence, le mode spécifique de cette transcendance, c'est précisément le langage. De même, il n'est pas certain que l'individu « ne crée pas » le fait social ; au contraire : il le crée continuellement, puisque le moyen spécifique pour « créer » le fait social est, justement, la *participation*, assumer et reconnaître comme « propre » quelque chose qui, dans le même temps, est reconnu comme étant « aussi aux autres ». De ce fait, les faits sociaux ne s'imposent pas à l'individu, mais l'individu les adopte comme moyens nécessaires et adéquats pour son expansion. Dans le cas de la langue, « la lingua-istituto agisce sul singolo con tutta la sua forza suggestiva e normativa, perché il singolo stesso la autorizza a costituirsi nella sua forma definitiva, nella stessa guisa che nessun valore sociale si stabilisce, in una società di uomini, se non trae origine e legittimità dal valore costitutivo della persona »<sup>44</sup>. Les faits qui, réellement, s'imposent à l'individu lui sont toujours extérieurs (ils sont uniquement « aux autres », et non « aussi aux autres »), et sont, par excellence, antisociaux. En revanche, les faits sociaux ne sont pas « tolérés » en commun, mais s'acceptent comme communs et se font en commun. Leur caractéristique n'est pas d'être « obligatoire », dans le sens d'une imposition externe, mais ce qui – pour souligner le sens étymologique du terme – pourrait être nommé « ob-ligatoire » : ils possèdent le caractère d'un engagement ou d'un compromis contracté, d'une *obligation consentie* (qui était le sens du latin *obligatio*). Finalement, il n'est pas certain que l'individu « ne change pas » ou « ne puisse pas changer » le fait social, puisque l'adaptation de ce qui est socialement établi à des exigences occasionnelles et personnelles est déjà, d'une certaine manière, un « changement ». Et, pour en revenir à la langue, cela manque de sens de dire de manière absolue, et avec un caractère de démonstration, que l'individu « ne peut pas la changer », puisque c'est, précisément, ce qui ne se démontre pas, ni ne peut se démontrer<sup>45</sup>. Ce qui se démontre – et c'est un fait important – est que, normalement, l'individu parlant ne change généralement pas la langue et ne se propose pas non plus de la changer. Si, malgré cette attitude, la langue change, il doit y avoir des raisons plus profondes que le simple « hasard » saussurien, et une justification doit être trouvée dans la fonction même de la langue et dans son mode d'existence concret.

2. 1. Or, la langue fonctionne et n'existe concrètement que dans l'*activité de parler*. Prendre ce fait pour base de toute la théorie de la langue signifie partir de l'affirmation bien connue de Humboldt selon laquelle le langage n'est pas ἔργον mais ἐνέργεια<sup>46</sup>. Cette affirmation est souvent citée, mais, dans la majorité des cas, pour être rapidement oubliée et se réfugier dans la langue comme ἔργον. Au contraire, il est, en premier lieu, nécessaire de prendre au sérieux la phrase de Humboldt, c'est-à-dire de la prendre pour fondement, étant donné qu'il ne s'agit ni d'un paradoxe ni d'une métaphore, mais de l'assertion nue d'une vérité. Réellement, et non en quelque sens métaphorique, le langage est *activité*, et non *produit*. Bien plus : c'est uniquement parce qu'il est activité et qu'il est connu comme tel, qu'il peut être abstrait et étudié aussi comme un « produit »<sup>47</sup>. En effet, pour rappeler une

<sup>44</sup> L. STEFANINI, *Trattato di estetica*, I, Brescia 1955, p. 82.

<sup>45</sup> Une impossibilité absolue ne peut se démontrer empiriquement. Les impossibilités qui se démontrent empiriquement sont toujours circonstancielles : en telles ou telles conditions. Lorsqu'il semble qu'une impossibilité absolue se démontre « de fait », c'est parce qu'il s'agit d'une impossibilité rationnelle.

<sup>46</sup> *Sprachbau*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>47</sup> Ce qui est donné effectivement et premièrement en tant que « produit » ne peut être reconnu et étudié en tant que tel (si l'on ignore l'activité correspondante), mais uniquement en tant que « chose ». Rien ne se reconnaît comme *Werk* sans référence à un *wirken* (un agir).

distinction aristotélicienne, une activité peut être appréhendée : a) en tant que telle, κατ' ἐνέργειαν ; b) en tant qu'activité en puissance, κατὰ δύναμιν; et c) en tant qu'activité réalisée dans ses produits, κατ' ἔργον. Il ne s'agit pas, évidemment, de trois réalités distinctes, mais de trois aspects, ou, pour mieux dire, de trois façons de considérer la même réalité. D'autre part, l'activité de parler est une activité *universelle* réalisée par des individus *particuliers* en tant que membres de communautés *historiques*. Par conséquent, on peut la considérer en un sens universel, en un sens particulier et en un sens historique. L'activité de parler κατὰ δύναμιν est le *savoir parler*, dans lequel peuvent être distingués un niveau universel, un niveau particulier et un niveau historique : ce dernier niveau, c'est, précisément, la « langue » en tant que *patrimoine idiomatique*, ou encore, comme *savoir parler selon la tradition d'une communauté*. L'activité de parler κατ' ἐνέργειαν, au niveau universel, c'est simplement l'*activité de parler en général* : l'activité linguistique concrète, considérée en général ; au niveau particulier, c'est le *discours* (l'acte ou la série d'actes) d'un individu donné dans une situation donnée ; et au niveau historique, c'est la *langue concrète*, ou bien une *modalité particulière de parler* propre à une communauté, qui s'observe dans l'activité linguistique comme un aspect essentiel de celle-ci. Quant à l'activité de parler κατ' ἔργον, il ne peut y avoir de point de vue proprement universel, puisqu'il s'agit toujours de « produits » particuliers : au mieux peut-on parler de la « totalité des textes ». Au niveau particulier, l'activité de parler en tant que « produit » est, justement, le *texte* ; et au niveau historique, elle s'identifie de nouveau avec la « langue » comme « patrimoine linguistique », puisque le « produit historique », dans la mesure où il se conserve (ou dans la mesure où il est accepté comme modèle pour des actes ultérieurs et est inscrit dans la tradition), devient parler κατὰ δύναμιν, c'est-à-dire, savoir linguistique. Cela signifie que la « langue » n'est jamais proprement ἔργον.

2. 2. En second lieu, il faut entendre le terme ἐνέργεια dans son sens exact et fécond. Pour cela, il faut se souvenir que Humboldt, en distinguant ἐνέργεια et ἔργον, se fondait, précisément, sur Aristote. Par conséquent, son ἐνέργεια (*Tätigkeit*) ne doit pas être conçue selon son sens commun, comme une activité quelconque, comme une simple « action » (*Handlung*), mais doit être entendue en référence à l'ἐνέργεια d'Aristote (créateur aussi bien du concept que du terme) : une activité libre et finaliste, qui porte sa fin en elle-même et est la réalisation de cette fin même, et qui, en outre, est idéalement antérieure à la « puissance ». À ce propos, et indépendamment de la façon dont se conçoivent les relations entre le langage et l'art, il convient de prendre en compte l'évidente analogie entre ces deux activités humaines. Comme l'activité artistique, l'activité de parler est une activité libre, et l'objet de l'activité libre est nécessairement infini, il n'est jamais complètement réalisé<sup>48</sup>. Par conséquent, étant ἐνέργεια au sens humboldtien et aristotélicien, l'activité de parler est idéalement antérieure à la « langue » et son objet (qui est la signification) est nécessairement infini. En ce sens, le langage n'est pas défini de façon satisfaisante lorsque l'on dit que c'est « l'activité qui *emploie* des signes [déjà créés] » : il faut le définir comme « activité *créatrice* de signes ». Cela, idéalement. Historiquement, en revanche, la « puissance » est antérieure à l'« acte ». Il faut ainsi intégrer la liberté avec l'historicité : en tant qu'activité historique, parler est toujours parler une « langue », qui est sa δύναμις historique ; et, en tant qu'activité libre, parler ne dépend pas entièrement de sa puissance, il la dépasse<sup>49</sup>. Dans l'activité de parler historique, la langue déjà établie est le terme nécessaire de la liberté ; mais ce terme, en tant que technique et matériel pour de nouveaux

<sup>48</sup> F. W. J. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus*, VI, 1.

<sup>49</sup> Si les significations étaient déjà toutes dans la « langue », l'objet de l'activité de parler cesserait d'être infini et l'activité de parler elle-même cesserait d'être une activité véritablement libre, c'est-à-dire création de nouvelles significations. Par conséquent, l'erreur de ceux qui aspirent à construire des langues « parfaites » et « complètes », avec des 'significations définies une fois pour toutes', est radicale : ils se proposent une tâche absurde et oiseuse, puisqu'ils prétendent transformer l'activité de parler en autre chose que ce qu'elle est. Cf., à ce propos, ce qu'a dit HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, III, 1, 3, A d, note, et *Encyklopädie*, § 459.

actes libres, bien plus que proprement une « limite », est la *condition* nécessaire de la liberté. Tout acte de parole, étant dans le même temps historique et libre, possède une extrémité ancrée dans sa « nécessité » historique, dans sa condition historiquement nécessaire – qui est la langue –, et une autre extrémité qui vise à une finalité significative inédite et qui, par conséquent, va au-delà de la langue déjà établie<sup>50</sup>. Mais il nous faudra revenir plus loin sur ce point (cf. III, 2. et III, 5.1).

2. 3. Pour le moment, il convient de souligner que, si par « langue », on entend la *langue concrète* et non la *langue abstraite*, elle ne constitue pas un terrain moins mouvant que l'activité de parler. En effet, la langue possède une existence concrète en tant que *modalité formelle et sémantique de l'activité de parler* (cf. 2.1.) : en tant que forme, schéma ou modèle d'une activité. Dans l'activité de parler propre à chaque individu, la « langue » est le *parler comme les autres*, ou, pour mieux dire, c'est ce *comment* lui-même, qui est toujours un *comment* historiquement déterminé et déterminable. D'une manière quelque peu paradoxale, on pourrait dire que la langue est un « adverbe substantivé » : le *latin* [loqui] transformé en *langue latine*, de la même façon que [marcher] *rapidement* peut se transformer en *rapidité* [de la marche]. Avec cette différence qu'il s'agit d'un mode extrêmement complexe : d'un vaste ensemble de moyens interdépendants. Ces moyens sont en grande partie analogues dans l'activité de parler d'une communauté considérée en un moment déterminé (et en faisant abstraction du temps de l'investigation), et c'est en ce sens qu'ils configurent un *état de langue*, ou une « langue synchronique ». En outre, les mêmes moyens sont analogues ou procèdent les uns des autres entre divers « états de langue » successifs, et en ce sens ils configurent une *tradition linguistique*, ou « langue diachronique ». Naturellement, dans cette perspective aussi il faut entendre que la langue existe seulement dans et par l'activité de parler : dans l'« histoire qui passe » (*res gestae*, *Geschichte*) ne se réalisent que des actes linguistiques individuels qui utilisent des moyens et reproduisent des modèles antérieurs ; en revanche, pour l'« histoire qui systématise et étudie ce qui passe » (*historia rerum*, *Historie*), la langue devient un objet unique « en évolution ».

Dans les deux sens, la langue peut être considérée comme un « système d'isoglosses »<sup>51</sup> et peut « être abstraite » en tant qu'objet d'étude. Pour cette raison, précisément, la langue n'est, « par sa nature même », ni synchronique, ni diachronique, puisqu'il ne s'agit pas de deux façons d'être contradictoires et qu'il n'y a pas des objets synchroniques et des objets diachroniques (cf. I, 2.3.1.). Du point de vue diachronique, c'est un ensemble de moyens linguistiques traditionnels (« qui se transmettent ») ; et du point de vue synchronique, c'est un ensemble de moyens communs « actuels » (au moment considéré), qui, cependant, ne cessent pas pour cela d'être traditionnels (c'est-à-dire « transmis » ; cf. I, 3.3.2.) ; bien plus, ils sont communs *parce qu'ils* sont traditionnels. C'est uniquement sur le plan technique que la synchronie précède la diachronie, puisque l'appréhension d'un objet en tant que tel est nécessairement antérieure à son histoire (cf. I, 3.1.)<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Cela signifie que le problème de l'« antériorité » de la langue ou de l'activité de parler est un faux problème ou, à tout le moins, un problème exposé de façon fautive, si on prétend le résoudre en attribuant une priorité temporelle à l'un des deux pôles : en un sens, la langue, en tant que condition historique de l'activité linguistique, est antérieure à l'activité de parler ; et, en un autre sens, l'activité de parler, en tant qu'activité libre et créatrice, est antérieure à la langue.

<sup>51</sup> Cf. V. PISANI, *La lingua e la sua storia*, dans *Linguistica generale e indoeuropea*, Milan 1947, pp. 9-19, et *L'Etimologia*, Milan 1947, pp. 49 et sq.

<sup>52</sup> Naturellement, on n'élimine pas l'antinomie entre synchronie et diachronie avec cela (puisque'il ne faut pas l'éliminer), mais on réaffirme seulement son caractère technique : elle appartient à la technique de l'investigation, et non à la réalité de la langue. À ce propos, il convient de rappeler que selon Saussure lui-même, *CLG*, p. 117, « est synchronique tout ce qui se rapporte à l'aspect statique de notre science » (et non de son *objet*).

2. 4. À ce propos, pour éviter d'éventuels malentendus, il est nécessaire de souligner que dire que la langue « est abstraite » de l'activité de parler ne signifie en aucune façon nier l'objectivité de la langue. D'être, pour la langue, un objet « abstrait » de l'activité de parler, c'est-à-dire un *objet idéal*, a à voir avec l'ontologique et non avec son caractère d'*objectivité* pour toute conscience qui la pense. Et l'on sait que les langues historiques « sont abstraites » et sont reconnues comme des objets idéaux par les individus parlants eux-mêmes (cf. I, n. 27). Jusqu'à un certain point, un chercheur comme L. Weisgerber<sup>53</sup> a raison de protester contre la tendance à considérer les langues comme de simples « abstractions grammaticales ». La langue n'est une « abstraction » que techniquement, pour le linguiste qui la déduit de l'activité linguistique, et, si elle peut « être abstraite », c'est parce qu'elle existe (comme modalité de l'activité de parler et comme savoir linguistique) et parce que déjà, en commençant à l'étudier, nous possédons la « connaissance préalable » de son objectivité<sup>54</sup>. D'autre part, et contrairement à ce que l'on pense souvent, reconnaître l'objectivité de la langue et l'étudier comme telle ne signifie pas « l'isoler » ou « la séparer » de l'activité de parler. Le positivisme linguistique, par sa tendance à « réifier » les abstractions, arrive, en effet, à considérer la « langue » et la « parole » comme deux *choses* distinctes et, plutôt que de placer la langue dans l'activité de parler, il place la « parole » dans les individus et la « langue » dans la société (ou pire, dans la « masse »), comme si les individus étaient asociaux et la société indépendante des individus et de leurs relations interindividuelles. Saussure, comme on l'a déjà signalé, est aussi allé en ce sens. Mais l'idéalisme naïf (et, souvent, même le non naïf), en combattant ces erreurs, est souvent excessif dans le sens contraire et, confondant l'*abstraction* (opération conceptuelle) et la *séparation* (opération qui s'effectue dans le réel), il en arrive à croire qu'étudier les formes et les structures signifie affecter et mutiler l'intégrité du langage. Avec cela, s'il était conséquent – mais il ne l'est pas<sup>55</sup> –, l'idéalisme linguistique devrait renoncer à toute étude, puisque l'étude est toujours morcellement et abstraction, et que c'est uniquement dans l'intuition que les objets se livrent « dans leur intégrité ». Contre les prétentions théoriques d'une bonne partie de la glottologie idéaliste (desquelles, cependant, n'est pas coupable l'idéalisme philosophique), il faut insister sur ce que connaître est, précisément, distinguer, et sur ce qu'une *distinctio rationis* n'est pas, et ne peut pas être, une « mutilation » de la réalité, puisqu'elle ne s'effectue pas sur le plan de l'objet. Il ne faut confondre en aucun sens la façon qu'ont les objets de *se manifester* et la façon de les considérer. S'il est certain que les abstractions ne doivent pas être « réifiées », il est également certain que le fait que deux caractéristiques se manifestent toujours conjointement ne signifie pas qu'elles ne puissent être considérées séparément. Par exemple, la forme et la couleur d'un objet se livrent ensemble, mais n'en sont pas moins des variables autonomes (la couleur peut varier sans que ne varie la forme, et vice-versa) et, par conséquent, peuvent être étudiées indépendamment. Dire d'un objet qu'il est un carré ne signifie pas « isoler » sa forme ni abolir son éventuelle couleur bleue.

3. 1. 1. Considérés dans leur configuration, les moyens « analogues » qui intègrent la langue sont systématiques : ils fonctionnent non seulement en tant que tels, mais aussi en tant qu'ils s'opposent les uns aux autres, dans des structures déterminées, paradigmatiques, syntagmatiques ou, en même temps, paradigmatiques et syntagmatiques<sup>56</sup>. En ce sens, la langue est un système de structures interdépendantes.

---

<sup>53</sup> *Die Sprache unter den Kräften des menschlichen Daseins*<sup>2</sup>, Düsseldorf 1954, pp. 8-9.

<sup>54</sup> Cf. *Forma y sustancia*, pp. 33-36, 52.

<sup>55</sup> En effet, dans la pratique, les linguistes idéalistes aussi travaillent avec toutes les abstractions courantes (« langue », « dialecte », « substrat », « mot », « thème », « racine », « suffixe », « désinence », etc.), qui, par ailleurs, sont parfaitement légitimes.

<sup>56</sup> C'est justement par leur systématisme que les moyens linguistiques se distinguent essentiellement des « symboles » non linguistiques (comme, par exemple, la balance, « symbole de la justice »).

3. 1. 2. L'idéalisme linguistique considère généralement avec méfiance les concepts de « système » et de « structure ». Mais c'est une méfiance sans fondement : Hegel, qui était suffisamment idéaliste, n'avait aucun scrupule à parler de la langue comme *système* (cf. I, n. 32). Les structures qui constituent la langue sont les structures de l'activité de parler : les formes de l'activité linguistique concrète ; et il n'y a rien de contradictoire à une *activité systématique*. Il est certain que les langues ne sont pas des « organismes », mais cela n'implique pas de méconnaître leur « organicité ». D'autre part, étudier les structures de l'activité de parler ne signifie pas établir des antinomies artificielles, ni « réduire » le langage à des structures ou ignorer son infinie variété<sup>57</sup>. Les structures qui se distinguent dans l'activité linguistique peuvent être assimilées au concept, lequel, selon ce que dit quelque part Ortega 'es instrumento, no para substituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla'<sup>58</sup> ; et les abstractions ne sont pas dangereuses lorsqu'elles sont reconnues comme telles, mais seulement lorsqu'elles sont identifiées avec les faits concrets (cf. 2.4.). C'est tout à fait autre chose de dire qu'il ne faut pas « réifier » les systèmes abstraits (abstraits de l'activité de parler) : en ce sens, les avertissements de Paul demeurent toujours valables<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> C. SCHICK ne paraît pas avoir remarqué cela dans son compte-rendu de *Forma y sustancia*, « Paideia », X, 4, où – en plus d'appliquer, tout du moins en partie, la curieuse méthode d'opposer aux thèses que soutiendrait l'auteur dont il rend compte (mais qu'il ne soutient pas), précisément, ses thèses elles-mêmes – il considère avec perplexité la distinction entre système et norme : « a chi sia avvezzo ai principi di una scuola di tendenza idealistica suscita qualche perplessità il bisogno di introdurre ulteriori suddivisioni per superare la dicotomia esistente... il Coseriu, introduce il concetto di norma, intermedio fra sistema e parola » (pp. 272-273). En réalité, l'auteur de *Forma y sustancia* est suffisamment « avvezzo » à l'idéalisme, et la distinction entre norme et système n'est pas une « subdivision » dans la langue saussurienne (qui est une abstraction « réifiée », dans laquelle il est oiseux d'introduire des subdivisions) et n'a pas été faite dans le but de corriger une dichotomie qui, aussi bien dans *SNH* que dans *Forma y sustancia*, est explicitement réfutée : il s'agit d'une distinction entre les types de structures de l'activité de parler, précisément entre les structures simplement communes (traditionnelles) et les fonctionnelles (distinctives). Ne s'étant pas aperçu de cela, l'auteur en question poursuit : « La linguistica italiana, e soprattutto il Terracini, arrivano al superamento di ogni artificiosa antinomia attraverso una considerazione più diretta dell'attività linguistica in sé che è a sua volta... costante superamento di contrasti diversi » (p. 273). Loin de moi l'intention de méconnaître les mérites de la linguistique italienne, dans le cadre de laquelle je m'inscris moi-même. Grâce à une vigoureuse tradition humaniste, qui, en Italie, se maintient plus vivante qu'en aucun autre endroit, et grâce au grand mouvement philosophique italien de notre siècle, la linguistique italienne est aujourd'hui la plus libérée des confusions sociologistes et physiciques, et des absurdes et naïves mathématisations. Mais il est également certain que dans une partie de la linguistique italienne (et l'on pourrait aller jusqu'à ajouter que 'en particulier chez Terracini', linguiste, par ailleurs, des plus pénétrants et aigus) persiste la suspicion injustifiée face aux distinctions instrumentales et conceptuelles, comme si elles affectaient l'intégrité de l'objet. Or, avec cette attitude, on suit une autre voie, mais on ne dépasse aucune antinomie, puisque « dépasser » ne signifie pas simplement « ne pas accepter » ou « réfuter », mais « aller plus loin, en refusant et, en même temps, en maintenant ce qui est refusé en ce qu'il possède de valable ». Il n'est pas certain non plus que l'activité linguistique « dépasse » les différentes antinomies : pour l'individu parlant en tant que tel, les antinomies n'existent tout simplement pas. Bien plus : cette façon de présenter les choses implique une identification inacceptable entre la position de l'individu parlant et la position du linguiste. La linguistique n'est pas une « activité de parler primaire » (cf. I, 2. 3. 2.), mais une « activité de parler sur l'activité de parler », et, par conséquent, elle ne peut adopter le point de vue du simple individu parlant. Il faut partir du *savoir de l'individu parlant* concernant le langage, mais il ne faut pas confondre le plan de l'activité de parler avec le plan de la linguistique. Si la linguistique adoptait le principe de 'ne pas faire les distinctions que l'individu parlant (en tant que tel) ne fait pas', elle ne pourrait faire aucune distinction et ne pourrait pas même se constituer.

<sup>58</sup> *Meditaciones del Quijote*, Madrid 1914, p. 43 [(lequel) « est un instrument, non pour remplacer la spontanéité vitale, mais pour la consolider »].

<sup>59</sup> *Prinzipien*, p. 11.

3. 1. 3. Dans les structures qui constituent la langue, il est important de distinguer entre ce qui est simplement normal ou commun (*norme*) et ce qui est oppositionnel ou fonctionnel (*système*)<sup>60</sup>. Ainsi, par exemple, en espagnol le *e* de *papel* est ouvert, et celui de *queso* est fermé, alors que le système phonologique espagnol ne connaît pas l'opposition distinctive entre *e* ouvert et *e* fermé. De prononcer [kɛso] et [papel] n'affecte pas le *système* (puisque deux formes ne peuvent être distinguées en espagnol uniquement par l'opposition  $\varepsilon/e$ ), mais cela est contraire à la *norme espagnole*. De la même manière, [b] et [β], en tant que « variantes combinatoires » non interchangeable, sont *en espagnol* (et non pas seulement dans l'activité de parler propre à tel ou tel individu) des *invariants normaux* qui, cependant, correspondent à un unique *invariant fonctionnel* /b/. L'opposition entre [b] et [β], même si elle n'est pas fonctionnelle (distinctive), appartient, ainsi, à la langue espagnole, et précisément à sa *norme de réalisation*<sup>61</sup>. En un sens, la norme est plus large que le système, puisqu'elle contient un nombre supérieur de traits (ainsi, par exemple, dans le cas de l'espagnol /b/, elle exige aussi la fricative ou l'occlusive, indifférentes du point de vue fonctionnel) ; et en un autre sens, elle est plus étroite, puisqu'elle représente une sélection parmi les possibilités de réalisation admises par le système. Une telle sélection présente des variations « externes » (par exemple sociales ou régionales) et « internes » (combinatoires et distributives). Par conséquent, la *norme* d'une langue représente son équilibre « externe » (social, régional), entre les diverses réalisations permises par le système (ainsi, par exemple, en français, l'équilibre entre les réalisations alvéolaires et uvulaires du phonème /r/), et, en même temps, son équilibre « interne », entre les variantes combinatoires et distributionnelles (qui sont des « invariants normaux ») et divers moyens systématiques isofonctionnels : cf., par exemple, l'équilibre entre les pluriels hollandais en *-s* et en *-en* ; ou entre les pluriels en *-ān* et ceux en *-hā* en perse classique<sup>62</sup> ; ou encore entre les participes « forts » et les « faibles » en espagnol<sup>63</sup>. La norme en tant qu'équilibre du système peut être appelée *norme fonctionnelle*.

D'une manière générale, on peut donc dire qu'une *langue fonctionnelle* (une langue qui peut être parlée) est un « système d'oppositions fonctionnelles et de réalisations normales » ou, mieux, un *système* et une *norme*. Le *système* est « système de possibilités, de coordonnées qui indiquent les chemins ouverts et les chemins fermés » d'une activité de parler « compréhensible » au sein d'une communauté<sup>64</sup> ; la *norme*, en revanche, est un « système de réalisations obligées » (dans le sens éclairci en 1.3.3.), consacrées socialement et culturellement : elle ne correspond pas à ce qui « peut se dire » mais à ce qui déjà « a été dit » et « se dit » traditionnellement dans la communauté considérée<sup>65</sup>. Le

<sup>60</sup> Cf. *SNH*, p. 54 et sq.

<sup>61</sup> D'autres exemples différents (phoniques, grammaticaux et lexicaux) peuvent se trouver dans *SNH*, pp. 42-54, et dans *Forma y sustancia*, pp. 25-32. On trouverait là aussi, pour ce qui concerne le champ phonétique, les observations faites en ce sens par N. VAN WIJK, J. LAZICZIUS et B. MALMBERG. De ce dernier chercheur, cf., en plus, l'ouvrage déjà cité *Système et Till frågan av språkets systemkaraktär*, Lund 1947.

<sup>62</sup> Aujourd'hui, la désinence *-ān* est à peine une « variante facultative » de *-hā*, qui s'est pratiquement généralisé.

<sup>63</sup> À l'époque où l'on admettait aussi bien *cinto* et *visto* que *ceñido* et *veído*, il s'agissait de simples « variantes », ou, au mieux, d'invariants de réalisation en équilibre « externe ». Aujourd'hui, la norme fonctionnelle admet exclusivement *visto* et *ceñido*, en équilibre « interne ».

<sup>64</sup> Naturellement, ces « possibilités » n'existent et ne se connaissent que parce qu'en grande partie elles se sont trouvées réalisées : cf. Z. S. HARRIS, *Distributional Structure*, « Word », X, 1954, p. 150. On ne voit pas de quelle manière un système pourrait exister « même quand il ne se réaliserait pas », comme cela se dit parfois (ce que dit L. HJELMSLEV, *Omkring Sprogteoriens Grundlaeggelse*, traduction anglaise, *Prolegomena to a Theory of Language*, Baltimore 1953, p. 68, traduction espagnole, Madrid, Ed. Gredos, 1972). Les systèmes linguistiques sont des systèmes historiquement réels, et non de simples constructions hypothétiques.

<sup>65</sup> Cf. *SNH*, p. 59. Dans cette étude, nous parlons d'« impositions sociales et culturelles ». Mais c'était là une expression peu heureuse, puisque la langue ne s'« impose » pas aux individus parlants (cf. III, 1.1.).

système contient les *formes idéales* de réalisation d'une langue, c'est-à-dire la technique et les règles du savoir-faire linguistique correspondant ; la norme, les *modèles déjà réalisés* historiquement avec cette technique et selon ces règles. De cette manière, le système représente la *dynamicité* de la langue, *sa façon de se faire*, et, par conséquent, sa possibilité d'aller plus loin que ce qui a déjà été réalisé ; la norme, en revanche, correspond à la *fixation* de la langue en modèles traditionnels ; et en ce sens, précisément, la norme représente à tout moment l'équilibre synchronique (« externe » et « interne ») du système.

3. 1. 4. Mais il faut souligner que la *langue fonctionnelle* ne doit pas être confondue avec la *langue historique* ou *idiome* (comme, par exemple, la langue espagnole, la langue française, etc.). Une langue historique peut contenir non seulement des normes différentes mais encore des systèmes différents. Ainsi, par exemple, les réalisations comme [kaθa] et [kasa], pour *caza*, sont toutes deux également espagnoles, mais elles correspondent à deux systèmes différents : dans un système, on distingue entre *casa* et *caza*, tandis que dans l'autre une telle distinction ne peut être faite (à tout le moins phonématiquement)<sup>66</sup>. L'« espagnol » est, par conséquent, un « archisystème » à l'intérieur duquel demeurent compris différents systèmes fonctionnels<sup>67</sup>. L'équilibre entre les systèmes contenus par un archisystème peut être appelé *norme historique*<sup>68</sup>.

3. 2. 1. Les moyens linguistiques qui s'observent dans l'activité concrète de parler manifestent, ainsi que nous l'avons dit (cf. 2.1.), le « savoir linguistique » des individus parlants. Pour chaque sujet parlant, la langue est un *savoir parler*, le *savoir comment on parle* en une communauté déterminée et selon une tradition déterminée. Sur la base de ce savoir, l'individu parlant crée son expression qui, dans la mesure où elle coïncide avec celles des autres individus parlants ou qu'elle est adoptée par eux, intègre (ou parvient à intégrer) la langue observée dans l'activité de parler. En ce sens, tout individu parlant est créateur d'une langue « pour les autres ». Mais l'individu parlant ne crée pas, sinon exceptionnellement, ses propres modèles : il acquiert continuellement le savoir linguistique des autres individus parlants<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> Cf. *Forma y sustancia*, pp. 28-29, 70-71.

<sup>67</sup> Ces systèmes peuvent être régionaux et peuvent également coexister dans la même région (par exemple, dans différentes strates sociales et culturelles). À propos de la coexistence des systèmes dans un « état de langue », cf., en outre, CH. C. FRIES et K. L. PIKE, *Coexistent Phonemic Systems*, « Language », XXV, p. 29 et sq. ; V. PISANI, *Forschungsbericht*, pp. 38-39 ; G. DEVOTO, *I fondamenti*, p. 37 ; N. C. W. SPENCE, *A Hardy Perennial : The Problem of la langue and la parole*, *Archivum Linguisticum*, IX, 1957, pp. 1-27 ; et les publications déjà citées de B. MALMBERG, *Système et Till frâgan*. Sur la variété « dialectale » et « stylistique » y compris dans l'activité de parler propre à un seul individu, cf. Z. S. HARRIS, *Methods in Structural Linguistics*, Chicago 1951, pp. 9-11.

<sup>68</sup> Selon ce que j'ai montré ailleurs, les *oppositions normales* sont essentiellement distinctes des *oppositions systématiques* : celles-ci sont *internes* tandis que celles-là sont *externes*. Un fait appartenant à la norme peut être « fonctionnel » (par exemple, il peut posséder une fonction expressive ou commune), mais seulement en relation avec une *autre norme* (correspondant à un *autre* cadre social, à un *autre* cadre régional, à un *autre* « lieu » du système), ou, simplement, en relation à ce qui « ne se dit pas » (norme inexistante), et non à l'intérieur de la même norme. Pour cette raison, les oppositions entre divers systèmes à l'intérieur d'un « archisystème » peuvent être considérées comme « normales ». Ainsi, par exemple, que /ʒ/ soit, dans la langue du Rio de la Plata, justement /ʒ/ (et non /j/ ou /λ/) est un fait stylistiquement fonctionnel par rapport à l'« espagnol exemplaire de Castille », mais il ne l'est pas à l'intérieur du système du Rio de la Plata lui-même. Cf. *Forma y sustancia*, p. 26 ; E. COSERIU et W. VASQUEZ, *Para la unificación de las ciencias fónicas*, Montevideo 1953, p. 11.

<sup>69</sup> Cf. N. HARTMANN, *Op. cit.*, p. 213 : « der Einzelne schafft sich seine Sprache nicht, er findet sie als die gesprochene Sprache vor und « übernimmt » sie im Mitsprechen von den Sprechenden ». Par ailleurs, PLATON signalait déjà que le maître de la langue est « la cité » (οἱ πολλοί) ; cf. *Prot.*, 327e, *Alcib.*, 111a.

3. 2. 2. Considéré dans son caractère, le savoir linguistique est un *savoir faire*, c'est-à-dire un *savoir technique*. On prétend parfois que parler est une activité « inconsciente » ou que les individus parlants « n'ont pas conscience » des normes de la langue qu'ils parlent (cf. 3.2.3.) ; mais cela est une idée malheureuse et contradictoire, qui doit être rejetée. Une activité non-pathologique de la conscience éveillée n'est ni ne peut être « inconsciente ». Le principe qu'a une fois formulé un certain penseur cartésien pour soutenir que l'homme ne « fait » pas véritablement (*impossibile est, ut is faciat, qui nescit quomodo fiat*)<sup>70</sup>, doit bien plutôt être inversé à propos du savoir-faire linguistique : il est impossible que celui qui fait ne sache pas ce qu'il fait. Ce qui s'ensuit est que le savoir linguistique – le savoir parler et comprendre ce qui est dit – n'est pas un *savoir théorique*, c'est-à-dire qu'il ne peut être motivé ou, à tout le moins, motivé dans toutes ses parties. Mais, en tout individu parlant qui parle sa langue, c'est un savoir clair et sûr. Il appartient à ce type de savoir auquel Leibniz<sup>71</sup> donnait le nom de *clair-confus* (c'est-à-dire, sûr mais non justifiable) et à cet autre auquel le même Leibniz donnait le nom de *distinct-inadéquat* (qui ne peut se justifier que partiellement), bien que le simple *savoir parler une langue* touche, d'un côté, à un *savoir obscur* (qui comprend tout ce que l'individu sait de façon hésitante) et, d'un autre côté, au *savoir distinct-adéquat*, qui est le savoir du grammairien (linguiste) et de l'individu parlant lui-même en tant que grammairien<sup>72</sup>. L'existence et la sécurité du savoir linguistique se manifestent positivement, dans le fait que l'individu parlant utilise des schémas formels et sémantiques traditionnels, et négativement, dans le fait que l'individu parlant reconnaît comme étranger quelque chose qui ne correspond pas à sa langue. Ainsi, un locuteur espagnol reconnaît comme non espagnoles des formes comme *\*mögöröp* ou *\*stramd*, et en cela manifeste sa connaissance du *système* de la langue qu'il parle, tandis que, face à des formes comme *\*nurro* ou *\*llambada*, il dirait simplement qu'il ne les connaît pas. Les inventeurs de mots inventent toujours des mots « possibles » dans le système (dans un système). L'individu parlant qui reconnaît comme non espagnole une prononciation [anvos] d'*ambos* et comme « erronée » une forme comme *escribido* (pour *escrito*), manifeste une connaissance de la norme. Et celui qui explique une forme comme [aža] affectant [aλa] (*halla*) manifeste une connaissance d'un *autre* système appartenant au même *idiome*.

3. 2. 3. Il convient de rappeler que la nécessité de poser le problème du savoir linguistique s'est présentée avec assez d'évidence à Herman Paul. Paul est allé jusqu'à essayer de distinguer différents degrés de « conscience » de ce savoir (à propos de la production des sons)<sup>73</sup>, mais il n'est pas parvenu à voir sa véritable nature et – très certainement en raison de ses principes herbartiens – n'est pas arrivé à une clarification satisfaisante de la question. Saussure, en revanche, ne s'est pas même posé le problème et – d'accord en cela également avec Schleicher – a opté sans plus pour la « faute de conscience » des individus parlants : « les sujets sont, dans une large mesure, inconscients des lois de la langue ; et s'ils ne s'en rendent pas compte, comment pourraient-ils les modifier ? » ... « ce système est un mécanisme complexe ; l'on ne peut le saisir que par la

<sup>70</sup> La phrase est de A. GEULINX, philosophe néerlandais du XVII<sup>e</sup> siècle. [La citation est extraite de la *Metaphysica vera et ad mentem peripateticam*, ouvrage datant de 1691 (NDT)]

<sup>71</sup> *De cognitione, veritate et ideis* (1684), traduction espagnole *Tratados fundamentales*<sup>2</sup>, Buenos Aires, 1946, p. 149 et sq.

<sup>72</sup> B. CROCE, « *Questa tavola rotonda è quadrata* », dans *Problemi di estetica*<sup>4</sup>, Bari 1949, pp. 173-177, affirme que la grammaire n'est pas une science parce qu'elle ne possède pas d'objet, puisqu'elle n'est pas une « forme spéciale de connaissance » et qu'il n'y a pas « une vision grammaticale des choses ». Qu'il n'y ait pas une vision grammaticale des « choses » est évident, mais la grammaire ne s'occupe pas des *choses*, mais des *mots*, lesquels, comme les choses, intègrent la réalité. Elle n'organise pas le savoir qui concerne le monde non linguistique, qui se manifeste dans le langage, mais le savoir qui concerne le langage lui-même : qui concerne les moyens formels et significatifs de l'activité de parler. Cf. H. J. POS, *The Foundations of Word-Meanings*, « *Lingua* », I, 3, p. 285 : « It is a fact that a human being has a knowledge not only of things with the aid of language, but also of language itself ». Ce savoir est le fondement même de la grammaire (et de toute la linguistique).

<sup>73</sup> Cf. *Prinzipien*, p. 49 et sq.

réflexion ; ceux-là mêmes qui en font un usage journalier l'ignorent profondément »<sup>74</sup>. La vérité est que les individus parlants possèdent une pleine conscience du système et de ce que l'on appelle les « lois de la langue ». Ils ne savent pas seulement *ce qu'ils* disent mais aussi *comment* cela se dit (et comment cela ne se dit pas) ; autrement, ils ne pourraient pas même seulement parler. Il est certain, d'autre part, qu'il ne s'agit pas de « comprendre » l'instrument linguistique (qui est la question du linguiste), mais de *savoir l'employer*, de savoir maintenir (refaire) la norme et créer en accord avec le système.

3. 3. En tant que *savoir transmissible* (et non simple « habilité » strictement personnelle), le savoir linguistique est *culture*. Cela signifie que la langue, en plus de fonder et de « réfléchir » la culture non linguistique – en plus d'être, comme disait Hegel, « l'actualité [l'effectivité : *Wirklichkeit*] de la culture »<sup>75</sup> –, est elle-même culture<sup>76</sup>. En effet, l'homme ne possède pas seulement une connaissance des choses *par la médiation* du langage, mais il possède également une connaissance *du* langage (cf. n. 72). En ce sens, l'« aspect culturel » de la langue est la langue même en tant que savoir linguistique.

3. 4. 1. Finalement, en tant que *savoir commun* de différents ou de plusieurs individus parlants, le savoir linguistique est *interindividuel* ou *social* ; et en tant que *savoir traditionnel* (et non universel), c'est un savoir *historique*. Pour cette raison, précisément, le point de vue historique peut aussi être adopté, sans contradiction, par rapport à la langue synchronique : du point de vue *historique* (et non *diachronique*), la langue synchronique est un système *actuel* de traditions linguistiques anciennes et récentes (cf. 2.3.).

3. 4. 2. L'interindividualité du savoir linguistique est, par ailleurs, corollaire de son historicité et ne nécessite pas d'autre explication que celle qui est offerte par la fonction même du langage. Il n'est pas nécessaire de situer la langue dans la « masse » (comme l'a fait Saussure), ni de recourir (comme Vossler) à de prétendues « tendances collectives de l'âme des cités ». L'interindividualité ne se justifie pas par la langue de la « masse », mais est, au contraire, la condition et le fondement de la constitution de cette langue : un fait linguistique est un « fait de langue » parce qu'il se manifeste originairement et s'observe comme interindividuel, et non l'inverse ; et il n'y a pas d'« âme des cités » hors des savoirs et des coutumes traditionnels. Il est tout aussi inopportun de recourir à la « raison superindividuelle » – comme le fait, par exemple, J. Lohmann<sup>77</sup> – ou au concept de « super-ego », comme R. A. Hall jr.<sup>78</sup>. Ce que l'on essaie de faire avec ces expédients impropres est de séparer le caractère d'« altérité » que le langage possède pour la conscience individuelle elle-même (qui est elle-même « sociale »), le fait qu'à toute conscience la langue se présente comme étant « aussi aux autres » (cf. 1.3.3.). Mais les concepts évoqués – même lorsque « super-ego » se comprend comme « individuel » – ressemblent trop à celui de « psychologie collective », déjà banni de la linguistique par H. Paul<sup>79</sup>. D'autre part, indépendamment de leur validité discutable, ces concepts n'« expliquent » pas l'interindividualité de la langue : au contraire, ce sont eux qui se fondent et apparaissent uniquement grâce à l'interindividualité du savoir linguistique (et des autres savoirs et

<sup>74</sup> CLG, pp. 106-107. Cf., cependant, pp. 231 et sq., où, en traitant de l'analogie, Saussure avertit que les individus parlants possèdent une conscience des relations systématiques de la langue. Contre l'idée de la prétendue « inconscience » des individus parlants, cf., en particulier, M. BARTOLI, *Introduzione alla neolinguistica*, Genève 1925, pp. 96-97, et V. PISANI, *Geolinguistica*, p. 148, note.

<sup>75</sup> *Phänomenologie des Geistes*, VI, B.

<sup>76</sup> Concernant le langage comme « fait culturel » et, en même temps, « condition » de la culture, cf. les importantes considérations de J. DEWEY, *Lógica*, pp. 60-61, 72.

<sup>77</sup> Dans « Lexis », III, 2, p. 217 ; cf. la réplique de V. PISANI, « Paideia », IX, 6, p. 386.

<sup>78</sup> *Idiolect und Linguistic Super-ego*, « Studia Linguistica », V, pp. 21-27.

<sup>79</sup> *Prinzipien*, pp. 10-12. Cf. également ce qui est dit par B. CROCE, *La Völkerpsychologie e il suo preteso contenuto*, dans *Conversazioni critiche*, I<sup>2</sup>, Bari 1924, pp. 121-125, et O. JESPERSEN, *Mankind, Nation, and Individual from a Linguistic Point of View*, traduction espagnole *Humanidad, nación, individuo, desde el punto de vista lingüístico*, Buenos Aires, 1947, pp. 26-27, 47.

coutumes analogues). Ils ne représentent pas le primaire et « l'efficace » par rapport à l'interindividuel, mais le secondaire et le dérivé.

3. 5. 1. L'on peut retirer de ce qui a été dit que, dans la langue réelle, coïncident le systématique, le culturel, le social et l'historique (même si les *limites* des différentes structures systématiques, culturelles, sociales et historiques peuvent ne pas coïncider). Cela ne signifie pas ignorer la variété des langues historiques. Une langue historique ne coïncide généralement pas avec *un* système et *une* norme (cf. 3.1.4.), mais tout ce qui est, en elle, de quelque manière, « systématique » (comme le système et la norme ou comme différentes normes), est en même temps culturel, social et historique. Les significations sont traditionnelles, et « il y a beaucoup de traditions »<sup>80</sup> ; et la même chose peut se dire de n'importe quel autre aspect du savoir linguistique : dans le cadre d'une grande tradition linguistique générale, il existe toujours différentes traditions de moindre extension. Cette variété du savoir linguistique ne se manifeste pas seulement « dans la communauté », mais également dans l'individu même, lequel, en tant qu'individu historique, connaît une série de traditions et peut disposer d'elles selon les circonstances et le contexte dans lequel il parle (c'est-à-dire selon les nécessités de l'intercompréhension), et selon son intention expressive. En Uruguay, par exemple, il est courant qu'un maître emploie en classe aussi bien le système phonologique du Rio de la Plata que celui du castillan « exemplaire » d'Espagne (ce dernier surtout dans la diction). Et il peut aller jusqu'à recourir au système graphématique, en disant, par exemple, « avec h », « avec ll »<sup>81</sup>, « avec z », « avec v court », pour faire la distinction entre *hojear* et *ojea*, *halla* et *haya*, *caza* et *casa*, *revelar* et *rebelar*. Et si, par exemple, il dit [aža] et explique ensuite : « [aja], avec h » (c'est-à-dire ni *halla*, ni *aya*, mais *haya*), il emploie alors dans le même discours trois systèmes distincts, même s'il les emploie dans le *métalangage* (en parlant sur les mots).

3. 5. 2. Pour cette raison, contrairement à ce que pense R. Hall<sup>82</sup>, le concept d'*idiolecte*, introduit par B. Bloch, ne résout pas les difficultés que (pour la description systématique objectiviste) pose la coexistence des systèmes ; et l'on ne peut pas introduire non plus ce concept comme « intermédiaire » entre *langue* et *parole*, puisque, interprétée comme il convient, la différence entre « langue » et « parole » est une différence entre l'abstrait et le concret (ou entre le savoir et le faire, la puissance et l'acte, le virtuel et l'actuel), et non une différence quantitative, d'extension. En outre, le concept n'est pas nouveau. Seul le terme est nouveau, puisque, en tant que concept, l'*idiolecte* est analogue à l'*Individualsprache* de K. Rogger et à la *langue individuelle* de divers chercheurs italiens. De la même façon, O. Jespersen parlait des 'habitudes linguistiques d'un individu'<sup>83</sup>. Mais, comme l'a déjà observé A. H. Gardiner<sup>84</sup>, la « langue individuelle » est simplement une « langue » (*langue*)<sup>85</sup>. Quant au concept même de 'langue individuelle' – hors du sens de « patrimoine linguistique individuel » (qui peut toutefois embrasser des éléments appartenant à différentes « langues »), et du sens particulier qu'il acquiert en stylistique –, il s'agit d'un concept hybride. Une « langue individuelle » (déduite de l'activité de parler d'un individu) n'est une « langue » que techniquement, mais non réellement. En tant que « langue », elle n'est pas strictement individuelle ; et en tant que strictement « individuelle », elle n'est pas langue : on ne peut avoir de langue qui ne soit parlée « avec autrui »<sup>86</sup>.

<sup>80</sup> J. DEWEY, *Lógica*, p. 66.

<sup>81</sup> On observe que le nom du digramme *ll*, même dans l'usage du Rio de la Plata, est [eʎe] et non [eže].

<sup>82</sup> Art. cit.

<sup>83</sup> *Humanidad*, p. 25 et sq., et *Atti del III Congresso Internazionale dei Linguisti*, Florence 1935, p. 354. Cf. également le concept de « language » dont use D. JONES, *On Phonemes*, Travaux du Cercle Linguistique de Prague, IV, p. 74, et *The Phoneme : its Nature and Use*, Cambridge 1950, p. 9.

<sup>84</sup> *The distinction of « Speech » and « Language »*, dans *Atti III*, p. 347.

<sup>85</sup> Cf. également *Forma y sustancia*, p. 71.

<sup>86</sup> Sur l'incongruité de la notion de « langue individuelle », cf. B. MALMBERG, *Système*, p. 18. On observera, en passant, que l'idée que Hall s'est faite de la conception crocéenne du langage est

4. 1. Posé sur les bases jusqu'ici établies – c'est-à-dire du point de vue du langage comme ἐνέργεια et sur le plan de la liberté –, le problème du changement linguistique, même en conservant intacte toute sa complexité de fait, se dépouille de toute contradiction rationnelle et de tout prétendu mystère. Bien plus : en un certain sens, le changement linguistique se trouve à la portée de tout individu parlant, puisqu'il appartient à l'expérience courante du langage. Le langage n'est pas quelque chose d'achevé une fois pour toutes, mais quelque chose qui se fait ou, pour mieux dire, un faire perpétuel. Pour cette raison, comme l'observait déjà H. Steinthal<sup>87</sup>, 'dans le langage, il n'y a pas de différence entre la création « primitive » et celle qui se répète tous les jours' ; et, naturellement, celui qui fait – ou encore, tout individu parlant – sait aussi ce qu'il fait et comment il le fait, dans le sens que l'on a éclairci (cf. 3.2.2.).

4. 2. Il est cependant nécessaire de distinguer entre trois problèmes différents du changement linguistique, qui sont souvent confondus : a) le problème *rationnel* du changement (pourquoi les langues changent-elles ?, c'est-à-dire, pourquoi ne sont-elles pas immuables ?) ; b) le problème *général* des changements qui, comme on le verra, n'est pas un problème « causal », mais « conditionnel » (dans quelles conditions se produisent ordinairement les changements dans les langues ?) ; et c) le problème *historique* de tel changement déterminé<sup>88</sup>. En effet, le second problème est un problème de ce que l'on appelle « linguistique générale » ; et, puisqu'il n'y a pas proprement de linguistique « générale », sauf comme généralisation des résultats de la linguistique historique, ce problème est une généralisation de certains aspects des problèmes du troisième type ; de la même manière, sa solution est une généralisation des différentes solutions de problèmes historiquement concrets et, à son tour en tant qu'accumulation de ce qui est su concernant les faits historiques, elle offre des hypothèses pour la solution de nouveaux problèmes concrets. Le premier problème, en revanche, est le problème théorique de la *mutabilité des langues* ; et, en tant que problème théorique, il dépend, de façon certaine, de la

---

radicalement inexacte. L'« individu » de Croce n'est pas l'individu abstrait de certains sociologues et psychologues (individu asocial et anhistorique), mais l'individu concret, en même temps social et historique. Et le « sujet » de Croce n'est pas le sujet empirique, mais le « sujet universel » (l'esprit en tant que créateur). Finalement, le « langage » de Croce est le langage comme activité théorique, et non le langage comme emploi de signes : Croce soutient que le langage est essentiellement poésie, et non que n'importe quel énoncé est poème. Par conséquent, Croce ne peut pas être opposé à Bloomfield, parce que les deux parlent de choses totalement distinctes. Mais, naturellement, Croce apparaît absurde et dédaignable si on le comprend à l'envers et si lui sont attribuées des idées qui ne sont pas les siennes : *pessima corruptio optimi*. Cela, de façon regrettable, survient fréquemment, surtout hors d'Italie. Une exception tout à fait remarquable est celle de F. LEANDER, *Några språkteoretiska grundfrågor*, Göteborg 1943, qui, en plus d'interpréter avec beaucoup de pénétration les thèses crocéennes, réfute les confusions des anticrocéens improvisés et les diverses interprétations vulgaires de la doctrine du philosophe italien. Cf. également l'intelligente utilisation des idées crocéennes que fait CH. C. FRIES, *The Teaching of English*, Ann Arbor 1948, en particulier p. 107 et sq. À propos de l'importance de la doctrine de Croce pour la linguistique, cf. M. LEROY, *Benedetto Croce et les études linguistiques*, « Revue Internationale de Philosophie », n. 26, 1953 (= VII, 4), pp. 342-362, et A. SCHIAFFINI, *El lenguaje en la estética de Croce*, dans *Homenaje a Amado Alonso*, I (= Nueva Revista de Filología Hispánica, VII, 1-2), 1953, pp. 17-22. Une opposition à Croce est légitime (surtout du fait de son attitude par rapport à la langue, qui n'est pas une simple abstraction), mais, assurément, pas dans les termes de Hall jr.

<sup>87</sup> *Grammatik, Logik und Psychologie. Ihre Prinzipien und ihr Verhältnis zu einander*, Berlin 1855, p. 231.

<sup>88</sup> Le sens de cette distinction s'éclaircira davantage dans ce qui suit. Pour le moment, la différence de ces trois problèmes peut être illustrée, jusqu'à un certain point, au moyen d'une analogie : a) pourquoi les hommes meurent-ils ? (c'est-à-dire, pourquoi ne sont-ils pas immortels ?) ; b) de quoi les hommes meurent-ils ? (de vieillesse, de maladies, etc.) ; et c) de quoi est mort Fulano ? Le premier de ces problèmes est le problème de la rationalité de la mort (ou de la mortalité de l'homme) et ne peut être réduit au second.

connaissance des « faits », puisque toute théorie est théorie de l'expérience (ou encore du réel), mais sa solution n'est en aucune manière une simple généralisation de diverses solutions partielles. Au contraire : il s'agit d'un problème préalable, et de sa solution dépend la formulation correcte des problèmes de type *b* et *c*. Sa propre formulation, comme cela se produit nécessairement dans les sciences de l'homme, se fonde sur le « savoir originaire » à propos du langage, c'est-à-dire sur la connaissance, antérieure à toute science, que l'homme possède de lui-même<sup>89</sup>. L'une des erreurs qui frappent le plus durement la linguistique – et qui procède également du fait de considérer les langues comme des « choses » ainsi que de la confusion entre sciences de l'homme et sciences de la nature – est celle de chercher à réduire les problèmes théoriques (rationnels) à des problèmes simplement « généraux ». Dans le cas du changement linguistique, cette erreur consiste à croire que le problème de la *mutabilité* des langues se résout en trouvant la « cause », ou toutes les prétendues « causes », des nombreux *changements* particuliers (cf. VI, 2.4.4.).

---

<sup>89</sup> Cf., à ce propos, l'important article de H. J. Pos, *Phénoménologie et linguistique*, « Revue Internationale de Philosophie », I, 2, pp. 354-365. Voir également *Forma y sustancia*, pp. 18-20, 35-37.