

LEIBNIZ ET WALTER BENJAMIN, ENTRE LINGUISTIQUE ET PSYCHANALYSE

By Jean Michel Robert
(en collaboration avec Josiane Hietter)

Philosophe, théologien, philologue, historien et mathématicien, Leibniz ne pouvait que s'intéresser au problème de la langue universelle. Sa recherche d'une telle langue l'amena à poser le problème de l'origine des langues et du fondement ontologique du langage. C'est avec Leibniz que s'opère dans l'Europe des Lumières, le clivage entre les notions de langue et langage. Cette opposition entre langue, moyen de communication logique, abstrait et langage, reflet d'un logos divin, se retrouvera, plus de deux siècles plus tard, dans les écrits d'un membre de l'École de Francfort, Walter Benjamin. Peu nouvelle en soi, puisque déjà en germe chez les présocratiques, cette distinction devait marquer au début du siècle, la séparation, dans les études sur le langage, entre linguistique et psychanalyse, séparation que le poststructuralisme s'efforce actuellement d'atténuer.

LEIBNIZ

Les écrits Leibniziens sur le langage s'axent sur deux concepts fondamentaux : la langue originelle et la langue universelle, que Leibniz, contrairement aux penseurs de son temps, ne confond pas. Séduit par le projet, le rêve de Descartes d'élaborer une langue universelle parfaite à l'aide du système algébrique, Leibniz s'emploie à démontrer qu'une telle langue n'est possible que si le langage est fondé, c'est à dire d'inspiration divine. Il postule l'existence d'une langue originelle parfaite, donnée par Dieu à l'humanité et possédant, de ce fait, les meilleures propriétés possibles. Cette langue se composait d'une classification sémantique parfaite en "idées premières", logiquement reliées entre elles, et dont les réalisations phoniques réfléchissaient le plus exactement possible "l'essence des choses". Une langue idyllique, plus tard corrompue par la confusion des langues (Babel) et la métaphore. L'existence d'une telle langue prouve l'existence de Dieu, et la possibilité est offerte à l'esprit humain de réactiver les résidus divins dans les langues contemporaines, dans le but d'établir un système sémantico-logique de signes, tendant à la perfection: la langue universelle en devenir; plus exactement, une écriture universelle fondée sur la raison (cf. le rêve de Descartes, 20 nov. 1629):

"Cependant quoyque cette langue dépende de la vraye philosophie, elle ne dépend pas de sa perfection. C'est à dire que cette langue peut estre établie, quoyque la philosophie ne soit pas parfaite: et à mesure que la science des hommes croistra, cette langue croistra aussi... alors raisonner et calculer sera la même chose". (Leibniz, *Opuscules*: 27-28)

Pour Leibniz, le langage est fondé: "Nous convenons avec Dieu dans les

mêmes rapports” (*Nouveaux Essais*). Le rapport entre l'être et la pensée est un rapport d'univocité et d'analogie. La raison humaine obéit aux mêmes principes que la raison divine. La logique humaine reflète la logique divine, mais étant créée, comme le monde, elle n'atteint pas l'absolu; l'homme ne peut avoir les idées de Dieu (univocité). A la nature humaine sont inhérentes les confusions et les erreurs (*Nouveaux Essais*, II; cf. Belaval 1977:48). Le fondement du langage est beaucoup plus un rapport d'analogie. La correspondance entre l'expression et l'exprimé n'est pas toujours fondée en nature, elle peut aussi provenir de la convention ou du décalage entre l'idée divine et l'idée humaine.

“Idea nomine intelligimus aliquid, quod in mente nostra est; vestigia ergo impressa cerebro non sunt ideae, pro certo enim sumo Mentem aliud esse quam cerebrum aut subtiliorem substantia cerebri partem. Multa autem sunt in mente nostra, exempli causa cogitationes, perceptiones, affectus, quae agnoscimus non esse ideas, etsi sine ideis non fiunt. Idea enim nobis in quodam cogitandi actu, sed facultate consistit, et ideam rei habere dicimur, etsi de ea non cogitemus, modo data occasione de ea cogitare possimus” (Quid sit Idea, 1678, *Schriften*, B. VII: 263-264).

La philosophie Leibnizienne du langage se confond avec la Monadologie. Pour Leibniz, le monde est une diversité et une harmonie. Pour l'englober, il faut en discerner les détails et en saisir l'unité en se plaçant au point de vue suprême, celui de Dieu qui, au centre de la Monadologie, agit et crée. Les monades créées naissent par de continuelles 'fulgurations' de l'Être Divin, et le langage, le logos humain, n'est autre qu'un reflet du Verbe Divin. La relation son/sens (ou signifiant/signifié) fut à l'origine, naturelle. En cela, Leibniz perpétue la tradition de Démocrite et du Cratyle de Platon, partisans de la thèse du naturel du langage (Physei). Il s'en écarte, ainsi que de la position de Socrate, en admettant un arbitraire du signe quant à la langue (cad système de signes conventionnel et logique comme moyen de communication). Le reflet du Verbe Divin ne subsiste plus que dans la logique. La syntaxe est l'ordre naturel “commun aux anges et aux hommes et à toutes les intelligences en général” (*Nouveaux Essais*, III, II, 1: 242). Si les langues actuelles n'ont pas gardé cet ordre naturel, leurs prépositions et particules contiennent leurs essences dans l'analogie aux choses sensibles et le discours grammatical exprime le discours logique. Mais le langage originel, adamique, est devenu une langue à base de signes, dont le rapport signifiant/signifié est un rapport arbitraire ou partiellement motivé, par des relations métaphoriques ou métonymiques: “...ce qui fait comprendre en même temps comment les métaphores, les synecdoques et les métonymies ont fait passer les mots d'une signification à l'autre, sans qu'on puisse toujours suivre la piste” (*Nouveaux Essais*: 242-243, III, II, § 1). Métaphores et métonymies ne sont, pour Leibniz que les formulations rhétoriques de deux sortes de relations, les relations de comparaison (comparatio) et de connexion (conjunctio, connexio):

“Est autem multiplex Relationum varietas, ad summa tamen capita ita olim adolescens redegit, ut RELATIO esset vel comparatio vel conjunctio. COMPARATIO est in eodem et diverso, simili et dissimili, aequali et inaequali. CONJUNCTIO rursus est vel SIMPLEX (ut in toto et parte, et comparte, loco, tempore aliisque id genus adjunctis) vel CONNEXIO ubi

influxus quidam, et consecutio intervenit. Ut in causa et effectu, signo et signato. Et his tribus Relationum speciebus respondent (ut orbiter dicam) tres figurae Rhetoricae primariae, nempe METAPHORA comparationi; SYNECDOCHE conjunctioni simplici, METONYMIA connexioni" (*Sämt VI*, i.: 277-278).

On peut rapprocher Leibniz de Saussure en mettant en parallèle des concepts tels qu'arbitraire du signe, motivation (partielle) du signe, langue comme instrument de communication. Quand à la vision Leibnizienne de l'évolution du langage (du langage à la langue) elle reproduit, sur le plan ontogénétique et non plus philogénétique, le phénomène de l'acquisition du langage et annonce la linguistique psychoanalytique.

En introduisant la psychanalyse dans la linguistique, certains linguistes ont proposé, comme J. Kristeva à propos du langage poétique, une nouvelle définition du signe. Pour Kristeva, le langage est une union non synthétique de deux modalités; le sémiotique et le symbolique. Sémiotique est ici à prendre dans le sens étymologique grec: marque distinctive, trace, indice, signe précurseur, preuve, signe gravé ou écrit, empreinte, figuration (Kristeva, 1974:22). Le symbolique est de l'ordre de l'échange, du contrat, du sens, de l'ordre et de de la loi. Le sémiotique (logiquement et chronologiquement antérieur au symbolique) serait le lieu où s'organise ce qui sera le symbole – lieu du signe et d'une "dis-position" structurante des pulsions. La parole serait ce point d'articulation sémiotique/symbolique. Le langage, ou mieux la signifiante, est un procès toujours sémiotique et toujours symbolique. C'est le moment "thétique"; le moment instaurant l'identification du sujet et de ses objets, le seuil du langage, présent dans l'énoncé holophrastique. "Les premières énonciations de l'enfant, qu'on appelle "holophrastiques" et qui englobent le geste, l'objet et une émission de voix, ne sont peut-être pas encore des phrases (SN-SV), et on force un peu trop la grammaire générative pour en rendre compte, mais elles sont déjà *thétiques* en ce sens qu'elles séparent du sujet un objet et lui attribuent un fragment sémiotique, devenu par cette attribution même un signifiant. Que cette attribution soit métaphorique ou métonymique ("oua" fait le chien et tous les animaux seront des "oua") est logiquement secondaire par rapport au fait qu'elle est une *attribution*, c'est à dire une position d'identité ou de différence, et qu'elle représente le noyau du jugement ou de la proposition. On dira que la phase thétique du procès de la signifiante est la "structure la plus profonde" de l'énonçabilité, ce qui veut dire de la signification, ce qui veut dire de la proposition." (Kristeva, 1974:42)

Dans le sémiotique, s'opère une fonctionnalité pré-verbale: le lieu de l'organisation des pulsions en marques discrètes et de leur articulation suivant leur ressemblance ou leur opposition. C'est la mise en relation Freudienne entre la représentation du mot (*Wortvorstellung*) et la représentation de la chose (*Dingvorstellung*): la relation de condensation (*Verdichtungsbeziehung*), fonction qui lie les images sonores aux images visuelles (Freud, 1887-1902:433; 1923, *G.W.XIII*:247 sqq; cf. "Le 'signe' selon Freud" Kristeva 1980: 63 sqq). Cette fonction unifiante, cette relation de condensation, cette métaphoricité, c'est en psychanalyse la fonction paternelle. Le Père dit non à la satisfaction du désir, il est censeur. Ainsi pour se satisfaire, le désir va se déplacer pour se satisfaire (partiellement) en détournant la censure (Patris, 1981:117-130). On trouve chez Freud comme chez Leibniz l'axiome que le signe est métaphorique. De

même que Leibniz, qui distingue des 'signes' métaphoriques de type strictement analogiques et des 'signes' complexes, synecdoques et métonymies, Lacan (1966) comme Kristeva (1974, 1980, 1981) distingue deux axes de la pratique signifiante: la condensation, qui est une métaphore, où se dit pour le sujet le sens refoulé de son désir et le déplacement, qui est une métonymie ('glissement' pour Kristeva), où se marque ce qu'est le désir, désir d'autre chose qui toujours manque (Lacan: "condensation et déplacement", 1970:2-3).¹

On peut aisément relier ces deux formules de Lacan aux deux axes du langage chez Jakobson (1963,II), pour qui l'interpénétration de toute unité linguistique met en oeuvre deux mécanismes intellectuels indépendants: comparaison avec les unités semblables (qui pourraient donc lui être substituées et qui appartiennent au même paradigme) et mise en oeuvre avec les unités coexistantes (qui appartiennent au même syntagme). Pour Jakobson, la métaphore (un objet est désigné par le nom d'un objet semblable) et la métonymie (un objet est désigné par le nom d'un objet qui lui est associé dans l'expérience) relèvent de l'interprétation paradigmatique et syntagmatique.

On retrouve dans ces dichotomies modernes la dichotomie Leibnizienne (comparatio/connexio) précurseur de la sémiotique et de la linguistique. De plus, en se refusant à admettre l'arbitraire du signe, Leibniz prolonge Socrate et annonce la linguistique psychoanalytique (poststructuralisme): la pulsion est déjà signifiante. C'est dans ce sens que vont actuellement les recherches en linguistique poststructurale et en poétique. Le cri primitif (doublement articulé ou non) serait un désir signifiant. Cette théorie qui fait de la prosodie (plus exactement de l'ectosémantique) le moteur du signe a toujours séduit une partie des philosophes du langage, comme Socrate, Rousseau, Maïstre et Walter Benjamin.

WALTER BENJAMIN

Contrairement à Leibniz, Walter Benjamin n'accorde que peu d'importance à la fonction et à la structure du langage. Ses réflexions se concentrent sur la genèse et la nature du langage. En cela, il s'oppose à la linguistique positiviste issue du XIX^{ème} siècle, et en problématise la démarche, qui consistait à faire du langage un objet d'étude scientifique en le détachant de son rapport au monde. Benjamin s'écarte de la représentation du langage, admise à son époque, qui en fait un attribut essentiellement humain, en reconnaissant aux choses, de nature organique ou non, une essence linguistique:

一九九

"Das Dasein der Sprache erstreckt sich aber nicht nur über alle Gebiete menschlicher Geistesäußerung der in irgendeinem Sinn immer Sprache innewohnt, sondern es erstreckt sich auf schlechthin alles. Es gibt kein Geschehen oder Ding weder in der belebten noch in der unbelebten Natur, das nicht in gewisser Weise an der Sprache teilhätte, denn es ist jedem wesentlich, seinen geistigen Inhalt mitzuteilen." (Benjamin, *G.S. II*:140)

Cette "présence du langage" signifie donc que le langage ne doit pas être compris comme attribut de toute existence, mais bien plus comme inhérent à l'*Être*. Son

existence cosmique, inscrite dans toute existence (ou substance, monade Leibnizienne) ne se signale pas que dans le logos humain. Elle n'est pas le moyen privilégié de la pensée humaine; le rapport langue/pensée est inversé: la pensée est subordonnée à la langue, la langue est "mère de la pensée" (Mutter der Vernunft, *G.S.II*:147). Une telle démarche rend sans importance la conscience pour la communication linguistique: "...der grössere oder geringere Bewusstseinsgrad, mit dem solche Mitteilung scheinbar (oder wirklich) verbunden ist, kann daran nichts ändern, dass wir uns völlige Abwesenheit der Sprache in nichts vorstellen können" (*G.S.*:141).

Pour pouvoir accorder aux choses une essence linguistique et spirituelle, Benjamin doit récuser l'hypothèse d'une adéquation des essences spirituelles et linguistiques, qui ferait de cette identité quelque chose d'extérieur (à elle même), c'est à dire proche d'un rapport instrumental, dans lequel le langage serait le véhicule de la pensée:

"Die Ansicht, dass das geistige Wesen eines Dinges eben in seiner Sprache besteht – diese Ansicht als Hypothese verstanden, ist der grosse Abgrund, dem alle Sprachtheorie zu verfallen droht, und über, gerade über ihm sich schwebend zu erhalten ist ihre Aufgabe/.../ Was teilt die Sprache mit? Sie teilt das ihr entsprechende geistige Wesen mit. Es ist fundamental zu wissen, dass dieses geistige Wesen sich *in* der Sprache mitteilt und nicht *durch* die Sprache. Es gibt also keinen Sprecher der Sprachen, wenn man damit den meint, der durch diese Sprachen sich mitteilt." (*G.S.II*:141)

Bien plutôt, cette définition des identités des essences linguistiques et spirituelles repose sur un principe interne de la langue: un principe magique qui est à même d'unir les essences linguistiques et spirituelles, d'une façon "nécessaire" (cf. le "Dieu est, nécessairement" Leibnizien), et non, comme l'identité établie d'une façon externe par la pensée, accidentelle. Il n'y a pas de contenu du langage, le langage ne communique qu'une communicabilité: "Einen Inhalt der Sprache gibt es nicht; als Mitteilung teilt die Sprache ein geistiges Wesen, d.i. eine Mittelbarkeit schlechthin mit." (*G.S.II*: 145). Le langage ne communique que lui même:

"Oder genauer: jede Sprache teilt sich in sich selbst mit, sie ist in reinsten Sinne das "Medium" der Mitteilung. Das Mediale, das ist die *Unmittelbarkeit* aller geistigen Mitteilung, ist das Grundproblem der Sprachtheorie, und wenn man diese Unmittelbarkeit magisch nennen will, so ist das Urproblem der Sprache ihre Magie. Zugleich deutet das Wort von der Magie der Sprache auf ein anderes: auf die Unendlichkeit. Sie ist durch die Unmittelbarkeit bedingt. Denn gerade, weil *durch* die Sprache sich nichts mitteilt, kann, was *in* der Sprache sich mitteilt, nicht von aussen beschränkt oder gemessen werden, und darum wohnt jeder Sprache ihre inkommensurable einzigartige Unendlichkeit inne. Ihr sprachliches Wesen, nicht ihre verbalen Inhalte bezeichnen ihre Grenze" (*G.S. II*:142)

Le concept de magie de la langue, qui apparaît dans son immédiateté (Unmittelbarkeit), c'est à dire dans son caractère d'autocommunication (Selbstmitteilungscharakter), et son propre infini, est en soi-même d'une logique corrompue, si l'on suit la linguistique générale, pour qui la définition du langage (et de la langue) comme automédiatisation est pour le moins tautologique, sinon absurde. Mais la position de Benjamin est diamétralement opposé à ce qu'il nomme la "conception bourgeoise de la

langue" (*G.S.II:144*) pour laquelle le moyen de communication est le mot, son objet la chose et son destinataire l'homme. A la base de cette conception "bourgeoise" (et on peut prendre la linguistique Saussurienne comme son aboutissement) se trouve la relation langage/homme/chose, dans laquelle le langage est la représentation en signes des choses par le biais de la représentation humaine. C'est la pensée de Port-Royal, celle de Locke, contre laquelle Leibniz avait déjà combattu. Le langage est ramené au seul signe linguistique. Cette vision de la langue refuse le rapport naturel ou réel entre le nom et la chose, et ne voit dans le "mot" qu'une réalité physique, le signe linguistique (Saussurien) composé de deux faces: le signifiant et le signifié dont le rapport est arbitraire. W. Benjamin, dans son aversion pour la dualité sujet/objet rejette ce rapport de "représentation" et affirme la nécessité d'une relation entre le mot et la chose qui ait un caractère de vérité.

Comme le langage ne communique que le langage, et que tout Etre (Sein) est muni d'une essence linguistique (Wesen), le langage est donc la communication de tous les Etres (Seiende). Le rapport homme/nature est défini comme linguistique, c'est le langage-même. En cela, il contient dans ce rapport de l'homme et de la nature, une valeur plus essentielle que celle qui lui est reconnue par le rapport de représentation, qui n'est qu'un moyen d'expression de la pensée. La conception d'une communication directe entre l'homme et la nature fait apparaître le langage comme "immédiat" (Unmittel), ou comme non-chose, dans le sens de non-réifié. La définition sociale – aussi bien en ce qui concerne l'origine de la langue que ses fonctions – s'efface au profit de la définition ontologique. Le langage s'inscrit dans l'Etre, aussi bien dans celui des hommes que dans celui des choses. Le rapport mot/chose n'obéit pas à une correspondance "matérielle-sensible" comme dans le cas de l'onomatopée. Le langage, "canon de la ressemblance immatérielle (*G.S.II:207*)" est une communion purement spirituelle. Le langage n'est donc pas purement humain, il est "en général" (Sprache überhaupt). Ce qui fonde la métaphysique du langage de Benjamin n'est pas la communication, mais la face interne du langage.

Cette conception de la magie de la langue repose sur une base théologique qui assure à Benjamin, en dernière instance, les arguments contre la vision "bourgeoise" (id est de la linguistique générale) du langage. Il part, pour atteindre ce fondement interne, de la triade Dieu-homme-chose (cf. la *Monadologie* de Leibniz) et fait dériver le langage de Dieu (cf. les fulgurations Leibniziennes). C'est le Verbe divin qui est à l'origine de la création. En se référant à la Genèse, Benjamin postule que les choses ne sont que la matérialisation de la parole divine. Et ce n'est qu'en cela qu'elles ont des essences linguistiques et spirituelles. Elles portent, en résidu, le Logos divin en elles.

一九七
"Gott gibt den Tieren der Reihe nach ein Zeichen, auf das hin sie vor den Menschen zur Benennung treten. Auf eine fast sublimen Weise ist so die Sprachgemeinschaft der stummen Schöpfung mit Gott im Bilde des Zeichens gegeben." (*G.S.II:152*)

La communauté spirituelle, en Dieu, des choses et de l'homme, également de création divine, est la condition fondamentale pour la nomination adamique. Dieu fait défiler les animaux devant Adam pour qu'il les nomme (Genèse II, 19-21). Dieu a attribué le don de nommer les choses. Cette nomination "adamique" relève du

rapport absolu du nom à la connaissance qui ne se trouve qu'en Dieu. De par leur "Nom", les choses sont connaissables; mais c'est dans la mesure où il les connaît que l'homme leur donne un nom (*G.S.II:148*). Dans l'homme, Dieu a libéré le langage qui lui avait servi, à *Lui*, comme "médium" de la création:

"...im Menschen entliess Gott die Sprache, die *ihm* als Medium der Schöpfung gedient hatte, frei auf sich. Gott ruhte, als er im Menschen sein Schöpferisches sich selbst überliess. Dieses Schöpferische, seiner göttlichen Aktualität entledigt, wurde Erkenntnis. Der Mensch ist der Erkennende derselben Sprache, in der Gott Schöpfer ist." (*G.S.II:149*)

La connaissance, connaissance du langage (perception du Logos divin), est essentiellement identique à la réception du Verbe divin et a le rapport le plus étroit avec la révélation. On peut décrire la Nomination comme la forme la plus originelle, dans laquelle Dieu se révèle à l'homme. Et il en est de la révélation comme de la vérité, elle ne se demande pas, elle s'éprouve. Par le péché originel, l'homme abandonne le Nom, pendant que par son penchant pour le savoir, il touche à l'arbre interdit de la connaissance. Le péché originel donne naissance à la langue des hommes, celle qui s'écarte du langage qui nomme. Le mot doit communiquer quelque chose (en dehors de lui-même). C'est pour Benjamin le péché originel de l'esprit linguistique (*G.S.II:154*), la déchéance de l'esprit adamique. Le langage du paradis (la langue adamique) fut parfait; après le péché originel, il sera dégradé par les hommes et deviendra un moyen, outil de communication, inadapté au Nom, car dirigé vers le savoir:

"Das Wissen um gut and böse verlässt den Namen, es ist eine Erkenntnis von aussen, die unschöpferische Nachahmung des schaffenden Wortes. Der Name tritt aus sich selbst in dieser Erkenntnis heraus: Der Sündenfall ist die Geburtsstunde des *menschlichen* Wortes, in dem der Name nicht mehr unverletzt lebte, das aus der Namensprache, der erkennenden, man darf sagen: der immanente eigenen Magie heraustrat" (*G.S.II:152*)

La langue devient alors abstraite, elle déchoit en devenant un simple signe linguistique (signifiant/signifié?), dans lequel l'origine divine et la nécessité ne sont plus visibles. L'immédiateté de Dieu est interrompue et évacuée des langues humaines et de la (nouvelle) connaissance. La confusion des langues, découlant de l'essai de construction de la tour de Babel, est la conséquence logique de cette médiatisation de la langue. A l'asservissement du langage s'ajoute celui des choses. L'intuition directe, à laquelle est lié le rapport du langage aux choses et qui est constituant pour le Nom, se perd de la même façon. Avec le péché originel, cette intuition perd sa qualité métaphysique et l'"expérience substantielle" des choses est détruite.

一一
九
六

"Da die Menschen die Reinheit des Namens verletzt hatten, brauchte nur noch die Abkehr von jenem Anschauen der Dinge, in dem deren Sprache dem Menschen eingeht, sich zu vollziehen, um die gemeinsame Grundlage des schon erschütterten Sprachgeistes den Menschen zu rauben. Zeichen müssen sich verwirren, wo sich die Dinge verwickeln." (*G.S.II:154*)

Si la langue humaine a signifié dans son état paradisiaque l'unité triadique Dieu/

homme/nature, ainsi que la connaissance parfaite, c'est à dire la connaissance qui n'en était plus une, car sans relation sujet/objet, après le péché originel et le jugement divin, cette langue n'apparaît plus que comme fonctionnelle, réduite à n'être qu'un moyen. On doit donc chercher, dans les formes linguistiques actuelles, celles qui font référence à l'état paradisiaque et qui contiennent des éléments "salvateurs" (cf. les résidus divins Leibniziens). C'est dans le langage de l'art que Benjamin voit ce mélange de symbolisations de réalités banales et d'expériences, mélange qui fait référence à un état originel utopique paradisiaque. De la même façon, Kristeva voit dans le langage poétique une référence à la "signifiante" optimale, celle que connaît le bébé ou le fœtus (cf. *Révolution du langage poétique*). Toutes ces théories, ces métaphores sur le langage peuvent être réinterprétées en termes linguistiques et psychoanalytiques; elles recouvrent le procès de l'acquisition (création) du langage.

ACQUISITION DU LANGAGE

Les théories sur le langage de Leibniz et de W. Benjamin puisent leur inspiration dans la religion. Ainsi la théorie langagière de Benjamin se soumet, tout au moins dans la vision d'une face interne de la langue, à celle de la Kabbale. De même les analogies entre la Kabbale et la métaphysique Leibnizienne sont frappantes. Scholem, dans *Le nom de Dieu et la théorie du langage de la Kabbale* voit dans la certitude que la langue est le médium dans lequel la vie spirituelle s'accomplit, le point de départ d'une théorie langagière mystique, "dass die Sprache, das Medium, in dem sich das geistige Leben des Menschen vollzieht, eine Innenseite hat, einen Aspekt, der in den Beziehungen der Kommunikation zwischen den Wesen nicht restlos aufgeht." Pour lui comme pour Benjamin, la création et la révélation sont essentiellement des "autoreprésentations" (Selbstdarstellungen) de Dieu. En fait, "La Kabbale refuse l'idée de création, mais conserve de la tradition biblique l'idée que la parole est à l'origine du monde sensible. (...) "Fundamenta Philosophiae...quae omnem Creationem proprie dictam negat, Essentiamque supponit Divinam quasi Corporeo-Spiritualem, Mundumque Materialem aliquo modo Spiritum" (*Kabbala denudata*, t.I, pars II a.p.239, 1677). "Ex nihilo nihil posse creari". D'où il résulte que: "nec materiam creari posse" (ibid.) et: "Nullam igitur Materiam esse in rerum natura". "Quidquid vero est, Spiritum esse." Toutes les réalités sensibles dites matérielles sont des parties de l'Essence divine. "Ex contractis his partibus constare mundum qui vocatur *Materialem*, cum revera adhuc *Spiritualis* sit, constans utique ex divisis Spiritibus, particulisve Divinae essentiae, in *Monadis Punctave Physica* contractis et constipatis. Contractionem hanc esse *statum somni* seu Soporis" (ibid.). La matière est une "coalitio monadum spiritualium torpentium" (*K.d.* I.6,p.310). Il est inutile d'insister sur l'analogie avec la métaphysique leibnizienne." (Tresmontant, 1956:58)

—
九
五

LA TERRE ETAIT VAGUE ET CAHOTIQUE. TOHU-BOHU. Ce texte de la Genèse (Génèse I.1) qui représente le stade d'avant la création, peut représenter, si l'on se reporte à l'explication kabbalistique, le stade prénatal. TOHU est le lieu de l'impureté et de l'obscurité, tandis que BOHU représente la partie noble: "[Tohu: der Ort des Unreinen und Dunklen:] die Stätten des Unsauberen, das Nest des Minderwertigen.

Bohu dagegen ist der [edlere]Teil, der aus dem Minderwertigen ausgeschieden wurde und sich niederliess." (Scholem, 1976:55). On peut rapprocher ce texte du mythe chinois de Pann Guu (盤古), lorsqu'avant le grand commencement, l'univers était comme un oeuf et qu'à l'intérieur, Pann Guu, formé des deux éléments de base subissait 9 métamorphoses par jour:

古相傳是「開天闢地」的人，這個觀念是三國時的徐整在寫「三五歷記」一書時，吸收了南方民族中有關於「盤古」或者「槃瓠」的傳說而創造出來的。

據說當天地還沒有分開的時候，宇宙的景象就只是黑暗混沌的一團，好像一個大雞蛋，我們的老祖宗盤古就孕育在遙大雞蛋中，在裏面睡覺成長，如此經過了18,000年。

(Encyclopédie de Huang Hua:94)

En se servant de notions psychoanalytiques et surtout à partir du texte qui suit, la métaphore devient visible, le Tohu-Bohu représente le stade utérin.

">TOHU< [die Urmaterie] ist ein Ort ohne Bestimmtheit und Form und ist nicht im Geheimnis der Form enthalten. Für den Augenblick scheint es Form zu haben, verweilt aber die Betrachtung darauf, ist keinerlei Form an ihm. Alles hat eine [ihm wesentliche] Form, mit der es bekleidet ist, nur nicht dies [TOHU] an dem sie ercheint, das aber garnicht [wirklich] ist une kein Sein hat. >BOHU< aber hat Form and Gestalt. [BOHU sind, wie der Talmud, Chagiga 12b, erklärt,] die, >in den Abgrund versenkten Steine< [die in die Urmaterie versenkten Formen,] und treten nachher [als formende Kräfte] aus dem Eingesprägtsein in TOHU, in das sie versenkt waren, nach außen hervor. Und von dorthier ziehen sie [Kräfte] herbei, die der Welt zum Segen dienen. Indem sie [die Materie] mit Form bekleiden, ziehen sie den Segen von oben nach unten und steigen von unten nach oben auf. Und darum heißen sie [im Talmud, Chagiga 12b] >ausgehöhlt und feucht< [geformt und voll von lebenspendender Kraft wie das Wasser]. Diese [Kräfte des BOHU] schweben im Weltraum: manchmal offen, wenn sie [in Stunden des Segens] von dort nach oben steigen; manchmal verborgen, wie am regnerischen Tage [an dem die richtenden und strafenden Gewalten herrschen], wenn sie Wasserfluten aus dem Abgrund hervorbringen, so daß [die formlose und zerstörende Kraft des] TOHU dorthier gespeist wird. Dann herrscht [sinnlose] Freude und Dummheit, wenn TOHU sich in der Welt ausbreitet" (Scholem, 1976:56-57, Cf. Genèse I,1: L'esprit de Dieu planait sur les eaux).

En admettant l'interprétation Kabbalistique citée, nous pouvons réinterpréter la Genèse, non seulement comme l'origine du monde, mais aussi de l'être humain. Ce qui était considéré comme chaos et désordre n'est que le stade de gestation. Et si l'on considère l'origine du langage, non plus sur un plan diachronique partant du Paradis ou du primate, mais sur un plan synchronique, à partir de la naissance, les mythes et théories du et sur le langage se recourent. Ce sont d'abord les cris primitifs, ceux du nourrisson, qui sont d'après la psychologie infantine des signifiants (bien sûr sans signifiés Saussuriens puisque non doublement articulés). Le très jeune enfant, tout comme Adam qui ne peut nommer que les animaux, ne perçoit visuellement que ce qui est dynamique. C'est ce même enfant et ce même Adam, qui ne se reconnaissent pas avant ce qu'il est convenu d'appeler le stade du miroir: "Le petit d'homme à un âge où il est pour un temps court, mais encore pour un temps dépassé en intelligence ins-

trumentale par le chimpanzé, reconnaît pourtant déjà son image dans le miroir comme telle. Reconnaissance signalée par la mimique illuminative du *Aha-Erlebnis*, où pour Köhler s'exprime l'aperception situationnelle, temps essentiel de l'acte d'intelligence." (Lacan, 1966:89). C'est pour Adam la reconnaissance de soi (et l'autonomination) devant l'image d'Eve: "Celle-ci sera appelée 'femme' car elle fut tirée de l'homme" (Genèse II, 23). Adam, en nommant l'autre (son reflet) se nomme. L'hébreu et l'allemand rendent mieux cette dénomination: Isch (homme) et Ischa (femme), (cf. Benjamin, *G.S.II*:148) ou: "Man wird sie *Männin* heissen, darum dass sie vom *Manne* genommen ist" (Genèse II, 23, traduction de Martin Luther).

A ce stade, le langage est signifiant et à base d'onomatopées (et d'énoncés holophrastiques, cf. le 'oua' cité par Kristeva), ectosémantique et à ce titre naturel (divin, magique, adamique selon les diverses philosophies ou théologies). C'est après la fonction paternelle, la censure du Père/Dieu (l'enfant/Adam chassé du Paradis terrestre) que le langage se socialise et qu'intervient le symbolique qui, articulé au sémiotique (dans le sens de Kristeva) donne naissance à la parole, qui pour échapper à la censure s'axera sur la métaphore et la métonymie (comparatio/connexio Leibniziennes). Les formules de Lacan rendent d'ailleurs un son Leibnizien: C'est l'inconscient qui parle (les "fulgurations" de Leibniz). Le langage n'est qu'une tentative de nommer l'innommable (Lacan, 1974:16). L'état originel disparu, le langage n'est plus qu'un système de signes, incapable de nomination (cf. Benjamin). "Sprache als blosses Zeichen zu gebrauchen, heisst, dem Namen seinen paradisischen Index zu rauben" (Schwarz, 1981:109).

En résumant toutes ces notions, on peut tracer ainsi le tableau interdisciplinaire du langage, en y incluant les systèmes de Leibniz et de Walter Benjamin:

Religion	Leibniz	Benjamin	Linguistique	Psychanalyse
Fohu-Bohu (Parn Guu)	Langue adamique, parfaite, divine	Nomination, unité triadique, immédia- tété	énoncés holophras- tiques, signifiants.	stade utérin
Adam				naissance
Adam nomme les ani- maux				signifiante sémiotique
Pec				Aha-Erlebnis
Péché originel Adam chassé du paradis	connexio/comparatio	Abstraction de la langue, signe linguis- tique	Arbitraire du signe linguistique (Saussure) (Jakobson) { métaphore métonymie } (Lacan, Freud)	Fonction pater- nelle Symbolique

NOTES

1. On peut relier cette dissociation à celle entre énoncé masculin et énoncé féminin, en postulant que l'énonciation masculine est basée davantage sur la métaphore et le dénotatif que sur la métonymie et l'ectosémantique, apanage de l'énonciation féminine (cf. Robert, 1984:137-143).

BIBLIOGRAPHIE

- BELAVAL, Yvon. "Sur la langue universelle de Leibniz" in DUCHET/JALLET, *Langue et langages de Leibniz à l'Encyclopédie*. Paris: 10/18 1977. p. 45-58.
- BENJAMIN, Walter. *Gesammelten Schriften II* (essays, Vorträge) G.S.II.hg.v. Hella Fiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt, 1977.
- FREUD, Sigmund. *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*. London, 1887-1902.
- FREUD, Sigmund. *Das Ich und das Es*. in *Gesammelten Werken*. tome 13.
- JAKOBSON, Roman. *Essais de linguistique générale*. (trad.), Paris, 1963.
- KRISTEVA, Julia. *Révolution du langage poétique*. Paris: Seuil, 1974.
- KRISTEVA, Julia. *Pouvoirs de l'horreur*. Paris: Seuil, 1980.
- KRISTEVA, Julia. *Le langage, cet inconnu*. Paris: Seuil, 1981.
- LACAN, Jacques. *Ecrits I* Paris: Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques "Condensation et déplacement" in *Silicet*. 1970.
- LACAN, Jacques. *Télévision*, Paris: Seuil, 1974.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*. (N.E.) Garnier Flammarion, 1966.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *La Monadologie*. annoté par E. Boutroux, Delagrave, Paris, 1956.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre par Louis Couturat, Paris, 1903, Hildesheim 1966.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Sämtliche Schriften und Briefe* (Säm.). herausgegeben von der Preussischen (heute Deutschen) Akademie der Wissenschaft zu Berlin, 6 Reihen, Berlin 1950.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. C.I. Gerhardt (Hrsg) 7.B.. Berlin, 1875-1890; nouvelle édition: Hildesheim 1965.
- PATRIS, M. "Métaphores éthologiques et anthropologiques de la fonction paternelle: vers une métaphore linguistique" in *La fonction paternelle en psychopathologie*. Masson, 1981, p. 117-130.
- ROBERT, Jean Michel. "Sexo-sémantique différentielle" in *Bulletin de l'Unité de Recherche Linguistique n° 4*. CNRS, Paris, N° 2/1984, p. 137-143.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. 1916, Paris: Payot, 1965.
- SCHOLEM, Gershom: *Die Geheimnisse der Schöpfung*. (übersetzung des Abschnitts der "Geheimnisse der Tora" zur Schöpfungsgeschichte) Insel Verlag, Frankfurt, 1976.
- SCHWARZ, Ulrich. *Rettende Kritik und antizipierende Utopie*. Zum gesellschaftlichen

Gehalt aesthetischer Erfahrung in der Theorie von Jan Mukarovsky, Walter Benjamin und Adorno. München, 1981.

TRESMONTANT, Claude. *Essai sur la pensée hébraïque*. (2^o ed.) Paris, 1956.