



HAL
open science

Le langage de l'être chez Martin Heidegger

Anne-Marie O'Connell

► **To cite this version:**

Anne-Marie O'Connell. Le langage de l'être chez Martin Heidegger. Philosophie. Université de Toulouse 2 Le Mirail, 2009. Français. NNT : . tel-01323680

HAL Id: tel-01323680

<https://hal.science/tel-01323680v1>

Submitted on 2 Jun 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par *Université de Toulouse II Le Mirail*
Discipline ou spécialité : *Philosophie allemande contemporaine*

Présentée et soutenue par *Anne-Marie Chalandon-O'Connell*
Le 4 novembre 2009

Titre : *Le langage de l'Être chez Martin Heidegger*

JURY

Mr Jean-Christophe Goddard, Professeur à l'Université de Toulouse Le Mirail
Mr Alexander Schnell, H.D.R., Maître de Conférence à l'Université de Paris IV- Sorbonne
Mr Emmanuel Cattin, Professeur à l'Université de Clermont-Ferrand II- Blaise Pascal
Mr Jean-Marie Vaysse, Professeur à l'Université de Toulouse II- Le Mirail

Ecole doctorale : *ALLPH@*
Unité de recherche : *ERRAPHIS*

Directeur(s) de Thèse : *Mr Jean-Marie Vaysse, Professeur à l'Université de Toulouse Le Mirail*
Rapporteurs :

UNIVERSITE TOULOUSE II- LE MIRAIL
ECOLE DOCTORALE ALLPH@
ARTS, LETTRES, LANGUES, PHILOSOPHIE,
COMMUNICATION

Doctorat de philosophie
Philosophie allemande contemporaine

Anne-Marie CHALANDON- O'CONNELL

LE LANGAGE DE L'ÊTRE CHEZ MARTIN HEIDEGGER

Thèse dirigée par Mr le Professeur Jean-Marie VAYSSE.

Soutenue le 4 novembre 2009

Jury :

Mr Jean-Marie VAYSSE, Professeur à l'Université de Toulouse II- Le Mirail
Mr Jean-Christophe GODDARD, Professeur à l'Université de Toulouse II- Le Mirail
Mr Emmanuel CATTIN, Professeur à l'Université de Clermont-Ferrand II- Blaise Pascal
Mr Alexander SCHNELL, H.D.R., Maître de Conférences à l'Université de Paris IV-
Sorbonne

Résumé:

A partir d'un article du linguiste Johannes Lohmann intitulé '*Heideggers ontologische Differenz und die Sprache*' mettant en évidence la différence ontologique et ses diverses variations à l'œuvre dans les langues naturelles, la présente étude se propose, dans un premier temps, d'articuler cette structuration fondamentale en relation avec la pensée de Martin Heidegger comme fondatrice d'un monde en tant qu'elle est immanente au langage comme site originel de la pensée. La seconde partie s'intéresse à la manière dont Heidegger pense la relation privilégiée qui lie l'histoire de la métaphysique occidentale à la pensée grecque présocratique à partir de l'émergence et de la circulation d'un sens de l'être de l'étant comme traduction et pré-sence, déterminées par la notion centrale d'historialité et de destination, traduction qui trouve tout son sens dans la confrontation avec l'Autre des langues indo-européennes qu'est la langue japonaise telle qu'elle s'énonce dans l'essai *D'un entretien de la parole*, et qui est avant tout une refondation de ce que les linguistes nomment la 'situation d'énonciation'. Cette dernière, considérée du point de vue du dialogue entre la source de la parole et ceux qui en sont les gardiens, fait l'objet de la troisième partie, qui a pour but de replacer le rapport privilégié entre pensée et poésie sur des bases ontologiques visant à dépasser la métaphysique occidentale et l'obstacle que la logique conceptuelle constitue pour la circulation de la parole, pensée comme sens fondamental de l'Être.

Heidegger and the language of Being.

Abstract :

Starting from Johannes Lohmann's article called '*Heideggers ontologische Differenz und die Sprache*' highlighting the fundamental role of the ontological difference and its possible variations at work in natural languages, the present study will first show how those findings can relate to Martin Heidegger's theory in the elaboration of the emergence of a world, to which language is immanent because it is the site and the source of thought. The second part deals with the way Heidegger devises the relationship between western metaphysics and Greek Presocratic thinking as determined by the emergence and circulation of what being and entity, as presence, point to, in terms of historicity and destination. The resulting translation finds its epitome in the confrontation of western languages with Japanese, as shown in *A Dialogue On Language*. This can be seen as a new foundation of what linguists call 'speech situation'. The latter, when seen as a dialogue between what causes language to be and those who receive it, is the subject of the third part. The aim is to trace the relationship of thinking and poetry back to its ontological grounding, so as to move beyond metaphysics and bring down logics as an obstacle to the free circulation of language and speech as the original sense of Being.

MOTS-CLEFS EN FRANCAIS:

Abîme - aître - bavardage - catégorie - Cercle - chinois - concept - conscience
- Dasein - dévoilement - dialectique - Dieux - Dire - discours - ennui -
énoncé - essence - étant - être - évènement-appropriant (*Ereignis*) - existential
- eksistence - Grecs - Grèce - herméneutique - Histoire - historialité -
Impensé - indo-européen - in actu - in habitu - intentionnalité - japonais -
langage - langue - lexique - liberté- linguistique - logique - logos - méditation -
Même - métaphysique - Moi - mondéité - monde - Mortels - mot - Nature - noème
- œuvre d'art - On - ontique- ontologique - ontologie - Parole - parler -
pensée - penser - phénoménologie - philosophie - poème - poésie - poète -
prédicat - présocratique - principe - proposition - Propre - Quadriparti -
Question de l'être (*Seinsfrage*) - quotidienneté - réciprocité - retrait - science -
sémantique - sémantisme - sens - simplicité - subjectivité - supposition -
spatialisation - traduction - temporalité - temps - Terre - tradition - technique
- vérité

KEYWORDS IN ENGLISH

Abyss - appropriation (*Ereignis*) - authenticity - Being - boredom - Beyng -
category - circle - circularity - Chinese - concept - consciousness - Dasein -
dialectics - disclosing - Divinity - Earth - Ego - enowning (*Ereignis*) - entity -
essence - everydayness - exi-siting - existential - Fourfold - freedom - Grece -
Greek - ground - hermeneutics - historicality - History - Identity - idle talk -
indo-european - in actu - in habitu - intentionality - Japanese - language -
linguistics - logic - logos - meditation - Metaphysics - Mortals - Nature -
Noematic - ontical - onticity - ontological - ontology - phenomenology -
philosophy - predicate - Presocratic - poem - poet - poetry - proposition -
Question about Being (*Seinsfrage*) - reciprocity - Saying - science - semantic -
sense - significance - simplicity - speaking - speech - Sky - subject -
subjectivity - supposition - temporality - technology - They - thought - time -
tradition - translation - truth - Unthought - vocabulary - withdrawing -
work of art - world - worldhood - word

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE

<u>I/ LE LANGAGE ARRAISONNÉ</u>	11
<u>II/ LES APORIES DU LANGAGE</u>	13
<u>III/ UN CHEMIN DE TRAVERSE POUR POINT DE DÉPART</u>	15
<u>A- L'écho des Romantiques</u>	17
1/ Esthétique et langue philosophique	18
2/ L'apport de Fichte	22
3/ La métaphysique de l'imaginaire	26
4/ La nuit romantique, ébauche du 'retrait' heideggérien.	32
<u>B- Les étapes de la présente recherche.</u>	36

1^{ère} PARTIE :

LANGUE ET ONTOLOGIE

<u>I/ LE SOUBASSEMENT PHILOSOPHIQUE DE LA LINGUISTIQUE.</u>	38
<u>II/ JOHANNES LOHMANN : LANGUE ET DIFFÉRENCE ONTOLOGIQUE.</u>	46
<u>A- Vom wesen des Grundes : proposition et vérité</u>	46
1/ L'énoncé et la vérité ontique	49
2/ L'énoncé et la vérité ontologique 3/	49
L'énoncé et la vérité scientifique.	50
<u>B- Langue et différence ontologique</u>	53
1/ Énoncé indo-européen (I.E.) et différence ontologique	54
a- Dans la morphologie	55
b- Dans la syntaxe: « supposition » et « flexion »	
2/ Généralisation et classification de la différence ontologique	56
a- Morphologie : la bifurcation logico-ontologique	57

b- Syntaxe : énoncé nominal et énoncé verbal	57
c- Paradigme de la supposition dans l'articulation être/étant d- Particularités et centralité du groupe indo-européen.	60
i- Le verbe « être »	62
ii- Le rôle central de la copule	66
	68
<u>III/ LOHMANN EN DIALOGUE AVEC HUMBOLDT : FORME INTERNE ET LINGUISTIQUE GENERALE</u>	78
<u>A- Humboldt « à l'aube de la linguistique »</u>	79
1/ La « <i>Verschiedenheit</i> » 2/	81
Temporalité et histoire 3/ Le	82
destin des langues.	83
4/ L'intersubjectivité	84
<u>B- Le chinois ou le paradigme de l'altérité : le « même » et l'« autre ».</u>	85
1/ Dépassement de la catégorie grammaticale	85
2/ Le chinois et l'indifférence ontologique	90
<u>IV/ BILAN DE L'ANALYSE DE LOHMANN, A LA CROISEE D'HUMBOLDT ET D'HEIDEGGER</u>	93
<u>A- La classification</u>	94
1/ Dimension catégorielle 2/	94
Dimension dynamique	95
<u>V/ PERSPECTIVE HEIDEGGERIENNE : CONTRIBUTION DE LOHMANN A LA QUESTION DE L'ETRE .</u>	98
<u>A- Langage, Dasein et vérité</u>	98
1/ Supposition <i>in actu</i> .	99
2/ Enoncé <i>in habitu</i> .	100
<u>B- Langage, Dasein et monde</u>	102
1/ L'essence du monde chez Heidegger	103
2/ Monde et tonalité : l'ennui	106
3/ Monde heideggérien et proposition énonciative	109
a- Le lógos	
b- L' « en-tant-que »	111
c- Proposition : le « retrait » et le « dévoilement » d- Le « est ».	112
	115

e- Convergences ?	116
f- Vérité et validité.	121
g- Lohmann et Heidegger : schéma d'une influence.	123
4/ La parole et la langue	130

**VI/ DIALOGUE DIFFICILE ET FRAGILE:
D'UN ENTRETIEN DE LA PAROLE** 134

A- Enjeux et structure. 134

B- Langue, esthétique et traduction 136

1/ Les périls	136
2/ Péril de la traduction 3/	137
Péril de l'historicité	139

C- La démarche herméneutique. 140

1/ Horizon historique	141
2/ L'esthétique occidentale à l'épreuve de l'expérience japonaise.	143
3/ La langue comme « Heimat »	147
4/ Les « maisons de l'être ». 5/	150
L'ancrage herméneutique.	153
6/ Emergence de la parole japonaise.	154

D- En guise de conclusion provisoire... 160

2^{ème} PARTIE :

PAROLE ET TRADUCTION

I/ INTRODUCTION 165

II/ DIMENSION ESTHETIQUE ET HISTORIQUE DE LA TRADUCTION 172

A- Que signifie « traduire » ? Les conditions de possibilité 172

1/ Ecoute et accueil	172
a- Communication et traduction	172
b- Déclamation et oralité	175

c- La lecture pour soi	176
2/ Comprendre et expliciter	177
a- Voyage vers la parole	177
b- Reconnaissance et concordance	179
3/ Ouverture et transposition	181
a- Le « mot juste » b- La	181
« <i>Stimmung</i> »	187
<u>B- L'esthétique de la traduction et l'essence du monde</u>	189
1/ L'ancrage dans la « Terre ».	189
a-Traduction sauvegardante ?	190
b-L'œuvre et le combat de la Terre et du Monde	193
2/ D'un monde l'autre	197
3/ Parole unique et traduction multiple	202
a- La traduction à l'épreuve du temps	202
b- L'inachèvement	203
4/ Conclusion : un art imparfait	209
<u>III/ DIMENSION HISTORIALE DE LA TRADUCTION DU GREC</u>	212
<u>A- Primat de la langue grecque</u>	212
1/ L'étonnement ou le « moment grec »	212
2/ Le dialogue avec la langue des philosophes grecs	216
3/ Traduire le <i>Lógos</i>	219
a- Une globalité fragmentée	220
b- La traduction au péril du <i>Lógos</i>	221
c- Circonscrire le 'moment grec'	224
4/ Traduire le mythe du grec des origines	227
a- La littéralité, machine de guerre contre la métaphysique.	227
b- Qu'est-ce qu'un regard « plus grec » ?	229
c- La traduction comme 'affinité élective'.	231
<u>B- Parole grecque et traduction herméneutique</u>	
<u>(Heidegger traducteur du grec)</u>	240
1/ Qu'est-ce qu'une 'bonne' traduction ?	242
a- Littéralité contre fidélité	242
b- Le péché originel de la traduction herméneutique.	244
2/ Rayonnement du sens et exégèse herméneutique.	248
a- Le mot comme source du rayonnement de l'être.	249
b- Réseau de sens, échos de la parole, intertextualité.	257
c- Traduction ou exégèse ?	263

<u>IV/ L'« ONTOLOGISATION » DE LA LANGUE ALLEMANDE</u>	269
<u>A- Du concept au mot : évolution et rupture du lexique heideggérien.</u>	273
1/ Le langage prépositionnel de l' « in-der-Welt-sein »	273
a- La préposition contre le concept.	273
b- La temporalité prépositionnelle comme défi à la logique de la proposition.	277
2/ Essentialisation de la langue : vers la parole des écrits tardifs.	280
<u>B- Syntaxe de l'être</u>	286
1/ L'espace de la syntaxe	289
2/ Flexions temporelles	292
3/ De l'effacement du Je et du Tu	294

3^{ème} PARTIE :

PENSER ET POETISER

<u>I/ INTRODUCTION</u>	299
<u>II/ AVANT LE CONCEPT : LA PAROLE DE PARMENIDE</u>	307
<u>A- Qu'appelle-t-on penser ?</u>	308
1/ Nietzsche et la critique de la syntaxe métaphysique	308
a- <i>Das Bedenkliche</i> , ou l'oubli de ce qui est digne de pensée. b- « Le désert croît ».	308
c- La dénonciation des simulacres de la pensée.	313
i- Premier simulacre : la fidélité au texte	317
ii- Deuxième simulacre : qu'est-ce que l'homme ?	318
iii- Troisième simulacre : volonté et esprit de vengeance.	319
2/ Parménide et la dénomination	326
a- Qu'est-ce qui nous appelle à la pensée ?	334
b- Qu'est-ce qui est nommé par le mot 'pensée' ?	335
c- Comment la doctrine traditionnelle de la pensée conçoit-elle le mot 'pensée' ?	339
i- L'étant est.	350
ii- Le Nécessaire : « <i>chrè, chráomai, chéir</i> ».	352
iii- 'Dire' (<i>légein</i>) et 'penser' (<i>noên</i>)	355
iv- Étant (<i>éon</i>) et Être (<i>emménai</i>)	357
d- A quelle condition est-on capable de penser ?	364
	371

<u>B- Poème et Noème sont le Même.</u>	377
1/ La réciprocité et le Même.	377
2/ La nostalgie	385
3/ La métaphore, structure de la <i>Seinsfrage</i> .	394
a- Syntaxe du renversement	396
b- Métaphorisation du vocabulaire. c-	398
L'essentialisation.	400
<u>III/ ABÎME ET NUIT DE LA METAPHYSIQUE</u>	402
<u>A- La césure platonicienne et son prolongement kantien.</u>	402
1/Le crime des poètes	403
a- Poésie et mensonge. b-	403
Poésie et persuasion.	406
2/ Un jugement réfléchissant.	408
<u>B- Retour vers la parole des poètes</u>	413
1/ Pourquoi des poètes ?	413
2/ Hölderlin ou l'indépassable	426
a- Introduction : le dialogue du grec et de l'allemand.	426
b- L'essence de la poésie et le 'poète du poète' c- La	429
<i>Phúsis</i> et la sphère de l'Être.	436
d- La grécité, ou 'Ciel et Terre de Hölderlin e-	442
Conclusion : l'épreuve du Dire.	448
<u>III/ VERS LA LANGUE DE L'ÊTRE ?</u>	451
<u>A- Quadriparti et circulation de la parole</u>	453
1/ Régions de l'étant et aire de l'Être. 2/	453
Une grammaire de la figure.	455
<u>B- Les mots de l'Être ou la poétisation du langage.</u>	458
1/ Entendre les mots dans leur simplicité.	458
a- La parole et le parler.	460
b- Cerner l'essence de la parole.	463
c- Expérience de la parole : l' <i>Ereignis</i> .	466
2/ 'Notre vieille langue'.	470
<u>C- Le dépassement de la logique : vers une poésie du silence.</u>	476
1/ L'advenue de la parole et l'échange énonciatif. 2/ La	476
parole du déploiement : le chemin. 3/ La 'Contrée', ou	481
la langue maternelle.	486

<u>IV/ CONCLUSION</u>	492
------------------------------	-----

CONCLUSION GÉNÉRALE

<u>I/ VERS L'AUTONOMIE DE LA LANGUE</u>	497
--	-----

<u>II/ DU BON USAGE DE LA LANGUE</u>	500
---	-----

<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	503
-----------------------------	-----

ANNEXE

TRADUCTION DE L'ARTICLE DE JOHANNES LOHMANN « HEIDEGGERS ONTOLOGISCHE DIFFERENZ UND DIE SPRACHE » « <i>La différence ontologique heideggérienne et la langue</i> »	509
---	-----

INTRODUCTION GENERALE

I- LE LANGAGE ARRAISONNÉ.

Etudier le langage est comme s'engager sur une ligne de crête, discontinue et d'abord dangereux. En premier lieu parce qu'il est le médium indispensable à toute connaissance : l'homme baigne dans le langage, qui lui est consubstantiel et qui établit tout rapport au monde. Du coup, nous avons affaire à l'une des interrogations fondamentales de la philosophie, qui ne peut faire l'économie d'une réflexion sur cet instrument de connaissance et de communication essentiel au sein des groupes humains, d'autant plus central que ce phénomène est universel, au point de faire dire de l'Homme qu'il « possède le logos ». Mais ce langage universel est également un scandale philosophique car toute analyse d'un tel phénomène se heurte à la diversité des langues, ce qui semble contrevenir à un certain principe d'économie, selon lequel cette diversité ne répond à aucune utilité. Prétendre rendre compte de l'extraordinaire richesse et complexité de la question du langage dans une introduction relèverait de la pure prétention ; néanmoins, il semble judicieux de s'interroger brièvement sur quelques aspects de la question de la représentation à l'œuvre dans le langage, et a fortiori les langues, afin de situer la problématique de la présente étude.

Prenons pour point de départ un lieu commun qui a eu (et peut-être a toujours) audience en philosophie et en science. Si l'on suppose quelque chose comme le monde 'réel', en tendu comme celui dont nous rendons compte par nos sens, un monde issu de la sensation et de la perception avec lequel l'être humain interagit, il n'est pas difficile de lui attribuer le primat sur la langue qui est censée le représenter. En effet, il semble que l'étant, terme déjà heideggérien, soit en excès par rapport au langage, qui, en quelque sorte, peine à rendre compte de sa richesse et de sa diversité. Outre la limitation constatée de

l'appareil sensoriel de l'homme, la langue atteint très vite les limites qui lui sont assignées parce qu'elle peine à englober l'étant, ou un étant parmi d'autres, dans un mot ou une expression verbale qui en donnerait une définition complète et, donc, satisfaisante. Quelle que soit la richesse lexicale ou la sophistication syntaxique de la langue considérée, il ne lui est pas possible de franchir une barrière invisible qui sépare la chose, l'objet du réel qui s'offre à la représentation, de l'instrument de cette même représentation qu'est le langage. On peut en voir la preuve dans l'extraordinaire diversité de groupes linguistiques formant l'ensemble des langues dites naturelles.

Il est clair que cette diversité, qui est aussi une richesse, contribue à la cacophonie qui règne dans l'approche du phénomène de la représentation, car, à un objet du monde donné correspondent de multiples désignation verbales qui, même lorsqu'on les compare à l'aide d'une traduction dite 'littérale', n'ont que peu en commun. L'objet est décrit de manière fragmentée, qui varie donc en fonction de critères purement contingents que sont la localisation géographique et l'évolution dans le temps : la langue est du côté de l'étant, et, qui plus est, du côté de la contingence, et ce, à double titre.

Elle est tellement contingente qu'il est possible, si l'on suit les postulats des neuro-sciences, d'attribuer une localisation d'un centre du langage dans une partie spécifique du cerveau humain, plus exactement dans son cortex, zone qui rend compte de la radicale différence physiologique de l'homme et de l'animal : que l'homme soit un 'animal doué de Logos' (ou de 'raison') serait largement confirmé par la science, et relèverait bien d'une nature qui lui serait spécifique. En outre, selon que l'on s'intéresse au phénomène de l'expression d'un sujet humain dans sa langue de naissance ou dans une langue qu'il aurait acquise ultérieurement, ce ne sont pas les mêmes zones corticales qui sont excitées. Ainsi, si l'on considère l'homme d'un strict point de vue fonctionnel, il est fermement amarré, arraisonné à son espace intérieur tout autant qu'au temps, si

l'on entend par là la durée de son existence physique entre naissance, développement, déclin et mort : la maladie peut affecter les centres du langage, et l'aphasie est un paradigme souvent utilisé par les sciences du vivant ainsi que par une branche de la linguistique et de la psychologie.

II- LES APORIES DU LANGAGE.

L'homme fragmenté en ses diverses fonctions physiologiques fragmente le réel dans la perception et la représentation verbale, chaque langue ne rendant compte que d'un aspect contingent de ce 'réel' insaisissable : c'est peut-être de ce constat qu'a pu se constituer le mythe de Babel.

Une telle théorie repose, nous l'avons vu, sur le postulat selon lequel le langage, au-delà du phénomène contingent et particulier de la langue, est un instrument au service de la pensée qui rend compte de la diversité d'un monde réel qui n'a pas, pour exister, besoin du langage verbal : on cite, à l'appui de cette thèse, des exemples limites de langage non-verbal, celui des animaux ou encore des '*speechless people*' (littéralement des 'personnes sans langage articulé'), des personnes sourdes ou autistes qui n'ont pas appris le langage des signes et qui sont livrées à elles-mêmes¹et développent leur propre rapport au monde hors du domaine verbal. Le mot 'langage' s'élargit à des sphères plus vastes, mais il n'en demeure pas moins que seul l'être humain peut avoir recours au langage verbal, si l'on excepte les rares expériences faites sur des singes Bonobos, capables d'associer, après des années d'entraînement, une icône visuelle à un mot et de l'employer à bon escient dans un échange verbal ; cela n'aurait pas eu lieu sans l'intervention de l'homme et, au fond, ne bouleverse pas la théorie de l'exception humaine à cet égard.

¹ On trouvera un exposé de cette approche 'physiologiste' dans Temple Grandin & Catherine Johnson, *Animals In Translation*, London, Bloomsbury, 2005, 356 p.

Cette approche repose sur le postulat de l'existence d'une division fondamentale entre un sujet humain pensant, doté d'une conscience, et d'un monde d'objet dont il doit rendre compte et auxquels il doit donner sens, le primat revenant toujours à cette intériorité première du sujet, que la pensée et la philosophie occidentales n'ont pas remise en question. Sur cette pierre d'angle s'est bâti un puissant système organisant le langage et permettant de rendre compte de son activité, la communication n'étant qu'un épiphénomène de cette mise en relation de l'homme et du 'monde' des objets qui sont extérieurs à sa conscience. Ainsi s'est peu à peu constitué un 'discours sur' le langage, un langage fonctionnant selon le principe de raison (causalité) et la logique. Cette dernière établit un schéma de fonctionnement de la langue reposant sur l'énoncé propositionnel censé être la base de la syntaxe linguistique, qui rend compte de cette division du sujet et de l'objet, de ce qui est dit et du 'sur quoi' de la parole articulée. En quête de modèle, de schéma directeur ayant une portée universelle, la contingence de la langue a pu être partiellement surmontée dans la possibilité de la traduction, dont le but est de mettre en exergue la communauté de sens par-delà les particularismes linguistiques, ce qui n'est pas le moindre des paradoxes d'un langage à la fois contingent, en retrait par rapport au réel, qui prétend cependant à l'universalité, et se montre comme l'instrument le plus puissant de la connaissance.

Autre paradoxe du langage : nulle connaissance n'est en dehors de lui. Si la Création a pu être décrite comme le résultat de l'activité performatrice du Verbe divin, l'inconscient, selon Freud et surtout Lacan, est structuré comme un langage, et l'un des pivots de l'analyse est de le faire accéder au domaine du verbal. Le langage est structurant, créatif, mais il ne fait qu'accentuer la distance qui sépare le sujet de l'objet (ou du monde) qui se présente devant lui. De même que les mots sont bien en retrait face au foisonnement du monde, ils sont aussi de très mauvais tenants de l'Absolu : l'expérience se dit à elle-même avec le

silence, un 'plein' qui n'est pas plus plein que le vide auquel l'impossibilité de dire renvoie. Le langage marche sur un chemin de crête, chaque fois exposé au risque de ne pas pouvoir dire, tout en désignant de toute antiquité ce qui est le propre de l'homme.

III- UNCHEMIN DE TRAVERSE POUR POINT DE DÉPART.

Le langage fait l'objet d'études aussi diverses que la philosophie (en tant que discipline du savoir), la linguistique (qui se veut science du langage), la physiologie, l'informatique... autant de domaines qui, en se structurant, s'éloignent, dans la spécialisation de leur métalangage, de l'horizon de plus en plus restreint de la région de l'objet-langage considéré, au nom d'une exactitude toujours plus grande des descriptions auxquelles ce langage donne lieu, et qui implique de moins en moins de 'communication' entre les disciplines qui s'en sont emparées.

C'est pourquoi toute tentative de réconcilier des approches a priori inconciliables est à même d'ouvrir quelques échappées conceptuelles ou, au-delà, un chemin pour la pensée. C'est ainsi que l'article de Johannes Lohmann, intitulé *Heideggers ontologische Differenz und die Sprache*, paru en 1949 dans le premier numéro de la revue *Lexis*, qu'il avait fondée avec Walter Bröcker, ancien étudiant de Heidegger, amène à un réexamen à nouveau frais de la question du langage, et des langues naturelles, à l'ombre de la représentation. L'article se veut une synthèse entre la linguistique comparée des langues et la théorie heideggérienne de la différence ontologique, qui régit les rapports de l'être et de l'étant. En prenant appui sur une classification des langues du monde en fonction de leur caractéristiques syntaxiques (énoncé nominal ou énoncé verbal) et morphologiques (langues à flexion ou sans flexion) déjà élaborée par le linguiste F. N. Finck, Lohmann associe à la flexion la bifurcation caractéristique de la différence ontologique entre être et étant en fonction du

groupe linguistique considéré, phénomène doublé par la syntaxe : l'énoncé nominal serait pour lui l'expression de l'être de l'étant, l'énoncé verbal celle de l'étant dans son être. Croisant alors les critères discriminants, il dégage une caractérisation du groupe indo-européen comme le plus propice à développer une démarche de questionnement sur l'être, question fondamentale de la philosophie occidentale, comme l'avait déjà souligné Heidegger.

Ce que pressent l'article de Lohmann, c'est que la pensée de martin Heidegger est essentiellement tournée vers la parole, qui prend appui sur la langue. En effet, Heidegger n'a jamais cessé de questionner la pertinence de cette *Seinsfrage* et son oubli par la métaphysique jusque dans les mots qui en portent la trace, et qui sont grecs. Cette question si centrale ne saurait trouver un début de réponse qu'à la condition de faire retour vers ce qu'il faut qualifier d'aurore de la pensée, et de l'entente qui a présidé à l'éclosion d'une telle question, y compris de ce qui l'a recouverte au point d'en faire le grand non-dit de la philosophie. Mais il faut également se pencher sur la langue qui a permis qu'une telle éclosion ait eu lieu, et cela ne saurait se résumer à une nouvelle exégèse de la langue grecque, car jamais plus l'homme moderne ne parlera en Grec. Plutôt que d'une archéologie, il s'agit de se mettre, à la suite d'Heidegger, à la recherche des jalons les plus importants qui mènent à cette question de l'être, et d'en dégager les principes syntaxiques ainsi que le lexique. Mais avant de se tourner vers une analyse plus approfondie de la démarche de Heidegger qui est une élaboration progressive d'une langue qui se veut à la mesure du défi que lui lance la pensée, il est bon de se tourner à nouveau vers ce qui a, quelque part, en partie constitué le point de départ du chemin de pensée que voulait se frayer Heidegger dans son dialogue avec la parole des origines dans la *Seinsfrage*, et en particulier sur le dialogue ontologique de la pensée, au sens où il entendait le mot 'philosophie' et de la poésie. Si Heidegger montre, dans ses écrits, les rapports très étroits qui le lient à la pensée grecque, l'évolution de ce dialogue

n'en est pas moins conditionné par celui qu'il amorce, et accentuera, avec la poésie, avant tout celle d'Hölderlin. Ce dernier n'est pas la seule source de méditation d'Heidegger, qui, très tôt, s'est intéressé à la poésie, surtout romantique, et qui n'a cessé lui-même d'écrire des poèmes. On peut y voir un soubassement ontologique qui, paradoxalement, ne constitue pas une activité détachée de la réflexion philosophique, contrairement à la mise à distance de la poésie qui a marqué l'histoire de la métaphysique occidentale, de Platon à Kant, qui ne manifestait que peu de goût pour la poésie. Cependant, Heidegger n'est pas l'unique exception à cette règle d'or, dont la première exception est à rechercher dans le Romantisme allemand, en particulier dans le cercle d'Iéna, autour de figures comme Fichte, Novalis, Schelling ou Schlegel, dont la pensée et les œuvres se sont interpellées, car on peut situer ce moment dans l'histoire de la pensée occidentale comme celui qui a présidé à la plus grande interconnexion de la philosophie et de la poésie, parfois basée sur un malentendu réciproque. Heidegger n'est pas l'héritier de cette période dont les frontières entre la pensée et l'art sont devenues floues ; par bien des aspects il se départit de leurs idées, mais on peut néanmoins tenter d'en examiner quelques points de rencontre pour en déduire la nature de l'écart qui les sépare.

A- L'écho des Romantiques.

Dans sa période la plus productive, le Romantisme allemand n'aura duré que quelques années, et, pour l'histoire de la pensée philosophique, a véritablement commencé avec la publication, en 1794, de la *Doctrine de la Science* de Fichte, pour s'achever en 1807 avec la *Phénoménologie de l'Esprit* d'Hegel. Durant cette courte période se sont rencontrés les plus célèbres des poètes romantiques et les philosophes post-kantiens ; des cercles se sont formés et entrecroisés dans des villes au grand rayonnement universitaire : Schelling, Hölderlin et Hegel à Tübingen, Fichte, Schelling, Schlegel et Novalis à Iéna, Schlegel,

Schleiermacher et Fichte à Berlin, puis, de nouveau à Iéna les philosophes Schelling et Hegel. Ces rencontres ont donné lieu à l'étude de philosophie de la part de poètes (Novalis et ses *Fichte-Studien* en 1798-96) et d'auteurs plus touche-à-tout comme Schlegel (*Philosophische Lehrjahre* en 1796-97 et, plus tard, sa revue *Athenaeum* entre 1798 et 1800) ou Schelling, qui a publié de nombreux poèmes. De ces rencontres sont nées de nombreuses influences réciproques, car, pour la première fois, on a pu écrire que le poète 'a sa philosophie', par opposition à l'âge classique où les deux domaines étaient distincts². D'un autre côté, Schelling n'hésite pas à écrire « *Der Philosoph muss ebensoviel ästhetische Kraft besitzen wie der Dichter* »³. Nous allons tenter de mesurer de quelle nature furent ces influences réciproques, d'abord pour la philosophie, puis pour la poésie, et les conséquences qu'elles ont entraîné pour le développement de la pensée en direction de la parole, et, dans la mesure du possible, les liens, mêmes dans leur remise en cause, qu'elles peuvent avoir eu avec ce rapport particulier d'Heidegger à la poésie.

1/ Esthétique et langue philosophique.

« Avec le romantisme allemand, mais aussi avec l'idéalisme allemand post-fichtéen (Schelling et Hegel essentiellement), on passe d'une pensée de la langue comme instrument de la communication des idées à une théorie-pratique de la pensée-langue. Pensée et langue s'impliquent mutuellement et se constituent de pair »⁴.

Cette affirmation prend tout son relief avec Schlegel, comme le démontre l'article détaillé de Denis Thouard précédemment cité.

² Voir notamment l'article de Camille Schuwer, 'La part de Fichte dans l'esthétique romantique', in : *Le Romantisme allemand*, sous la dir. d'Albert Béguin, Marseille, Rivages/ Les Cahiers du Sud, 1949, pp. 118-127. p. 123, il écrit : (dans le classicisme) « le poète est cartésien, chrétien, sensualiste, matérialiste, il n'a pas sa philosophie (...) Le Romantisme est l'épanouissement de cette tendance : le poète a sa *Weltanschauung* ».

³ Cité par André Chastel, 'Schelling ou la métaphysique de l'imaginaire', in : *Le Romantisme allemand*, opus cit., p. 128.

⁴ Denis Thouard, 'La question de la « forme de la philosophie » dans le romantisme allemand', *Methodos* (revue publiée en ligne par le CNRS), coll. La philosophie et ses textes, consultable en ligne sur <http://methodos.revues.org/document47.html>. Les références ultérieures à cet article se feront par la mention du nom de l'auteur et de la page imprimée de l'article.

Schlegel ne dresse pas de barrières entre ce que l'on appelle des 'genres' littéraires ou des 'disciplines'. Sa revue *Athenaeum* a publié des œuvres poétiques, des essais philosophiques, des fragments, des dialogues... En revanche, Schlegel s'est efforcé d'élaborer une réflexion philosophique axée sur une critique de sa forme grâce à la philologie : « le 'philosophie de la philologie' esquissée en 1797 est un programme de méthode qui fait pendant au projet contemporain d'une critique de la philosophie appuyée sur les 'philosophèmes d'un philologue' ... ou comprise directement comme une 'philologie de la philosophie' » (Thouard, p. 4-5). On a pu distinguer quatre moments de cette attention portée à la langue philosophique, qui devient un thème à part entière arcbuté sur le postulat de l'impossibilité de la connaissance par la philosophie, à qui l'être demeure essentiellement fermé. Le premier mouvement de cette critique est issue de la double lecture de Kant et de Fichte : ces derniers n'ont, selon lui, pas de style défini, qui crée un hiatus entre l'objet de leur investigation (les conditions de possibilité du savoir chez Kant, notamment) et la langue qui en rend compte ; la philosophie se présente chez eux comme fondamentalement déséquilibrée entre une langue qui se veut claire et compréhensible, pétrie de rhétorique, et la dimension de l'inconnaissable prise en compte par Kant. Seulement, la chose en soi, le noumène kantien, se transforme, chez Schlegel, en un « fonds incompréhensible de l'être, un chaos à reconnaître comme tel (...) Schlegel pose que le fonds de l'être est un infini inexprimable, proprement absurde et illimité. L'incompréhensibilité fondamentale de l'être fait de la connaissance philosophique une activité herméneutique, et confère à la forme une fonction essentiellement allusive : *Witz* (ironie), allégorie (*Ahnung*) » (Thouard, p.6). Cette 'activité herméneutique' ne peut se concevoir qu'à la condition que l'essai ou l'ouvrage philosophique soit considéré comme une œuvre à part entière, dotée de son style, de sa textualité, qui en font un objet susceptible d'approche critique, et foncièrement inscrite dans une histoire du langage : « Seule une forme poétique peut doter le discours philosophique d'une

individualité, c'est-à-dire lui donner le caractère d'une œuvre. C'est en raison de son statut d'œuvre que Platon occupe une place importante en arrière-plan de ces discussions, en contre-point de Kant, qui est un peu le philosophe sans texte et sans œuvre » (Thouard, p.6). Pour Schlegel, il est important qu'il n'y ait pas de hiatus entre la forme que prend le discours, et le degré de complexité de son objet : les deux doivent aller de pair. Il ne s'agit en aucun cas de se livrer à une apologie de la 'vulgarisation', à laquelle Schlegel opposait la nécessité pour le philosophe d'adopter un langage accessible à ceux à qui se destinait la pensée, mais de rendre compte dans la langue philosophique, du nécessaire inachèvement de l'entreprise philosophique, vouée à l'inaccessibilité du savoir absolu. Ainsi se dessinent les contours d'une prise en compte diffuse du 'lecteur' qui, grâce à des outils (en particulier l'ironie, qui dit l'écart entre le but affiché par le discours et sa mise en œuvre textuelle) que lui fournissent l'analyse textuelle, progresse dans cette quête de l'Absolu romantique, basé sur le fossé séparant le Moi et son objet (le Non-Moi, le sur-quoi de la réflexion) qui ne peuvent coïncider avec un savoir total. La philosophie est essentiellement inachevée, et la forme la plus à même d'en rendre compte est le fragment, forme mise à l'honneur par les Romantiques. Par ailleurs, le discours philosophique, qui a l'ambition de se donner sous forme d'œuvre, doit pouvoir prendre plusieurs formes qui rendent compte de la nature dialogique de cette quête de l'Absolu, de ce rapport entre le penseur et son lecteur fondé sur une dialectique à l'intérieur d'une recherche indéfinie⁵ passant par l'allusion et l'allégorie (Thouard, p. 10) ; dans cette poursuite d'une 'phénoménologie sans savoir absolu', la poésie est dotée d'armes plus puissantes que la philosophie, parce que, contrairement à cette dernière, elle n'est pas obsédée par la structure rationnelle classique, et accepte comme postulat de départ que, dans ses fondements, le Moi est soumis aux forces du chaos et de la nuit. ; de là

⁵ Ce que J.J. Anstett nomme « l'infinité même de cette quête de l'unité finie », dans son article sur Friedrich Schlegel, in : *Le Romantisme allemand*, opus cit., p. 189.

l'opposition que souligne Schlegel entre le Grec qui « connaissait seulement la perfection du fini » et l'homme moderne, qui doit concilier « l'aspiration à l'infini, qui est sa destination, et le besoin de l'unité achevée, dont la réalisation est indispensable à l'individu »⁶. Par leur adéquation du style et de la langue, Schlegel peut à bon droit dire de la philosophie de Schelling et d'Hegel qu'elles relèvent d'une poétique. On pourra mesurer, dans l'étude que nous consacrons à l'élaboration d'une langue de l'être par Heidegger, le renversement qu'il opère dans ce rapport explicite du Romantisme dans les rapports qu'il instaure entre poésie et philosophie, précisément parce que sa critique de ce qu'il appelle 'métaphysique' se développe avec, pour horizon, la réfutation du Moi comme conscience et point de départ de la représentation qui instaure une dichotomie entre sujet et objet, le Moi et le Non-Moi issus de la pensée de Fichte. Si les poètes romantiques professent tous la même antipathie pour la philosophie des Lumières, ils veulent substituer à son rationalisme abstrait le pouvoir créateur de l'esprit. Ce soubassement philosophique, ils le trouvent dans la pensée de Fichte, l'uns des pierres angulaires de l'édifice romantique ; Schlegel, en effet, n'hésite pas à affirmer que « les trois grands courants de notre siècle ont été déterminés par la Révolution française, par le *Wilhelm Meister* de Goethe et par la *Doctrine de la Science* de Fichte »⁷. L'influence de ce dernier fut en effet fort grande, fût- ce au prix de malentendus et de contresens parfois lourds. Il nous faut à présent nous demander comment ses principes philosophiques ont agi si puissamment sur toute la génération romantique.

⁶ J.J. Anstett, opus cit., p. 189 et 191.

⁷ Cité par Camille Schuwer, in : *Le Romantisme allemand*, opus cit., p. 119.

2/ L'apport de Fichte.

Contrairement à Schelling, Fichte n'est ni un esthéticien, ni un métaphysicien de la nature. Si ses vues ont été interprétées dans le sens de l'élaboration d'une philosophie de l'art, c'est parce qu'il apporte au poètes et penseurs romantiques moins une doctrine qu'un esprit, et que sa pensée permettait, plus que tout autre théorie, « une traduction commode de la philosophie pure dans le langage esthétique, et montrait un parallélisme fréquent entre les problèmes qu'elle posait ou les solutions apportées par elle et les aspirations des poètes qui se sont développés sous son influence »⁸. Ce qui a profondément infléchi la pensée romantique dans le sens d'une plus grande autonomie du principe créateur, c'est parce que si l'esthétique classique de Kant se voulait une esthétique de la beauté, le romantisme s'est orienté vers la théorisation d'une esthétique du génie.

L'instrument principal fut la méthode synthétique élaborée par Fichte : il ne s'agit pas tant de mettre à jour les conditions du savoir, mais de rendre compte de l'existence d'un monde. Parlant de l'esprit et de sa puissance créatrice, Schlegel écrit que « le monde devient son œuvre d'art » (Schuwer, p. 121).

L'esprit, selon Fichte, ne se connaît pas en tant qu'il crée, mais cette opération de création lui est donnée dans son résultat, et ce n'est que par la dialectique que le philosophe peut en mettre à jour les processus. Le moi absolu est pensé par Fichte comme volonté, mais c'est à notre insu que l'image du monde qui en résulte dans notre conscience se forme, car elle relève d'un principe inconscient. L'esprit projette hors de lui toute réalité, matière, espace, corps, et les poètes n'ont pas manqué d'y voir un parallèle avec le génie comme inspiration qui vient des profondeurs et qui n'est pas immédiatement accessible à la raison. Ce Moi est ainsi limité du point de vue de la représentation qui fait surgir à la conscience les objets du monde, de la même façon que le Non-Moi l'est du point de vue de la volonté et de l'activité pratique qui lui impose sa loi ; mais, alors

⁸ Camille Schuwer, 'La part de Fichte dans l'esthétique romantique', in : *Le Romantisme allemand*, opus cit., p. 121. Les références ultérieures se feront à l'auteur de l'article et aux pages extraites de l'ouvrage cité.

que Fichte subordonne l'intelligence au principe supérieur qu'est la morale, les penseurs romantiques ont pu y déceler le primat d'une imagination créatrice qui déborde le réel et le transforme au gré de sa fantaisie. Fichte est devenu un objet d'étude pour de nombreux poètes, notamment Novalis, qui lui a consacré de nombreux essais et a créé un néologisme, le mot *fichtisieren*, donnant à penser qu'il revient à d'autres de dépasser Fichte en le complétant. Il va même jusqu'à énoncer un nouveau principe, selon lequel la philosophie ne serait rien d'autre que la théorie de la poésie.

Outre le 'génie', issu des interprétations romantiques du Moi absolu, le concept de liberté selon Fichte a également servi de terreau à l'élaboration de l'esthétique de ceux qui se voulaient ses disciples et ses héritiers. Pour lui, la liberté, en tant qu'elle est responsable de son objet, se devait d'être novatrice : c'est par des synthèses infiniment nouvelles que l'esprit se réalise et s'accomplit (Schuwer, p. 122). L'esprit prend conscience de sa liberté, de son activité spontanée, de son autonomie par rapport à des influences causales par le seul exercice de la réflexion sur le Moi conçu comme essentiellement actif, en action. Ce caractère éminemment spontané présuppose l'existence d'un Moi transcendantal qui est la réalité ultime, et qu'il faut comprendre davantage comme activité pure que comme entité active ; la réalité ultime se conçoit donc comme activité spontanée de l'esprit.⁹ Un tel vœu de liberté correspond à l'aspiration interne de tout le système idéaliste fichtéen, et le monde se trouve donc être l'œuvre de la liberté. Cependant, si cette liberté est soumise chez Fichte à la dure contrainte de la morale et du devoir (car elle engage la totalité du moi et ses formes solidaires), il n'en va pas de même chez les poètes, où elle se voit incarner le principe des droits absolus de l'artiste. Au nom de cette liberté métaphysique nouvelle, ce dernier s'autorise à nier les règles classiques du beau comme extrinsèques au vouloir, et à réclamer pour lui-même

⁹ On pourrait dire qu'il s'agit là de la version que donne Fichte de la thèse kantienne du primat de la raison pratique.

l'inspiration et le droit à l'invention. Dans ses rapports au Moi, elle appelle l'écho que les poètes lui donne en tant qu'originalité, et ce sous trois aspects : en tant qu'elle appelle à l'unicité du Moi absolu, dans l'opposition du Moi au Non-Moi, et dans sa projection dans des Moi particuliers, tous distincts et irréductibles (l'individu), bien que participant du Moi absolu vers lequel ils gravitent à leur manière. Si en droit ces Moi individuels ne font qu'un, dans les faits ils forment autant de consciences empiriques dont l'existence et le contenu ne sont jamais complètement expliqués.¹⁰ Hors de tout dogmatisme ou de toute cause première qui, une fois établie, nierait le principe même de la liberté, la destinée, toujours inexpliquée et irréductible au concept, de l'individu dépend absolument de lui. C'est ainsi que Fichte écrit, dans son essai *Sur l'essence du savant* :

« Dans toute partie individuelle de la vie humaine il reste quelque chose qui ne passe pas complètement dans le concept, et qui, pour cette raison justement, ne peut être non plus anticipé ou remplacé, mais qui doit être immédiatement vécu au moment où il doit venir dans la conscience : c'est ce qu'on appelle le domaine de l'expérience pure et simple » (cité par Schuwer, p. 123).

Cette irréductibilité du Moi, alliée au primat de l'expérience, ne pouvait que séduire les poètes, prompts à lui substituer la notion de 'personnalité' ; le créateur imprime sa marque dans son œuvre comme témoignage de sa Weltanschauung : la singularité, l'exaltation de l'individu, sont ainsi magnifiés. Ce rapprochement de la philosophie et de l'art au profit de ce dernier s'accomplit malgré Fichte, dont la lecture partielle a abouti à cette conséquence inattendue, celle d'annexer la philosophie à la poésie. La philosophie est pour le poète romantique l'occasion d'exalter son propre sentiment de l'univers ; mais c'est à partir d'une telle jointure que s'introduit en littérature un certain esprit de profondeur (Schuwer, p. 124). Outre les notions d'esprit' et de 'liberté', la

¹⁰ Une telle séparation relève pour Fichte de la *projectio irrationalis*.

troisième contribution la plus importante de Fichte au mouvement romantique est bien son idée d'infini.

Le Moi entretient une relation dialectique avec l'infini, qui n'est plus un attribut de l'absolu (un être), mais une « subjectivité qui s'élabore en tant qu'il est immanent au Moi » (Schuwer, p. 125). Les trois temps de cette relation s'énoncent comme : l'affirmation de l'infini (thèse), l'aspiration à l'atteindre (antithèse) et l'impossibilité d'y parvenir (synthèse). Si l'on prend pour exemples les jugements thétiques suivants : 'je suis', 'l'homme est libre', 'ceci est beau', on voit que chacun définit un idéal, qu'il s'agira d'atteindre ; ainsi 'je suis' renvoie en tant que thèse au Moi absolu (idéal), qui suppose que, tant qu'il y aura des opposés, ils devront être réunis (antithèse), mais cette unité est impossible en elle-même (synthèse). Il en va de même pour la liberté. Quant au jugement sur le beau, l'idéal à atteindre est en fait hors de portée dès lors que l'on ignore ce qu'il est, en vertu de l'inaccessibilité de la réalité totale, qui dépend du Moi absolu. Ce paradoxe dialectique trouve, chez les poètes, un écho dans la dichotomie du fini et de l'infini, qui fait le drame de l'époque moderne ; par contraste aux conditions finies de l'expérience, l'aspiration du vouloir de l'artiste aboutit à la nostalgie du sentiment, parfaitement résumé par le terme *Sehnsucht*. Si Fichte est tout entier tourné vers l'action et l'avenir, le romantique donne sa préférence à la rêverie, et à l'aspiration esthétique tournée vers le passé.

Mais la liberté du Moi chez Fichte implique qu'elle puisse se retourner contre elle-même. Pour lui, la seule interprétation de cette capacité est morale et s'énonce comme résistance au mal, la forme négative du devoir. En revanche, sa transposition dans le domaine de l'esthétique est tout autre : elle correspond à la capacité pour le Moi (de l'artiste) à se détacher de sa propre activité, la création artistique. L'œuvre d'art est certes finie, mais elle est aussi le symbole de l'activité infinie de l'artiste. Ce dernier s'y exprime, mais pas en entier. L'artiste est dans et en-dehors de l'œuvre, il la dépasse toujours infiniment, et il conserve

toujours sa liberté par rapport à sa production : cette puissance de dépassement le détache aussi de son œuvre ; il peut aussi renoncer à l'art et contempler le monde à travers le prisme de l'ironie romantique. Le Moi de l'artiste se distingue et domine le Non-Moi qu'est l'œuvre qu'il crée, qu'il pourrait créer tout autre ou même ne pas créer, selon le jeu de sa propre liberté. L'œuvre est le miroir des sentiments de l'artiste et rend compte dans la variété de ses genres et des émotions qu'elle met en scène (comique, fantaisie, humour) les caractéristiques profonde de la création, qui exprime l'essence du monde. Si on peut à bon droit dire des Romantiques qu'ils instrumentalisent la philosophie au profit de l'art et de la création artistique, ils n'en contribuent pas moins à l'élaboration d'une 'métaphysique de l'imaginaire', fondée sur un principe dramatique, dialogique, qui ébauche le retournement, le renversement de la logique conceptuelle, ce qu'entreprendra de faire Heidegger, d'une manière totalement différente, et selon des présupposés divergents. Dans cette perspective, nous nous intéresserons en particulier à Schelling et à Novalis.

3/ La métaphysique de l'imaginaire¹¹.

Le romantisme donne le primat au rêve et aux expériences imaginaires ; il entretient avec la philosophie des rapports troubles et cherche systématiquement à la dépouiller de son aspect rationnel, en insistant sur ce qui, dans l'expérience, relève du moins communicable. Lorsqu'elle se veut esthétique, cette nouvelle philosophie de l'art envisage tout du point de vue de l'imaginaire, à partir d'un acte créateur élevé à l'absolu. Tirant parti des illusions propres à l'œuvre d'art et de l'expérience sensible, elle veut instituer un système de la nature et de l'esprit, une pseudo-science en même temps qu'une métaphysique de l'imaginaire.

¹¹ Nous empruntons ce libellé au titre de l'article d'André Chastel, 'Schelling ou la métaphysique de l'imaginaire', rédigé dans sa forme originelle en 1937, et publié, après quelques remaniements de surface, dans *Le Romantisme allemand*, opus cit., pp. 128-136. Nous nous référerons également à l'article de Jean Wahl, 'Novalis et le principe de contradiction', *ibid.*, pp. 161-165. Comme pour les articles précédemment cités, les références se feront en fin de citation, à partir du nom de leur auteur, suivi de la pagination de l'ouvrage collectif dans lequel ils ont paru.

En tant que philosophe, Schelling subit la double influence de Kant, surtout de sa *Critique de la faculté de juger*, et de la *Doctrina de la Science* de Fichte. Du premier il conserve l'équilibre entre le règne de la nature et celui de la liberté par le jugement réfléchissant ; d'autre part, contrairement à l'entendement, le pouvoir métaphysique de l'esprit (la raison pratique) intervient dans l'organisation du monde pour y introduire mystérieusement la beauté, c'est-à-dire une apparence, dont les caractéristiques sont contradictoires, mais dont la présence est gage de la destinée, de la convergence de la connaissance et de l'action. Le jugement esthétique se comprend comme conscience de la totalité (alliance de la sensibilité et de l'entendement) dont la double originalité est préservée, ce que ne manqueront pas de reprendre les artistes et poètes romantiques (Chastel, p. 130). Schelling combine ces tendances dans son engagement philosophique et littéraire, sans négliger sa passion pour le théâtre qui lui fera monter sur les planches assez souvent dans sa jeunesse. En même temps, il publie en 1800, à l'âge de vingt-cinq ans, *Le système de l'idéalisme transcendantal*, inspiré par Fichte. Cet ouvrage explique l'expérience romantique de l'Absolu et « médite sur la fatalité qui pousse l'esprit à sa propre aliénation pour conquérir l'objet suprême de la connaissance, et qui la dépasse » (Chastel, p. 131). Il voit dans la doctrine philosophique de Fichte le « monologue dramatique du Moi à la recherche de lui-même » (ibid.) ; Selon sa description, le sujet est radicalement insatisfait de sa propre condition, parce qu'il cherche l'être en dehors et au-dessus de lui-même, ce qui le plonge dans une angoisse perpétuelle qui illustre à merveille ce qu'il est convenu d'appeler le 'malaise romantique'. Cette intuition supérieure du sujet s'appuie sur la réalité esthétique et forment la synthèse de la spontanéité de l'homme (inquiétude) et le secours de l'art (la grâce), par laquelle l'esprit s'établit dans l'absolu, par un effort incommunicable. Ces deux éléments entrent donc dans une sorte de dialogue dialectique et trouvent leur justification dans laquelle ils se dérobent, créant ainsi

le sentiment d'une raison qui vacille dans un renversement de la logique : « Les choses ont leur cause dans ce qui, en Dieu, n'est pas Dieu lui-même »¹². Par ailleurs, les contradictions et le mal sont, pour Schelling, des réalités primitives qui relèvent de l'Absolu. De ce dernier on ne peut rien dire, pas plus que de la totalité de la nature, qui est présentée comme une 'énigme'¹³, dont la résolution exige des efforts :

« Ce que nous nommons Nature n'est qu'un poème enfermé dans une écriture inconnue. Si l'énigme se découvrait, nous y reconnâtrions l'odyssée de l'esprit, qui, en vertu d'une illusion merveilleuse s'échappe à lui-même quand il se cherche » (cité par Chastel, p. 132)

Cet Absolu, supérieur à la distinction de l'être et du connaître, ne peut que se dégrader en explicitant les deux termes de la contradiction qui sont, d'une part, l'unité de la conscience, le Moi comme foyer de la connaissance, terme subjectif et unique et, d'autre part, l'unité idéale de l'objet, le Non-Moi comme foyer de l'être, terme objectif. Néanmoins, Schelling se refuse à privilégier l'un ou l'autre, et son parti-pris initial fait de sa philosophie un 'idéalisme objectif' : il sous-entend la valeur constitutive du jugement esthétique, dont le théâtre est le symbole, parce qu'il associe les contraires dans un dialogue pour former une nouvelle unité. La philosophie invite l'esprit à examiner les rapports du sujet et de l'objet avec le sentiment de ses propres ressources : la recherche doit prendre appui au-dessus du Moi, dans l'intuition intellectuelle de l'Absolu.

Dans sa *Naturphilosophie*, Schelling s'oppose à la science cartésienne et la physique moderne (qui ramène des manifestations mécaniques à leur modélisation mathématique) et considère les sciences physiques et naturelles comme les étapes d'une mythologie objective, qui passent, dans un progrès continu, de la mécanique au magnétisme, puis de celui-ci à la chimie, et ensuite vers la biologie, ce qui ne manque pas de souligner dans la philosophie de

¹² *Essai sur la liberté humaine*, cité par Chastel, p. 132.

¹³ On ne peut que noter la proximité des termes chez Schelling et Heidegger, et pour ce dernier, le terme s'applique à l'être, qui recoupe aussi, notamment chez Hölderlin, la Nature en tant qu'elle est *Phusis*.

Schelling quelques fausses explications (nous sommes loin de l'épistémologie) et autres erreurs poétiques qui sont comme le dépôt de l'imaginaire. La démarche de Schelling vise à retrouver un mode de pensée antérieur à Kant ou Descartes mais, « dans sa défense contre la tyrannie de l'intellect, elle ne fournit à l'homme vrai que des armes molles comme le songe » (Chastel, p. 135). Cette tentative de renversement de la proposition par la dialectique n'est pas sans évoquer celle d'Heidegger, qui, présente comme une caractéristique intrinsèque de son *style*, dès *Sein und Zeit*, est devenue un élément à part entière de sa réflexion, au fur et à mesure que son attention à la parole poétique se faisait plus grande. Par ailleurs, Heidegger a consacré un cours à Schelling en 1936, alors qu'il avait entamé, de façon plus approfondie et systématique, son dialogue avec la poésie : c'est, en effet, la même année, qu'il donne à Rome une conférence sur *Hölderlin et l'essence de la poésie*. Bien que son rapport à la poésie doive se lire du point de vue de l'ontologie, à tout le moins on peut définir sa conception de la pensée comme essentiellement dynamique, et la dialectique a joué dans cet édifice ontologique qui fut le sien une dimension très grande, notamment dans la critique qu'il adresse à la pensée conceptuelle en ce qu'elle a de statique. Son dépassement prend appui sur une remise en cause du concept et le dépassement de la logique considéré comme un renversement. L'autre versant de la critique s'attaque nécessairement à l'un des principes fondateur de la logique occidentale, à savoir le principe de contradiction, auquel le poète Novalis s'est attaqué, précisément grâce aux armes que lui a fourni la dialectique, pensée essentiellement comme mouvement et comme refus de la pensée de système, à laquelle il oppose le primat du fragment.

Selon Jean Wahl, ce qui caractérise cette tentative de mise à bas de la rationalité c'est le refus d'apporter des solutions aux problèmes que rencontre la pensée : pour lui, poser un problème est en soi une ascension, parce qu'il est bien plus qu'une simple proposition. A ce titre, la contradiction tient un grand rôle dans la

manière dont il veut « fluidifier nos pensées » (Wahl, p. 161). La contradiction est, de ce point, ambiguë. D'une part, d'un point de vue intellectuel, elle est ce qui permet de ruiner le système qui aboutit à elle, mais, d'autre part, elle est ce qui permet de relier des termes apparemment parfaitement hétérogènes : tout concept synthétique contient deux concepts dont chacun est opposé à l'autre, ce qui rend précisément possible ce mouvement que Novalis appelle de ses vœux. A l'inverse, le concept d'identité doit pouvoir embrasser celui de l'activité et du changement. Aussi, la pensée est pour lui essentiellement dualiste, ce qui en rend la substance vaste et énergique (Wahl, p. 162) : le principe de la vie, telle qu'elle se donne à voir dans l'expérience qu'en fait l'esprit, est de mettre en relation des extrêmes apparemment incommunicables ; l'homme dont rêve Novalis est un condensé de contradictions, de noblesse et de commun, de gaité et de sérieux, d'action et de contemplation dans le cadre d'une liberté qui lui permet de passer de l'un à l'autre sans pour autant renier ce qu'il est : il est « une sorte de chaos, mais un chaos ordonné. Il est illimité et se donne des limites et reste illimité » (161), et ce qui réunit ce tout est bien l'esprit conçu comme 'génie'. Pour Novalis, la « véritable pensée est à la fois pensée et non-pensée » en tant qu'elle est action, à la limite du conscient et de l'inconscient. Par ailleurs, et selon ce principe, le génie est une pluralité, disséminés dans une diversité d'individus qui entrent en dialogue à l'intérieur d'un même être ; c'est une société collective et individuelle, car ce dialogue prend aussi appui sur les contradictions de l'individu qui est en perpétuel dialogue avec lui-même. La contradiction, loin de constituer une aporie de la raison, est nécessaire et féconde, et le lieu qui permet de rendre compte de cette fécondité à son siège dans la poésie, qui, en sus de ces déterminations, peut être vue comme un mélange des genres et des tonalités d'un point de vue esthétique, qui participe de ce mouvement de la pensée et qui en rend le mieux compte. Du point de vue de la pensée, il s'agit de concilier, pour garantir l'énergie dont elle est l'essence, le réalisme et l'idéalisme (Wahl, p. 163). Considérer que ces deux tenants de la

pensée occidentale s'entre-appartiennent, c'est poser en principe qu'ils peuvent coïncider, et ainsi dépasser l'antinomie qui leur tient lieu de frontière traditionnelle. Novalis pose comme préalable à la tâche qu'il veut accomplir que « détruire la principe de contradiction est peut-être la plus haute tâche de la plus haute logique » (cité par Wahl, p.161). C'est ainsi qu'il définit une méthode, basée sur le principe dialectique, pour parvenir à ses fins, et que cette méthode prend appui sur le langage et le libre jeu qu'il imprime à l'intellect. Elle se définit tout d'abord comme une façon élastique de penser, qui permet d'aller d'un extrême à l'autre dans une relation réciproque : le sensible doit être spiritualisé, le spirituel sensualisé, le corps doit devenir âme, et réciproquement ; le jeu est sérieux, le sérieux enjoué (Wahl, p. 164). Ensuite, cette fluidité des termes contradictoires se veut coïncidence des opposés par l'approfondissement de l'un d'entre eux : par exemple, dans le binôme activité/ passivité, l'activité est pensée comme faculté de recevoir ; ne rien faire, c'est faire. Enfin, il apparaît à d'autres moments que le dialectique et l'approfondissement réciproque laissent la place à une synthèse globale du réalisme et de l'idéalisme : « Les vrais caractères poétiques sont en même temps des voix et des instruments divers ; ils doivent être généraux et en même temps particuliers » (cité par Wahl, p. 164). La synthèse finale aboutit au postulat que plus la nature est individuelle, plus elle offre un caractère général : « Union du général et du spécial. Le général et le spécial se diversifient à l'infini ». Une chose pour Novalis ne se démontre que par son opposé, voire est elle-même son unité avec son opposé. Le but ultime d'une telle démarche, c'est de montrer qu'il y a une urgence pour l'homme, c'est de se dépasser.

L'optique d'Heidegger n'est pas de justifier le dépassement de la condition humaine, parce que l'homme pensé comme Moi, comme sujet, n'occupe pas une place centrale dans sa réflexion, bien au contraire. En revanche, ce qui se révèle fécond, de son point de vue, dans l'entreprise de Novalis, c'est de libérer la parole en la resituant dans son lieu originel d'éclosion, qui ne peut être que

l'Être. Ce qui permet de dépasser la logique et son principe de contradiction se situe dans la sphère ontologique de l'historicité, qui restitue la parole des origines (qui est grecque, et antérieure à la naissance de la métaphysique comme système philosophique occidental) à son lieu d'éclosion et de destination, dont les poètes sont les gardiens privilégiés. Ce que le poète est à même de mettre à jour dans son poème, conçu comme *poiématique* (au sens où l'entendaient les Grecs), c'est cette relation essentielle entre l'éclosion de la parole, son advenue dans la clairière de l'être à partir du retrait fondamental de l'être dans le voilement, dont la langue est le lieu et l'enjeu. D'une certaine manière, ce retrait consubstantiel de la parole (qui, elle, est aussi éclosion), peut se penser à partir d'un thème éminemment romantique, celui de la nuit féconde.

4/ La nuit romantique, ébauche du 'retrait'heideggérien.

« Gelobt sei die ew'ge Nacht,
Gelobt der ew'ge Schlummer... »

Les premiers vers de *Sehnsucht nach dem Tod* de Novalis, dernière des *Hymnen an die Nacht* (1800) sont assez emblématiques de la prédominance du thème nocturne dans la poésie, l'art pictural et la musique romantiques. Ce mouvement se caractérise par un refus de l'Aufklärung tant du point de vue littéraire que philosophique, comme nous l'avons vu précédemment, et la 'nuit' semble l'un des thèmes privilégiés de cette époque. Alors que le classicisme exalte les idées claires et distinctes, les catégories tranchées, les romantiques donnent le primat aux vertus positives de la nuit. Celle-ci n'est pas la nuit obscure des mystiques, comme St Jean de la Croix ou Pascal, le lieu du Dieu caché, mais comme le lieu fondamentalement ambigu où règne l'indivision, l'indécision, la réunion des contraires : dans la pénombre, les idées ne sont plus distinctes. La nuit est ce qui se définit comme un mélange, où les valeurs de pur et d'impur forment un amalgame : ainsi que l'écrivait Novalis, « l'impur est l'original, l'amalgame qui

préexiste aux claires différences », et qui prend la figure matricielle de la Nature, et plus exactement celle de la *Naturphilosophie*, « un au-delà obscur où se confondent encore l'objet et le moi, le comique et le tragique, l'action et l'entendement »¹⁴, conformément au mouvement dialectique initié par Fichte, et surtout par Schelling. La Nature commence à parler aux hommes quand le soir tombe et que les ombres s'allongent, car la Nuit est le témoin de l'origine des temps. Selon Novalis et ce qu'il serait juste d'appeler les 'théogonies romantiques', le jour est le fils de la nuit, comme le monde est issu du Chaos originel, et, d'un point de vue philosophique, deux grands thèmes nocturnes se dessinent dans ce paysage de contrastes, de rêves et de confusion.

Tout d'abord, celui que nous nommerons, à la suite de Vladimir Jankélévitch, « l'Être du Non-Être », ou le 'positif du négatif'. La nuit englobe toute chose et leur rend leur vérité originelle ; elle est le néant maternel semblable au Chaos d'Hésiode où sommeillent la conscience et tout ce qui relève de la potentialité, du possible. Schelling, sur le tard, s'efforce de distinguer le Rien qui est Zéro et le Néant, qui est fécondité et plénitude, un monde toujours présent où se forge la pensée non encore actualisée dans les idées cartésiennes, qui se développent sous le soleil du Cogito. Tout prend naissance dans la nuit, au plus profond d'un minuit qui préserve la part de mystère, et la plénitude d'un savoir dont il n'est pas permis de comprendre l'origine, mais qui se donne dans toute sa dimension de mouvement potentiel.

Le second thème, corollaire du premier, relève de l'intuition d'un certain ordre vital, selon lequel l'informe monte progressivement à la lumière. Cette nouvelle conception 'magique' de la connaissance s'oppose à celle des logiciens, qui, dans un souci de détail, découpent de plus en plus finement le phénomène à l'aune ~~de concepts de plus en plus~~ précis selon le chemin que leur ouvre la

¹⁴ Vladimir Jankélévitch, 'Le Nocturne', in : *Le Romantisme allemand*, opus cit., pp. 88-97.

déduction. Paradoxalement, une telle démarche aboutit à un savoir fragmenté, dont la partialité rend l'ensemble obscur, ce qui est une négation de la connaissance, qui ne peut s'approcher qu'à l'aide de l'intuition, seul instrument dont dispose le Moi. Pour Schelling, la vie est un mouvement ascensionnel, qui va du bas vers le haut, de l'étroit vers le large par le déploiement des formes implicites, cachées dans le Néant qui les génère de toute éternité. C'est ainsi que, pour Novalis, la nuit est « le lieu des révélations (*Offenbarungen*) ». La Nature ne procède pas à son dévoilement en suivant le chemin de la causalité, mais par un passage continu du possible au réel, dont il est possible de faire l'expérience, mais qui est inabordable par le concept.

Ces deux thèmes donnent tout son sens à la métaphysique du nocturne, qui exalte la fusion des qualités, la correspondance des sons et des couleurs, qui perdent de leur substantialité dans le noir et deviennent vapeur, ce qui les éloignent d'autant plus des couleurs du prisme, nettement divisés, catégorisés en ondes, tranchés. Ces teintes légères interagissent selon les règles d'un jeu mystérieux, le « *magisches Farbenspiel* » selon Novalis ; Mendelssohn, appliquant cette synesthésie à la musique, écrit que « *keine Farbe ist so romantisch als ein Ton* » : le règne du Do majeur semble aboli, le majeur et le mineur se confondent, à tel point que, selon Jankélévitch (p. 91) « le goût de la modulation chez Chopin et Liszt » prend le pas. Il ajoute (p. 92) que « la nuit, submergeant les fragiles distinctions de la logique, refait ce Mélange infini d'Anaxagore que le *noûs* avait défait ». La nuit est le lieu de la Puissance par excellence, où tout est possible, où s'abolissent les difficultés de l'action et celles de la connaissance, parce que, en s'étendant sur le paysage, elle détruit les frontières et les catégories, elle étend le *én kaí pân*, l'*Alleinheit* ('Unité universelle', qui s'apparente au *Sveedinstvo* des mystiques russes) morcelée par la raison, et qui peut se traduire aussi par 'clairvoyance radioscopique' (p. 92). Il en résulte un renversement tel que c'est l'Intuition, qui devine le futur, qui prend

le pas sur l'Intellect, qui prévoit par supputation et calcul. La disparition des frontières entre catégories est une abolition de l'espace, et il en résulte aussi la disparition du temps, que l'intuition parcourt en tous sens sans donner le primat à la chronologie, ou à l'ordre qui règne au sein des valeurs ; c'est ainsi que se trouvent mises sur le même plan l'alchimie et la science, le rêve et la réalité. Le sommeil développe étrangement le côté nocturne de l'âme, et en résulte une communication magique, où, tout devient possible. Parce que la nuit romantique est infiniment peuplée, qu'il y circule toutes sortes de présences, que tout se communique comme par l'effet d'une onde : c'est ce qui donne au romantisme l'allure d'un mysticisme, parce que la nuit n'est pas muette à l'homme romantique.

Le sujet n'est pas exempt de cette influence subconsciente, et le Moi livré au magnétisme de la nuit se dilate et se rétracte dans un flux continu. C'est ainsi que s'explique le paradoxe romantique, selon lequel la nuit est à la fois propice au recueillement, et qu'elle fait naître, d'autre part, des émotions indéterminées, sans cause particulière, dont la plus indéterminée est la peur, la panique que provoque la rencontre avec la figure maléfique ou fantomatique : c'est la nuit de l'inconscient, qui reflète bien le lien de tout avec tout, qu'il s'agisse du macrocosme ou de l'intérieur de l'âme.

La nuit est le moment et le lieu privilégié où l'âme se met à l'écoute d'une Nature qui dépasse infiniment la connaissance, mais qui est, de tout temps et qui excède tout par la seule présence de l'Être caché. Ce dernier se retire dans la nuit du mot. Le fond solide de ce qui est le plus concret, le plus étant, est qu'il recèle le secret de la parole : elle est là, on peut en sentir la présence, mais elle se dérobe dans le silence, ou le bavardage creux, celui du On ou du songe. La nuit préfigure le Voilement, le Retrait heideggérien, qui n'est pas pure négativité, mais consubstantiel à l'Être.

B- Les étapes de la présente recherche.

A partir de l'article de Lohmann cité ci-dessus, il est devenu clair qu'au fondement de la pensée d'Heidegger se logeait une préoccupation constante du langage, et de la langue en tant qu'elle instaure un rapport particulier entre son habitus et la question essentielle qui sous-tend l'ensemble de l'entreprise philosophique occidentale, la Question de l'Oubli de l'Être, ou *Seinsfrage*. Ne pouvant se déployer qu'à l'intérieur des limites tracées par les mots qui à la fois la disent et la cèlent, cette irruption de la pensée qui pense en direction de l'Être à partir de l'étant qui lui est consubstantiel a fait irruption dans la pensée comme un galet dans l'eau, dont la chute fait apparaître à la surface des cercles concentriques. Ce cercle se définit comme herméneutique, dans la mesure où il se constitue comme espace de libre circulation à l'intérieur de la langue qui en trace la circonférence ; il n'a pas pour finalité de fonder les conditions d'une connaissance, mais de faire surgir, au moins à titre de question, la question ontologique comme englobant l'ensemble des possibilités de dire, et ainsi de créer un monde.

Fidèle en cela à la description que fait Schelling de la vie comme mouvement ascendant, du plus étroit au plus large, du plus petit au plus haut, de la concrétude de l'expérience du parler vers l'infini de l'être, ou de la Nature, qui suscite toute parole, nous avons opté pour une division en trois temps de cette ébauche d'une philosophie, ou plutôt d'une pensée, de la langue qui épouse les étapes, les avancés ainsi que les tournants de la réflexion entamée par Heidegger, et qui, pour lui, n'est à ce jour pas close.

Dans un premier temps, à partir de Lohmann, nous nous efforcerons de montrer comment la langue est, dans son fonctionnement et sa structure même, créatrice de monde, et non pas un instrument au service d'une pensée, car cette dernière ne saurait être en dehors de son soubassement linguistique, au gré de la manière dont s'entremêlent étant et être dans la différence ontologique, qui génère à

partir de la structure énonciative un renouvellement des notions de temps et d'espace.

Dans un deuxième temps, nous nous pencherons sur l'expérience de la parole qui se fait jour dans la traduction à partir de ce qu'Heidegger définit comme historialité, s'il est vrai que l'émergence et le déploiement de la *Seinsfrage* n'a pu avoir lieu qu'à l'aurore de la pensée qu'est la Grèce présocratique. Comment, en effet, parler en Grec, que signifie l'entente grecque de la parole ? L'ébauche d'une réponse se saurait se trouver autre part que dans les mots qui la fondent, et qui sont grecs. Enfin, l'expérience de l'immanence de la parole dans la langue ne pouvant se faire qu'au prix de la confrontation avec l'autre de la langue, nous verrons comment Heidegger s'ingénie à faire émerger le sens à partir d'un réseau de sens, d'un dialogue entre l'allemand et le grec, mais aussi avec le plus étranger à nos langues indo-européennes, le japonais de l'*Entretien de la parole* où se discutent les mots qui disent l'être, le temps et l'espace de l'historialité. Enfin, ayant pris note de l'attention passionnée qu'a porté Heidegger à la poésie en tant que parole non-conceptuelle, nous tenterons de déterminer de quelle manière la langue, rompant avec l'énoncé propositionnel de la logique, a trouvé dans la poésie le véhicule de cette pensée de l'Être, et dans le poète la figure du 'Plus Disant', du Gardien répondant à l'Appel de cette Question et la disant en direction des générations futures, redéfinissant ainsi la situation d'énonciation des linguistes à l'aune de l'ontologie.

1^{ère} PARTIE : LANGUE ET ONTOLOGIE

I-SOUBASSEMENT PHILOSOPHIQUE DE LA LINGUISTIQUE.

En 1948, le philosophe Walter Bröcker et le linguiste Johannes Lohmann fondent la revue *Lexis*. Dans l'article inaugural rédigé en français qu'ils cosignent, les deux universitaires définissent ainsi leur ligne éditoriale :

« Les grands philosophes se sont servis de la parole pour en déduire les grands principes de la connaissance des choses (car il y a) correspondance entre structure intime de la parole humaine et le système des notions fondamentales de l'intelligence humaine. Le but de la revue et de la recherche (est de) trouver la réciprocité consciente, dans ce rapport unilatéral, entre catégories lo-giques (au sens large) de la parole humaine et catégories ontologiques de la pensée humaine » pour aboutir ainsi à une « synthèse organique, une fusion de la linguistique et de l'ontologie, se laissant guider par les grandes idées de la philosophie occidentale afin d'élargir la sphère de la linguistique et améliorer notre conscience de nous-mêmes ».

Plus loin, l'article présente la thèse selon laquelle « la *chose en soi* est conditionnée par la manière dans (sic) laquelle nous la voyons, et... cette manière dépend d'abord de la *forme intérieure* de notre langue, qui doit façonner notre pensée sans que nous nous en apercevions. Or, puisque cette forme représente un choix arbitraire par rapport à la 'chose en soi ', entre diverses possibilités données a priori, et qui diffèrent radicalement l'une de l'autre, tout ce que nous pensons est nécessairement grevé par l'hypothèque

d'un préjugé qui doit cesser d'être ce qu'il est au moment-même où il a été reconnu comme tel »¹⁵

Arrêtons-nous sur ces deux citations et examinons-en certaines propositions au fil du texte.

Les grands philosophes se sont servis de la parole pour en déduire les principes de la connaissance des choses : il n'est pas innocent que les auteurs placent la philosophie au centre du savoir, en ce qu'elle adopte une double approche de la connaissance, du savoir ; approche de l'objet même de la connaissance (le « réel ») ainsi que du langage, sans lequel toute connaissance est impossible. Si la « réalité » (pour user d'un mot fort vague) est perceptible, elle ne devient objet de connaissance ou de savoir qu'à l'aide du langage. Savoir quoi que ce soit d'un objet donné suppose qu'il ait été au préalable repéré (par opposition ou similarité à d'autres), identifié, en bref « nommé ». Par ailleurs, nommer un objet, associer un mot à un objet du monde ne constitue pas en soi une connaissance réelle en dehors de l'énoncé linguistique, en ce que ce dernier « dit » quelque chose de cet objet du monde.

Le « réel » a bien une existence hors de nous, dans une sphère antéprédicative, il nous affecte, mais nous n'en tirons pas de ce seul fait une quelconque connaissance. Si l'on suit les auteurs, ce n'est pas tant dans l'étude de ces objets du monde qui se présentent à nous qu'il faut retrouver la source de la connaissance, mais dans l'analyse du langage qui en est le véritable fondement. Le langage n'est pas un simple « outil » dans la relation que l'homme entretient avec le « réel » qui l'entoure, mais la condition de possibilité même de toute connaissance. Les auteurs identifient cela comme la « *correspondance entre structure intime de la parole humaine et système des notions fondamentales de l'intelligence humaine* » ; il y a correspondance,

¹⁵ *Lexis I*, p. 11

adéquation, entre structure de la langue (morphologie, syntaxe...) et pensée rationnelle, à tel point que seul l'individu doté d'une conscience linguistique est susceptible de savoir. On cite néanmoins certains cas-limites pour ôter au langage articulé, verbal, sa prétention à être le fondement de toute connaissance possible. Des sourds profonds peuvent, sans avoir appris le langage des signes, communiquer, exprimer leurs émotions, ils demeurent cependant hors de toute sphère conceptuelle, abstraite. Le savoir qu'ils ont est strictement limité à la sphère de leur expérience, ce qui ne signifie pas qu'ils ne se forment pas un « système » linguistique rudimentaire qui tient alors de l'idiolecte.¹⁶

« *Le but que se propose d'atteindre la revue Lexis est de mettre à jour la 'réciprocité' consciente, dans ce rapport unilatéral, entre catégories logiques de la parole et catégories ontologiques de la pensée humaine* » : l'articulation logico-ontologique (la « réciprocité ») décrite dans ces lignes constitue le fondement de toute connaissance sans qu'aucun des deux pôles ne soit dérivé ; en bref, il ne s'agit pas d'une relation hiérarchique, ni du point de vue des valeurs, ni de celui du système linguistique, mais d'un présupposé théorique déjà présent dans la réflexion philosophique de l'idéalisme allemand post-fichtéen¹⁷. La conséquence logique de ce présupposé est de se demander comment se structure un tel binôme parole/pensée, et de mesurer ce rapport en termes de perméabilité et d'influence d'un terme sur l'autre. Pour anticiper sur

¹⁶ Dans son ouvrage *Animals in Translation*, (Bloomsbury Publishing Plc, London, 2005), la spécialiste américaine du comportement animal Temple Grandin consacre un chapitre aux « gens sans langage » (language-less people) en se fondant sur des observations effectuées par Susan Schaller sur Ildefonso, immigré mexicain illégal aux USA, et sourd de naissance ; lui et son demi-frère sont restés hors de tout système éducatif spécialisé (ou non, d'ailleurs). Elle constate qu'Ildefonso parvient rapidement à comprendre ce qu'est la langue, mais qu'il lui manque en grande partie la pensée abstraite, en particulier les catégories logiques (vrai/faux) et morales (juste/injuste) et résume son cas ainsi : « Although Ildefonso had the idea that there was something greater than the material world, he didn't seem to have any concept of human justice. He had no idea whether it was just or unjust for the green men (ie. Immigration officers, NDLR) to catch him and bring him back to Mexico; he just knew that's what the green men did, so he needed to stay away from the green men. He was trying to understand the rules, without realizing there were principles behind the rules. » (opus cit, p. 257)

¹⁷ Voir le bel article de Denis Thouard « La question de la 'forme de la philosophie' dans le romantisme allemand », in *Revue Methodos* (<http://methodos.revues.org/document47.html>) publié en 2001 où l'on relève la remarque suivante : « Avec le romantisme allemand, mais aussi avec l'idéalisme allemand post-fichtéen (Schelling et Hegel essentiellement), on passe d'une pensée de la langue comme instrument de la communication des idées à une théorie-pratique de la pensée-langue. Pensée et langue s'impliquent mutuellement et se constituent de pair » (p.3)

le développement de cette analyse, Bröcker et Lohmann situent ce lieu fondamental et structurant dans la transcendance du Dasein, en ce que celui-ci est « être-au-monde » ; ses déterminations ontologiques (ou existentiels) se distinguent des catégories, qui concernent les concepts de l'entendement ou les attributs de l'étant concerné. Le corrélat méthodologique est que les deux domaines qui ont pour assise l'explicitation de cet « être-au-monde », et qui procèdent à l'analyse des structures du langage, la linguistique et l'ontologie, doivent converger pour aboutir à « *une synthèse organique, une fusion de la linguistique et de l'ontologie, se laissant guider par les grandes idées de la philosophie occidentale (afin d'élargir la sphère de la linguistique et améliorer notre conscience de nous-mêmes)* ». Linguistique et ontologie sont ancrées dans le langage en ce que toute proposition sur l'être est parole, ou discours. La linguistique étudie la structure interne des langues naturelles, en mettant en relation structures logiques et effets de sens (le sens est le fait même du langage), soit d'un point de vue diachronique (impliquant une histoire et une transformation de la langue), soit d'un point de vue synchronique (étude comparative des systèmes linguistiques).

Il s'agit d'un travail descriptif, à l'inverse de la grammaire qui juge les énoncés en termes d'adéquation à une norme). L'ontologie étudie de l'être en tant qu'être, à savoir les propriétés générales de ce qui existe ; elle est connaissance de l'étant en tant que tel. Benvéniste pose lui-même le fondement de son questionnement sur les liens qu'entretiennent pensée et langue :

« Poser ces deux termes, pensée et langue, comme solidaires et mutuellement nécessaires ne nous indique pas comment ils sont solidaires, pourquoi on les jugerait indispensables l'un à l'autre. Entre une pensée qui ne peut se matérialiser que dans la langue et une langue qui n'a d'autre fonction que de 'signifier ', on voudrait établir une relation spécifique, car il est évident que les termes ne sont pas symétriques (...) A strictement parler, la pensée n'est

pas une matière à laquelle la langue prêterait forme, puisque à aucun moment ce 'contenant' ne peut être imaginé vide de son 'contenu', ni le 'contenu' comme indépendant de son 'contenant' »¹⁸

Il s'ensuit qu'il est possible d'utiliser la notion de 'catégorie' au sens que lui donne Aristote pour éclairer cette relation langue/pensée, en ce qu'elle représente une 'médiation'. Ce que souligne au passage Benvéniste, c'est qu'il est impossible, si l'on veut tenter d'élucider le problème, de le poser en termes aussi généraux que 'catégorie de pensée' et 'catégorie de langue' dans l'abstrait, et seul l'examen d'un contexte linguistique et de pensée particulier permet d'éviter le recours à des positions par trop théoriques. Si l'on considère les catégories d'Aristote d'abord comme « l'inventaire des propriétés qu'un penseur grec jugeait prédicables d'un objet, et par la suite comme la liste des concepts a priori qui, selon lui, organisent l'expérience »¹⁹, on voit bien qu'Aristote « pose ainsi la totalité des prédicats que l'on peut affirmer de l'être, et il vise à définir le statut logique de chacun d'eux. Or, il nous semble... que ces distinctions sont d'abord des catégories de langue, et qu'en fait Aristote, raisonnant d'une manière absolue, retrouve simplement certaines des catégories fondamentales de la langue dans laquelle il pense »²⁰. Benvéniste montre que les six premières catégories²¹ relèvent toutes de la forme « nominale », alors que les quatre suivantes sont toutes des formes verbales²², les deux dernières recoupant les notions d'actif et de passif, tandis que les deux premières (*keisthai* et *ékhein*) relèvent respectivement de la catégorie linguistique des verbes *moyens* et du *passif* (dont dérive le passif au sens grammatical). Son analyse linguistique lui

¹⁸ « Catégories de pensée et catégories de langue » in : *Problèmes de linguistique générale I* (Gallimard, Paris,

coll. Tel, 1966), p.64.

¹⁹ *ibid.*, p. 65

²⁰ *ibid.*, p. 66

²¹ *ousia* (substance), *poson* et *poion* (quantité/qualité), *pros ti* (relation), *poû* (lieu), *poté* (temps)

²² *keisthai* (être en posture), *ékhein* (être en état), *poiein* (faire) et *paskhein* (subir)

permet de « transcrire en termes de langue la liste des dix catégories²³ ». On pourrait résumer ses propos dans le tableau suivant :

<u>Catégorie</u>	<u>désignation</u>	<u>équivalent</u>
<i>Ousia</i>	substance	substantif
<i>Poson, poion</i>	quel, en quel nombre	adjectifs dérivés de pronoms
<i>Pros ti</i>	relativement à quoi	adjectif comparatif
<i>Poù, poté</i>	où, quand	adverbes de lieu et de temps
<i>Keïsthai</i>	être disposé	moyen
<i>Ekhein</i>	être en état	parfait
<i>Poïein</i>	faire	actif
<i>Paskhein</i>	subir	passif

Le cadre formel dans lequel Aristote déploie ses catégories est l'énoncé, la proposition S-P, qui, comme le remarquera Lohmann, correspond au schéma linguistique des langues indo-européennes, comme nous le verrons plus tard dans ce chapitre. Benvéniste déduit de la porosité des catégories de langue et de pensée que ces dernières sont dérivées, secondes par rapport aux premières.²⁴ Selon cette hypothèse,

« Aristote avait en vue de recenser tous les prédicats possibles de la proposition, sous cette condition que chaque terme fût signifiant à l'état isolé, non engagé dans une *symplokè*, dans un syntagme, dirions-nous. Inconsciemment il a pris pour critère la nécessité empirique d'une expression distincte pour chacun des prédicats. Il était donc voué à retrouver sans l'avoir voulu les distinctions que la langue même manifeste entre les principales classes de formes, puisque c'est par leur différences que ces formes et ces classes ont une signification linguistique. Il pensait définir les attributs des objets ; il ne

²³ *ibid.*, p. 70

²⁴ Nous nous demandions de quelle nature étaient les relations entre catégories de pensée et catégories de langue. Pour autant que les catégories d'Aristote sont reconnues valables pour la pensée, elles se révèlent comme la transposition des catégories de langue. C'est ce que l'on peut *dire* qui délimite et organise ce qu'on peut penser. La langue fournit la configuration fondamentale des propriétés reconnues par l'esprit aux choses. Cette table des prédicats nous renseigne donc avant tout sur la structure des classes d'une langue particulière », *ibidem*, p. 70

pose que des êtres linguistiques : c'est la langue qui, grâce⁵ à ses propres catégories, permet de les reconnaître et de les spécifier ».²

On voit bien dès lors comment la fusion entre linguistique et ontologie qu'appellent Lohmann et Bröcker de leurs vœux peut s'opérer, et dans quelle direction cela entraîne la recherche. D'abord, une des conclusions logiques de ce raisonnement est qu'il ne saurait y avoir d'Ontologie théorique, abstraite, dans la mesure où rien ne se pense en dehors d'une langue singulière. Arc-boutée sur la langue, dont elle est tributaire et d'où elle tire son essence, l'ontologie en tant que *discours* sur l'être ne trouve son application que dans le système linguistique qui l'a vue naître. Concrètement, cela signifie aussi qu'il est impossible d'appliquer les critères théoriques ainsi retenus à l'ensemble des langues naturelles. On ne peut en tirer de jugement de valeur : la philosophie occidentale n'a de primat que dans le système linguistique qui le sous-tend, elle ne peut avoir d'autres prétentions à l'universalité. Ensuite, la méthode d'analyse linguistique qu'est la description servirait d'outil, le caractère auto-référentiel de la langue permettant de fournir un double lien, l'un, primaire, entre le mot et l'objet du monde qu'il représente (« désignation »), et secondaire, en ce que la langue se constitue aussi en « discours sur » elle-même (métalangue, élaboration de concepts propres à chaque méthodologie et sphère d'application dans la connaissance de l'étant- comme les sciences, ou l'Histoire).

Tout cela pose la linguistique comme science fondamentale dont la sphère ne cesse de s'élargir et de croiser celles d'autres disciplines en fonction de l'aspect étudié, et de son champ d'application grâce à la plasticité et à l'universalité de son objet d'étude ; la linguistique se divise en nombreuses branches : linguistique générale, appliquée, cognitive, historique, sociolinguistique, psycholinguistique, neurophysiologie ou technologies telles que reconnaissance vocale, traitement de la parole, cryptanalyse, etc.

²⁵ p. 70 supra

Les fondateurs de la revue *Lexis* n'envisagent pas autrement les choses dans le deuxième extrait. Conformément à la théorie de Saussure, la forme intérieure d'une langue est toujours arbitraire par rapport à la réalité extralinguistique, et tout système linguistique est une question de choix (inconscient) entre diverses possibilités de réalisations dans la langue, qui, selon les auteurs nous seraient « données *a priori* » ; si l'on applique le raisonnement aux différents systèmes que forment les langues du monde, on entrevoit aussi la possibilité d'une combinatoire finie, possibilités « qui diffèrent radicalement l'une de l'autre » ; les formes internes des langues sont irréductibles l'une à l'autre, même si elles sont comparables sur des points particuliers, de morphologie ou de syntaxe. Le linguiste moderne constate l'irréductibilité des différents systèmes linguistiques dans des groupements de langues naturelles desquels il extrait un type, mais il renonce à l'idée qu'il est possible de reconstruire une langue unique primordiale, une *Ursprache* précédant la catastrophe de Babel, et qu'il n'y a pas de sens à tirer un jugement moral de l'analyse comparée des formes internes des grandes familles linguistiques, si ce n'est un postulat sur la question de la saisie de l'être. Nous allons à présent examiner un article publié par Lohmann dans la même revue *Lexis* et qui se veut une application directe du programme commenté ci-dessus.

II- JOHANNES LOHMANN : LANGUE & DIFFÉRENCE ONTOLOGIQUE.

En 1949, Lohmann fait paraître un article dans *Lexis* intitulé « Martin Heideggers ontologische Differenz une die Sprache ». Le titre lui-même témoigne de cette volonté de faire fusionner ontologie et linguistique sous l'égide de la philosophie occidentale : d'un côté les langues, objets concrets d'étude, de l'autre, l'ontologie telle qu'elle se déploie dans l'analyse existentielle du Dasein élaborée par Martin Heidegger, mise en relief dans l'énoncé. Au fil de l'article, Lohmann va décrire la manière dont la différence ontologique, existentielle du Dasein, agit au sein de la forme interne de chaque langue et s'exprime dans la structure de l'en-tant-que par laquelle un locuteur (le mot est volontairement linguistique) dit quelque chose à l'aide de quelque chose (de la langue). Lohmann en décrit les variations en s'appuyant sur la méthode comparative, qui correspond à l'une des orientations théoriques de la linguistique. Cette démarche lui permet d'éviter l'écueil qui menace tout discours philosophique sur l'ontologie, celui du jugement de valeur (que n'a pas évité Schlegel) ou de l'application naïve de concepts ancrés dans une langue (ou un groupe de langues) et extrapolé à l'ensemble des groupes linguistiques. En retour, l'analyse heideggerienne permet de donner un sens, voire un fondement à la démarche linguistique, qui se place donc du côté de la vérité ontologique, dans la mesure où, à travers elle, la question de l'être devient un thème et un problème.

A- Von Wesen des Grundes : proposition et vérité.

Lohmann ne se contente pas d'évoquer dans le titre de son article la conception qu'Heidegger a de la différence ontologique ; il fait précéder sa propre analyse d'une longue citation d'Heidegger lui-même, extraite d'un essai intitulé *Vom Wesen des Grundes* publié en 1929, à l'origine dans des *Mélanges* offerts à Husserl²⁶. L'extrait reprend les premières pages de l'opuscule original et a valeur de fondement théorique, fidèle en cela à la déclaration programmatique de l'article de *Lexis* cité ci-dessus. C'est la raison pour laquelle il nous semble préférable de dégager cette problématique théorique initiale, et à quelles fins Lohmann s'en réclame, avant de nous tourner vers le commentaire que nous en donne l'éminent linguiste.

Heidegger met en exergue de son essai une citation de Leibniz mettant en relation logique le principe de raison dont la formulation la plus courante, mais il y en a d'autres²⁷, est '*nihil est sine ratione*' (rien n'existe sans raison'). Leibniz montre que toute vérité est vérité d'énoncé (il n'y a de vérité que celle que l'on peut dire) et que cette vérité réside dans la relation entre prédicat (P) et sujet (S) et qui est relation d'inclusion de P dans S., posant ainsi le principe selon lequel cette relation d'inclusion (*inesse*) se définit comme « ce qui est identique » (*qua idem esse*), équilibrant ainsi le schéma de la proposition comme une équation mathématique. La proposition canonique de la logique classique est la prédication, qui met en relation deux concepts à l'aide d'une copule (est/sont) : S est P.

²⁶ Cet essai a été traduit par Henry Corbin sous le titre *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou 'raison'*

(in : *Questions I & II*, Gallimard, Paris, 1968, pp. 85-158)

²⁷ cf. *Le principe de raison* (*Der Satz vom Grund*), publié en 1957 (Gallimard, Paris, 1962 pour la traduction française d'André Préau), notamment les pages 77 à 83.

Ce schéma, cette forme logique s'applique indifféremment aux énoncés « contingents » et aux énoncés abstraits, mettant en relation des concepts généraux, des notions ; malgré l'ambiguïté de termes tels que « vérité » et « identité », termes qui sont en fait faussement évidents, on peut déduire que la « vérité » de la relation S-P dans la proposition se tient dans son « identité » qui est « inclusion » de P dans S, tout le contraire d'une tautologie, et bien plutôt une analogie. De là vient qu'un énoncé tel que « *nihil est sine ratione* », s'il est vrai, s'applique universellement à l'étant dans son entier (rien n'existe sans raison - proposition d'existence/ il n'y a pas d'effet sans cause - proposition logique). Faute de quoi, comme le souligne Heidegger « il y aurait un Vrai qui s'opposerait à une réduction en identités, il y aurait des vérités qui contreviendraient absolument à la nature de la 'vérité' », ce qui est une contradiction dans les termes.

Mais Heidegger laisse là l'analyse de l'émergence du principe de raison (*principium rationis*) de l'essence de la vérité pour se concentrer sur celui du « fondement » (*Grund*). Il revient en effet à la définition linguistique que donne Leibniz de l'essence de la vérité » comme connexion (gr. *symplokè*) de S et de P, définie comme inclusion de P dans S ; « inclusion » se glose en « *idem esse* », ce qui correspond à la fonction logique de la copule ; celle-ci se décline dans toutes les acceptions que revêt le verbe lexical « *esse* » (« être »). Identité ne signifie pas « mêmeté vide » mais « 'accord' au sens d'unité qui découle de ce qui est en relation ». Heidegger assigne à « vérité » le sens d' « accord » et de « 'concordance' de ce qui se manifeste dans l'identité comme formant un tout unique », ce qui est clair dans la fonction même du prédicat, qui est d'attribuer des qualités à un sujet S, ce qui donne à la proposition sa dynamique. Ainsi il n'y a de vérité que de « quelque chose », c'est pour cela que Leibniz emploie le mot d' « analogie » à son égard. Cette « chose » est donc le véritable fondement de toute proposition vraie, la vérité se résumant ainsi à un rapport. Si par ailleurs la fonction du langage est d'exprimer ce rapport au moyen des mots

(morphologie) et de leur mise en relation au sein de l'énoncé (syntaxe), ce que par anticipation nous désignons, à la suite de Lohmann, du terme *suppositio*, encore faut-il, en toute logique, que

« l'étant soit déjà 'avant' cette prédication et 'pour' elle. Pour être possible, la prédication doit pouvoir avoir son assise dans une manifestation ne possédant aucun caractère prédicatif. La vérité d'énoncé est enracinée dans une vérité originelle, dans un état manifeste de l'étant qui est antéprédicatif et que l'on pourra nommer 'vérité ontique' ».

1/ L'énoncé et la vérité ontique

Ainsi la vérité d'énoncé est-elle dérivée de cette vérité ontique ; celle-ci se subdivise en fonction des « genres et sphères » de l'étant, tout en conservant une stricte correspondance entre manifestation et détermination, entre plan ontique de l'existential et plan ontologique de l'existentiel. Aussi Heidegger distingue-t-il la vérité des choses matérielles comme mise-à-découvert (*Entdeckenheit*) du Dasein que nous sommes et qui se caractérise par son ouverture (*Erschlossenheit*)²⁸. Pour autant, si l'énoncé est dérivé de la vérité antéprédicative, cela ne signifie pas que l'acte qui manifeste puisse être interprété comme « représentation » ou « intuition » en tant qu'elles seraient « plus simples » par rapport à cette vérité ontique qui est vérité d'énoncé, ce « lien établi par la représentation » dans la structure de l'en-tant-que.

2/ L'énoncé et la vérité ontologique.

Mais l'énoncé ne rend pas compte à lui tout seul de l'entièreté de la révélation ontique ; celle-ci se produit « dans une situation-éprouvée au milieu de l'étant, selon une certaine tonalité affective, selon certaines impulsions », référence à la disposibilité (*Befindlichkeit*) du Dasein, ce que du point de vue ontique on nomme disposition (*Stimmung*) et état d'humeur (*Gestimmt-sein*)²⁹.

²⁸ « Das Verstehen betrifft als Erschliessen immer die ganze Grundverfassung des In-der-Welt-seins », *Sein und Zeit*, p. 144, ou bien, p. 143 « Im Worumwillen ist da existierendes In-der-Welt-sein als solches erschlossen, welche Erschlossenheit Verstehen genannt wurde ».

²⁹ voir en particulier le §29 de *Sein und Zeit*, « Das Da-sein als Befindlichkeit », notamment le paragraphe suivant, dans la traduction de François Vézin (Paris, Gallimard, col. NRF, 1986, p.179 : « Dans l'être d'humeur le Dasein est toujours déjà découvert selon une disposition donnée comme *cet* étant auquel le Dasein a été livré

Relevant de l'étant, ces derniers ne sont pas à même de rendre cet étant immédiatement accessible car seule la disposition d'être (*Seinsverfassung*) constitue le Quoi-être et le Comment-être de l'étant, autrement dit, l'être est ce qui éclaire le rapport du Dasein à l'étant qu'il est lui-même. Ce rapport distinct, cette «révélation en tant que vérité relative à l'être s'appelle vérité ontologique » : à l'instar de la vérité ontique, Heidegger y découvre deux niveaux d'analyse ; d'une part ce qu'il nomme le 'pré-ontologique', à savoir ce qui est préalable à la compréhension de l'être, l'évidence de l'être « qui n'est pas arrivée jusqu'au concept » et qui pourtant se loge dans le discours ; d'autre part, la compréhension de l'être qui est le *légomenon* du *logos* à partir de cette évidence de l'être, mais qui devient dès lors « un thème et un problème ».

3/ L'énoncé et la vérité scientifique.

Cet usage conscient de la langue, cette interrogation sur l'étant, se retrouve en outre dans les différents champs qui circonscrivent des domaines particuliers en sujets d'étude que l'on regroupe sous l'étiquette de « sciences » (langage, histoire, nature, espace...) qu'Heidegger considère comme « étapes » entre l'« évidence pré-ontologique de l'être et la problématique exprimée de la saisie de l'être ». La prétention de la science à l'explicitation de l'étant achoppe sur la question de la saisie de l'être, dans la mesure où les concepts-clés de la science concernée ne prennent pas comme problème l'essence même de ces concepts. Il s'agit bien là d'une démarche radicalement différente et quelque peu naïve : en effet, les concepts de base de la science concernée demeurent largement « acquis », donnés tout d'abord dans l'expérience et l'explicitation

en son être comme l'être qui a, en existant, à être. Découvert ne veut pas dire reconnu en tant que tel. Et justement c'est au milieu de la quotidienneté la plus indifférente et la plus anodine que peut faire irruption l'être du Dasein dans la constatation brute : 'qu'il est ce qu'il a à être'. Le pur 'qu'il est' se montre ; d'où et vers où restent dans l'obscurité. Que quotidiennement aussi le Dasein ne 'succombe' pas à de telles dispositions de l'humeur, c'est-à-dire qu'il ne s'attache pas à ce qui se découvre en elles mais se dérobe à ce qui est découvert, n'est pas un argument infirmant dans sa valeur phénoménale le fait que la disposition d'humeur préside à l'ouverture de l'être du là en son 'que...', au contraire c'en est une preuve. Dans la majorité des cas le Dasein s'esquive de manière ontique-existentielle face à l'être qui s'est découvert dans l'humeur ; ce qui, sur le plan ontologique existentiel veut dire : il n'y a qu'à voir de quelle humeur se détourne pour que se révèle le Dasein tel qu'il est livré au là. Y compris dans l'esquive le là est détecté ».

préscientifique relatives à l'étant. Le concept scientifique s'élabore indépendamment de la notion ontologique de l'être de l'étant, et la méthode scientifique ne peut donc avoir accès à ces « concepts ontologiques originels », ainsi qu'Heidegger l'expose au §3 de l'introduction de *Sein und Zeit* :

« Les 'concepts de base' ainsi émergés restent d'abord acquis, c'est sur eux que se guide la première détection concrète de ce domaine. Quant à savoir si l'investigation doit désormais tout son poids à cette positivité, disons qu'elle ne progresse pas tellement quand elle accumule des résultats et les engrange dans des 'manuels' mais que, presque toujours en réaction à une telle inflation de connaissances sur la question, son progrès véritable consiste à mettre en question ce qui constitue en son fond chacun des domaines envisagés.

Le véritable 'mouvement' scientifique se joue quand les sciences soumettent leur concepts de base à une révision plus ou moins radicale et qui ne leur est pas transparente. Jusqu'à quel point elle est *capable* d'une crise de ses concepts de base, voilà qui détermine le niveau d'une science »³⁰.

On voit bien ici l'opposition entre la science (qui est fondamentalement ontique) et une démarche que l'on pourrait définir comme herméneutique et qui interroge les concepts même de cette science, ce qui est à la base de la démarche de Lohmann : le questionnement constant de l'essence même des concepts de la linguistique à l'aune de l'ontologie, une « critique permanente (qui) a déjà pris ses points de repère dans la problématique fondamentale de toute question relative à l'être de l'étant ».

Tout ceci indique bien qu'il n'y a aucune hiérarchie de valeur entre vérité ontique et vérité ontologique, mais qu'elles procèdent toutes deux d'une relation mutuelle et réciproque : la vérité ontique permet de voir un étant dans son être, la vérité ontologique, l'être d'un étant. Posée ainsi, cette relation prend immédiatement l'aspect d'un renversement de perspectives ayant un siège unique, le Dasein :

« Vérité ontique et vérité ontologique concernent chacune différemment un étant dans son être et l'être de l'étant. Elles vont essentiellement de pair en

³⁰ opus cit. p. 33 de la traduction française de Fr. Vézin.

raison de leur rapport à la différence entre être et étant (différence ontologique). L'essence de la vérité, avec cette nécessaire bifurcation en ontique et ontologique, n'est en tant que telle possible que dans l'éclosion simultanée de cette différence. Si maintenant ce qui distingue le Dasein tient en ce qu'il comprend l'être dans son rapport avec l'étant, alors la capacité discriminante, dans laquelle la différence ontologique devient effective, doit enraciner sa propre possibilité dans le fondement de l'essence du Dasein. Ce fondement de la différence ontologique, nous le nommons ... « transcendance » du Dasein. Si l'on reconnaît tout rapport à l'étant comme intentionnel, alors l'intentionnalité n'est possible que sur le socle de cette transcendance mais, inversement, la possibilité même de la transcendance ne s'identifie pas à celle-ci et n'en découle pas ».

Cet extrait de *Vom Wesen des Grundes*, retenu par Lohmann pour servir d'assise à son analyse ontologique des divers systèmes linguistiques, dégage les perspectives suivantes :

La vérité d'énoncé, qui est au fondement même du principe de raison, entretient une relation complexe avec le langage (ou plutôt les langues du monde) ; en effet, l'énoncé (en général) est l'expression d'une relation particulière du Dasein avec le monde, mais il n'est pas le lieu de naissance de la vérité de l'étant, car il existe une vérité antéprédicative vis-à-vis de laquelle l'énoncé est second. La vérité correspond au « dévoilement » du monde, lequel n'a de sens que pour le Dasein, et c'est en lui que la « vérité » a son siège³¹

En revanche, Heidegger accorde à l'énoncé en tant que formulation linguistique le privilège d'être le lieu où se joue la question de la saisie de l'être, surtout si l'on considère que seul le langage verbal permet de thématiser cette question fondamentale, dans la mesure où en lui se met en œuvre la différence

³¹ « Etre-vrai signifie dévoiler. Par là nous incluons dans leur modalité respective aussi bien le découvrément que l'ouverture, le découvrément de l'étant qui n'est pas présent au sens du *Dasein* (par exemple, les choses matérielles, NDLR), que l'ouverture de l'étant que nous sommes nous-mêmes. Nous concevons *l'être-vrai* en ce sens tout-à-fait formel comme dévoiler, avant toute spécification en fonction d'un étant déterminé et de son mode d'être. *L'être-vrai* en tant que dévoiler se donne comme une manière d'être du *Dasein* lui-même et de son existence. Dès que le *Dasein* existe - c'est-à-dire... dès qu'il y a un étant qui, de par sa manière d'être, est dans un monde - il est vrai, c'est-à-dire qu'avec le dévoilement du monde, de l'étant lui est toujours dévoilé, patent, à découvert. Le découvrément du présent-subsistant trouve son fondement dans le fait que le *Dasein* en tant qu'existant se rapporte toujours déjà à un monde qui lui est ouvert ». M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. de J-F. Courtine, Paris, Gallimard, coll. NRF (1985).

ontologique, car il est ancré, en tant qu'existential, dans la transcendance du Dasein, comme dérivé de la « parole » :

« Le soubassement ontologique existential de la langue est la parole (...) La parole est existentiellement cooriginale avec la disponibilité (Befindlichkeit) et l'entendre (Verstehen). L'intelligence (Verständlichkeit) aussi, antérieurement à l'explicitation qui approprie, relève toujours déjà d'un enchaînement. La parole est l'articulation de l'intelligence. Elle est donc déjà à la base de l'explicitation et de l'énoncé. Ce qui dans l'explicitation est susceptible d'être donc déjà articulé plus originalement dans la parole, nous l'avons nommé le sens. Ce qui s'enchaîne comme tel dans l'articulation parlante nous le nommons le complexe entier de signification. Celui-ci peut se résoudre en significations. Les significations, en tant qu'elles sont ce qui de l'articulable est articulé, ont toujours du sens. Si la parole, l'articulation de l'intelligence du là, est un existential original de l'ouverture, mais si celle-ci a pour constitution primordiale l'être-au-monde, la parole doit avoir essentiellement aussi un genre d'être spécifiquement rapporté au monde. L'intelligence disposée de l'être-au-monde s'exprime comme parole. Le complexe entier de significations dont relève l'intelligence passe en mots. Aux significations viennent se greffer des mots. Jamais des₂mots-choses ne se voient assortis après coup des significations ».³

Autrement dit, le mot se place à l'extrémité d'une chaîne de sens. Affirmer que le langage (ou la langue, dans la mesure où Heidegger ne se réfère pas à une langue particulière³³) est une composante essentielle de la constitution du Dasein, c'est poser en principe que les langues naturelles procèdent toutes de ce principe. La langue est expression de l'être-au-monde, et par un renversement du syllogisme, on peut aussi dire qu'elle est constitutive d'un monde, par delà les différences des langues. Le corollaire d'une telle affirmation consiste à dire qu'en toute langue, cette structure existentielle doit pouvoir se laisser appréhender, tout Dasein étant, d'un point de vue linguistique, un locuteur.

³² *Sein und Zeit*, §34, p. 207 de la traduction française de Fr. Vézin, opus cit.

³³ L'allemand ne fait pas de différence entre langage et langue ; il a recours au mot *Sprache*, qui recouvre les deux sens du français.

B- Langue et différence ontologique.

La démarche de Lohmann vise à retrouver, en prenant appui sur les travaux descriptifs accomplis par la linguistique comparative, l'expression de la différence ontologique à l'œuvre dans chaque système linguistique. La langue est la seule expression de cette ouverture du Dasein, qui ne nous est pas accessible autrement ; cela veut dire que seule l'analyse linguistique permet de confirmer la validité de la théorie heideggerienne. La fonction primordiale de la langue en tant qu'ontologie est de « mettre en parole », d'articuler la différence ontologique, et elle intervient « en tant qu'intentionnalité », qui correspond peu ou prou à la « direction vers un objet ». Lohmann fait explicitement référence à Brentano, qui entend par là un phénomène mental : on peut comprendre le sens, la signification d'une quelconque langue seulement par référence aux pensées (les phénomènes intentionnels) que cette langue est susceptible d'exprimer. Husserl définit par ailleurs l'intentionnalité comme « cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose, de porter, en sa qualité de *cogito*, son *cogitatum* en elle-même »³⁴. La langue, dont la fonction est d'attribuer un mot de manière arbitraire à un objet du monde saisi dans l'intentionnalité, est « sens », antérieurement à l'énoncé, et correspond à l'explicitation au sens que lui donne Heidegger.

La question centrale pour Lohmann est la suivante : « quel est donc l'élément fondamental de cette articulation du sens de la manifestation ontico-ontologique dans l'énoncé, et qui se réalise dans l'explicitation et le comprendre ? ».

Autrement dit, si l'on prend cette fois-ci l'énoncé comme point de départ de l'analyse, il s'agit de déterminer comment se constitue le rapport entre différence ontologique, à l'œuvre dans l'énoncé, et structure de l'en-tant-que (« expression verbale de quelque chose en tant que quelque chose »), ou comment s'exprime cette différence ontologique dans les énoncés des

³⁴ Méditations cartésiennes, deuxième méditation, §14, trad. de G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 1996

différentes langues naturelles, en particulier dans ce lien du Sujet et du Prédicat de l'énoncé grammatical et logique.

1/ Énoncé indo-européen et différence ontologique

D'un point de vue linguistique, la structure S-P de l'énoncé est arbitraire, dans la mesure où cette forme s'est développée à partir d'une structure langagière précise, celle de la phrase indo-européenne. Comment, dès lors, lui donner une portée universelle, sans contrevenir au présupposé théorique élaboré par Heidegger ? D'autre part, Lohmann souligne que cette structure S-P n'est en rien nécessaire d'un point de vue logique, dans la mesure où elle repose sur une hypothèse, selon laquelle « on passe de la signification purement conceptuelle d'un mot (par ex. 'mortel') à une signification fondée objectivement dans le présent (*un* mortel, *le* mortel) ».

a- Dans la morphologie

A cette opération logico-grammaticale il donne le nom de « différenciation ontologique générale », commune à toutes les langues indo-européennes. Elle s'exprime dans l'énoncé grâce à la décomposition des mots (substantifs et verbes) en radical et désinence,

« le radical exprime le concept, comme dans le latin 'equ-' pour désigner le 'cheval' ou 'alb-' pour désigner le 'blanc', tandis que la désinence... exprime le rapport du concept avec un objet particulier donné dans la composition de l'énoncé. Chaque forme nominale ou verbale renferme ainsi l'expression du rapport d'un être (l' « être-du-cheval » ou l' « être-du-blanc » dans nos exemples) et d'un étant (un cheval, ou un blanc particuliers). Le discours indo-européen se déploie a priori et exclusivement dans la « différence ontologique absolue ».

On voit la parfaite adéquation entre structure de l'énoncé et expression de la différence ontologique, qui se limite à un groupe linguistique précis, et dont on retrouve la trace à la fois dans la morphologie et la syntaxe de ces langues ; on

peut affirmer qu'il s'agit là d'une caractéristique discriminante vis-à-vis des autres langues existantes ou *possibles*, et qu'elle est à ce point essentielle qu'elle a pu générer des théories de la connaissance profondément ancrées dans la forme interne de la langue en question et que la réflexion philosophique a étendu à l'ensemble des langues de la terre.

b- Dans la syntaxe : « supposition » et « flexion »

L'opération par laquelle la différence ontologique s'exprime dans l'énoncé est définie par Lohmann comme *suppositio*.

Lohmann emprunte ce terme à la logique médiévale, dont le sens a beaucoup évolué et gagné en précision, notamment entre les XIIIèmes et XIVèmes Siècles, et que l'on traduit, peu ou prou en termes linguistiques par « référence ». Lohmann le glose par « la fonction d'un terme individuel qui prête sa signification en tant que sujet au prédicat de l'énoncé, *en lieu et place de l'objet réel signifié* ». La *suppositio* médiévale est associée à la *significatio* (ou 'sens') sur laquelle elle s'arc-boute en contexte propositionnel, surtout chez les logiciens d'Oxford³⁵. Selon Lohmann, la logique associait « la relation S-P dans l'énoncé à celle du concept et de l'objet du monde » et distinguait « la fonction logique donnée par la forme grammaticale du mot (*suppositio in habitu*) et opération logique mise en œuvre dans l'énoncé réel (*suppositio in actu*) » : autrement dit, la supposition (ou référence) agit à deux niveaux différents dans l'énoncé. D'une part, la *suppositio in actu* est l'opération par laquelle le mot tient pour la chose réelle, lui prête sa signification. Cette opération permet que « le mot laisse paraître en lui la différence ontologique » du seul fait que chaque énoncé est « un discours en concepts et donc sur la chose elle-même », et donc un rapport à l'étant tel que l'entend Heidegger. Ce niveau d'analyse est commun à toutes les langues, du seul fait qu'elles sont des langues,

³⁵ voir à ce propos l'article « supposition » du *Vocabulaire européen des philosophies*, sous la direction de Barbara Cassin, Paris, éd. du Seuil/ Dictionnaire Robert (2004).

comme nous l'avons vu auparavant. La *suppositio in habitu* se réfère explicitement à la fonction grammaticale d'un mot en contexte propositionnel donnée par la syntaxe et la morphologie de la langue considérée, fonction qui permet, en instaurant des relations internes à l'énoncé, de mettre concrètement à jour la différence ontologique. Lohmann souligne que seuls certains types de langues rendent visible cette différence ontologique, qui devient explicitement une ontologie.

1/ Généralisation et classification de la mise en œuvre de la différence ontologique.

La diversité des langues naturelles a conduit certains penseurs, linguistes et philosophes à s'interroger dans deux directions apparemment opposées : d'une part, y-a-t-il, par delà cette diversité, un mécanisme profond s'appliquant à toutes les langues en tant qu'elles sont « langage », d'autre part, si l'on accepte cette diversité comme fondamentale, comment opérer une classification, à but comparatiste, par groupes de langues, et sur quels critères ? Lohmann évoque deux critères de classifications en vigueur chez les linguistes et grammairiens comparatistes, l'un morphologique, l'autre syntaxique.

a- Morphologie : la bifurcation logico-ontologique.

Parmi les différents groupes de langues celui des langues dites « à flexion » fait apparaître des modifications subies par le signifiant des mots d'une langue (flexionnelle, ou agglutinante, dans une moindre mesure) pour dénoter les traits grammaticaux voulus³⁶. La flexion ne crée pas de nouveaux mots, au contraire de la dérivation. Il s'agit là d'un critère morphologique, qui permet de regrouper des langues apparemment assez éloignées les unes des autres comme les langues indo-européennes, le bantou (langues africaines à classes) et les langues

³⁶ Selon Lohmann, « la flexion est le corrélat morphologique de la syntaxe qui, estampille de la logique stoïcienne, désigne la forme logique interne ainsi que la structure de l'énoncé (la logique de la langue s'explique par sa morphologie !) ».

sémitiques et hamito-sémitiques³⁷, selon une classification établie par F.N. Finck³⁸ ; Lohmann note le caractère hétérogène de ce groupe tant d'un point de vue syntaxique que morphologique. Cependant le principe directeur de ce regroupement est « la congruence grammaticale comme principe de construction syntaxique » : il s'agit de l'accord, au sein d'une phrase, entre plusieurs termes, par exemple l'accord en français du sujet et du verbe, de l'épithète et du substantif (en genre et en nombre) et qui commande une organisation syntaxique qui lui sert, réciproquement, de substrat. Cette flexion présuppose donc une classification nominale du mot, qui n'est pas homogène en fonction des groupements linguistiques considérés. Ainsi la flexion bantoue ne correspond pas à la flexion indo-européenne si l'on examine la syntaxe respective de ces types de langues. Le propos de Lohmann étant de définir la relation entre supposition (dans laquelle s'exprime la différence ontologique) et énoncé propositionnel, il semble nécessaire de définir au préalable la structure de cet énoncé. Morphologie et syntaxe fonctionnent en miroir : ainsi à la morphologie correspond la flexion (dont on voit qu'elle n'a pas de définition unique), à la syntaxe le « *pragma syntakton* », ce qui « nécessite union et ordonnancement » (le lien syntaxique) : l'énoncé est composé d'unités signifiantes, à la manière des *lekta ellipè* de la logique stoïcienne. La supposition, qui, dans un énoncé réel, « signifie quelque chose à l'aide de quelque chose », est l'expression de la vérité comme relation ; elle exprime la vérité de l'étant là-devant en tant qu'étant, c'est-à-dire de l'étant dans son être. La différence ontologique est le moment-clef du dévoilement (donc de la vérité au sens où l'entend Leibniz) de la chose, de l'étant en tant qu'étant. La supposition est double et agit à divers moments de la production d'énoncé : parce que la langue est un existentiel du

³⁷ Hamito-sémitique (ou chamito-sémitique) est un terme désuet qui a été remplacé par la locution « afro-asiatique » : il s'agit de langues apparentées, parlées en Afrique septentrionale et saharienne (not. le berbère et les langues tchadiques, omitiques et couchitiques) ainsi qu'au Proche- et Moyen-Orient (égyptien et langues sémitiques comme, par exemple, l'arabe et l'hébreu).

³⁸ *Haupttypen des Sprachbaus*, Leipzig, 1909.

Dasein, toute langue renferme la différence ontologique comme moment structurant (*suppositio in actu*).

Mais il n'en demeure pas moins que l'on se heurte toujours à l'évidence de la diversité des langues, là où intervient la *suppositio in habitu*, par laquelle le discours sur l'étant devient le discours sur la langue, et donc sur la logique de la production du sens (on passe du discours sur la vérité au discours sur la structure). La supposition se matérialise dans les catégories grammaticales dans ce groupe hétérogène des « langues à flexion », fonctionnant sur le principe de la congruence grammaticale, mais sans véritable équivalence d'un sous-groupe à l'autre : Lohmann fait remarquer l'énorme différence entre le caractère de classe des langues bantoues et la flexion indo-européenne, ce qui n'invalide pas son propos : s'il est vrai que, dans le cas des premières, la différenciation morphologique se fait par le caractère de classe affixé au substantif, alors que, s'agissant des secondes, la bifurcation est marquée par la césure radical-désinence, il n'en demeure pas moins vrai que les deux mécanismes linguistiques fonctionnent sur le principe de la congruence grammaticale.

b- Syntaxe : l'énoncé nominal et l'énoncé verbal.

Pour autant, cette relation particulière du concept et de l'objet du discours (associé dans l'énoncé aux éléments syntaxico-morphologiques qui le modifient *in actu*) s'exprime dans deux types d'énoncés, l'énoncé nominal et l'énoncé verbal. Tous deux reflètent un aspect de la différence ontologique, chacun est le miroir de l'autre.

L'énoncé nominal est dépourvu de verbe et instaure une relation logique, purement interne et conceptuelle entre ses divers constituants, et traduit au mieux le « *inesse qua idem esse* » de Leibniz, et il domine exclusivement la syntaxe bantoue, et se retrouve côte-à-côte avec l'énoncé verbal dans les langues sémitiques. L'énoncé verbal est, quant à lui, l'expression de la mondéité du monde ; il a pour centre le verbe ainsi que tous les éléments susceptibles de le

modifier (affixes, préfixes, désinences de conjugaison, etc) et met en place, au sein de l'énoncé, des relations du type sujet/objet/patient... Il se déploie dans les formes de la sensibilité externes que sont l'espace et le temps, le *hic et nunc* de la situation d'énonciation en rapport avec un objet du monde dont on note les modifications ; ce type d'énoncé coexiste avec l'énoncé nominal en grammaire sémitique, s'est fondu en indo-européen dans les énoncés à copule, et règne exclusivement sur le géorgien. La supposition (dire quelque chose au moyen de quelque chose) trouve son expression la plus immédiate dans l'énoncé nominal de la grammaire sémitique, car l'absence de désinences casuelles, grâce à laquelle domine l'identité pure des formes nominales, est l'expression de l'être d'un étant, dans la mesure où tous les termes sont mis sur le même plan.

En revanche, la supposition à l'œuvre dans l'énoncé verbal instaure des rapports hiérarchiques au sein de l'énoncé ; elle substitue aux concepts une signification objective à l'aide de la déclinaison et de la conjugaison. Ce qui est premier dans ce type d'énoncé, c'est le monde tel que l'appréhende, le comprend, le Dasein.

Un verbe conjugué, un nom décliné prennent une place particulière dans ce monde environnant, et la langue instaure un rapport particulier avec la Dasein comme mondéité. Ce rapport est externe au Dasein, il exprime la manière dont le monde l'affecte, ainsi que la modalité de son « être-au-monde » (souci, dévalement...). Le monde est premier dans l'énoncé verbal, il se donne à voir et à comprendre grâce à la supposition, qui devient, selon Lohmann, le « résultat secondaire des formes de l'intuition ».

c- Paradigme de la supposition dans l'articulation être/étant.

La supposition, opération logique et linguistique tout à la fois, rend possible une classification, qui à son tour met à jour la logique du sens à l'œuvre dans les différents types d'énoncés. La langue, la structure énonciative, devient un paradigme recensant les diverses expressions de la différence ontologique

caractérisant des types linguistiques volontairement pris comme extrêmes, voire absolus ; d'autre part, il est possible de concevoir a priori l'existence de types d'énoncés dominant telle ou telle construction syntaxique, ce qui a permis à Lohmann de repenser la classification de Finck en faisant entrer le géorgien dans le paradigme de la supposition, parce que cette dernière est avant tout une combinatoire. Elle redéfinit les catégories grammaticales qui ont jusqu'alors servis à rendre compte du fonctionnement des langues naturelles et permet de rapprocher des groupes linguistiques a priori fort éloignés les uns des autres en combinant logique interne du sens et expression de la différence ontologique, qui devient alors le critère fondamental de la structure des langues naturelles et que l'on peut assimiler à une combinatoire.

Lohmann distingue deux groupes linguistiques où seul un type d'énoncé domine (l'énoncé nominal pour le bantou, énoncé verbal pour le géorgien) et deux où les deux types d'énoncés coexistent ou bien se mêlent (langues sémitiques et indo-européennes), et auxquels il réserve une partie de son analyse descriptive. Quelle en est la raison ? La bifurcation à l'œuvre dans l'énoncé (verbal et nominal) a son fondement dans l'analyse morphologique elle-même ; la supposition s'identifie avec l'énoncé, mais trouve son fondement dans la structure du mot, qui est expression d'un concept et d'une relation par la syntaxe ; la coexistence des deux types d'énoncés garantit que les langues sémitiques et indo-européennes connaissent et exprime les deux aspects de la différence ontologique, l'être d'un étant, et un étant dans son être. Le mot, comme un miroir du tout que constitue l'énoncé, rend compte de ce renversement toujours possible dès lors que l'on peut l'analyser en ses éléments constitutifs. C'est le cas dans les deux groupes linguistiques considérés, qui s'arc-boutent sur le principe de la bifurcation concept/objet du monde, traduisibles dans le mot par le binôme racine/éléments modificateurs (sémitique)

et radical/désinence (indo-européen), quoique d'une manière radicalement différente.

Si l'on admet que la racine correspond au concept (ou, plus largement, au champ sémantique de la linguistique énonciative) et que la désinence exprime le rapport, la mise en relation de l'objet du monde et du locuteur dans une situation d'énonciation particulière (le « Là »), on voit bien que ces deux types linguistiques ne résolvent pas cette mise en relation d'une manière analogue. Les langues sémitiques distinguent la racine du mot, consonantique et invariable, des éléments vocaliques qui déterminent le genre, le nombre ainsi que la dérivation possible du concept originel, et qui ne sont pas notés dans la forme écrite, du moins à l'origine, et que le contexte et la logique permettent de restituer à la lecture. La racine sémitique ne décrit rien de représentable par l'intuition, elle est donnée telle quelle, et demeure inanalysable pour la conscience linguistique. Tout ajout, tout élément modificateur constitue l'expression concrète d'un concept ; tout se passe comme si, dans le discours, la racine s'actualise, tout en demeurant de par son indécidabilité dans la forme écrite dans la sphère de la pure conceptualité.

Dans les langues indo-européennes, à l'inverse, l'élément inanalysable est la désinence : toutes les fonctions supposantes fusionnent dans un tout indistinct phonétiquement et graphiquement : genre et nombre n'existent pas à l'état isolé, de même que les désinences casuelles introduisant les rapports entre les termes de l'énoncé. Dans ce dernier, essentiellement verbal, la supposition est l'agent par lequel l'étant est vu dans sa relation au monde, un rapport dont la mondéité du monde constitue l'arrière-plan. C'est par la congruence grammaticale, plus évidemment mise en œuvre par la déclinaison et la flexion verbale que se construit le sens.

d- Particularités et centralité du groupe indo-européen.

Cette notion d'inanalysable nous fournit un fil conducteur dans notre approche de la mise en œuvre, par l'opération logique qu'est la supposition, des deux pôles de la différence ontologique. Le point commun entre les groupe sémitique et l'indo-européen, c'est la bifurcation ontico-ontologique, qui se réalise de manière différente, et dont le résultat est symétriquement inversé : selon les propres termes de Lohmann, la racine sémitique est une « grandeur », une « pure conceptualité », une « idée » circonscrivant des concepts particuliers actualisés dans l'énoncé ; elle est au principe même de la formation des mots, mais elle est bien plus que cela. Elle ne sert pas uniquement à circonscrire un champ sémantique dans l'énoncé ; elle a une valeur logique au sein de l'énoncé, mais elle est donnée comme telle, elle pointe dans une direction autre ; au-delà de la contingence propre à chaque mot, elle regarde vers ce qui les caractérise le plus intimement, leur être. La racine sémitique allie précision conceptuelle et signification concrète du mot, le tout étant issu d'un relatif flottement d'une racine inanalysable. L'être d'un étant est, à rebours en partant de l'énoncé, ce qui lui assigne une place dans le monde logico-ontologique tout en se comportant comme un vaste a priori de formes, toujours générées à partir de ce qui définit sans se laisser définir de manière précise. Lohmann associe dans son approche de la définition de l'être dans les langues sémitiques, la grandeur, la proportion, l'ordre qui découpe le réel, et l'« imaginaire » qu'il renferme. Le paradoxe de l'être dans la langue est bien qu'il se donne sans s'expliquer, et qu'autour de lui rayonnent les concepts qui lui sont reliés comme autant d'actualisations, mais qui à leur tour n'épuisent pas cette « présence » de l'être dans la langue.

Les langues indo-européennes sont aussi basées sur le principe de la bifurcation, matérialisée par la césure entre racine (qui n'est jamais purement consonantique) et éléments modificateurs tels que le radical, le thème, la désinence). Selon

Lohmann, la flexion indo-européenne est « la transformation de l'expression d'un concept en *fonction de ses liens syntaxiques*³⁹, par lesquels cette expression se tient dans l'énoncé ». La désinence indo-européenne cumule toutes les fonctions supposantes phonétiquement indistinctes, ce qui conduit à bien d'irrégularités dans la forme phonétique de cette désinence, tout en garantissant une unité dans la congruence grammaticale qui structure l'énoncé ; selon Lohmann et Bröcker, l'indo-européen a donné naissance à des langues « idéalistes », dans lesquelles « la catégorie grammaticale s'est émancipée de cette liaison à des symboles phonétiques particuliers et jouit d'une existence dans la pensée pure ». Idéalisme des formes et tendance à l'abstraction des sciences et de la philosophie vont de pair. D'un point de vue formel, l'indo-européen se caractérise par l'instabilité des formes grammaticales tout en maintenant une unité stricte des catégories linguistiques et de la logique. Autrement dit, la logique de la supposition se maintient en dépit des transformations historiques affectant les langues appartenant à ce groupe (disparition de la déclinaison dans bon nombre de langues « modernes », à laquelle se substituent des tournures prépositionnelles, l'émergence de l'article. L'instabilité de la forme externe va de pair avec la permanence de la relation, du rapport qu'instaure la désinence entre termes de l'énoncé et mondéité, qui demeure l'élément le plus caractéristique de ce type linguistique. La flexion introduit des rapports entre monde et énoncé, entre monde et locuteur. Cette désinence inanalysable en soi fait « pendant à l'expression conceptuelle divisée dans le mot ». Débarrassé de la congruence phonétique, l'énoncé indo-européen conserve cependant une structuration logique sur la base de la différence ontologique visible dans la césure radical-désinence et lui donne son orientation particulière.

L'acte homogène de la supposition met, quant à lui, en exergue l'existence d'un énoncé « originel » duquel dérive toute proposition. En effet, Lohmann suppose

³⁹ C'est nous qui soulignons.

l'existence d'un énoncé abstrait dans lequel le sujet serait l'étant tout entier, circonscrit dans le hic et le nunc de la situation d'énonciation (le contexte, qui lui donne sa cohérence, son sens) et dont la meilleure illustration est l'énoncé impersonnel, comme par exemple « il pleut » ; le « il » ne se réfère à aucun objet du monde en particulier, mais à la généralité de l'étant ; il peut se réduire en « pleuvoir est », ce qui montre bien que le verbe désigne aussi bien le nom d'un concept, au même titre que tout substantif. Ce dernier désigne toujours, en dernier lieu, un prédicat, qui opère une découpe particulière de l'étant, tout en décidant de l'importance ou de la valeur de ce qui est ainsi exprimé (détermination, qui relève de l'énonciateur, du locuteur). Chaque nom est donc à la fois un prédicat et un attribut de ce sujet originel qu'est l'étant dans son ensemble. On joue là sur deux registres simultanément : dans l'acte de détermination on attribue à l'énoncé une valeur à la fois logique et ontologique correspondant à sa « vérité » selon Leibniz ; par la supposition on prédique également un certains nombres de caractéristiques à un sujet au départ indéterminé. La vérité d'une proposition en indo-européen s'établit par la supposition, et entre les termes par cette congruence grammaticale abstraite, délivrée de toute contingence phonétique qu'est la désinence. Montrer un étant dans son/ses rapports avec l'étant dans son ensemble c'est le montrer dans sa vérité, dans son être qui est avant tout relation, elle-même objet du « dire » de l'énoncé. Dans la supposition réelle qu'est l'énoncé, la prédication (x est y)⁴⁰ s'inverse, est « supposée acquise » et désigne par le prédicat (« y ») la chose, l'objet du monde (« x ») par un renversement logique, qui fait l'économie d'une étape dans l'énoncé achevé.

En résumé, au sein même d'un groupement de types linguistiques « à flexion », et pour un type d'énoncé donné (l'énoncé verbal existe aussi bien en sémitique qu'en indo-européen) on remarque qu'en fonction de la structure

⁴⁰ Où « x » désigne un substantif et « y » un adjectif.

morphologique les énoncés se distinguent entre expression de l'être d'un étant (sémitique) et d'un étant dans son être (indo-européen), entre prédication « pure » (faire paraître quelque chose en tant que quelque chose = sémitique) et supposition pure (instauration de rapports avec l'étant entier, largement inarticulé, et que circonscrit l'énoncé indo-européen, ce que Lohmann désigne par l'expression « différenciation ontologique en tant qu'acte »).

i- Le verbe « être ».

Si le mot sémitique désigne l'être d'un étant et l'indo-européen l'étant dans son être, grâce à la différenciation ontologique qui s'opère dans l'énoncé par la désinence, Lohmann poursuit son analyse de la structure logico-ontologique de l'énoncé indo-européen par le verbe « être », caractéristique dans sa forme et sa fonction de ce type linguistique, unique parmi tous les autres types supposants (le sémitique ne possède pas de copule).

Au chapitre 2 de l' *Introduction en la métaphysique* Heidegger écrit :

« L'être, ce n'est plus guère pour nous qu'un simple vocable, un terme usé. Si c'est là tout ce qu'il nous en reste, au moins nous faut-il tenter de saisir ce dernier vestige d'une possession. C'est pourquoi nous demandons : qu'en est-il du *mot* « l'être » ?

Nous avons répondu à cette question en suivant deux voies, dont l'une menait à la grammaire et l'autre à l'étymologie de ce mot. Récapitulons ce qu'a donné cette double élucidation du mot « l'être ».

1. Les considérations grammaticales de sa forme lexicale ont montré que les modes déterminés de signification du mot « être » ne ressortent plus dans l'infinitif, ils sont obliérés. Quant à la substantivation, elle achève de renforcer et d'objectiver cette oblitération. « L'être » : ce mot devient un nom qui nomme quelque chose d'indéterminé.

2. Les considérations étymologiques de la signification du mot « être » ont montré que ce que nous nommons aujourd'hui et depuis longtemps dans le nom « l'être » est, quant à sa signification, un mélange où s'homogénéisent et s'amalgament les significations de trois racines différentes. Aucune d'elles ne se dégage en propre de façon déterminée dans la signification du nom. Ce mélange et cette oblitération se conjuguent. Dans le fait que ces deux processus vont de pair, nous trouvons ainsi une explication suffisante du fait qui nous a fourni notre

point de départ⁴¹, à savoir que ce mot « être » serait vide, et sa signification, évanescente. »

Dans son analyse du mot « être », Heidegger prend le parti-pris d'en examiner le contenu d'un point de vue morphologique, grammatical (forme du phonème, sa formation) et étymologique (qui tente d'établir le mot considéré dans son histoire, son évolution à partir d'une racine et du sens de cette dernière).

L'analyse procède à rebours, en partant des formes attestées et en les définissant l'une par rapport à l'autre (différence entre les modes, les temps, les personnes) au sein d'un même paradigme. L'étymologie est quant à elle diachronique, puisqu'il s'agit, en retrouvant le processus par lequel un mot a pris la forme qu'on lui connaît à un moment donné à partir d'une souche issue du plus vieux stade connu, ou connaissable par la reconstitution, d'en retracer l'évolution du sens, parallèlement à celle de sa forme. En collationnant des formes attestées, à diverses époques, d'un même vocable, on en déduit les lois phonétiques (évolution de la prononciation) et fonctionnelles (emprunt, assimilation, désuétude de certaines formes sous l'influence d'un contexte linguistique et historique) à la base de son évolution. Cependant, aucune de ces approches ne parvient à fournir la raison de cette évolution, les causes qui ont présidé à un choix parmi les divers sens attestés dans le temps, et à l'affadissement (dans les cas du mot « être » à cette abstraction radicale) d'un ou de plusieurs sens. Une réponse partielle est à chercher dans la traduction, qui permet de faire coïncider un sens commun entre deux langues étrangères l'une à l'autre, grâce notamment à la glose et à la méthode herméneutique (voir 2^{ème} partie).

Une autre réponse, partielle elle aussi, est à rechercher dans cet écart entre être et étant à l'œuvre dans l'énoncé indo-européen. Lohmann le définit comme essentiellement verbal ; ancré dans le *hic* et le *nunc* de l'énonciation (relation externe) et dont la flexion des mots (substantifs comme verbes) est l'expression

⁴¹ *En guise de contribution à la grammaire et à l'étymologie du mot « être » (Introduction en la métaphysique, chap.II)* Edité, traduit de l'allemand et commenté par Pascal David, Paris, Ed. du Seuil, coll. « Points-Essais » (2005), p. 67.

médiate de la mise en œuvre de la différence ontologique. La supposition, grâce à la flexion dont la désinence indo-européenne inanalysable est le pivot, est la différenciation ontologique, un acte par lequel un étant (représenté par un mot) est mis en relation avec d'autres étants, dans le cadre d'une relation prédicative S-P. Selon Lohmann

' la supposition transforme la généralité de l' « être » conceptuel en un étant, elle fait apparaître un « étant dans son être », par opposition à la prédication qui exprime « l'être d'un étant » (...) Le point de départ de nos remarques était le rapport à la « différence ontologique » de la « racine flexionnante » sémitique d'une part, qui remplit la signification abstraite de la racine d'un contenu en général concret, et, d'autre part, du « radical flexionnant » indo-européen qui, grâce à la désinence, est un reflet sans intermédiaire de la « supposition » du mot dans l'énoncé réel. La racine sémitique incarne le pur ETRE, l' « idée de l'idée », alors que la désinence indo-européenne représente l'acte de « supposition » et, de ce fait, la « différenciation ontologique » en tant qu'acte. Cela nous fournit un fil conducteur dans l'analyse logico-ontologique de « l'énoncé indo-européen, dans lequel la différence ontologique en acte - c'est-à-dire la « différenciation ontologique » s'incarne également dans le verbe 'être'. »⁴²

ii- Rôle central de la copule.

Ce vocable est doublement singulier, d'abord dans le système verbal indo-européen qui le sous-tend, ensuite, par rapport aux moyens d'expression dans les systèmes linguistiques qui lui sont logiquement comparables (comme Lohmann en esquissera l'analyse dans le composé chinois). Contrairement à Heidegger, Lohmann pose dès l'abord que la racine fondamentale de ce verbe est celle qui a donné naissance aux 3èmes personnes du singulier et du pluriel (*és-ti/s-éti*) et que l'on retrouve au cœur de la proposition prédicative comme copule. Cette

⁴² Pp.69 et 70 de l'édition allemande. Les italiques sont de nous.

racine n'est peut-être pas la forme la plus anciennement attestée, mais elle demeure fondamentale ; racine nue, dépourvue d'extension (grâce à des suffixes), la copule désigne « un genre d'action aoristique, que Meillet désigne par l'expression 'action pure et simple' »⁴³ et possède, en tant que 'verbe-racine' les aspects duratifs du radical du présent. La racine *es-* est dès l'origine dotée d'un sens abstrait, contrairement à ce que propose Heidegger. Son sens premier se confond avec la fonction de prédication, qui est de « dire ... l'être, ce 'qui se laisse paraître en tant que quelque chose' dans le discours ». *Es-* s'est nominalisé très tôt sous la forme d'un participe présent, ou bien une forme de ce dernier « au sens de vrai (...) et qui forme la contrepartie abstraite du concret '*d-ent, d-nt, (o)dont-* « dent ». « Vérité » est ainsi en indo-européen, la fonction de la prédication en EST ».⁴⁴Dans d'autres langues, cette prédication prend des formes différentes, notamment pronominale et démonstrative (en sémitique notamment, dépourvu de copule). Mais ce processus n'est pas absent de l'indo-européen, qui a pu forger un tel pronom démonstratif sur la racine *es-* (c'est le cas de l'article en grec), et dont on retrouve la trace dans la désinence casuelle du nominatif⁴⁵.

Il n'est pas sûr que le verbe *és-ti* soit la verbalisation d'un tel pronom, mais si tel était le cas, cela ne ferait que renforcer l'hypothèse du verbe *és-ti* comme un entre-deux de la langue, qui comblerait l'écart de la différence ontologique entre le pôle de l'existence (« le fait d'être », « l'être-vrai ») et de la prédication (« être ce qui »/essence, et « être ainsi »/accident, être de l'étant). Forme verbale, la copule réunit Sujet et Prédicat dans l'unité de la thèse ; issue de la verbalisation d'un pronom démonstratif, la copule exprimerait dans l'énoncé l'être de l'étant, comblant par là-même l'abîme de la différence ontologique à

⁴³ Ibid., p. 71 Ibid., p. 73

⁴⁴ « La manière déterminante de prendre en vue la langue, c'est donc la grammaire. Or, parmi les mots et les

⁴⁵ formes qu'ils sont susceptibles de revêtir, la grammaire en repère qui sont des infléchissements et des avatars de formes fondamentales. La position de référence du nom (du substantif) est le nominatif singulier... » Heidegger, *Grammaire et étymologie du verbe 'être'*, opus cit., p. 49.

l'œuvre dans la bifurcation du mot indo-européen, et réunissant par ce double aspect les formes d'énoncés nominaux et verbaux. On voit bien la différence d'approche du linguiste et du philosophe, d'autant plus paradoxale que toute la démarche de Lohmann vise à concilier la rigueur de l'analyse linguistique et la nécessité logico-ontologique de soumettre tout phénomène langagier à la loi de la prégnance incontournable de la différence ontologique, telle que la formule d'ailleurs Heidegger dans *Sein und Zeit*. Il s'agit moins ici d'une divergence théorique que méthodologique.

Si l'on compare les deux raisonnements relatifs au sens fondamental à donner au verbe « être » dans le domaine indo-européen, on constate que le point de départ est semblable : Heidegger et Lohmann débutent leurs analyses par la racine la plus ancienne, *és-*, qu'Heidegger qualifie d'« étymon » ; Lohmann, comme tout linguiste, expose les différentes formes verbales dérivées de cette racine dans tout le champ linguistique considéré et dont la forme même traduit l'archaïsme : nous avons là un verbe-racine, dont l'alternance vocalique différenciant le singulier et le pluriel donne lieu à des formes irrégulières. A la différence de ce dernier, Heidegger s'interroge dès l'abord sur le sens que recouvre cette racine en lui associant les termes attestés dans les langues appartenant à ce groupe, qu'il s'agisse d'une forme nominale comme le sanskrit *asus* ou d'exemples de formes verbales rendant compte de la pérennité et de la survivance de cette forme ancienne. Heidegger appuie sa réflexion sur le sens que *asus* conserve en sanskrit, c'est-à-dire « la vie, le vivant », et qu'il glose par « ce qui se tient en soi-même, ce qui va et se repose à partir de soi-même : ce à quoi il ne tient qu'à soi de se tenir ». De même, il procède ainsi pour toutes les formes dérivées d'autres racines qui complètent le verbe originel. Ainsi *bhu-* s'éclaire-t-il par le verbe grec *phuô*, et du substantif *phusis*, et qu'il glose par « éclosion, ce à quoi il est donné d'éclorre en recevant son sens, à partir de ce qui se déploie en présence », et auquel on peut rattacher le verbe *phainestai*, « apparaître ». Enfin, à la troisième racine (Lohmann en dénombre davantage, comme *sta-*, « se tenir

debout » et *res-*, « habiter ») qui est *ves-* (et qui a donné les formes germaniques *waisan*, *wesen*) est associé le sens d' « habiter ». Il en déduit des sens généraux plus fondamentaux, et qui ont pour point commun d'être d'abord des sens concrets. On aboutit alors à une synthèse censée recouvrir toutes les nuances originelles du verbe qui « dit l'être », à savoir « vivre, s'épanouir, demeurer ». Il s'agit là d'une synthèse qui ne doit sa pertinence que par ce travail à rebours ; tout se passe comme si l'on appliquait un présupposé tenant du préjugé : d'une part, que les diverses formes associées au paradigme verbal on, dans cette entreprise, conservé leur sens propre pour aboutir à une complexification du sens même d' « être », et que, d'autre part, si elles ne l'ont point conservé, c'est que l'évolution des langues, passant par un oubli du sens premier au profit d'un sens dérivé et par là-même affadi, dérive inévitablement vers l'abstraction, illustration de cet oubli qu'induit l'évolution dans l'usage des langues et des vocables qui la forment⁴⁶. D'abord, il y a quelque souci à attribuer un sens précis à une racine dont l'intérêt est avant tout de servir d'hypothèse de travail dans l'étude de la formation des langues d'un groupe donné, d'autant plus qu'il nous faut bien travailler en sens inverse de l'évolution chronologique : *phuô* est le résultat d'une évolution dans l'usage, et reporter son sens, attesté, sur une racine dont on ne retrouve pas l'existence en tant que telle, de manière isolée, dans une langue ne garantit pas la pertinence du résultat ; les analyses étymologiques conservent un caractère abstrait à la racine, dont on constate la présence dans des mots qui lui sont logiquement et chronologiquement postérieurs. Heidegger pose la question de savoir « en quoi cette triple provenance se laisse-t-elle penser de manière unitaire ? » On ne s'explique pas comment ce verbe fondamental a pu se vider de son sens originel pour ne devenir qu'un mot creux

⁴⁶ Lohmann a montré à quel point la tendance à l'abstraction est intrinsèque aux langues indo-européennes, et dérive du caractère inanalysable de la désinence, ce qui permet de lui substituer une forme logique à une forme phonétiquement plus pertinente ; ce groupe de langues est amené à se morceler en nombreux sous-groupes, donnant naissance à un grand nombre de langues naturelles, dont les langues modernes d'Europe. La structure logique de la langue est largement influencée par la relation ontologique qu'entretient la langue avec l'être et l'étant. Inanalysable, la désinence ne possède pas de structure immuable ; seule sa fonction est essentielle à la langue ; il n'est donc pas étonnant que les langues modernes aient abandonné le système de déclinaisons pour y substituer des prépositions, comme c'est le cas du français.

au point de ne servir que d'outil langagier. L'étymologie, procédant par décomposition chronologique et rapprochements de sens par l'examen de formes diverses de par leur nature grammaticale (verbe, substantif, éventuellement pronom), ne nous conduit pas à cette unité fondamentale du sens du mot « être ».

Il semble que le présupposé selon lequel l'abstraction d'un terme n'est jamais première, qu'elle est toujours extraite, dérivée d'un sens concret initial est au mieux un préjugé théorique. Benvéniste⁴⁷ s'est élevé contre cette approche en des termes sans équivoque.

L'autre écueil de cet a priori théorique est qu'il considère que la morphologie d'un mot produit seule le sens, en fonction des diverses acceptions du terme pris dans ses différents usages. On est alors condamné à errer et se heurter aux parois étanches de la langue, qui ne peut fournir de discours sur la cause d'une telle évolution sémantique. La syntaxe, et surtout la syntaxe comparée de langues radicalement différentes, permet de voir que la langue obéit à un processus logique exprimé dans la forme de son énoncé, et qu'à travers cet énoncé se pose la question fondamentale de la vérité qui y est à l'œuvre.

Revenir à la forme syntaxique de cet énoncé qui « dit » quelque chose de quelque chose au moyen de quelque chose, qui dit quelque chose de l'étant et de son être (comme le suggère la formulation de Leibniz) et en expliquant par la

⁴⁷ Dans son tome 1 des *Problèmes de linguistique générale* (Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966), il écrit : « Quand, dans la comparaison de termes d'un groupe unitaire, on se trouve en présence de développements de sens qui se distribuent en groupes tranchés, on est souvent obligé d'indiquer dans quelle direction le sens a varié et lequel des sens a produit l'autre (...). Un des critères les plus usuels est le caractère « concret » ou « abstrait » du sens, l'évolution étant supposer se faire du « concret » à l' « abstrait » Nous n'insisterons pas sur l'ambiguïté de ces termes, hérités d'une philosophie désuète ». Benvéniste prend alors un exemple concret, celui de la parenté entre « *drūs* » chêne, en grec, et les mots germaniques ayant donné *trust* en anglais, et *Treue* en allemand « fidélité ». Le raisonnement du linguiste H. Osthoff est de partir du mot « *drūs* » et de faire dériver ce sens vers celui de la « solidité », de la « fermeté », duquel découleraient des valeurs morales, comme celle de la « fidélité ». Or Benvéniste démontre que la chaîne de sens est tout autre. Nous citerons un passage au fil de son argumentation : « A l'inverse du raisonnement d'Osthoff, nous considérons que le **derwo-*, -**drwo*, **dreu-* au sens d' « arbre » n'est qu'un emploi particulier du sens général de « ferme, solide ». Ce n'est pas le nom « primitif » du chêne qui a créé la notion de solidité, c'est au contraire par l'expression de la solidité qu'on a désigné l'arbre en général et le chêne en particulier. (...) C'est une qualification, qui, une fois attachée à son objet, en est devenue la désignation, et s'est trouvée séparée de sa famille sémantique ; de là la coexistence de deux morphèmes devenus distincts, tels que *tree* et *true* en anglais. On voit ici combien est fallacieux le critère du « concret » et de l' « abstrait » appliqué à une reconstruction, et combien importante la distinction nécessaire entre la signification et la désignation » (pp. 299 et 301)

comparaison avec d'autres systèmes linguistiques classés selon le type de syntaxe qui les caractérise la manière dont la logique informe la façon dont la différence ontologique se fait jour dans la langue, c'est fournir à l'analyse d'un vocable tel que « être » sa place fondamentale. L'analyse étymologique et grammaticale d'Heidegger aboutit à une aporie. Celle de Lohmann constitue bel et bien une tentative de réponse à une série d'interrogations insurmontables qu'expose Heidegger en conclusion de son chapitre :

« 1. Quelle sorte d'abstraction' était en jeu dans la formation du mot « être » ?

2. est-on d'ailleurs fondé à parler en l'occurrence d'abstraction ?

3. Cette signification abstraite qui nous reste, quelle est-elle au juste ? 4.

Comme nous l'avons vu, diverses significations, relevant à leur tour d'expériences diverses, ont concouru au système de flexions d'un verbe, qui n'est pas n'importe quel verbe. Mais l'aventure qui s'inaugure ici trouve-t-elle une explication suffisante lorsqu'on dit que certaines formes se sont perdues en cours de route ? Une simple disparition ne donne naissance à rien, du moins à rien qui puisse réunir et mêler dans l'unité de sa signification ce qui est originellement divers.

5. Quelle est la signification fondamentale et directrice susceptible d'avoir présidé à la fusion qui s'est opérée ?

6. Quelle est la signification rectrice qui se maintient en dépit de toute la confusion induite par cette fusion ?

7. Le cours intérieur de l'histoire du mot « être », et de ce mot précisément, ne doit-il pas être excepté du nivellement habituel qui le met sur le même plan que tout autre mot donnant lieu à des recherches étymologiques, et cela d'autant plus si nous nous avisons du fait que s'abordent les significations-souches (vivre, s'épanouir, habiter) ne se réduit nullement à des détails quelconques dans la sphère du dicible- quand aborder, c'est nommer, et nommer ou dire, dévoiler ?

8. Le sens de 'être', qui, sur la base d'une interprétation purement logique et grammaticale, se présente à nous comme « abstrait » et pour cette raison dérivé, est-il susceptible de trouver une plénitude propre et puisée à la source ?

9. Cela peut-il se montrer à par4tir de l'aître de la langue, à supposer que celui-ci soit puisé assez en amont ? »

Les trois premiers points soulevés par Heidegger reçoivent une réponse si l'on accepte d'examiner « être » par sa fonction logico-ontologique et non par son

⁴⁸ *Grammaire et étymologie du mot « être »*, opus cit., p.65.

(ou ses) divers sens. Le verbe grec *esti* est à la fois copule (fonction cohésive) et se double d'un sens véridatif (fonction assertive). C'est une copule en ce qu'il fait lien entre le sujet et le prédicat de la proposition ; en outre, Lohmann montre bien, dans son analyse de l'énoncé *in actu* (qu'il nomme aussi « énoncé originel », dont les énoncés des langues naturelles sont les « précipités », les *ergon*, selon l'expression d'Humboldt) que cette liaison copulative peut se substituer à toutes les autres. Sa fonction assertive dote d'autre part l'énoncé d'un « prédicat de réalité » en ce que, pour toute prédication en « est » se sous-entend un « cela est » ; cette force assertive induit le sens véridatif : si cela est, si c'est le cas, et bien c'est vrai. Lohmann fait ainsi le lien entre « être » et concept indo-européen de la vérité comme « *aletheia* ». Comme l'écrit Barbara Cassin,

« La caractéristique grammaticale de *einai*, verbe si bien nommé substantif, est ainsi de pouvoir tenir lieu de tous les autres pour lier et pour affirmer, dans la langue, dans le monde, ou vers le monde, et dans notre pensée. Être est, à lui seul, la matrice ou la projection grammaticale de cette « unité trinitaire » être/penser/parler dont le poème de Parménide constitue la première exposition ». ⁴⁹

Le quatrième point soulevé concerne l'absence d'explication, ou de cause, qui aurait présidé à l'abandon de certaines formes dans la morphologie du verbe le plus fondamental de la syntaxe indo-européenne. Là encore, il s'agit de savoir si le verbe originel qui a donné « être » a existé en temps que paradigme complet, ce qui est loin d'être acquis. Ce qui pose, à rebours, la question du sens, et du déploiement de sens, contenu dans ce verbe. La question est indécidable d'un strict point de vue morphologique, et il faut faire intervenir la question de l'usage, lui-même innervé par un sens présidant à cet abandon de formes, mais qu'il est impossible de retracer parfaitement. S'il faut supposer que le verbe « être » est une forme abstraite et que cela est induit par sa fonction dans l'énoncé, la question de son caractère composite ne s'explique peut-être pas par l'abandon de formes, ce qu'Heidegger analyse finement.

⁴⁹ *Vocabulaire européen des philosophies*, sous la dir. De Barbara Cassin, Paris, Seuil, Le Robert, 2004, p. 420

Cependant, il s'interroge, dans son cinquième point, sur la signification de base ayant présidé à la fusion de formes diverses dans une unité qu'on appelle le verbe « être », et que l'on doit retrouver à l'œuvre dans l'évolution du mot (point 6). Lohmann suggère qu'il existe un lien très fort entre le concept indo-européen de « vérité » et la fonction de la prédication avec copule. Selon lui cette conception de la vérité « représente le pendant abstrait, extrait et formé à l'origine à partir de l'acte de prédication lui-même, d'une conception de la vérité comme *aletheia*, que l'on trouverait également, en tant que manifestation de l'« apparaître » dans les formes de la racine *es-* complétées par *bhu-*, si l'interprétation que donne Specht de **eph(F)ue* ... comme ancienne forme du singulier de la racine de l'aoriste *ephu* (qui l'apparenterait au substantif résultatif *pha(F)os*, *phôs*, lumière) se confirme, ce qui reste encore à démontrer ».

A l'instar d'Heidegger il donne à ce verbe un statut unique et fondamental, justifiant son traitement et son étude d'un point de vue logico-syntaxique (point 7), si l'on privilégie sa fonction de lien :

« Dans ce verbe l'indo-européen relie, respectivement, le sens d' 'existence' (le 'fait d'être') et d' 'être vrai' à ceux de la prédication du 'être ce qui' (essence) et de l' 'être ainsi' (accident). Cela embrasse à tous niveaux, ce verbe central de type indo-européen de telle sorte que, relié à une UNITE dans le domaine entier de l'ETRE, comme ce dernier dans le domaine du 'transcendantal', chaque être particulier se déploie expressément dans des concepts tels que l'*ens* (*on*, en grec), le *verum* (*alèthes*), le *bonum* (*agathon*) et l'*unum* (*en*) de la philosophie antique et médiévale. De ce seul verbe sont issus les concepts d'*ontôs on*, du 'vrai' et en même temps de l'ETRE le plus haut. Ce verbe comble l'écart de la différence ontologique que l'on trouve bifurquée dans la structure de la supposition de la forme du mot indo-européen, de même qu'il relie les formes disjointes d' 'énoncés nominaux et verbaux' ».

Le point 8 peut être résolu, ou son orientation modifiée, si l'on accepte de voir ce verbe comme une abstraction fondamentale, ou comme une forme dont l'origine est la verbalisation d'un pronom (dont on retrouve la trace dans l'article grec). Heidegger attribue à la syntaxe un rôle d'abstraction ; la logique présidant à l'ordonnement syntaxique ont pour effet de « masquer » le sens premier du vocable, recouvert qu'il est à la fois par son rôle de copule dans la proposition, mais aussi par l'affadissement, la réduction de ce sens, et de ce qu'il implique dans la question de l'être, à une « essence » statique, et finalement vide : on peut y voir l'un des effets de ce qu'il nomme l' « oubli de l'être » et son recouvrement. La vérité dans les langues indo-européennes est, comme le dit Lohmann, « alethéïa » ; elle s'exprime dans le discours, mais implique elle-même son propre recouvrement, masquée par la syntaxe propre de ce verbe, qui devient véritablement « seconde », « dérivée ». L'être a son propre mouvement dans l'énoncé, et qui ne se traduit pas par sa mise à jour dans l'organisation syntaxique de la langue, dont la structure logique masque le sens, c'est-à-dire l'endroit dans lequel se pose la question même du sens de l'être. Comme le montre Lohmann, le verbe « être » possède au plus haut degré une capacité à générer du sens, et qu'il se *déploie* dans l'énoncé dans les concepts qu'a forgé la philosophie parce qu'il relie étant et être, qu'il comble l'écart de la différence ontologique de par sa fonction syntaxique abstraite (dont on a vu que la désinence indo-européenne est l'expression abstraite inanalysable) ainsi que par le sens qui est le sien, car il se présente comme le verbe même de l'existence.

Ce que l'énoncé met à jour, c'est la façon dont cet « être » irradie dans l'énoncé par la création de multiples concepts qui le cernent et le laissent à la fois s'échapper, créant une dynamique de pensée dont les différents courants philosophiques sont l'expression. Ce rapport premier du Dasein à l'étant, traduisible dans la parti inanalysable et logique de l'énoncé, pose automatiquement la question de l'être dont le vocable « être » est la preuve

d'une telle tension. Nous avons affaire à un binôme structure (relation, rapport, i.e. la « syntaxe ») et sens (ce qu'atteste la multiplicité des racines et des formes qu'offre le paradigme verbal) dont il est impossible de savoir, tant leur relation est circulaire, lequel a généré l'autre, et qui se masque l'un l'autre. Le fait que ces caractéristiques se combinent dans ce seul syntagme est l'illustration de la thèse de Lohmann, qui voit en lui la synthèse dynamique de la mise en œuvre de la différence ontologique ; une des preuves de ce raisonnement tient en ce que ce vocable est à la fois un « verbe » et un « nom », ce que Lévinas entend par « verbalité de l'être ». Comme nous le verrons dans la seconde partie de cette étude, la question que pose Heidegger au sujet de l'être est inséparable du « sens » que l'on donne à ce mot, et que toute tentative d'élucidation, qui est remontée vers l'origine du sens, est aussi une entreprise de traduction, et de traduction critique vis-à-vis des usages qu'a fait de ce mot la métaphysique, en particulier du terme *Wesen*. Le neuvième et dernier point illustre cette difficulté. Pascal David⁵⁰ traduit « *Wesen der Sprache* » par « *âître* » *de la langue*. Il justifie sa traduction de la façon suivante dans son glossaire :

« 'âître' traduit *Wesen*, que Heidegger n'entend plus en son sens métaphysique d'*essentia* ou, en français, essence. 'Das *Wesen* des Seins (ou :⁵¹ des Seyns)' n'est pas l'essence de l'être mais *sa manière à lui de se déployer*. 'Das *Wesen der Sprache*' n'est pas l'essence du langage mais *la manière qu'a la parole de se déployer en une langue*,⁵² le cheminement de la parole jusqu'à elle-même où elle repose - on pourrait aller ici jusqu'à parler de *l'estrée de la parole* ». ⁵³

Ce caractère dynamique de l'être tient en ce qu'il faut toujours l'entendre à partir du verbe, de ses formes temporelles et de ses aspects : « *Wesen* ne dit plus une essence intemporelle, *sub specie aeterni*, mais le déploiement et l'avoir-lieu

⁵⁰ *Grammaire et étymologie du mot « être »*, opus cit. Nous

⁵¹ soulignons.

⁵² Nos italiques

⁵³ *Ibid.*, pp 70-71.

de ce à quoi il est accorder de séjourner à la faveur du temps »⁵⁴. Pour Heidegger, la question de l'être est inséparable de son foyer qu'est la langue, et il importe d'en dégager le mouvement dynamique, spatial et temporel, si l'on peut dire. Ni la grammaire, qui est statique, ni la philologie ne sont à elles seules à même de répondre à une telle question. C'est dans l'interrogation renouvelée du mot même que doit s'initier la recherche, même si elle a peu de chance d'aboutir à un résultat définitif. La question soulève plusieurs difficultés, à commencer par celle du point auquel il faut « remonter » pour pouvoir élucider une telle question. On voit bien qu'Heidegger entend par là une recherche, plus historique qu'historique, en quoi il se démarque de l'entreprise philologique, mais que l'on pourrait qualifier de « verticale », puisqu'il s'agit de puiser, à la source même de l'interrogation, qui est grecque.

III- LOHMANN EN DIALOGUE AVEC HUMBOLDT : FORME INTERNE ET LINGUISTIQUE GÉNÉRALE .

Lohmann propose également de s'intéresser à la manière dont d'autres types linguistiques ont abordé le problème, en partant du présupposé selon lequel

« Dans les types linguistiques dans lesquels domine dans la syntaxe la 'relation externe'... on trouve, d'une manière plus ou moins claire, à la place de notre EST identifiant-supposant, un verbe d'EXISTENCE ou un groupe de verbes affirmant ou niant l'existence. C'est un fait qu'à ma connaissance on n'avait pas encore relevé, bien que toute la structure de la pensée se définisse fondamentalement à partir de ce fait » et qui justifie la confrontation des pensées chinoises et occidentales. »

On peut dire que si la première partie de l'article de Lohmann est un dialogue avec Heidegger, dont il montre que sa théorie de la différence ontologique est pertinente dans le domaine de l'étude des langues, la seconde partie est une

⁵⁴ Ibid., p. 71.

discussion avec Humboldt, dont Heidegger, avec prudence toutefois, revendique en partie l'héritage. Les points essentiels de cette mise en perspective concernent la formation et la dérivation des langues dans un paradoxe fondamental : l'homme est doté d'un appareil phonatoire identique (hors pathologies, ce dont Humboldt ne se préoccupe jamais) chez tous les individus, les possibilités de combinaisons des sons, bien que vastes, ne sont pas infinies. Comment donc cet état de chose a-t-il pu produire une telle diversité, phonologique et grammaticale? S'il n'y a qu'une faculté unique de l'entendement, comme le prescrivait déjà Kant, comment expliquer l'apparente incohérence ou la diversité de l'expression linguistique de cet entendement, qui somme toute varie d'une langue à l'autre, ce que l'expérience de cette/ces langue(s) montre amplement ? Il nous faut donner ici quelques brefs aperçus, forcément schématiques, de la pensée linguistique de Humboldt afin de voir comment Lohmann pense répondre à certaines des apories que son prédécesseur, « à l'aube de la linguistique »⁵⁵, avait rencontrées.

A- Humboldt, « à l'aube de la linguistique ».

Entre physiologie et entendement, entre cri (*Tön*) et idée (*Laut*), l'imagination (au sens kantien du terme) joue le rôle de l'élément synthétisant. Humboldt pose comme préalable qu'une langue est avant tout un objet d'expérience chez un sujet parlant (ou locuteur). Faire l'expérience d'une langue, fût-ce la sienne propre, c'est pénétrer en son cœur même par la grammaire, ou en étayant sa réflexion sur la philologie. Humboldt rétablit la notion d'espace de la langue, qu'il s'agisse d'un espace lié au temps et à l'Histoire, ou de l'éclatement de langues en divers dialectes et idiomes apparentés (ce qui correspond assez bien à la géographie comme discipline scientifique). On le voit, individualité et

⁵⁵ C'est le sous-titre de l'ouvrage d'Alexis Philonenko sur Humboldt, publié en 2004 aux Belles Lettres, et dont nous suivons l'analyse ainsi que les citations de Humboldt.

Histoire sont des facteurs déterminants de l'évolution d'une langue, et la matrice de sa créativité ; le monde est riche grâce à la fécondité de la forme linguistique, et dans la confrontation de divers types linguistiques (la « *Verschiedenheit* »).

Cette différenciation des langues s'explique dans l'intériorité intellectuelle par l'alliance de phonèmes et de l'idée, qui s'insère elle-même dans un enchaînement verbal, des structures qui constituent sa « forme interne ». On voit donc émerger un nouveau rapport à l'œuvre dans la notion d'individualité.

D'autre part, si la langue est un système, une totalité, il faut prendre en compte la succession des empires, de l'Histoire, comme unité de sens. De même, le tissu linguistique est fortement lié aux objets que crée la culture environnante (et dont on peut soupçonner que la langue en est la matrice originelle) ; aussi toute étude sérieuse en linguistique se doit-elle d'inclure des approches que nous appellerions aujourd'hui pluridisciplinaires comme la géographie (sol, climat), l'ethnologie (la culture au sens large), l'esthétique, l'Histoire. En pratique, Humboldt considère que l'animal, dont le langage est dépourvu de phonèmes, est associé au cri, et qu'il subit l'influence de son milieu ; l'homme, par contraste, est doté d'un monde, et le passage du milieu au monde tient à la langue, au discours, autrement dit par le passage au son articulé, au phonème.

S'interrogeant sur le déclin des langues, Humboldt l'associe au déclin de la « nation » (concept éminemment historique), tout en rejetant vigoureusement la corrélation entre langue et race comme jugement de valeur. L'individu est la seule limite à la langue, et Humboldt n'hésite pas à dire de lui qu'il est une « monade ouverte » dans laquelle se conjuguent singularité et liberté d'une part, et « conscience collective » de l'autre, comme l'intercompréhension entre langue et dialecte le montre ; l'individu appartient à la communauté linguistique. Il donne comme autre critère de l'individualité « l'opinion droite accompagnée

de raison », sous l'influence de Fichte. Si le sujet parlant est une « monade ouverte », il paraît logique de se demander s'il est historique.

Pour Humboldt, le sujet n'est pas une « pure égoïté ». A partir du rapport de l'œil et de l'objet, s'élabore la formule de l'adéquation entre l'intellect et la chose, au fondement de la notion de vérité dans le discours ; Humboldt ajoute que l'on oublie le critère discriminant du Moi et du Toi (intersubjectivité dans le discours), séparation qui souligne le long passage de l'enfance à l'âge adulte. Aussi bien distingue-t-il le « je parle » du « tu parles » et du « il parle » comme catégories indépendantes du discours, et qui sont irréductibles l'une à l'autre : selon les termes d'Alexis Philonenko, «on passe de la différence essentielle au sujet comme essentialité de l'essence ».

La méthode d'étude linguistique de Humboldt reflète cette double appartenance du locuteur à la subjectivité et à l'histoire, autrement dit à l'*intersubjectivité* : en un premier temps il s'agira de classer les mots (Humboldt s'appuie sur un ordre typiquement alphabétique, ce qui ne va pas sans poser certains problèmes, notamment en chinois) et d'étudier le système linguistique d'une manière holistique en y incluant l'étude du sol, du climat, et de la culture des groupes linguistiques considérés. Il s'agit là d'une « recreation » de la langue, afin de donner à un peuple l'accès à la conscience de soi.

Les rapports de la langue à l'histoire sont complexes, et l'on peut tenter de les réduire à deux questions-clefs : y-a-t-il une langue originaire, comme la science philologique tendait à le penser du vivant d'Humboldt (vieil héritage de Babel) ? D'autre part, quelle est la place de la langue dans l'histoire ?

1/ La *Verschiedenheit*.

Concernant la première question, Humboldt constate en premier lieu la division des langues, et leur interpénétration (une langue vit aussi d'emprunts dans les

deux sens : elle reçoit aussi bien qu'elle donne ; on peut à cet stade parler du « rayonnement » d'une langue). Historiquement, rien n'est déterminé a priori et l'on constate que ce va-et-vient se fait en deux sens : du plus riche vers le plus pauvre, du plus pauvre vers le plus riche (cas de l'influence du grec dans les catégories de pensée romaines).

2/ Temporalité et histoire.

Le deuxième point concernant l'évolution des langues dans le temps, sous l'influence de facteurs économiques et historiques (conquêtes...) sans que l'ensemble soit complètement cohérent, notamment lorsqu'on étudie dans quel sens se fait le « transfert linguistique ». Cela conduit Humboldt à supposer l'existence de deux types d'histoires : d'une part l'histoire phénoménale, constituée des événements, ruptures et continuités sur une longue période de temps (guerres, conquêtes, échanges...) et, d'autre part, l'histoire nouménale, qui conduit l'homme vers l'accomplissement de l'intelligence, son plus haut sommet, et qui n'est pas soumise aux aléas matériels, ce qui expliquerait peut-être l'émergence d'un « miracle grec ». Très schématiquement on peut voir dans cette distinction l'amorce théorique de la différence que fait Heidegger entre historialité (*Geschichtlichkeit*) et science historique dominée par l'écoulement du temps, la chronologie, sauf qu'Humboldt évacue toute ontologie de cette distinction. Mais si Heidegger relie l'éclosion du « miracle grec » au premier questionnement de Parménide sur l'étant, Humboldt laisse planer un doute (qui est peut-être une aporie) : s'agit-il d'une filiation avec une langue disparue ou bien d'une éclosion brutale ? Parce qu'il évacue toute ontologie de son système de linguistique générale, Humboldt ne peut répondre à cette interrogation. Le rapport qu'il établit entre langue et histoire s'exprime dans le « caractère national des langues » qui se manifeste dans « le libre usage de la langue dans le discours et dans la pérennité de cette langue dans le temps ». Le mot « caractère » renvoie à la notion kantienne de « loi » qui gouverne les

mouvements empiriques. Pour Humboldt, l'histoire est déterminée par la floraison des langues, sans qu'aucune ne soit « supérieure » à une autre : les langues sont des *essences relatives*. Pour autant, chaque langue se perçoit comme individualité (par opposition aux autres langues) et comme universalité (entraînant une attitude méprisante vis-à-vis des autres idiomes humains, comme ce fut le cas des Grecs par rapport aux Barbares). Dans une telle continuité politique et historique, « l'âme des peuples » révélée par la langue est « un vécu et un vivant se traduisant dans une multiplicité de formes ». Pour Humboldt, le sujet parlant c'est l'histoire, et la langue une essence relative manifestée dans la parole : « du point de vue de la *Verschiedenheit* c'est la linguistique et son outil, la grammaire, qui mettra en évidence les architectures immanentes aux langues »⁵⁶. L'analyse de la forme interne de la langue permet de saisir plus précisément en quoi la langue reflète l'esprit de la nation, face à la lenteur de l'histoire (elle dépasse l'échelle de l'individu, s'installe dans une durée plus longue) et au fait que l'individu n'a pas conscience de sa « méta-historicité » ; la langue est exploration de l'histoire, et cette dernière nous conduit à la conscience de soi de l'esprit humain.

Mais s'il n'y a pas de primat d'une langue, ni une langue générale, idéale, comment expliquer l'éclosion du miracle grec, ainsi que son progressif déclin, si l'on tient la langue grecque pour le paradigme absolu du monde occidental ?

3/ Le destin des langues.

A cela Humboldt répond qu'il y a deux raisons à la trajectoire d'un peuple et de sa langue. Dans le cas du grec, les facteurs historico-politiques sont en étroite relation avec le déclin de la langue, relation essentiellement dialectique. Le premier facteur est externe : menace perse, invasion romaine, perte de souveraineté pourrait-on dire. Le deuxième est interne à l'organisation de la société grecque, éparpillée en cités indépendantes et antagonistes. Chacun de ses

⁵⁶ Philonenko, opus cit., p. 54

noyaux demeure instable, et la Grèce n'a jamais été une puissance coloniale, se concentrant sur les relations commerciales (comptoirs). Rome en est l'antithèse : une puissance militaire qui assure par la conquête la base de sa prospérité économique. L'autre facteur est linguistique : la langue semble progressivement rongée de l'intérieur par la sophistique et les jeux de langage dissociés de la « pensée droite accompagnée de raison », autrement dit le jeu pour lui-même, tant il est vrai qu'un sophiste avait la prétention de défendre et de prouver deux propositions contraires.

Selon Philonenko

« la dégénérescence se fonde (pour Humboldt) de manière plus intime sur dans la dégradation chez les rhéteurs et les sophistes ; brisant les liens de la poésie, ils ont trahi la liberté d'abord comme expression, puis comme compassion ; dès lors ils ont abattu l'auguste statue de la communication et, sans leurs absurdes conceptions, la déception technique n'eût point répandu si loin ses effets pernicioseux, tandis que par un infléchissement effrayant, l'esprit s'orientait vers la mystique et l'indicible : l'indicible se faisait jour, conduisant l'esprit⁷ européen à une contradiction déchirante qui n'a jamais cessé d'être ».⁵

Il s'agit là d'une position éthique, et en cela tient la tâche de l'historien, celle de restituer la liberté à l'individu en le faisant accéder à la conscience de soi, dont la langue est le chemin.

4/ L'intersubjectivité.

Les mots sont le support de la subjectivité, en rapport avec le désir créatif, la puissance de la langue (qu'il définit comme *energeia*). Le subjectif unit la capacité de penser, la différence entre le pensant et le pensé. Le langage donne corps à la pensée dans la subjectivité, ce qui revient à dire que penser c'est parler. Il faut remonter aux plus petites unités linguistiques, les phonèmes, pour expliquer la distinction entre les langues : elle réside dans les différentes valeurs de ces phonèmes. Cet écart se creuse dès lors que l'on considère que le

⁵⁷ Philonenko, p. 53

processus de formation linguistique part de ces phonèmes, circonscrits dans le mot, lui-même lié à d'autres dans une phrase, image combinée du cercle et de la chaîne, une spirale dynamique. Ce point de vue théorique correspond bien à la méthode d'analyse des langues mise au point par Humboldt : il faut avant toute chose faire l'expérience de la langue, ce qui est rendu possible par la conscience que l'homme a de décerner clairement le statut de langue à un idiome que l'on ne connaît pas. C'est dans un tel cadre théorique qu'Humboldt justifie son étude de la langue chinoise et de son « génie ».

B- Le chinois ou le paradigme de l'altérité : le « même » et l' « autre ».

1/ Dépassement de la catégorie grammaticale.

Le chinois représente, déjà chez Humboldt⁵⁸, le paradigme de l'altérité, dans la mesure où une langue prise en soi, étudiée pour elle-même, n'est rien : elle n'apparaît que dans le miroir de l'autre, maxime à la base de la grammaire comparative, et sa justification⁵⁹. Humboldt constate l'inadéquation des catégories grammaticales, issue des grammaires des langues occidentales classiques comme le latin et le grec, à la langue chinoise. Tout naturellement, ces deux pôles linguistiques constituent chacun un paradigme que l'on pourrait opposer en « même » et « autre ». Ce constat, lié à la théorie selon laquelle la langue n'est que l'expression d'une pensée, qu'elle est seconde, Humboldt « entreprendra une analyse du contenu originaire ou a priori de l'esprit humain

⁵⁸ Dans sa lettre à Abel Rémusat, intitulée « Sur la nature des formes grammaticales en général, et sur le génie de la langue chinoise en particulier », 1825-26, publiée au tome 5 de ses œuvres complètes, notées W.W.)

⁵⁹ Le chinois joue un rôle de « repoussoir », car Humboldt voit le binôme I.E./chinois comme deux pôles antagonistes « entre lesquels se logent les réalisations de toutes les possibilités d'énoncés humains » selon Lohmann ; il substitue à ce paradigme rigide l'opinion selon laquelle ces deux groupes linguistiques seraient « deux réalisations, parfaites dans leur genre, des possibilités humaines » : on déplace le cadre grammatical fondé sur l'histoire vers celui de l'ontologie : en tant qu'ils sont dérivés d'un énoncé originel in actu, le chinois et l'I.E. sont des expressions de la différence ontologique (différentiation ontologique absolue pour l'I.E., indifférenciation ontologique pour le chinois). Cependant, les points de comparaisons sont plus nombreux que prévus, si l'on examine la syntaxe des énoncés dans ces deux groupes.

ou de ses formes grammaticales »⁶⁰. Pour lui, il existe des *ewige Urideen* qui « s'expriment et s'illustrent en imposant la beauté des figures corporelles et spirituelles, la vérité des opérations immuables de chaque force conformément à la loi qui la définit, et le droit qui régit inexorablement le cours des évènements, les mérites et les peines »⁶¹, et chaque langue s'appuie sur ce qu'il nomme la 'nation' (concept englobant des considérations ethnologiques, géographiques, et principalement linguistiques). Humboldt voit dans la langue le mouvement 'dialectique' de la logique (ce qui fait dire de la langue qu'elle est rationnelle) et de l'expérience (pôle de la subjectivité), mêlées dans l'acte de langage.⁶² Il pense résoudre l'aporie de la multiplicité des raisons (incluses dans la structure 'grammaticale' des langues) en ce que la grammaire, si l'on entend l'ensemble des procédés possibles de composition d'énoncés, n'est pas exploitée totalement dans les langues dites naturelles. Le chinois semble brouiller toutes ces distinctions en ce qu'il s'en serait affranchi d'une certaine manière. Lohmann montre que le chinois est susceptible d'accueillir des fonctions grammaticales assez comparables à celles que la logique attribue à la proposition au prix d'un élargissement de ce concept. Ainsi la notion de sujet grammatical s'applique-t-elle au chinois si l'on accepte d'associer ce sujet à autre chose qu'un substantif ou un pronom. En effet, l'énoncé chinois, dépourvu de flexion, n'a de sens que dans l'ordre des mots ; de la position du mot naît la fonction grammaticale et logique, autour du principe directeur selon lequel « le terme qui définit se place toujours avant ce qui est défini dans la relation attributive, et le 'sujet' avant le 'prédicat' dans la relation prédicative ». Il est donc concevable, si l'on examine des énoncés en chinois classique, de définir grammaticalement un terme en tant que 'sujet' si « l'on prend le concept de *subjectum* dans son sens originel de

⁶⁰ Alexis Philonenko, *Humboldt, à l'aube de la linguistique*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 100. Les citations de Humboldt sont issues de cet ouvrage.

⁶¹ Ibid., p.75

⁶² Selon A. Philonenko, Humboldt a reçu l'influence conjointe de Fichte et de Kant en ce qu'il met au centre de l'activité qu'est la pensée le désir, grâce auquel elle associe, distingue deux unités différentes, et qui se scinde en logique et expérience, mais dans le cadre a priori des formes générales de la sensibilité kantienne (ibid., p. 85)

substrat ou de *fondement* de la relation exprimée dans l'énoncé ». Le chinois cesse d'être radicalement 'autre' dès lors que l'on réintroduit la dimension ontologique à l'étude de la langue par sa logique. Ainsi compare-t-il les énoncés indo-européens et chinois selon les critères suivants :

- nous avons, d'un point de vue logique, affaire à un glissement de la formule leibizienne définissant la vérité de l'énoncé comme « *in esse qua idem esse* » vers un « *in esse qua coexistere* ». Ce qui coexiste dans l'énoncé chinois c'est l'union des contraires, qu'illustre la présence dans la langue de paires notionnelles et oppositionnelles, dans ce qu'il nommera plus loin le « composé-*Dvandâ* » et des verbes d'existence, chacun associé à son antithèse (*yo/wu* « être/non-être », *shi/hsü* « vérité, complétude/fausseté, vide », *shi/fé* « être ainsi/ne pas être ainsi ») ;
- comme le turc, la syntaxe chinoise est basée sur l'ordre des mots, évolue dans l'indifférence ontologique, que nous allons définir, mais son « ordonnancement par le centre », qui place en son centre le concept régissant l'énoncé, peu ou prou assimilable à un verbe ; l'ouralo-altaïque ne connaît à la base que des substantifs, ce qui en fait le corrélat, dans l'indifférence ontologique, du bantou. On peut comparer ce type d'énoncé à l'énoncé verbal indo-européen, ce qui permet de réduire un peu l'altérité radicale du chinois, qui n'est apparue telle à Humboldt que parce que son analyse est essentiellement morphologique ;
- d'un point de vue ontologique, le mot chinois est, à l'instar de la racine sémitique « une pure expression conceptuelle inanalysable, mais qui se déploie dans l'indifférence ontologique, de telle sorte qu'elle n'a plus besoin d'une explicitation dans l'énoncé ». D'autre part, ce qui selon Lohmann fait du chinois une langue « ontique » est visible dans l'association de concepts opposés, qui sont au fondement de la philosophie de Laotse (« être/non-être » : « dans l'ontique de l'existence,

le néant précède le quelque chose »⁶³. Le caractère ontique de la langue chinoise devient évident par comparaison avec l'indo-européen, qui définit l'objet par le concept qui se rapporte à lui et qui s'exprime en une relation prédicative (S est P, qui est « verbalisation d'un énoncé nominal »). L'énoncé chinois définit ce qui suit par ce qui précède, mais s'oppose à la proposition aristotélicienne, où le sujet est le *referens* d'une relation S-P logique, interne, en tant que « concrétisation de l'inhérence ontique ».⁶⁴ Le discours chinois ne distingue pas le concept de l'objet du monde (il est dépourvu de flexion, de 'supposition') et on peut dire qu'il est « a-diérétique » ; « ce qui est chez nous distinct demeure ici uni : théorie et praxis, impératif logique et éthique, connaissance rationnelle et intuitive, *ratio* et *divinatio*, mathématique et mantique. Le savoir et la croyance, le monde (le « ciel ») et Dieu ne sont pas distincts ».

- le temps n'est pas associé aux mêmes valeurs dans les deux types linguistiques : dans un cas l'analyse de la temporalité s'appuie sur l'étude de la morphologie (indo-européen), dans l'autre sur la syntaxe (ordre des mots en chinois), et l'on voit comment Lohmann évoque, à partir de la langue, une approche de la société qu'elle a véritablement fondée, et l'on peut y voir l'influence de Humboldt. La structure des langues indo-européennes situe le sujet parlant à la croisée de plusieurs directions temporelles ; on le voit notamment dans les formes des verbes de modalité en allemand, où une forme telle que « ich soll », ou bien « ich will » sont

⁶³ Lohmann se réfère au premier chapitre du Tao-Tö King :

« Le Tao qu'on tente de saisir n'est pas le Tao lui-même ; le nom qu'on veut lui donner n'est pas son nom adéquat. Sans nom, il représente l'origine de l'univers ; avec un nom, il constitue la Mère de tous les êtres. Par le non-être, saisissons son secret ; par l'être, abordons son accès.

Non-être et Être sortant d'un fond unique ne se différencient que par leurs noms. Ce fond unique s'appelle Obscurité. Obscurcir cette obscurité, voilà la porte de toute merveille » (trad. de Liou Kia-hwai, Paris, Gallimard, coll.

« connaissance de l'Orient », 1967, p.33)

⁶⁴ Lohmann compare deux énoncés, le chinois « ta yo bing » (lit. « chez lui il y a une maladie », « il est malade ») et le grec « Socrates hygieanei » (Socrate est en bonne santé) ; le premier s'oppose logiquement au second, qui est le referens d'une relation logique, le premier est le « relatum fondateur (referens) d'une relation externe, objective ».

en fait ce que des grammairiens appellent des « prétérito-présents » : ces verbes ont un présent issu de formes également prétérites, consignants dans la texture de l'énoncé un passé toujours présent et qui conditionne son rapport avec l'avenir selon des modalités comme le possible, le devoir, le vouloir; de même, le verbe grec *oïda* « je sais » est lui-même une forme de parfait, reconstituant ainsi le rapport de locuteur au savoir en tant que résultat d'une expérience. Lohmann en tire une conclusion qui dépasse largement le cadre linguistique pour atteindre celui de l'analyse philosophique, ou sociologique :

- la stabilité de la langue chinoise et son homogénéité établissent un lien entre la langue et le passé historique, que l'on opposera à l'indo-européen, dont il a déjà dit à quel point ce type linguistique est instable, changeant, doté d'un pouvoir intrinsèque d'abstraction, aboutissant à l'émergence de la subjectivité⁶⁵ ;
- la conception du temps à l'œuvre dans la langue, et que cette dernière conditionne absolument, s'en trouve fortement modifiée d'un type linguistique à l'autre : pour le Chinois, la stabilité de sa langue induit une présence « adirétique » du passé dans le discours⁶⁶ (et donc un rapport à l'Histoire), tandis que le caractère ontique du chinois crée une subjectivité tout aussi déconcertante⁶⁷,

⁶⁵ « Depuis des temps immémoriaux, bien avant la période homérique des Grecs à nos jours, l'unité et l'homogénéité historiques de la langue et de la civilisation chinoises sont en contraste frappant avec le monde I.E. qui s'est ramifié et éparpillé en langues et nations innombrables » ; le mot « nation » n'est pas sans rappeler Humboldt, qui y voit la conséquence historique et sociologique de ce qu'il nomme le « génie » de la langue, mais l'histoire des peuples, leurs rencontres, et l'intelligence propre à chacun d'eux est un facteur de rayonnement des langues (primat de l'Histoire chez Humboldt, qui évacue toute ontologie dans son étude

comparé des langues, ce que Lohmann s'emploie à réfuter).

⁶⁶ Ce qui explique la prédilection chinoise pour le proverbe, la sagesse populaire et immémoriale, le primat du collectif sur l'individuel.

⁶⁷ « La Chine et l'Europe sont orientées historiquement au plus haut point, et pourtant, quel contraste entre les prises de position historiques du Chinois et de l'Européen ! Le Chinois se repose indubitablement sur le passé de son peuple et de sa lignée (...). Aux yeux d'un Chinois du début du XX^e Siècle, les chansons évoquant la bataille de Mu Yen (env. 1100 av. J.C.) et ses rois de l'époque sont aussi présents et vivants que, pour nous, la connaissance de Bismarck ou de Napoléon. L'Européen est tourné vers le futur, et il en oublie le présent. Son horizon temporel est « ce qui transcende » la double « immanence » de la « mondéité intérieure » et de l'« intériorité propre », en somme, une « subjectivité » qui, en soi, amène avant tout à la « conscience », horizon qui a pris forme dans la « différenciation ontologique » absolue de sa langue et de son énoncé et s'est en premier

qui se retrouve dans la structure de ses écrits : le récit chinois procède chronologiquement (écoulement du temps réduisant à néant la notion d'individu au sens européen, qui n'est plus le centre de l'énoncé) ; le texte historique, l'annale, donne le primat au lieu et au temps, époque englobant l'individu, le faisant paraître comme une sorte d'épiphénomène historique, et non comme une singularité absolue.

2/ Le chinois et l'indifférence ontologique.

Le Dasein chinois constitue selon Lohmann une « unité non problématique » liée à la juxtaposition des « concepts d'être » dans l'énoncé, mais cette totalité qu'est le Dasein se perçoit aussi dans l'histoire et dans la pensée philosophique : le Dasein chinois n'est jamais séparé de la parole commune, du « on », qui ne fait qu'un avec lui (la manière dont l'orientation historique s'exprime dans le Dasein), et dans la forme de pensée par la juxtaposition paradoxale de concepts en apparence contradictoires (l'agir du ne pas agir, par exemple) ou complémentaires (père-mère= parents), parfois liés par la négation, qui ne suppose aucune hiérarchie, mais une mise en relation horizontale dans l'énoncé⁶⁸. Le chinois associe les concepts d'être dans une apparente simplicité, la logique s'assimilant à l'ordre d'apparition des termes. L'indo-européen, en revanche, rassemble, problématise l'être en mettant en jeu des relations internes dans l'énoncé qui sont de nature logique (par la flexion), et qui culminent dans la synthèse de la copule, qui rassemble en elle fonction logique (son abstraction) et fonction ontologique (synthèse de la différence ontologique). Le chinois est une langue objective d'un point de vue historique (le passé est toujours un

lieu manifestée dans sa conception de la notion d' « être », bien avant que celui-ci ne devienne un thème de la philosophie européenne ».

⁶⁸ La négation *bu* est purement logique et on l'utilise dans le composé pour nier un concept, pour exprimer son contraire, tout ce qu'il n'est pas ; *bu* exprime « ce qui ne contient rien » objectivement. Comme le fait remarquer Lohmann, les fonctions « spirituelles » ou « psychiques » fondamentales dans la pensée chinoise s'expriment par une négation, alors qu'elles constituent pour le Chinois des dispositions positives dont le but est d'accéder vers le Tao, *l'ontôs on*.

présent « vécu ») et d'un point de vue logico-ontologique. En effet, si l'on donne au mot « objectivité » le sens de « réalité », l'on constate avec Lohmann que « le mot, ou bien le nom, suit une 'logique' que l'on retrouve dans la philosophie chinoise ancienne, dans une relation immédiate et objective avec la chose. L'ordre dans le domaine conceptuel des noms et dans celui des choses se conditionnent mutuellement ».

Le concept de vérité, exprimé par le binôme *shi/hsü*, signifie aussi bien le vrai, le réel, la complétude par opposition au faux, au nul, au vide (*hsü*). Ce qui est vrai est ce qui existe, est réel, et cela se perçoit dans un énoncé 'verbal' arcabouté sur la prégnance totale du monde, qui, comme cosmos, est pensé essentiellement comme 'ordre'. L'objectivité c'est la réalité qui fait sens, et c'est logiquement que le chinois applique ces deux termes *shi/hsü* aux mots porteurs de sens (les concepts, les choses) par opposition aux outils grammaticaux (les 'mots vides' que sont les particules, les spécificatifs, etc). La langue et le cosmos se reflètent l'un l'autre, et le vrai est toujours mis en adéquation avec un réel qui fait sens.

Aussi est-il inenvisageable pour un Chinois qu'il existât un nom qui ne corresponde pas à une chose, un objet du monde ; une langue qui ne suivrait que son ordre logique interne, sans référence aucune à une forme matérielle, serait nécessairement frappée du sceau de la fausseté. Inversement, l'adéquation du concept et de la chose se fait sur une base éthique (Lohmann cite Yin Wentse : « si les myriades d'individus étaient toutes là, si elles ne sont pas nommées correctement, alors il y a anarchie »). La vérité exprime cette concomitance du réel et de l'ordre, auquel tout manquement entraîne le chaos. Le monde est le pivot central de cette logique car il est pensé comme premier, et de ce fait comme unique et non multipliable : le rêve du papillon de Tchouang-tseu remet en cause le statut même du Dasein : s'il est au fond indécidable de savoir si le sage est un papillon qui rêve qu'il est Tchouang-tseu ou bien Tchouang-tseu qui rêve qu'il est papillon, l'invariant est le monde, par opposition au flottement de

l'identité subjective en rapport avec la réalité qu'elle perçoit⁶⁹. Ce n'est pas le monde, le cosmos, qui pose problème, c'est la façon dont le Dasein entre en relation avec lui, alors que l'indo-européen problématise cette relation dans l'énoncé, dont le point central est le verbe d'existence logico-ontologique.

Le deuxième binôme *yo/wu* est déterminatif ; *yo* signifie « être (présent, existant) » et « avoir » dans le sens de « être-là, il y a », *wu* est sa contrepartie exacte (on a aussi traduit cette paire oppositionnelle par être/néant). *Yo* correspond à l'être-là de manière absolue. Nous avons déjà vu que l'énoncé en *yo* admet naturellement en fonction sujet ce que notre grammaire traditionnelle nomme les 'compléments circonstanciels (de lieu et de temps)', renforçant ainsi le rôle de cadre absolu de toute vérité et existence qui est dévolu au monde. Le vrai est, en chinois, ce qui est réellement et ce qui obéit à un ordre prédéterminé, mais ne « dépasse pas transcendentement, comme en indo-européen, le monde de la subsistance », l'être et le vrai sont dépourvus de transcendance⁷⁰. Mais le concept de vérité est chinois n'est pas limité à une dénomination unique. Si le binôme *yo/wu* détermine dans le discours la réalité, la présence d'un objet désigné par le mot, si *shi/hsü* se rapporte à la vérité en tant que réalité objective (et donc à la problématique de l'ordre, l'ordonnancement, dont l'éthique veut qu'il soit respecté), il existe un binôme logique *shi/fé* où *shi* désigne, selon Lohmann, l'« être-ainsi », la « justesse », le « bien-fondé » ; par opposition *fé* est le « faux », le « ne pas être ainsi ». Lohmann définit ce binôme comme le « pendant ontologique aux binômes ontiques *yo/wu* et *shi/hsü* » en ce qu'il « correspond à l'« être vrai » de la problématique transcendantale occidentale, vu sous l'angle du « être quoi » (essentiel) et de l'*agathon (bonum)* ». Chaque terme fonctionne également comme « copule » et exprime la relation logique

⁶⁹ Lohmann rapproche cela de ce passage d'Héraclite sur les rêveurs : « L'être 'entêté', 'capricieux' des noms irréels, non objectifs fait du reste penser au Cosmos des rêveurs d'Héraclite, où chacun d'entre eux a son monde propre, par opposition au monde commun, réel, de ceux qui sont éveillés ».

⁷⁰ « La vérité est l'inhérence en tant que coexistence, ou, pour ainsi dire, 'unité corporelle de ce qui est en relation', par opposition à la 'mêmeté' ou à l' 'accord' en indo-européen. » Lohmann, p.

dans l'énoncé (l'harmonie ou la contradiction) et, d'un point de vue éthique, le binôme Bien/Mal. Lohmann mentionne également le couple *jan/fou*, exprimant « l'affirmation ou la négation dialogique ». *Jan* se rapporte grammaticalement à la « manière », à l'ainsi, et sert à former des « adverbes ». Nous avons affaire à une autre nuance du concept de vérité, qui décrit « le 'ainsi' de la 'manière' », par opposition à *shi* qui est l' 'ainsi' de l'exactitude, de la 'justesse' ». On voit bien que le concept chinois de vérité se « diffracte » en plusieurs syntagmes, par contraste avec l'indo-européen dont la copule est le point central du discours sur le l'être et l'étant, et qui nécessite une mise en perspective grâce à d'autres concepts qui en sont la conséquence logique : le bon, le vrai, l'un, qui fonctionnent comme des prédicats de l'être.

IV-BILAN DE L'ANALYSE DE LOHMANN, A LA CROISEE DE HUMBOLDT ET D'HEIDEGGER .

Lohmann dialogue, dans cet essai, avec Heidegger et Humboldt. C'est sous l'égide de ce dernier qu'il place la deuxième partie de son argumentation. En effet, il pose comme première la différenciation des langues qui doit pouvoir former un système logique cohérent. A l'instar d'Humboldt, il dispose les différents types linguistiques sur un axe comparatif ; il suppose l'existence d'une « forme interne » des langues, dont la nature, ou le critère pertinent, est essentiellement syntaxique, légitimant ainsi l'intuition de Humboldt en lui donnant une assise logique en même temps qu'ontologique. Le système de Humboldt ne trouve par ailleurs sa justification que dans l'étude comparative des langues, en supposant, de manière rigidement kantienne il est vrai, des idées immuables, qui, alliées aux phonèmes, leur donnent une valeur ; la langue en est le résultat. Lohmann ne situe pas son analyse au même niveau avec son énoncé (sa supposition) *in actu* comme énoncé idéal dont sont dérivées les langues naturelles. La supposition demeure dans la sphère de la logique opératoire de la

langue, qui est d'associer un mot à une chose dans un énoncé proféré (ou écrit) : il ne s'agit pas d'idées immuables. Mais le comparatisme d'Humboldt fournit un outil précieux à Lohmann, en tant qu'il sous-entend une organisation globale des langues selon différents critères : syntaxe et morphologie (grammaire) mis en étroite relation, ontologie (manière dont s'exprime ou non la différence ontologique dans l'énoncé), sociologique (cette approche est comparable à la démarche de la linguistique générale de Humboldt). Les types linguistiques sont des catégories de classement permettant la comparaison, mais ils ne sont pas absolus, et ils demeurent des modèles que Lohmann qualifie volontiers d'« extrêmes », et l'on remarque alors que les langues forment des ensembles ayant une influence les uns sur les autres (emprunts lexicaux, grammaticaux) : les langues forment un continuum en même temps que des blocs contrastés. Lohmann multiplie les critères classificatoires afin d'éviter le piège d'un certain fixisme se bornant à constater les écarts entre les langues ; c'est la raison pour laquelle il accorde autant de place dans son analyse aux points de convergences transcendant les frontières des types. La perspective s'en trouve profondément bouleversée, comme le montre la présentation en quatre tableaux qu'il commente en conclusion de son essai.

A- La classification.

1/ Dimension catégorielle

Lohmann, à la suite de Finck, auquel il emprunte la plus grande partie de sa nomenclature des types linguistiques fondamentaux, présente ces tableaux récapitulatifs comme l'explicitation d'un « système clos de la forme interne des langues, recensant toutes les possibilités logiques de la formation des langues ». La diversité des tableaux a pour but de classer les groupes linguistiques selon des critères généraux (les radicaux, tableau 1), morphologiques (tableau 2) ou syntaxiques (tableau 3) selon un axe double : la division symétrique imposée par

le critère ontologique (séparant les langues de la différence ontologique fondées sur le principe de la congruence grammaticale, de celles où domine l'indifférence ontologique, qui ne connaissent pas la flexion) et celui de la répartition géographique (du Nord au Sud, et de l'Ouest à l'Est), le nombre, la parfaite symétrie des types considérés les uns par rapport aux autres sur une ligne horizontale. Ces types linguistiques sont, de par leur dénomination historiquement attestée, des points de repère temporels, chronologiques, mais pas entièrement satisfaisants (le basque comme représentant du « japhétique », dont les connotations bibliques semblent peu en accord avec le développement historique de cet isolat au sein du monde indo-européen). Les termes sont orientés idéologiquement, mais ils sont pratiques, à condition d'en préciser l'usage. Le tableau demeure statique, et ne dit par ailleurs rien des langues elles-mêmes, si ce n'est qu'il reprend à grands traits la « linguistique générale » de Humboldt.

Les tableaux 2 et 3 peuvent se superposer au premier en une sorte de recoupement des différents points de vue et niveaux d'analyse, mais les relations qu'ils mettent à jour ne peuvent se comprendre que dans une combinatoire morpho-syntaxique où il y a correspondance entre la formation des mots et relations logiques dans l'énoncé. L'ancrage concret, dans le vif de la langue, de la logique syntaxique (le type d'énoncé, nominal ou verbal) passe par la morphologie, qui elle-même tire sa légitimité de la forme syntaxique. Le tableau en est une illustration concrète par la mise en miroir des langues naturelles, mais rien n'en détermine *a priori* les combinaisons possibles ; si on explique la morphologie par la syntaxe et inversement, rien ne permet de décider du type de combinaison de ces deux critères, sauf à y voir une série de possibilités logiques qui, pour certaines, se sont concrétisées. Dans les trois premiers tableaux, quel que soit le niveau d'analyse considéré, le primat de l'ontologie est évident en tant qu'elle trace une démarcation et un axe signifiant entre une présence et une absence, cette de la mise en oeuvre concrète de la différence ontologique.

2/ Dimension dynamique.

Les deux derniers tableaux, dont l'un se veut une transition vers l'autre sont, par contraste, essentiellement dynamiques. On constate la variabilité des catégories de mise en relation syntaxiques dès lors que l'on pousse plus avant dans les énoncés pour en extraire le fonctionnement de sous-groupes tels que le « groupe nominal » et le « groupe verbal », les termes étant choisis davantage par commodité que pour leur adéquation à l'ensemble des phénomènes linguistiques concernés. L'agencement des éléments des groupes nominaux et verbaux sont, le plus souvent, symétriques et inversés, et certaines combinaisons (elles sont en nombre restreint) permettent d'établir l'identité de structures par delà la barrière de la différence ontologique. Tout fonctionne comme un arbre de choix mathématique, à ceci près qu'il existe une gradation dans cette combinatoire de traits logico-syntaxiques, et que certains types linguistiques reposent sur une moins grande variété de ces caractéristiques. L'indo-européen se caractérise par la multiplicité des caractères logico-syntaxiques qu'il renferme : l'énoncé nominal est un « sous-ordonnement », l'énoncé verbal un « sur-ordonnement », que l'on retrouve au niveau des groupes nominaux et verbaux. L'indo-européen cumule ces deux traits qui sont juxtaposés en sémitique, en raison de la coexistence des deux types d'énoncé (verbal et nominal), parce qu'en lui s'est opérée la synthèse des deux types dans le verbe d'existence ETRE, dans la mesure où le verbe est d'autre part le pivot de l'énoncé (ordonnement central). Il faut voir ce type linguistique comme un point de convergence de structures fusionnées, en raison de la mise en œuvre particulière de la différenciation ontologique.

Le dernier tableau est aussi le plus dynamique, illustrant parfaitement la définition que donne Humboldt de la langue comme *energeia*, comme un continuum à la fois logique et historique, dans lequel s'efface le critère ontologique démarcateur. Les types linguistiques examinés dans les tableaux

sont à la fois idéaux et excessifs, dans la mesure où les langues se font parfois rencontrées en des points de jonction logique (parallélisme de certaines structures dans des langues non-apparentées historiquement) et historique (fonction de l'emprunt, notamment)⁷¹, une relation qui demande, selon Lohmann, à être examinée plus amplement afin d'en mettre à jour le mécanisme causal, si cela est possible. L'indo-européen est au centre du dispositif en raison de sa tendance fondamentale à l'abstraction (perte de la flexion, divorce entre fonction syntaxique et congruence phonologique) qui n'en demeure pas moins l'avatar de la supposition, dans la mesure où cette dernière demeure inanalysable dans sa forme d'expression qu'est la désinence. L'abstraction de la forme n'en met pas moins en lumière la thématization de la différence ontologique qui s'exprime dans la langue. Elle oscille entre l'abîme ouvert entre être et étant par la désinence inanalysable (la relation qu'exprime « l'étant dans son être ») et synthétisé d'autre part par la copule, verbalisation d'un énoncé qui serait nominal dans d'autres types linguistiques, comme le sémitique. L'interrogation fondamentale qui émerge dans la langue grecque tient à ce que c'est l'étant que l'on questionne d'abord, et que la relation du Dasein et de l'étant n'est en aucun cas de l'ordre de l'évidence ; la question de l'être est une poursuite passionnée de l'étant à qui l'on tente d'arracher sa part d'ombre, qui, paradoxalement, correspond à sa dimension d'être, présent et voilé à la fois dans la structure intime du mot et dans les relations logiques au sein de l'énoncé.

⁷¹ C'est ainsi que Lohmann remarque que certaines caractéristiques d'un type linguistique donné s'immiscent dans des schémas linguistiques qui leur sont étrangers : ainsi note-t-on que le chinois moderne s'oriente syntaxiquement vers une forme analytique (au détriment de son synthétisme grammatical) par l'adjonction de mots associés normalement à la supposition : c'est le cas des spécificatifs, qui intercalent un signe indiquant l'appartenance à un type de substantifs devant un nombre cardinal ou ordinal, ou de l'apparition de formes de pluriel ou de pronoms. De même, l'abandon du monosyllabisme absolu au profit du dissyllabisme tend à rapprocher le chinois de son voisin mongol.

V- PERSPECTIVES HEIDEGGERIENNES : LOHMANN ET SA CONTRIBUTION A LA QUESTION DE L'ETRE

A/ Langage, Dasein et vérité

Examinons de plus près la contribution de Lohmann à l'analyse heideggerienne de la question de l'être afin d'en dégager les enjeux.

Le premier apport de Lohmann tient en ce que, selon lui, la différence ontologique repose sur des bases logiques qui rendent compte de la formation des énoncés possibles ainsi que de l'existence de groupes linguistiques distincts, dont le surgissement est, dans son essence, ontologique. On voit donc quelle nécessité lie ces deux pôles, qui ne sont peut-être que des reflets mutuels parce que nécessairement reliés.

L'analyse comparative effectuée par Lohmann permet ensuite de délimiter l'horizon de la recherche : elle dégage l'existence de la supposition *in actu*, lien essentiel entre des groupes linguistiques qu'il est convenu de qualifier de disparates, mais qui apparaissent à la réflexion comme issus d'un même paradigme, qui instaure la relation du Dasein au « réel » comme un rapport, interne au langage, à la vérité. La supposition *in habitu* rend compte de cette déclinaison des formes linguistiques et justifie que l'on puisse limiter l'analyse à un groupe cohérent et identifié comme tel, ce qui fournit un argument en faveur de la limitation au champ indo-européen en échappant au reproche d'ethnocentrisme. Est-ce à dire que tout discours universel sur le langage (en évitant le passage quantitatif du singulier au pluriel, et qualitatif du mot « langage » à celui de « langues ») est désormais écarté parce qu'il serait illusoire ? Oui et non. Oui parce que, en dépit de du rôle unificateur de l'énoncé *in actu* donnant cohérence à l'analyse comparative, il n'est pas possible d'opérer une simple transposition, voire une extrapolation à partir d'un modèle qui demeure dans la sphère de la pure abstraction logique et qui échapperait aux

contraintes du déroulement temporel imposant telle ou telle bifurcation. Non car, pour autant, la comparaison invite à se pencher sur l'existence même de cette structure logique aux contours parfois indéfinissables dans laquelle se déploient toutes les variations logiques et ontologiques de cet *Ursatz* qu'est l'énoncé *in actu*, qui se confond avec un rapport originaire du Dasein à la vérité. Reste à savoir comment s'opère ce passage entre cet énoncé originaire et l'acte de langage dont la structure logico-ontologique, miroir de celle de l'*Ursatz*, confère à cet acte une identité ? Ici il nous faut souligner deux difficultés inhérentes à une telle approche théorique.

1/ Supposition *in actu*

Les deux pôles de la supposition, *in actu* et *in habitu*, sont liés logiquement et ontologiquement, lien reflété par la différence ontologique en tant que fondement de l'énoncé et principe de sa formation. Un tel statut donne une place centrale à la réflexion d'Heidegger, notamment dans son analyse du langage comme existentiel du Dasein. Pour autant, si l'on suppose à cet effet une prééminence logique à la supposition *in actu*, dont les langues sont, selon Humboldt, les *erga*, les « précipités » au sens chimique du terme (il faut aussi s'interroger sur le recours à cette métaphore organique, extrêmement matérielle du fait de langue), sur la supposition *in habitu*, qui en serait le résultat, on ne voit pas immédiatement comment ces deux volets s'articulent d'un point de vue logique tout autant qu'ontologique ; tout se passe comme si l'émergence d'une langue tenait du mystère, sur lequel on grefferait une dimension logique à la fois a priori et a posteriori. La relation entre les deux volets de la supposition relève de la coexistence logique et de la concomitance ontologique, à l'origine d'un grand dynamisme de production des énoncés. Le fondement d'une telle relation relève, comme le souligne Humboldt, d'une dimension temporelle et historique, dont l'impact est tempéré par son organisation logico-syntaxique qui règle tout phénomène évolutif et oriente la capacité créatrice de la langue. Evoluer signifie

toujours continuité limitant la porosité d'une langue à l'autre. L'emprunt est à cet égard un levier d'évolution par ailleurs extrêmement limité ; les emprunts se limitent souvent à des mots (qu'ils soient littéraux ou mâtinés des distorsions émanant de la langue d'accueil). Il ne s'agit pas d'emprunts de structures de phrases, sinon à montrer que de tels emprunts sont des cas-limites, relevés par la norme linguistique (fournie par la supposition *in habitu*) comme des calques. La supposition *in habitu* (qu'Humboldt définit comme *Gestalt*)⁷² est donc un crible, un correcteur à l'origine de l'évolution et de la cohérence du modèle linguistique, dont la source première serait la supposition *in actu* en tant que potentialité créatrice que renferme toute langue en vertu de son soubassement logico-ontologique (et que l'on peut rapporter à ce qu'Humboldt définit comme le *Daseyn*⁷³ de la langue).

Le rôle de « cause première » que tient la supposition *in actu* n'est cependant pas concevable sans l'autre volet qu'est la supposition *in habitu*.

2/ Supposition *in habitu*

Ainsi se dessine les contours d'un paradoxe logique présentant une cause première non autonome ; la différence ontologique intervient comme un pont entre ces deux rives, un pont suspendu au dessus d'un abîme, fondé lui-même sur l'existence même du langage, que la démarche phénoménologique oppose à un état antéprédicatif, auquel la conscience linguistique n'a pas accès et dont l'existence n'est conçue qu'à travers le langage. La vérité arc-boutée sur cet état antéprédicatif est pensée comme nécessaire et fournit le cadre constitutif de la différence ontologique à l'œuvre dans le langage en général, dans les langues naturelles en particulier. Toute vérité accessible n'est que vérité d'énoncé tant il est vrai que le Dasein est tout entier verbal, comme le défendait Freud, par

⁷² "Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung", vorgelesen den 29. Junius 1820, in Wilhelm von Humboldt, *Über die Sprache, Reden von der Akademie*, Herausg. von Jünger Trabant, A. Francke Verlag, Tübingen und Basel, 1994, pp. 11 & 12.

⁷³ *Ibid.*, p. 12

ailleurs. C'est ainsi que l'édifice est construit sur une aporie, car cette vérité antéprédicative censée fournir le cadre ontologique dans lequel se déploie la différence ontologique ne peut que se dérober, comme l'a bien vu Heidegger⁷⁴, et quand bien même on s'en approcherait, ce ne serait qu'obliquement, car on se peut qu'en deviner l'ombre portée sur toute analyse du langage et des langues : on en a besoin dans l'élaboration de toute hypothèse de travail, mais au fond on ne sait pas ce que c'est, et il en est de même dès lors que l'on cherche à circonscrire l'essence de l'être.

Une fois admise cette aporie originelle, comment rendre compte de ce passage entre supposition *in actu* et *in habitu* ? C'est là que se révèle la pertinence fructueuse du modèle élaboré par Lohmann.

La méthode comparative offre au moins deux avantages : l'un, pratique, est classificatoire, et inhérente à la linguistique. L'autre permet d'arrimer la linguistique à la philosophie car Lohmann voit en cette méthode l'étude de toutes les possibilités logiques dans lesquelles l'inventivité du langage puise sa substance et son dynamisme, sans pour autant que son *Daseyn* (selon Humboldt) en soit modifié, en dépit de la transformation que lui impose le temps et l'Histoire. En outre, une telle approche permet aussi de limiter l'objet d'étude à un groupe strictement défini, le groupe indo-européen, par exemple, que Lohmann place au centre névralgique du groupe de langues évoluant dans la différence ontologique en vertu de sa tendance à l'abstraction, moteur et cause du développement des sciences, de la philosophie, grâce à la notion même de « monde » qu'il induit.

⁷⁴ « Quand nous disons « Etre », cela veut toujours dire : « Etre de l'étant ». Quand nous disons « l'étant », cela veut dire : l'étant, eu égard à l'Etre. Nous parlons toujours du sein de la duplicité. Celle-ci est toujours donnée déjà d'avance, aussi bien pour Parménide que pour Platon, aussi bien pour Kant que pour Nietzsche. La duplicité a déjà déployé le domaine à l'intérieur duquel la relation de l'étant à l'Etre devient représentable », in Qu'appelle-t-on penser ?, trad. Gérard Granel, Paris, éd. P.U.F., coll. « Quadrige », 1999, p.

B/ Langage, Dasein et monde.

Avant de considérer en quoi et comment le groupe indo-européen se trouve au centre de l'interrogation philosophique de l'être, plusieurs remarques sur la structure comparative mise en œuvre par Lohmann permettront de dégager une conception particulière du « monde », dont l'essence est linguistique.

Ce que met en évidence le tableau synoptique (et multiple), c'est la cohérence logique des différentes variantes du jeu entre l'être et l'étant en un système, qui, pris dans son ensemble, dessine les traits d'un « monde » dans les régions duquel s'insèrent les langues. Le constat de la pluralité des réalisations concrètes de la différence ontologique induit celui de la pluralité correspondante des « mondes » qu'élabore chaque langue naturelle, individuellement au sein de chaque groupe, puis par contraste avec les autres groupes linguistiques.

L'enjeu de la question du « monde » est complexe : comment articuler ces diverses « configurations » (au sens que donne Heidegger), existe-t-il un passage qui les relierait ? Cela implique-t-il une origine commune de ces configurations, quelque chose comme une *essence du monde* ? Nous examinerons tout d'abord quelle interprétation Heidegger donne de cette essence du monde⁷⁵, que nous confronterons à l'analyse lohmannienne de l'énoncé in actu. Une telle réflexion nous conduira alors à nous demander comment Heidegger, essentiellement dans sa seconde période, sera amené à élaborer un cheminement vers l'Autre linguistique, en particulier dans son dialogue *D'un entretien de la parole, Entre un Japonais et un qui demande*⁷⁶ ; il n'est pas non plus fortuit que ce dialogue, qui a tout pour être un dialogue de sourds, mette en scène la confrontation entre la langue allemande et la langue japonaise, paradigme (à l'instar du chinois chez Lohmann) de l'altérité sur laquelle bute

⁷⁵ Telle qu'elle est définie dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, monde-finitude-solitude*, trad.

par Denis Panis, Paris, Gallimard, coll. NRF, 1992.

⁷⁶ In *Acheminement vers la parole*, trad. Jean Baufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1976.

toute conception philosophique du « monde ». On verra comment s'y ébauchent les contours d'une philosophie du langage.

1/ L'essence du monde chez Heidegger.

Qu'est-ce que le monde ? Heidegger le définit d'emblée comme un phénomène dont le Dasein fait l'expérience, et dont il importe de donner une définition et d'en éclairer la « manière d'être », approche fondamentale de la question de cet « être du monde »⁷⁷. « Au monde est associée la manifesteté de l'étant en tant (*als*) qu'étant ; de cette manifestation globale, non-hiérarchisée, ni sectorialisée vient le fait que le Dasein « éprouve », « fait l'expérience » de l'étant (397). Ainsi sont donc posés les mots-clés de l'analyse : manifesteté et tenue de rapport ; le monde se manifeste au Dasein, ce dernier entre lui-même en relation, et à lui revient le soin, dans cette « tenue de rapport » de « laisser » ou de « ne pas laisser » être (398). On voit bien qu'Heidegger prend soin d'écarter deux écueils conceptuels, le subjectivisme (assimilable à la « conscience » et autres dimensions « psychologiques » faisant du Dasein un « sujet ») et toute proposition faisant du monde une somme d'étants dont l'existence serait indépendante du Dasein. Ainsi dans cette relation du Dasein au monde se mêlent plusieurs dimensions, antéprédicative (« manifesteté de l'étant en tant qu'étant », qui est fondamentalement « l'étant tout entier »), prédicative (l'« en-tant-que ») et celle de la « tenue de soi » (398) considérée comme laisser/ ne pas laisser être, tenir un rapport à, là où un étant a le caractère d'un « soi ». L'accession à la définition de l'essence même du monde ne peut se faire qu'à travers l'analyse de la relation du Dasein au « monde », ce qui signifie donner un sens au mot « manifesteté » en se débarrassant d'un certain nombre de préjugés y afférant.

⁷⁷ Sauf référence expresse, il s'agit là d'un commentaire général des pages 397-527 des *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, opus cit., dont nous donnerons les références à la pagination française entre parenthèses.

Le premier de ces préjugés tient à la tromperie qu'exerce sur le Dasein le langage de la quotidienneté. A la base de cette façon qu'a le monde de se manifester se trouve « l'être là au sens le plus large » (400) ; le monde apparaît au Dasein préoccupé comme doté d'une évidence toute ontique. Le monde de la quotidienneté semble témoigner d'une certaine stabilité de la vie humaine, de cette définition de la « force des choses » qui facilite le passage d'un étant à l'autre. Cela semble valider l'usage quotidien du langage, qui participe de cette « uniformité de ce qui se trouve être-là » et dont la force d'attraction tient en ce qu'il s'agit là « de ce qu'il y a de plus puissant dans notre Dasein ». Dans le langage de la quotidienneté « l'étant nous devient accessible avec la prise de contact sur le mode indifférent d'après lequel on parle des choses et d'après lequel on propage la connaissance qu'on en a » (400). Tout en notant que cette tenue en rapport est « extrêmement active et productive », elle ne permet pas d'établir un rapport ontologique avec ce monde. Afin de dépasser ce préjugé, il importe de voir que le langage dit en réalité bien plus que le sens même des mots utilisés (« la tenue en rapport à cet étant est déracinée »), en tenant compte du fait qu'il existe des « modes fondamentalement différents de l'être lui-même et donc de l'étant ».

Le second préjugé porte sur l'unité fondamentale de l'étant tout entier, à savoir la condition de possibilité d'une chose telle que le « monde ». Qu'est-ce que le monde ? Ce n'est pas une somme d'étants uniformément associés (405), mais l'on constate que cet étant fait l'objet d'un découpage, qu'il s'agisse de celui opéré par le Dasein humain ou bien par l'animal. Ici Heidegger admet l'existence d'un monde pour l'animal (401), mais celui-ci est captivé, encerclé dans son monde, quoiqu'il puisse exister des relations du type communicationnel (les mondes « empiètent les uns sur les autres ») donnant l'illusion de l'unité du monde et du vivant : l'animal, dont Heidegger répètera qu'il est « pauvre en monde » ne dispose pas de ce pouvoir configurateur de

monde qu'a le Dasein, même s'il fait preuve d'une certaine réactivité à son environnement, ce qui n'a rien à voir. D'autre part, qu'en est-il du monde en tant que « nature » ? Somme signifiante de phénomènes, cette nature « qui est là » ne constitue qu'une « manière singulière d'être transposé dans le contexte d'encerclement propre au vivant » (403). Là aussi doit s'opérer un changement d'attitude, car la question de l'essence du monde fait ressurgir la question métaphysique du « propre de l'homme », en ce que ce dernier « existe d'une manière particulière au milieu de l'étant ». Cette manière particulière consiste à ramener le monde, au-delà de l'expérience que l'homme peut en faire, à cette capacité qu'il a, en tant que Dasein (ce qui est tout autre chose que l'expression d'une subjectivité psychique), de configurer ce monde avec lequel il se tient en rapport (404). Ainsi faut-il dissiper un autre préjugé induit par la conduite traditionnelle de cette élucidation du monde : il y a un lien très fort entre la manière dont le monde se manifeste à l'homme en tant que Dasein et ce pouvoir-configurer que ce dernier détient. Si le monde se caractérise par sa manifesteté, l'homme par sa capacité à avoir accès à de l'étant, cela veut-il dire que le monde ne serait que la somme de l'étant en soi ? (405). L'étant ne fait partie du monde que dans la mesure où il est accessible, ce qui suppose qu'il soit au départ « fermé » et « en retrait ». Le monde est bien cette « manifesteté de l'étant chaque fois manifeste de fait ». Reste à savoir comment une telle manifesteté est possible ; elle ne peut se réduire à être intrinsèque à l'étant comme qualité de celui-ci. Elle a lieu ensemble avec l'étant, mais pourrait-on affirmer qu'il existe de l'étant sans monde ? (406) Un tel étant n'émerge comme monde qu'à la condition qu'il soit configuré comme tel, mais se pose la question de savoir si, et comment, l'homme est configureur de monde, et si l'on peut définir une telle configuration par rapport à l'essence de l'homme. Heidegger distingue bien cette « essence de l'homme » de toute caractéristique imposée de l'extérieur par la démarche anthropologique tout en réfutant la notion même de subjectivité : « le Dasein humain porte toujours en lui-même la vérité sur soi »

(407), mais, pour autant, « cette essence générale de l'homme ne devient, comme telle, essentielle que si l'individu se conçoit lui-même dans son Dasein » (408). Afin d'écartier définitivement la thèse de la subjectivité, il importe de placer ce pouvoir-configurer la monde qu'au sein d'une tonalité fondamentale du Dasein, qui serait de l'ordre de l'ennui profond (409), ce qui le distingue de l'accaparement animal. Arrêtons-nous un instant sur cet ennui défini comme tonalité fondamentale (pp. 130-231).

2/ Monde et tonalité : l'ennui.

Heidegger inaugure la question de l'ennui comme tonalité fondamentale du Dasein en ces termes :

Ne connaissons-nous pas l'ancienne doctrine de la métaphysique d'après laquelle un individu devient l'individu que, précisément, il est par sa place respective dans le temps ? Dès lors, comme les deux questions nommées en premier lieu (celle du monde et celle de la finitude), le problème de l'esseulement, de l'individuation, serait aussi un problème de temps. De son côté, le temps est en rapport avec nous dans l'ennui. Celui-ci est, en conséquence, la tonalité fondamentale de notre philosophe, dans lequel nous développons les trois questions - le monde, la finitude, l'esseulement. Par là, le temps est lui-même quelque chose qui nous détermine dans l'élaboration de ces trois questions directrices. Si le temps est en rapport avec l'ennui et que, d'autre part, il est d'une manière ou d'une autre le sol des trois questions évoquées, la tonalité fondamentale de l'ennui constitue bien une conjoncture temporelle insigne dans le Dasein humain et, par la suite, une possibilité insigne de répondre aux trois questions (128).

Afin de répondre à cette interrogation, Heidegger se débarrasse du caractère subjectif lié à l'intériorité de l'âme et du transfert sur les choses qu'une telle position induit. Il faut sortir du cercle amenant des choses au sujet, et ce transfert lui-même du sujet vers les choses elles-mêmes car sinon, on n'arrive à rien. « Nous parlons à partir d'une tonalité qui... n'est pas du tout suscitée. La chose ne peut être ennuyeuse que parce que la tonalité la baigne déjà, échappant du même coup à la causalité et au transfert vers le subjectif, ainsi qu'à l'expérience

de l'intériorité de l'âme (137). Le problème de l'être de ce rapport (*Bezogenheit*), l'ennui, son caractère fondamental, est bien cette détermination de ton (*Bestimmen*) est à comprendre comme l'acte de nous accorder à un ton (*Stimmen*) de telle ou telle façon ; et cet être-accordé-à un ton (*Gestimmsein*) est à comprendre comme le mode fondamental de notre Dasein (140). L'ennui se décline sous deux formes, les plus usuelles, tirées de l'expérience de tout un chacun.

La première forme de l'ennui tient à ce que les choses, les situations d'ennui, ainsi que le passe-temps qui est leur corrélat, se concentre en la figure de l'« être laissé vide » à cause d'un laps de temps qui s'écoule plus lentement ; dans le passe-temps, on cherche à être occupés pour justement ne pas se trouver dans cet état d'être « laissés vides » (157). Etre occupé, c'est entretenir un commerce avec les choses, c'est être préoccupé par les choses qui sont à notre disposition. Dans cette forme d'ennui, les choses sont toujours là, mais d'une certaine façon, elles nous ennuient parce qu'elles nous laissent en paix en étant là pour elles-mêmes ; être vide c'est précisément ne rien recevoir de la part de ce qui se trouve être là (159-160). Ce qu'elles nous refusent, c'est un rapport au temps, qui est en rapport avec une visée n'atteignant pas son but (161). Il s'agit là d'une forme subie de l'ennui et de son corrélat temporel ; il existe une autre forme de l'ennui qui n'est pas nécessairement associée à cette valeur d'étirement du temps, mais met à jour un autre rapport au temps et à son essence.

Heidegger prend le cas de la soirée réussie, dont on peut dire à la fin qu'on s'y est ennuyé sans pour autant avoir subi les effets d'un tel ennui (le temps qui ne s'écoule pas assez vite, l'absence de passe-temps, de « divertissement pourrions-nous dire) : rien ne nous permet de dire qu'il y avait quoi que ce soit qui ait généré l'ennui ; ce dernier reste dans la sphère de l'indéfinissable, de l'inapparent (179, puis 199-200).

Nous arrivons alors à la troisième forme de l'ennui, l'ennui profond, qui est irruption de la tonalité fondamentale, qui veut nous dire quelque chose, rend compte de ce qu'il en est de nous (208). Cette ultime forme trouve son expression dans le « cela vous ennuie », phrase impersonnelle au même titre que « il pleut » ou « il tonne » (206-207). A l'instar de Lohmann, nous pouvons voir dans cette indétermination fondamentale l'irruption de la tonalité qu'est l'ennui, en même temps qu'un renvoi par la langue à cette relation avec l'étant tout entier (le *il* de la proposition *in actu*) qui élève le Dasein au dessus de la quotidienneté de chaque situation précise, d'être en relation avec un étant tout entier qui se refuse, ce qui rend manifeste ce qu'il en est de nous, en rapport avec la plus intime liberté du Dasein, par opposition avec l'animal accaparé par son « monde » (210). Ainsi dans cette troisième forme d'ennui le Dasein est-il libéré du temps, extrait du flux temporel (215). Dès lors, l'analyse heideggerienne de l'ennui profond comme tonalité fondamentale du Dasein prend des allures de paradoxe : s'approcher, mettre en évidence l'essence de l'ennui enracine plus profondément le Dasein dans son rapport au temps, mais s'approcher conceptuellement de la profondeur de l'ennui fait que le temps se dérobe (216) : le refus de l'étant qui se dérobe dans l'ennui s'accompagne toujours de « ce renvoi à... qui annonce »(217).. Temps et liberté du Dasein entrent en relation conflictuelle ; le retrait de l'étant qui se dérobe « amène ainsi le soi-même en toute nudité envers lui-même, comme le soi-même qui est là et qui a assumé son Dasein. A quelle fin ? afin de l'être » (218). Le retrait de l'étant se produit dans l'horizon unifiant du temps, qui se dérobe ou devient indifférent. Mais tout retrait libère précisément la liberté du Dasein, effective dans le fait que le Dasein se résout à être lui-même en une pointe, un instant (219-225). Le temps est l'horizon de la manifesteté du monde dans le Dasein, ainsi que la condition de possibilité de sa liberté d'être le là. Quel lien y-a-t-il entre le temps, l'ennui comme tonalité fondamentale, le langage et le monde ?

3/ Monde heideggérein et proposition énonciative.

Heidegger définit l'essence de l'homme comme « configuratrice de monde » ; si ce monde est la manifesteté de l'étant en tant que tel et en entier, le Dasein est ce qui encadre, ce qui enveloppe (412). L'en-tant-que appartient, comme le précise Lohmann, à la fois à une composante structurelle de cette manifesteté et à la structure même de la proposition (par la supposition). D'autre part, le Dasein en l'homme configure le monde, ce qui signifie qu'il le fait être en le produisant, qu'il lui donne un aspect, une figure de lui, l'expose, et qu'il le constitue (414- 415). L'enjeu est de montrer que le monde s'institue dans le langage mais qu'il trouve son origine au-delà du langage dans la polysémie du terme grec *lógos*. Ce dernier trouve une expression dans la proposition énonciative, qui demeure en dernier lieu secondaire, car on ne peut uniquement à travers elle remonter à cette essence du monde. Le système comparatif élaboré par Lohmann sur la base de la langue comme expression de la différence ontologique a l'avantage de définir le langage (les langues en sont les variations) comme un champ d'application, non comme un principe générateur de monde car il ne peut aller au-delà du langage même. Le problème peut se résoudre par l'unité du concept de monde comme condition préalable de l'articulation, avec la langue comme existentiel du Dasein introduit ainsi comme une « transcendance » permettant de remonter à cette essence de l'homme dont le statut se trouve établi après un détour par l'animal « pauvre en monde ». Le problème essentiel est la manière dont langue et Dasein interagissent dans la mise à jour de cette essence. Heidegger jette un pont entre l'antéprédicatif et l'expression linguistique du monde dans la proposition énonciative, qui n'est pas au centre même de cette explicitation mais y trouve son fondement.⁷⁸

⁷⁸ Nous renvoyons au passage suivant : « Mais pourquoi entrons-nous, après tout, dans le détail de cette forme de parole alors que nous disons qu'elle n'est nullement originelle, qu'elle n'est pas celle qui montre immédiatement le problème ? ... Parce qu'il s'agit de voir cette dimension comme l'entièrement autre, ce qui ne peut avoir lieu que si nous faisons contraster ce tout autre avec ce dans quoi nous nous mouvons comme si cela allait de soi. Mais cet entièrement autre, sur lequel se fonde l' « en-tant-que » et l' « en entier », nous ne voulons pas simplement l'opposer à la structure de la proposition : nous voulons, en passant par celle-ci progresser jusqu'à celui-là. Nous entrons dans le détail de la proposition énonciative parce que cette forme de proposition fait partie

a- Le lógos.

L'analyse d'Heidegger prend appui sur la polysémie du terme grec *logos*, et parcourt deux directions complémentaires. Le grec ne fait pas la distinction entre le logos au sens de langage et le logos en tant que possibilité même de ce langage, qui distingue l'homme de l'animal (qui est dit « *alogon* », privé de *logos*). Contrairement à l'animal, prisonnier du comportement propre à l'encerclement qui est le sien, à sa « pauvreté en monde », l'homme peut avoir une tenue de rapport à l'étant, et son logos est générateur d'intelligibilité (442), « la parole donne à entendre et réclame l'entente ». Heidegger ajoute que « dès le départ notre être est d'un genre tel qu'il comprend et configure de l'intelligibilité » (443). Cette dernière se fonde en tout premier lieu sur l'ouverture du Dasein, son « être-en-compagnie », son « être ouvert à l'étant qui l'entoure », créant les conditions de possibilité d'un accord essentiel, qui génère à son tour les mots, propositions qui sont avant tout « parole » (446). Par ailleurs, Heidegger souligne, reprenant Aristote, que le logos issu d'un accord (*kata sunthèkè*) ne devient tel que parce qu'il produit des *symboloi*, qu'il ne faut pas hâtivement traduire par « symbole » : le *symbolon* définit ce qui se tient bout à bout, comme les deux moitiés d'un anneau et forme ainsi un « accord » (444). Cet accord est la condition même de possibilité de l'intelligibilité du langage ; c'est en lui que naissent mots et paroles (*symboloi*) en relation avec ce qui, « dès le départ, peut être visé et saisi en tant que tel, avec ce sur quoi plusieurs personnes simultanément peuvent et doivent s'accorder les unes avec les autres » (445). Pour autant reste à préciser par quel type de relation peut-on adjoindre cet « être ouvert » du Dasein, cette circulation de sens par les mots et les énoncés, et cette « manifesteté » de l'étant en tant que tel.

de l'essence du parler quotidien, et parce que nous ne concevons effectivement ce qu'a de singulier et en même temps de séducteur cette forme de proposition que si nous sommes capables, en passant par cette forme, de progresser jusqu'à un entièrement autre à partir duquel seulement l'essence de la proposition peut être conçue dans ce sens-là. Cela veut dire qu'il s'agit de montrer où se trouve, de par sa propre possibilité interne, la structure même de la proposition. Il s'agit de mettre en évidence ces rapports dans lesquels déjà la proposition se meut et repose comme telle - rapports que la proposition en tant que telle ne crée pas mais dont elle a besoin pour sa propre essence » (ibid, p. 439).

b- « L'en-tant-que ».

Heidegger tient en effet pour centrale la situation d'énonciation dépouillée, il est vrai, du parasitage qu'introduit toute analyse du fait de langage appuyé sur la quotidienneté, qui nous fait percevoir l'étant qui nous entoure comme indifférent, aplati, et identique. Il se trouve que la métaphysique et la logique ont abordé la question de lien entre langage, monde et étant (en son entier) grâce à l'idée selon laquelle le langage, substitut pour la chose même, met en relation l'étant qui nous entoure et l'individu doté de *logos*, relation connue sous le nom d'« en tant que », terme maintes fois repris par Lohmann. L'existence d'une telle relation suppose également celle de la relation elle-même et des termes ainsi reliés. La cohérence du sens est garantie d'autre part par la nécessité pour de l'étant d'être donné d'avance, et que le langage organise en système et explicite, ce qui sous-entend l'existence d'un ensemble cohérent, dont le lieu originel est le Dasein, et qui se définit comme « monde », ou encore manière particulière pour l'homme d'exister au milieu de l'étant en entier.

L'en tant que est une pure mise en relation visant à relier l'étant tel qu'il se donne à voir, mais ne dit rien sur lui-même ; Heidegger procède donc à l'analyse de la proposition et s'interroge sur la nature des liens entre cette proposition et cet « en tant que » ; il pose que l'en tant que est une composante de la proposition, et la question est donc de savoir si c'est « primordialement l'en tant que qui fait partie de la proposition et de sa structure ou bien s'il s'est pas plutôt présumé par la structure propositionnelle » (435). Pour répondre à cette question il procède à l'explicitation de ce qu'est une proposition. Cette dernière se trouve à mi-chemin entre le Dasein et le monde car elle est le moyen d'accès privilégié, dans la tonalité fondamentale de l'ouverture du Dasein qu'est l'ennui, au concept de monde en tant que « pouvoir configurer » ce monde. Il se définit en dehors de toute structure inamovible de l'étant et de Dasein, ce dernier pouvant ne pas atteindre, à cause des pièges du langage de la quotidienneté, cet accord ultime avec le monde et devenir ce qu'il a à être en tant que Dasein. Le

langage est donc factice, trompeur, et il semble nécessaire d'élucider la nature de ce médium qu'est la proposition, mais pas n'importe laquelle.

c- Proposition : le « retrait » et le « dévoilement ».

Le terme « proposition » fait signe vers une pluralité de sens : elle est modalité, « tenue de rapports humains »⁷⁹, mais aussi support d'un « constat » factuel sur l'étant⁸⁰. La difficulté à analyser la proposition tient en ce qu'elle recouvre une certaine structure (le « fait de proposer ») et un sens (« ce qui est proposé ») et, dans la seconde acception du terme, celle qui établit un rapport factuel entre locuteur et étant est la proposition énonciative monstrative, ou, pour reprendre le terme d'Aristote, apophantique, dont la structure logique se résume à « a est b ». Dans la monstration, la proposition énonce un fait, dit quelque chose d'un étant, et cette tenue de rapport est sanctionnée par une opération de « véridiction » : ou bien le contenu de la proposition est « conforme » à la vision qu'a l'énonciateur de l'étant qui l'entoure ou à la liaison logique des termes telles que la convention linguistique l'admet⁸¹, et la proposition est dite « vraie », ou bien, dans le cas contraire, elle est dite « fausse ». Heidegger infléchit sérieusement ce théorème en remettant en cause l'acception générale des termes grecs : « *alètheuein* » et « *pseudesthai* », normalement traduit par « dire vrai » et « dire faux » (ou : « mentir »). Le problème tient en ce que ces termes visent à la fois l'« adéquation entre le mot et la chose désignée » et la combinaison des termes de la proposition ; ils fonctionnent sur une ambiguïté de type logique, justement en raison du rôle fondamentale que joue, dans l'économie de l'élaboration du concept de « monde », l'« en tant que ». Jouer entre ces deux niveaux d'analyse rend confuse l'élaboration théorique d'un fondement de la relation du Dasein et de l'étant tout entier dans lequel il se

⁷⁹ « nous visons des unités d'expression linguistiques dans lesquelles se prononce toujours une tenue-de-rapport porécise de l'être humain - souhaiter, questionner, ordonner, demander, trouver, constater » (436).

⁸⁰ « nous visons des propositions dans lesquelles quelque chose est établi à propos de quelque chose (donc «*consigné*») (436).

⁸¹ « La tendance du parler est de « faire voir » ce dont il est question. » (451)

meut. Une telle ambiguïté relève des pièges envoûtants que tend le langage de la quotidienneté qui ne voit de l'étant que sur le mode indifférent, mettant en valeur l'onticité de cet étant.

Afin de donner à la proposition la dimension ontologique du chemin qu'elle trace vers l'élaboration du concept de monde et la centralité du Dasein dans une telle élaboration, il est primordial de dégager le sens, dévié par la tradition logique de la métaphysique, de ces deux termes centraux. Le principal obstacle installé par une traduction inexacte tient en ce que la « vérité » ou la « fausseté » de la proposition sont des résultats d'une opération de véridiction, a posteriori, de la proposition, dont la cause serait à chercher dans l'intentionnalité du locuteur. Dans une telle perspective il est malaisé de démêler ce qui est du ressort du jugement contenu dans la proposition et ce qu'il convient d'appeler « le discours sur » les termes de l'énoncé. Heidegger prend le problème dans le sens inverse lorsqu'il traduit, au plus près de l'étymologie grecque, « *alètheuein* » par « libérer du retrait » et « *pseudesthai* » par « mettre en retrait ». Aristote emploie le verbe « *hyparchein* » en relation avec le « dire vrai » et le « dire faux » de la proposition. Heidegger note que ce verbe signifie « être au fondement » ; il en résulte que, dans la proposition énonciative « *l'alètheuein è* (ou bien) *pseudesthai* non pas simplement se rencontre(nt), mais se trouve(nt) en elle en tant que sous-jacent, contribuant à constituer son fondement et son essence » (447). Il appartient à l'essence du logos de se faire tromperie, c'est-à-dire de « mettre en retrait » ; à l'inverse, ne pas mettre en retrait c'est « libérer du retrait », *a-lètheuein* (448). Le logos qui met en retrait n'en est pas moins monstratif que celui qui libère du retrait. Il peut, de par son essence, mettre en œuvre ces deux possibilités, de telle manière qu'il est arbitraire de prendre l'énoncé « vrai » comme paradigme de la relation du Dasein à l'étant que la proposition énonciative donne à voir. Reste à savoir « sur quoi se fonde cette possibilité interne de mettre en retrait ou de libérer du retrait » (448). Selon l'interprétation qu'il donne d'Aristote, Heidegger avance

que la mise en retrait suppose toujours que se soit opérée une synthèse qui prendrait d'abord appui sur une perception d'un ensemble, d'une unité, car le logos se fonde sur le « *noûs* » ; si l'on affirme que quelque chose n'est pas, encore faut-il avoir pris en compte, de manière sous-jacente, ce que cela « est » positivement, tout comme la logique admet sous un concept la dénomination A comme la non-A. Dire que A « n'est pas... », cela signifie que ce qui est perçu l'est « dans l'unité de ses déterminations » (454), avec le caractère de *l'en tant que tel ou tel*. C'est précisément l'en tant que qu'Aristote dénomme « synthèse ». La synthèse de la perception est un assemblage qui est également un « désassemblage » (*diairèsis*) ; il s'ensuit donc que cette perception est le fondement de la possibilité qu'a le logos de libérer/mettre en retrait. Cela se traduit dans l'énoncé monstratif (apophantique) par le caractère affirmatif (cataphatique) ou négatif (apophatique) mis en évidence par la grammaire, sans pour autant renier le fait que tout énoncé affirmatif (ou négatif) est le produit d'une synthèse/diérèse du *noûs* car *l'être-vrai* tout comme *l'être-faux* dans l'énoncé sont également monstratifs. De là découlent quatre possibilités à vrai dire logiques illustrant la mise en œuvre dans l'énoncé ce que cet énoncé donne précisément à voir de l'étant : monstration de l'étant en tant qu'il ne se trouve pas être là (jugement « faux »), de l'étant qui ne se trouve pas être là en tant qu'il se trouve être là (jugement faux), de l'étant en tant qu'il se trouve être là (jugement positif vrai), de l'étant qui ne se trouve pas être là en tant qu'il ne se trouve pas être là (jugement négatif vrai, p.460). Il s'agit bien là d'un schéma de véridiction, dont le rôle est, à travers la monstration, d'« amener à voir l'étant : comment il *est* et ce qu'il en *est en tant qu'étant*. L'énoncé ne se limite pas seulement à ce qui *est* présent maintenant, mais il se rapporte aussi à ce qui *a été* et à ce qui *sera* » (461, nous soulignons). Ce schéma, proche de la description que fait Benvéniste de la situation d'énonciation (un Je qui énonce, un Tu qui reçoit, un Maintenant et un Ici), et relativement à l'énoncé apophantique, met en relief le rôle du « est ». L'énoncé monstratif se compose d'un sujet S et d'un

prédicat P, où généralement S prend la forme d'un substantif (*onoma*), signification sans visée, et d'un *rhèma* (un être dans le temps, généralement un verbe). Une telle configuration de la parole (462), dans laquelle il est toujours question d'être de l'étant ne trouve sa place et sa valeur que dans les systèmes linguistiques où domine l'énoncé verbal, comme le montre Lohmann, ce qui recouvre essentiellement le groupe indo-européen, et remet en cause l'ambition d'établir un schème fondateur d'une philosophie du langage (on n'extrapole pas à partir d'un particularisme). Dire, dans un énoncé monstratif en EST, ce qu'il en est de l'étant, ou de ses qualités, c'est poser le problème en termes de « vérité », qui, après Aristote, devient synonyme de « validité » de la proposition ; Heidegger s'engage à dissocier les deux notions en retirant à la logique le droit de légiférer sur la question de l'Être, en raison précisément des significations ambiguës de ce même verbe EST (464-466), qui dispose à la fois d'une fonction de relation (copule) et de position (signification).

c- Le « est ».

En soi le verbe « être » n'existe pas tout seul, mais en relation (a est b), ce qui a fait que la tradition philosophique issue de la métaphysique a fini par négliger sa fonction signifiante pour n'en faire qu'une mise en relation de deux termes, le sujet et le prédicat, problème en partie lié à l'une des composantes de sens du verbe lui-même, comme nous allons le voir.

En se posant la question de savoir si l'énoncé, grâce au EST, peut revendiquer le rôle de guide dans la question de l'être, Heidegger soulève le problème inhérent à la copule. Est n'existe pas tout seul en tant que tel, c'est-à-dire qu'il existe toujours en relation avec les termes de l'énoncé (S et P), et pourtant il signifie aussi quelque chose. Depuis Aristote, en passant par Kant, le EST est considéré comme n'étant aucun étant, aucune chose ni aucune qualité. Il signifie « par surcroît » par une synthèse. Selon les emplois qu'elle a dans l'énoncé (468), la copule sera en relation avec la quiddité (*Wassein*), la quoddité (*daBsein*) ou

l'être-vrai (*Wahrsein*). Par quiddité, il faut entendre que la copule n'est pas la simple marque d'une liaison entre S et P, mais montre « ce sur quoi le rattachement se fonde » (474) ; elle dit quelque chose de ce que le Sujet « est », elle vise, sans pour autant l'atteindre, la *quidditas*, l'essence, de la chose elle-même. Par quoddité Heidegger entend « cela signifie... » ; dans ce cas, il s'instaure une relation de type *grammatical* entre S et P : « c'est le mot-sujet en tant que mot qui signifie, et dont la signification est indiquée dans l'énoncé » (475), à l'instar d'une définition, qui pourrait aussi bien se trouver dans un dictionnaire. Le EST ne prend toute sa dimension qu'en limitant sa visée aux termes mêmes de l'énoncé, sans lien avec l'étant que l'énoncé lui-même vise. D-

d- Convergences ?

Cette démarche, qu'Heidegger rattache à la logique nominaliste, est précisément l'un des points de départ de l'analyse par Lohmann de la proposition dans l'usage qu'il fait du terme « *suppositio* », comme nous l'avons vu. Il distingue *suppositio in habitu* et *suppositio in actu*, cette dernière faisant référence à la capacité du langage de mettre un mot sur une chose, tandis que la première fonde la possibilité de la différence des langues dans la mise en œuvre concrète de cette adéquation entre le mot et la chose au sein d'une structure linguistique qui distingue les langues *supposantes* (indo-européen, sémitique, bantou) de celles qui ne le sont pas (le chinois par exemple). Là où Lohmann se détache nettement d'Heidegger c'est bien dans cet usage de la *suppositio* : les langues supposantes sont celles qui distinguent, selon des modalités énonciatives différentes (énoncé nominal ou énoncé verbal), dans la composition même de leurs mots, la racine de la désinence, expression intime de la différence ontologique. Il semble ainsi qu'une telle analyse dépasse le cadre strictement logique et interne à l'énoncé et aux liens entre ses différents composants ; il y a, dans le mot même, un renvoi qui est aussi une visée vers l'étant là présent en tant que tel ; c'est dans l'intimité de la langue que se forge cette visée

(morphologie) et sa mise en œuvre dans l'énoncé (syntaxe). Par opposition à la phrase sémitique ou bantoue qui expriment l'Idée de l'idée, le pur ETRE, la supposition (individuation, le *hic* et le *nunc*, énoncé verbal) transforme la généralité d'un être en un étant, elle fait apparaître un étant dans son être. Comme Heidegger, Lohmann entend qu'une telle opération n'est possible que lorsque l'étant ainsi appréhendé l'est en tant qu'il fait partie de l'étant tout entier, mais il ajoute qu'une telle opération trouverait son fondement dans un énoncé « vide » dont le sujet serait cet étant tout entier, et dont le substantif dans l'énoncé en serait, selon Lohmann, le prédicat (la quoddité) tout autant que l'attribut (la quiddité décrite par Heidegger). Concernant le EST, Lohmann explique les multiplicités de sens de ce verbe par la concrétion de diverses étymologies autour d'un verbe-racine (et non pas à partir de ses fonctions dans l'énoncé), très tôt abstrait. Son sens premier est celui de la pure prédication, « du dire de l'être, de ce qui se laisse paraître en tant que quelque chose dans le discours » ; c'est parce que le verbe être est défectif, composite, qu'il peut recouvrir une variété de sens et de réalisations dans l'énoncé, aboutissant aux sens dégagés par Heidegger, après Aristote. Les conclusions de Lohmann diffèrent quelque peu de celles d'Heidegger, en ce que l' « être-vrai », fonction de la prédication en indo-européen, est fondée sur l'adjonction d'un participe présent au sens de « vrai » à la racine *es-* du défectif *esti* (apparaître). La pluralité de sens de EST provient d'un long travail d'amalgame étymologique ; cet « être-vrai » de la prédication, cette opération de véridiction n'est pas seulement un résultat, mais désigne bien ce qui est là, dans le contexte de l'énonciation,. La vérité de la proposition représente, par ailleurs, pour Lohmann le pendant abstrait de la conception de la vérité comme « dévoilement », et qui trouve son *fondement* dans l'acte de prédication lui-même ; autrement dit, un tel dévoilement (*alétheia*) n'a pas d'autre source que la langue elle-même : au fond, un étant est avant tout un mot, le monde est strictement maintenu dans les limites de la langue, ce qui se déduit de la réflexion de Lohmann sur la présence

concomitante et concrète de la différence ontologique dans un certain groupe de langues naturelles, pour lesquelles le langage est un étant, et l'étant un langage. La difficulté à démêler ce qui, dans l'émergence du concept de monde, revient au langage, tient en ce que ce dernier jette un pont entre l'homme et l'antéprédicatif tout en ne se référant, l'opération une fois accomplie, qu'à lui-même. L'en tant que du langage est tout autant une visée vers l'étant encore inarticulé qu'un éclairage particulier qu'il lui impose par le jeu interne de la différence ontologique tel qu'il s'incarne dans le verbe « être » de la proposition, dont Heidegger énonce la racine commune (487), dans la mesure où tous deux opèrent par synthèse. Celle-ci contribue à organiser le monde comme tout et comme cohérence, donc comme un système de relations, dont l'en tant que est une expression privilégiée. Dans l'optique de Lohmann, cette mise en relation, voire cette tenue de rapport, ne peut prendre la forme que d'un énoncé, dont le sujet est l'étant tout entier et les énoncés linguistiques des prédicats ou des attributs. Le monde est langage dans la possibilité qu'il a de donner voix et place à l'indicible, représenté dans l'abstraction parfaite de l'énoncé impersonnel, en particulier par le pronom vide qu'est le « il » de « il pleut », le « *es* » de « *es regnet* », entre autres. Ce « il » sans signification précise, que l'on peut investir du contexte d'énonciation, représente la trouée qu'opère le langage vers l'étant tout entier et antéprédicatif en lui assignant une place au sein de la proposition (un sujet sans objet précis, ou le constat d'une pure existence si l'on admet que « il pleut » peut aussi se dire, en violation des règles de grammaires les plus élémentaires, « pleuvoir est »), tout en s'interdisant le moindre accès à cet étant en entier par le biais de l'analyse. Le langage est clarification, explicitation du monde dont il est un des composants mais il admet aussi un renoncement à sa fonction première en laissant apparaître en son sein une dimension de l'inalysable (la racine sémitique comme expression de l'être de l'étant, la désinence indo-européenne comme expression de la supposition, qui est entrée en jeu de la différence ontologique). En lui s'affrontent dévoilement et mise en

retrait, tant au niveau de la proposition elle-même que de l'élan vers l'étant tout entier au milieu duquel l'homme, qui doit assumer le Dasein que justement il a à devenir, existe. Heidegger prend, quant à lui, une position un peu différente.

Lorsqu'il affirme que

« L'essence du *logos* consiste précisément dans le fait que c'est en lui comme tel que réside la possibilité du « ou bien vrai ou bien faux », du « non seulement positif mais encore négatif ». C'est précisément la possibilité de toutes ces manières de se modifier... qui est l'essence la plus interne du *logos* [...] C'est un « pouvoir de ». Par « pouvoir » nous entendons toujours la possibilité d'une tenue de rapport à, c'est-à-dire la possibilité d'un rapport à l'étant en tant que tel. Le *logos* est un pouvoir, c'est-à-dire, en soi-même, le fait de disposer d'un rapport de soi à l'étant en tant que tel » (485).

Il voit dans le *logos* l'intermédiaire indispensable d'un rapport de soi à l'étant : et ce, selon les modalités soit du dévoilement, soit de la mise en retrait. Il y a bien concordance entre ouverture du Dasein et essence du *logos*. Le verbe « disposer » est intéressant dans la mesure où il évoque à la fois la ressource à laquelle on peut faire appel dans tout rapport avec l'étant et la manière dont cette ressource est organisée, ou organisatrice d'ailleurs, déployée en vue d'une stratégie, qui est dans ce cas une visée vers l'étant. Il évoque aussi la liberté d'usage et d'utilisation de cette même ressource, ce qu'Heidegger nomme « espace de jeu » (489).

Une telle expression recouvre plusieurs sens et demande à être clarifiée : le mot « espace » évoque le déploiement qui est une zone d'interface, un lieu d'échange dans lequel le Dasein interroge l'étant à même lui, mais qui ne peut se substituer à cet étant, qui est avant tout antéprédicatif, ou, comme le dit Heidegger, « prélogique », dans la mesure où il n'est pas premier, mais la conséquence de ce qu'Heidegger nomme le lieu où se déploie l'ouverture propre au Dasein, qui, elle, est la condition de possibilité de la configuration du « monde », tout en obscurcissant la tenue de rapport que ce même Dasein entretient avec cet étant en entier, cette dernière notion n'apparaissant pas immédiatement dans chaque

énoncé particulier. Par ailleurs, le « jeu » suppose à la fois l'existence de règles de fonctionnement, de structures permettant une telle mise en relation sans pour autant qu'elles soient premières. En effet, appliquée au langage, l'expression est affirmation d'une adéquation essentielle mais imparfaite, comme lorsqu'on dit qu'il y a du « jeu » dans un mécanisme :

« Pour que soit possible la formulation d'un énoncé, il apparaît donc qu'il n'est pas seulement nécessaire que cet énoncé se livre la possibilité d'être lié par ce sur quoi il porte un jugement, et que ce sur quoi le jugement est porté soit conçu et saisi comme un étant : il apparaît tout aussi nécessaire que chaque énoncé, d'avance, s'en aille parlant au cœur d'une manifesteté en entier et, du même coup, parle à partir d'une telle manifesteté » (497).

L'enjeu fondamental tient à la manière dont Heidegger répartit les rôles dans cette tenue de rapport liant Dasein, énoncé et étant antéprédicatif dont le caractère d'« en entier » correspond à une manifesteté ou « être-ouvert » prélogique, et, ce faisant, il évite plusieurs écueils. Le premier consiste à donner le primat absolu au langage comme condition de possibilité de configuration du monde, comme pour paraphraser la formule évangélique « Au commencement était le Verbe » ; dans un tel cas, cela reviendrait à établir un déterminisme rigide niant la possibilité même de la liberté du Dasein de dire « ou bien... ou bien ». D'autre part, affirmer que l'essence du monde est à rechercher dans la manifesteté prélogique de l'étant c'est concéder l'existence d'un monde détaché du langage et du Dasein, et dans ce cas on ne voit pas comment l'homme y aurait accès et non l'animal, sinon dans une hiérarchie quantitative et non « par essence ». Si le prélogique manifeste de l'étant, ce n'est pas en premier lieu (491-492).

Enfin, faire du Dasein la source de la configuration de monde et non pas l'homme comme quiddité psychologique permet d'éviter toute approche nécessairement subjectiviste. Autrement dit, il s'agit pour Heidegger de définir l'essence de l'homme à partir de l'analyse du Dasein dans lequel elle prend naissance tout en dominant son histoire (l'histoire, c'est l'homme).

L'autre sens qui éclaire l'expression « espace de jeu » est le corollaire de ce qui précède, à savoir que toute règle suppose la liberté de s'y soumettre ou non, de « jouer » des règles établies ou non. Dans son commentaire d'Aristote, Heidegger établit que l'énoncé a le pouvoir de dire vrai et de dire faux, pouvoir qu'il faut replacer au sein même du Dasein. Selon lui, le langage joue bien des tours au sens commun en ce que ce dernier ne fait pas la différence entre vérité et validité de l'énoncé.

e- Vérité et validité

A priori les deux termes sont synonymes, et pourtant un abîme les sépare. Pour Heidegger ces deux concepts n'appartiennent pas au même niveau de dérivation dans la structure même du Dasein : la vérité se fonde sur la manifesteté de l'étant tout entier qui se situe avant toute prédication, car c'est elle qui fonde « la possibilité de l'être-vrai et de l'être-faux du logos, au sens où, en le fondant, elle se trouve avant lui » (490). L'erreur commune est d'assimiler vérité et validité de l'énoncé, qui, elle, correspond à une catégorie logique, donc interne au discours sur l'étant ; elle ne peut que constater l'adéquation entre ce qui est énoncé dans le *logos apophantikos* tel qu'il se rapporte au contexte d'énonciation : un jugement est vrai ou faux, en fonction de l'adéquation entre ce qui est dit et les règles logiques abstraites présidant à l'intelligibilité du discours, de ce jugement, et de la validation par une sorte d'expérience de l'étant par la grille du langage. La confusion est d'autant plus entretenue que le langage passe pour le sens commun pour le siège, le fondement de toute intelligibilité, comme la condition indispensable à toute construction d'une idée de monde en tant que cohérence. Il n'en est ainsi que si l'on considère que l'énoncé est bien le lieu où s'exerce un rapport intime entre Dasein et étant. Pour qu'une telle opération soit valable, encore faut-il supposer que les termes même de l'énoncé aient une valeur intrinsèque détachée de toute causalité interne au Dasein, ou bien que la liberté qu'a le Dasein de dire vrai ou faux n'ait un quelconque

rapport avec que qui lui apparaît comme de l'étant, et sur lequel il va porter un jugement. Autrement dit, il s'agirait alors d'affirmer que le langage conditionne le rapport du Dasein à l'étant. L'opération par laquelle on décide de la vérité d'une proposition relève de l'a posteriori et elle s'assimile alors à la « véridiction » pure et simple, démarche qui a plus de points communs avec celles de la science et de la logique formelle. Comment, dès lors, faire référence à une quelconque universalité de la vérité, si celle-ci est étroitement conditionnée par l'usage du langage ? D'où provient l'interrogation sur l'être qui est au fond de tout énoncé propositionnel tel que le définissent Aristote d'abord, puis Heidegger ? La vérité est avant tout ce qui conditionne tout rapport avec l'étant prélogique, avec sa manifesteté, et ne saurait se situer dans le champ d'application que constitue le langage, et plus précisément l'énoncé en « est », faut de quoi ce « est » ne s'appuierait sur aucune autre source que lui-même ; d'autre part, si la vérité est une, comment expliquer la diversité des déterminations de la copule ? A quelle « vérité » renverrait-elle dans de telles conditions ? Ainsi que le précise Heidegger,

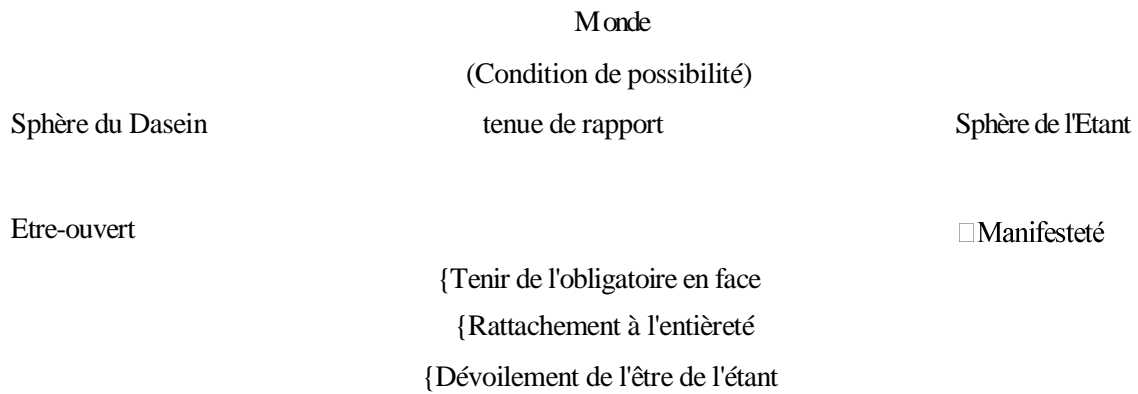
« par l'énoncé, l'être n'est pas attribué à ce sur quoi l'énoncé se prononce ; l'étant sur lequel porte l'énoncé ne reçoit pas non plus d'abord son caractère d'être grâce au « est ». C'est l'inverse : le « est », dans le tout de sa multiplicité et dans chacune de ses déterminations, ne se révèle jamais que comme l'expression des trois questions cherchant à déterminer *ce qu'est l'étant, comment il est et d'abord si il est*. Dans sa multiplicité, l'essence de l'être ne peut donc jamais se révéler à partir de la copule et de ses significations. Cette essence demande plutôt à retourner au lieu à partir duquel parle tout énoncé et sa copule : à partir de *l'étant lui-même déjà manifeste*. L'être de la copule, dans chacune des interprétations possibles, n'est pas ce qui est originel ; mais dans une proposition émise, la copule joue un rôle essentiel, et la proposition émise passe communément pour être le lieu de la vérité ; voilà pourquoi il y a précisément nécessité de désobstruction » (491)

Ainsi, pour le sens commun, il y a adéquation entre vérité et validité (qui est en fait véridiction a posteriori), un écueil que n'a pas évité le nominalisme. La

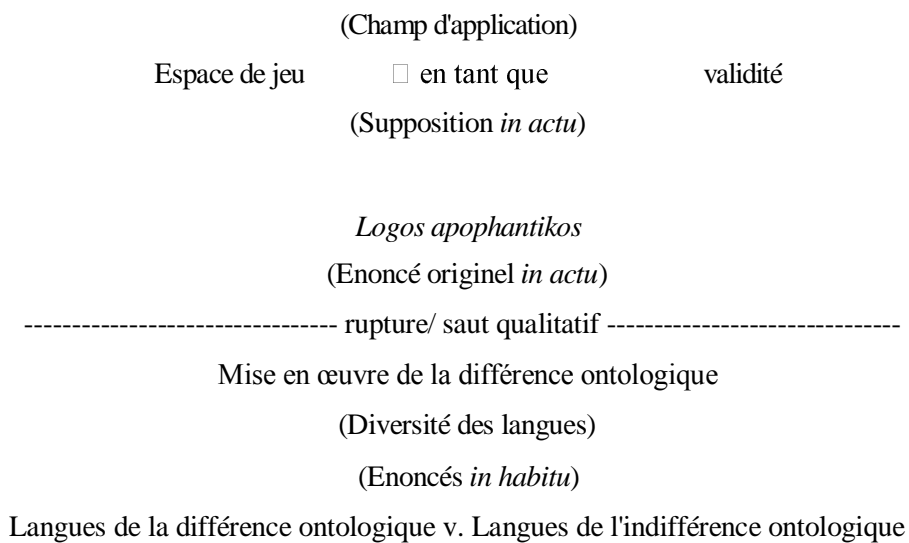
source d'erreur est bien indiquée dans la citation ci-dessus : il ne faut pas confondre participation de l'énoncé à l'expression de la vérité de l'être et source même de cette vérité, issue conjointement de l' « être ouvert » du Dasein et de la manifesteté, sur le mode de l'indifférence, de l'étant prélogique.

f- Lohmann et Heidegger : schéma d'une influence.

Pour résumer la conception heideggérienne de l'essence du « monde » et sa relation avec le langage en miroir avec l'analyse que fait Lohmann de la prégnance de la différence ontologique à l'œuvre dans les langues naturelles, l'on pourrait dresser le tableau suivant :



Vérité



Mondes

Quelques remarques s'imposent afin d'éclairer la pertinence de ce schéma. Si l'on demeure dans la sphère dégagée par Heidegger des conditions de possibilités et du statut même du langage, on s'aperçoit qu'il s'agit là de l'explicitation d'un universel de ce langage dans sa relation avec le Dasein (c'est un de ses existentiels) et l'étant antéprédicatif (dont la manifesteté se déploie sur fond d'indifférence), quel que soit l'histoire même de ce Dasein. Le cheminement d'Heidegger procède par la désobstruction du langage en faisant une nette distinction entre langage commun (ou sens commun) qui voile plus qu'il ne dévoile la nature de cette question fondamentale qu'est l'interrogation sur l'être et questionnement sur ce langage en vue d'un cheminement vers l'explicitation de ce même questionnement : le langage est double, et il ne devient plus perméable à cette grande interrogation que lorsque l'on cesse de considérer qu'il y a une relation de cause à effet entre énoncé et l'étant qu'il désigne. Pour cela il faut faire appel à l'histoire de ce langage dans la manière dont la philosophie occidentale (en la personne d'Aristote en l'occurrence) par une remontée étymologique et un travail à rebours sur les concepts dont fait usage la philosophie allemande, concepts éclatés par Heidegger en autant de composants simples où le prépositionnel joue un rôle majeur, comme nous le verrons par la suite.

Si l'on examine ensuite la sphère, élaborée par Lohmann, du champ d'application de cette relation créatrice de monde, quelques interrogations demeurent. D'abord, on remarque que les deux analyses se font miroir, qu'elles sont exactement symétriques tout en se situant à des niveaux de dérivation différents. En revanche, l'obstacle majeur à la généralisation d'un tel schéma directeur se heurte à l'existence de langues diverses à la structure différente. La théorie d'Heidegger est parfaitement complétée par Lohmann si l'on accepte de demeurer dans la sphère des langues de la différence ontologique, et plus particulièrement dans celle de l'indo-européen ; ainsi voit-on la continuité de l'interrogation sur l'être et l'essence du monde intégrant le langage comme

support second de la tenue de rapport du Dasein avec l'étant tout entier, dont ce même Dasein est le fondement. Mais le constat de l'existence d'une pluralité de *langues* (le mot *langage* est devenu inadéquat) rend malaisé la mise en valeur d'une telle continuité entre conditions de possibilité et champ d'application sur la base du comparatisme. En particulier, il est difficile d'expliquer la raison pour laquelle des langues ont pu se développer et, de par leur structure interne, donner lieu à un déploiement différencié de la question de l'être et de la nature de l'essence du monde, devenu en pratique pluriel. Dans le domaine indo-européen, Lohmann a distingué quelques causes de ce développement dans le caractère verbal de l'énoncé, la nature et la fonction de la copule ainsi que la bifurcation du mot en radical composite issu d'une racine et désinence inanalysable comme expression de l'étant dans son être. Le caractère inanalysable de cette désinence indique clairement que l'énigme de cette relation entre Dasein et étant dans la sphère du monde que la langue contribue à constituer est à rechercher précisément dans la tenue même de ce rapport qui ne va pas de soi dès lors que l'on s'interroge sur sa nature et son existence. La désinence est l'expression du rapport entre les mots et de la hiérarchie des éléments constitutifs d'un monde, dont le siège est le Dasein, et le creuset la structure linguistique ; elle est essentiellement logique et retravaille la nature de la relation du locuteur au monde à même les constituants de l'énoncé en les libérant de l'ordre des mots (même si toutes les combinaisons ne sont pas admises, on les retrouve dès lors que l'on s'amuse à comparer les langues entre elles et la manière dont elles mettent en œuvre, pour certaines d'entre elles, la *suppositio in habitu*).

C'est ainsi que l'on peut voir dans l'abstraction croissante des langues indo-européennes le développement d'une science telle que la logique formelle qui dissocie, comme l'a bien montré Heidegger, vérité et validité de l'énoncé. En revanche, une langue telle que le chinois est définie comme appartenant à la sphère des langues de l'indifférence ontologique car cette distinction entre chose

désignée et rôle du mot dans l'énoncé ne se fait pas, tout comme la différence entre concept et chose particulière (comme l'a montré l'analyse du binôme nominal : « petit-grand » = « taille », par exemple). La distinction entre nature et fonction des mots dans l'énoncé n'est possible qu'en respectant un ordre des mots rigide et prédéfini, mais il faut noter que ces remarques s'appliquent plus précisément à ce que l'on nomme chinois classique qu'au chinois contemporain⁸². Tout se passe comme si la langue se déployait sur un axe horizontal correspondant à l'ordre d'apparition des mots dans l'énoncé au détriment d'un axe vertical exprimant les relations logiques représentées par la désinence, notamment indo-européenne. L'ordre des mots a ainsi pour tâche de dénoter la manière dont l'énoncé appréhende dans sa structure interne le monde, ou plus exactement la façon dont le locuteur s'inscrit dans cet étant tout entier tel qu'il se révèle à lui, et qui correspond d'une manière toujours imparfaite à la modalité de manifesteté de cet étant, linéaire et immuable. Dans la relation du Dasein et de l'étant, le monde se recrée dans chaque proposition, et cette manifesteté est pur ordonnancement, classification, en même temps qu'horizon en arrière-plan de cette appréhension d'un réel constitué en système, qui conserve toute ses vertus de description à la condition que cet ordre même soit scrupuleusement respecté, liant ainsi étroitement vérité et éthique. Une des raisons présidant à l'absence de relations abstraites, logiques, exprimées dans l'énoncé tient sans doute à l'origine picturale des signes chinois, les pictogrammes⁸³.

⁸² En effet, diverses réformes, dont une, importante, a eu lieu au début du XX^e Siècle, ont modifié l'« orthographe » et introduit progressivement dans la langue écrite un certain nombre de mots-outils purement grammaticaux, comme par exemple les spécificatifs, particules insérées entre le cardinal et le « substantif » auquel il se rapporte afin de définir la « nature » de ce substantif, selon qu'il correspond à la catégorie de

l'individu, de l'objet long et plat, de ce qui peut se saisir par la main, de ce qui a forme de « baguette », etc. Il existe six familles de caractères chinois : les pictogrammes (images de l'objet sous une forme stylisée), les indicateurs (traduisant en signes les idées abstraites), les idéogrammes, combinaisons de plusieurs pictogrammes pour former un sens différent combinant les différents éléments : soleil+lune=luminosité, les phonogrammes, composés de deux parties, l'une donnant le sens, l'autre la prononciation, les défléchis (symboles ayant entre eux des rapports étroits) et les prêtés, sans aucun lien avec le sens ou la fonction phonétique. Pour une analyse plus approfondie, voir Edoardo Fazzioli, *Caractères chinois, Du dessin à l'idée, 214 clés pour comprendre la Chine*, Paris, Flammarion, 1987.

Bien que très tôt stylisés ces caractères n'en conservent pas moins ce lien visuel avec la chose qu'ils nomment, objet ou processus, ce dernier étant représenté dans ses différentes phases ou étapes d'accomplissement. Le chinois voit et transcrit en sélectionnant des traits qui lui apparaissent caractéristiques du phénomène observé, traçant des analogies avec des pictogrammes existants selon une logique profondément ancrée dans la structure sociale et philosophique comme le confucianisme. On note ensuite que la phrase chinoise opère par simple juxtaposition plutôt que par « fusion » (comme c'est le cas en indo-européen grâce à la présence de la désinence casuelle et verbale, notamment) et que le sens émerge de la concomitance de caractères dont la signification plurielle crée des liens qui surdéterminent le sens attribué à l'énoncé comme une couche supplémentaire de nature visuelle et poétique tout à la fois⁸⁴.

Un ordre des mots rigide n'est pas l'apanage de la seule langue chinoise, et même si de nombreuses langues indo-européennes ont pu s'en affranchir dans une certaine mesure, il n'en demeure pas moins que la structure S-V-O (pour « sujet-verbe-objet ») domine, à tel point qu'elle a été assimilée à la forme logique de la proposition canonique du « logos apophantikos ». Mais elle ne va pas de soi, elle ne répond à aucune exigence formelle car, même au sein de ce groupe de langues où les points de comparaison sont nombreux, elle ne s'impose pas. Il en est ainsi de la langue gaélique, exemple peu banal, mais qui illustre bien le présent propos.

⁸⁴ « Die Chinesische Sprache bietet die sonderbare Erscheinung dar, sich durch die blosser Verzichtleistung auf einen allen Sprachen gemeinsamen Vorzug einen anzueignen, der in keiner anderen angetroffen wird. Indem sie sich Vielem entsagt, was der Ausdruck hinzufügt, hebt sie gerade den Gedanken starker hervor, und besitzt eine in dem Grade nur ihr eigenthümliche Kunst, die Begriffe so unmittelbar an einander zu reihen, dass ihre Uebereinstimmungen und Gegensätze nicht bloss, wie in anderen Sprachen, wahrgenommen werden, sondern den Geist, ihn mit einer ihm neuen Kraft berührend, gleichsam zwingen, sich der reinen Betrachtung ihre Beziehungen zu überlassen. Es entsteht daraus, noch selbst unabhängig vom Inhalt der Rede, ein, in anderen Sprachen in dem Grade unbekanntes, bloss aus der Form und der Anordnung der Begriffe hervorgehendes, rein intellectuelles Vergnügen, das vorzüglich durch die Kühnheit bewirkt wird, lauter, gehaltvolle, selbständige Begriffe bezeichnende Ausdrücke in überraschender Ver-einzelung neben einander hinzustellen, um Alles für sich Gehaltlose, und nur Fügung und Verknüpfung Bezeichnende zu entfernen", Wilhelm von Humboldt, "Ueber den grammatischen Bau der Chinesischen Sprache" (1826) in *Ueber die Sprache, Reden vor der Akademie, herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Jürgen Trabant*, Francke Verlag, Tübingen und Basel, 1994, p.139.

Contrairement au chinois, le gaélique est une langue flexionnelle, tant pour ce qui est des formes verbales que des substantifs et adjectifs : à l'époque moderne, subsiste toujours le génitif par opposition au « cas commun » qui englobe tous les autres (comme le datif et l'accusatif, tombés en désuétude). La caractéristique de ses énoncés, que l'on retrouve dans d'autres langues naturelles, est son ordre des mots très particulier ; en effet, la phrase débute toujours par le verbe, suivi par le sujet et puis l'objet (structure V-S-O). Une conséquence très visible est l'importance que revêt ce syntagme, qui porte le maximum d'indications de temps, d'aspect et de préfixation ; les préfixes sont littéralement attachés au verbe, ce qui, combiné avec l'accentuation forte de la première syllabe qui élimine la dernière, nous avons affaire à une forme verbale phonétiquement modifiée et complexe selon que le verbe est accompagné d'un préfixe ou non, grâce notamment à des processus phonétiques tels que la lénition (ou palatalisation) ; de plus, le vieil irlandais fait la différence entre formes « fortes » (ou indépendantes) et formes faibles (ou dépendantes) selon que le verbe est principal ou subordonné. L'importance accrue donnée au verbe est étroitement liée à sa place au sein de l'énoncé, accentuant le caractère primordial de l'action, ce qui n'est pas sans conséquence sur la structure du monde élaboré par la langue, car ainsi le trait dominant est le mouvement, la fluidité du monde perçu. Le sujet grammatical (à ne pas confondre avec le locuteur) est au centre d'une relation entre procès et objet, ou prédicat, ce qui constitue la mise en scène de la relation entre le Dasein et le monde tel que la langue l'ordonne. Dans la structure qui lui est propre, la langue gaélique définit les modalités de l'acte d'énonciation, centré sur la prééminence du temps et de l'aspect (par la flexion verbale) et du lieu (par l'importance de la préfixation et les modifications phonétiques qu'elle impose au syntagme verbal) au détriment du sujet : ce dernier, de part sa position seconde, reçoit en quelque sorte un étant défini par l'acte qu'exprime le verbe, ce qui rend sa position plus subordonnée à l'acte accompli, phénomène amplifié par l'absence de verbe « avoir ». On lui substitue

des composés formés de « tá » (verbe « être ») suivi du sujet puis d'un composé combinant une préposition et le pronom personnel à la forme complément, un peu à la manière du latin dans l'expression de la possession⁸⁵. Seul l'usage en gaélique est élargi à des situations telles que la faim, la soif, et l'expression de sentiments forts, comme la peur, la colère, l'étonnement, l'amour... Si l'on prend l'exemple de la faim, le gaélique dira « tá ócras orm », littéralement « est la faim sur moi », ou, de manière plus conforme aux règles de la syntaxe française, « la faim es sur moi »⁸⁶. L'ordre des mots relègue au dernier plan le sujet parlant, ou l'individu dont il est question dans l'énoncé et lui attribue une grande passivité, par opposition à ce sujet grammatical « ócras » ; ce dernier n'est plus l'expression d'un besoin ni d'un phénomène purement biologique mais d'une force externe à l'homme qui la subit comme une sorte de fatalité à laquelle il n'a plus qu'à se résoudre, dans la fusion du pronom et de la préposition qui le réduit à n'être plus qu'un « lieu », le champ d'action d'une relation qui le dépasse : la faim existe en propre, car dans l'énoncé il ne s'agit pas d'un individu éprouvant la faim, et elle s'abat sur l'homme en tant qu'elle constitue un élément du monde extérieur à soi, l'expression de ce que Descartes aurait appelé une « passion de l'âme ». Là, le Dasein est essentiellement « ouvert », et il reçoit le monde comme ce qui le meut et infléchit le cours de ses actions et de sa vie.

Cet exemple ne fait qu'effleurer l'amplitude du problème ainsi posé, qui s'interroge sur la manière dont s'articulent ces deux versants, axe horizontal et axe vertical, de la mise en œuvre de la différence ontologique à l'œuvre dans les langues. Retrouver ainsi, à travers l'enchevêtrement de la logique et de l'accès à la manifesteté de l'étant réglant les rapports entre ce dernier et le Dasein, c'est

⁸⁵ Où le « possédant » est au datif, la chose possédée au nominatif, c'est-à-dire en position de sujet grammatical.

⁸⁶ On retrouve cette tournure syntaxique en hiberno-anglais, ie. l'anglais tel qu'il se parle en Irlande, où la littérature de la Renaissance irlandaise au début du XX^e siècle l'associe avec l'expression idiomatique d'un peuple parlant anglais « par force », mais dont le discours laisse transparaitre une langue et une vision du monde plus originelle à la manière d'un palimpseste. Ainsi l'on peut encore lire et entendre des tournures telles que « hunger is on me » ou bien « I have the hunger on me ».

se rapprocher de la source du « monde » qu'une telle relation génère ; mais remonter jusqu'à la source de cette interrogation (pourquoi un monde ? et donc, pourquoi *des* mondes ?) revient à se pencher au-dessus d'un abîme qui est celui de l'être, et plus encore celui de la *parole*, « soubassement ontologique existentiel de la langue »⁸⁷

4/ La parole et la langue.

Heidegger n'a jamais cessé de revenir à la définition même de ce mot : dans *Sein & Zeit*, il écrit :

« La parole est existentiellement cooriginale avec la disponibilité et l'entendre. L'intelligence aussi, antérieurement à l'explicitation qui approprie, relève toujours déjà d'un enchaînement. La parole est l'explicitation de l'intelligence. Elle est donc déjà à la base de l'explicitation et de l'énoncé. Ce qui dans l'explicitation est susceptible d'être donc déjà articulé plus originalement dans la parole, nous l'avons nommé le sens » (§ 34)

Dans cette remarque, la parole est une synthèse, plus originaire cependant que ne l'est l'intelligence, et trouve son expression dans la langue, mais elle renvoie au sens en tant que ce dernier constitue un tout, une entièresité qui ne se résout pas à la somme de ses constituants linguistiques que sont les mots, ni à la forme qu'est la proposition (ou énoncé) ; le sens, la parole qui parle, c'est le monde, mais un monde *partagé*. Recoupant de facto, sans lui assigner la même origine, le schéma de la situation d'énonciation élaboré par Benvéniste (autour des critères d'un JE locuteur qui, dans un moment précis T, en un lieu déterminé L, s'adresse à un interlocuteur TU), Heidegger l'éclaire d'un jour nouveau en substituant à l'abstraction logique et mathématiques de ces éléments d'équation, l'analyse ontologique capable de mettre en lumière le moment essentiel, décisif de l'émergence de cette chose mystérieuse qu'est la parole liée à la question de l'être, et qui surgit au plus profond du Dasein. Arc-bouté sur cette parole,

⁸⁷ *Sein und Zeit*, § 34, opus cit., p. 208.

« L'énoncé signifie communication, déclaration. (...) Elle fait voir à autrui ce qui est montré, en le déterminant. Faire voir à autrui, c'est faire part à l'autre de l'étant qui est montré en sa détermination. Est « partagé » l'être par rapport à ce qui est montré dans une vue en commun et cet être par rapport à lui est, bien sûr, toujours à prendre comme être-au-monde, ce monde précisément à partir duquel ce qui est montré se rencontre. » (§33)

Monde, autrui, partage. Non encore énoncés, explicités dans l'analyse sont le lieu et le temps de la langue, ses ancrages profonds ; la langue est circonscrite dans un lieu (là où elle se parle, et plus encore le lieu à partir duquel elle parle) et dans un temps (celui de l'histoire, toujours en mouvement, de la langue) à la source desquels Heidegger va tenter de remonter, dans son *Origine de l'oeuvre d'art* pour le premier, dans l'élaboration de l'historialité pour le second afin, et de les dépasser chacun en surmontant l'obstacle même de tels ancrages, pour s'approcher, s'acheminer, vers la source de l'être. Si la parole adresse l'être, alors elle est non seulement première, mais Une :

« On dit que l'homme possède la parole par nature. L'enseignement traditionnel veut que l'homme soit, à la différence de la plante et de la bête, le vivant capable de parole. Cette affirmation ne signifie pas seulement qu'à côté d'autres facultés, l'homme possède aussi celle de parler. Elle veut dire que c'est bien la parole qui rend l'homme capable d'être le vivant qu'il est en tant qu'homme. L'homme est homme en tant qu'il est celui qui parle. (...) Partout se rencontre une parole. C'est pourquoi il ne faut pas s'étonner que l'homme, dès qu'il promène le regard de sa pensée sur ce qui est, trouve aussitôt la parole, et aussitôt entreprend, dans une perspective décisive, de l'accorder sur ce qui se montre d'elle. (...) Situer la parole n'est pas tant la porter que nous porter nous-mêmes au site de son être. Cela signifie : mise en marche pour un recueil, recueillement en l'*Ereignis*. Nous n'aimerions penser que la parole elle-même ; nous voudrions seulement aller à sa suite. La parole elle-même est : la parole - et rien en dehors de cela. La parole même est la parole. L'entendement mis en condition par la logique, l'entendement qui calcule tout - ce qui le rend en général si sûr de lui - nomme une proposition de ce genre une insignifiante tautologie. Se borner à la répétition : la parole est parole, comment cela peut-il nous mener plus

loin ? Mais il ne s'agit pas d'aller plus loin. Nous aimerions seulement tenter d'arriver une fois là même où déjà nous avons séjourné. »⁸

La parole, le sens, est à la fois ailleurs et en l'homme en tant que Dasein. Son surgissement se confond avec celui, mystérieux, du Dasein. C'est vers cet abîme, celui de l'origine, qu'Heidegger chemine et s'attelle à rendre compte du saut qualitatif et vertigineux qu'il faut accomplir afin de revenir à l'origine de la parole, sans jamais avoir vraiment quitté le lieu, le siège même de la réflexion. Mais un second abîme complète l'encadrement de la parole à partir du mystère de son origine, le lien profond qui unit Dasein, étant et parole (qui informe au sens strict sa réalité concrète qu'est la langue) ; cet abîme se résume en une question : pourquoi des langues ? Il en résulte une deuxième interrogation : si la parole est la parole, si donc elle est Une et première, peut-elle se partager au-delà des mots, au-delà de l'expérience de l'altérité qu'est la confrontation de langues bien réelles ?

Faire l'expérience d'une langue autre que la sienne diffère du tout au tout avec celle d'un son ou d'un bruit inconnu : la langue se désigne elle-même comme telle, même si les mots qui composent ses phrases demeurent incompréhensibles ; l'on sait toujours si l'on a affaire à une langue plutôt qu'à un borborygme⁸⁹. A l'inverse, la parole n'est pas nécessairement portée par les mots, mais par leur absence, dans le silence qui ne se confond pas avec le mutisme :

« C'est le même soubassement existentiel qu'à une autre possibilité essentielle de la parole, le silence. Qui se tait dans la conversation peut beaucoup mieux « donner à entendre », c'est-à-dire accroître l'entente, que celui qui n'est jamais à court de parole. (...) Ce n'est que dans le parler à l'état pur qu'est possible un silence digne de ce nom. Pour pouvoir se taire, le Dasein doit avoir quelque chose à dire, il doit disposer

⁸⁸ *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, coll. Tel, pp. 13-14.

⁸⁹ « Même quand nous écoutons expressément la parole d'autrui, nous entendons tout d'abord ce qui est dit, plus exactement nous sommes déjà par avance avec autrui auprès de l'étant sur quoi porte la parole. *En aucun cas* ce n'est l'expression de l'émission vocale que nous écoutons tout d'abord. *A fortiori* là où l'élocution est indistincte ou même là où la langue est étrangère, nous écoutons tout d'abord des mots *incompréhensibles* et non une prolifération de données sonores », *Sein & Zeit*, opus cit., §34, pp. 210-11

d'une véritable et riche ouverture de lui-même. Alors éclate le silence-gardé et il cloue le bec au « on-dit ». Le silence-gardé articule comme mode de la parole l'intelligence du Dasein si originalement que c'est de lui que provient le véritable pouvoir-écouter et l'être-en-compagnie lucide ». ⁹⁰

Aux confins du silence lourd de sens et de l'incompréhensible de la langue indistincte ou étrangère réside la tentative de « pouvoir-écouter » et d' « être-en-compagnie » par le truchement d'une même langue en rapport avec une autre, inconnue d'un des interlocuteurs. Si le silence est porteur de sens, il n'en demeure pas moins que ce sens est toujours partagé. Que signifie ce terme « partager » ? Il renvoie tout d'abord à un au-delà des mots, de la langue, mais cet au-delà n'en est pas moins toujours inscrit dans un monde, qui lui, est effectivement partagé. Là où est le sens est le partage. Son lien avec le silence tient précisément à ce que le sens s'arc-boute sur le fossé séparant le non-dit., cela même que l'on tient caché, et l'indicible, là où les mots manquent pour servir de support à la parole, là où les mots mettent en péril le dévoilement de cette parole, suspendue au dessus de l'abîme de l'Être. La question est bien à présent de déterminer en quoi consiste le partage de la parole, précisément lorsque les conditions ne sont pas a priori réunies pour qu'émerge le sens. C'est à cet exercice difficile que se livre Heidegger dans son *Entretien de la parole, entre un Japonais et un qui demande*, que nous allons tâcher d'élucider dans le cadre de la problématique qui est la nôtre, à savoir l'unicité de la parole au-delà de la langue et des mots qui l'expriment. ⁹¹

⁹⁰ *ibid*, p. 211.

⁹¹ Nous ferons constamment référence à ce texte, publié dans *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, coll. Tel (1959 pour l'édition allemande, 1976 pour la traduction française), dans une traduction de François Fédier. Tous les passages cités seront suivis entre parenthèses de la pagination de l'édition française.

VI- DIALOGUE DIFFICILE ET FRAGILE : D'UN ENTRETIEN DE LA PAROLE

A- Enjeux et structure.

Quelques remarques pour commencer.

Le mot « Sprache » en allemand recouvre deux sens essentiels chez Heidegger, celui de la langue comme support linguistique, alliance de sons formant mots et phrases dans un système cohérent, et celui de « parole », dont il a écrit dans *Sein und Zeit* qu'elle est « le soubassement ontologique de la langue » (§ 34). Un des buts de l'entretien est de décrire les conditions d'émergence de cette parole unique par delà le système qui en est le support, mais pas le lieu de naissance.

Ensuite, on ne peut s'empêcher, et c'est aussi délibéré de la part d'Heidegger, d'évoquer la tradition platonicienne du « dialogue » en se référant à ce texte. Il faut y voir plusieurs avantages : le premier tend à éliminer le plus possible tout discours rapporté ; en effet, le style direct rend immédiatement perceptible le cheminement de pensée de chacun des protagonistes, dont on peut suivre la démarche d'une manière « performative », ce qui en garantit l'apparente spontanéité, condition préalable de tout Dire sur la parole. D'autre part, on peut en souligner les détours, les apories, les impossibilités à « dire » la source d'où émerge la parole ; l'entretien est une interrogation sur la possibilité même du dialogue d'une manière concrète, quasi-charnelle dans la relation qui s'établit entre les mots et la réception que chacun des interlocuteurs leur donne, d'où l'aspect sinueux, fait d'avancées et de retours en arrière qui vont au cœur de cet entretien.

D'un point de vue « littéraire », si l'on peut oser le mot, l'entretien suit une progression allant du constat d'un péril menaçant de détruire le dialogue, suivi

d'un moment quasi-cathartique où se laisse entrevoir la confluence de l'entendre et du comprendre dans la profération du mot qui dit « parole » en japonais, pour se terminer par l'expression d'un accord, d'une certaine sérénité, où les protagonistes de ce dialogue, qui risque de ne pas en être un au sens conventionnel du mot, terminent les phrases laissées en suspens de l'autre. Si l'on compare cet entretien avec le dialogue du Sophiste, on peut en retracer la continuité, si ténue soit-elle : le dialogue de Platon s'achève sur une aporie, celle de l'impossibilité de pousser plus loin l'examen de la question de l'être et du non-être. De la fragmentation de la parole, du constat de l'irréductibilité des langues, Heidegger va reprendre cette interrogation initiale pour hisser la réflexion vers la source même de l'émergence de la parole à travers l'expérience de la rencontre avec le mot, et esquisser une topographie de la parole. Une, dont la remontée vers la source trouve dans le silence son ultime aboutissement : échec de la langue à rendre compte de ce jaillissement, mais rencontre avec le mot qui dit la parole. Ainsi l'entretien se bâtit entièrement sur le paradoxe, le renversement de perspective propre à la démarche heidégérienne, et ce dans son fondement même : la langue de l'entretien est l'allemand, et l'interlocuteur japonais effectue pour lui-même un travail préalable de traduction pour lui-même et pour son hôte, qui ne connaît pas le japonais. Or, il s'agit bien dans ce dialogue de réfléchir sur l'unicité du jaillissement de la parole dans la mise en relation de deux systèmes de pensées, deux démarches reposant sur des langues n'ayant que peu (ou pas du tout) de points communs ; ce qui compte alors, c'est la manière dont va se construire un chemin périlleux de convergence fugace, condition préalable à l'émergence du sens, dans une interrogation formant un cercle herméneutique constitué en système d'échos déformés par la « coloration » propre à chaque langue, tout en affirmant qu'il n'existe pas d'autres chemins d'accès, y compris d'accès au silence.

Nous avons affaire à un travail de désobstruction des mots, de déconstruction du pouvoir captivant du concept, de confrontation de mondes irréductibles en

apparence, ce qui donne à cet entretien une allure sinueuse, car une telle confrontation, avec son lot de violence et d'incompréhension, ne mène pas toujours à bon port. Nous tâcherons d'éclairer les différents moments de cette aventure au fil de la réflexion menée par le Japonais (J) et celui qui demande (D) dans lequel on n'aura aucun mal de reconnaître Heidegger lui-même.

B/ Langue, esthétique et traduction.

Le problème initial de J a déjà été posé par le comte Kuki, philosophe japonais ayant lui-même suivi certains séminaires auprès d'Heidegger : « il cherche... à considérer ce qu'est l'art japonais à l'aide de l'esthétique européenne » (87). Or l'esthétique européenne ne s'est exprimée comme telle qu'à partir des possibilités que lui donne la langue, dont la tendance à l'abstraction la conduit à développer la réflexion per concepts, phénomène largement absent de la langue japonaise. Comment, dès lors, analyser de l'extérieur (D ne possède pas la maîtrise du japonais) un art pour lui-même ? Dès le départ le dialogue est périlleux car il s'agit d'adapter des termes étrangers dans un contexte linguistique radicalement autre ; la greffe peut-elle prendre ? Comment engager le processus de l'émergence de la parole dans un dialogue marqué, certes, par l'exigence de l'écoute attentive, l'ouverture du comprendre, tout autant que par le danger de l'obscurcissement du sens ? On retrouve dès le départ l'ombre portée de l'indicible et du non-dit.

1/ Les périls

Partant du constat de l'irréductibilité du concept européen à la pensée extrême-orientale, la démarche semble vaine (88), tout autant que nécessaire, selon J car cette déterritorialisation correspond à la nécessité de mettre à distance sa propre langue, pour ensuite faire retour sur elle ; l'esthétique européenne est visée dans son caractère utilitaire de technique, ce que semblent confirmer les allusions

répétées à l'inévitabilité d'un tel rapprochement, dans l'évocation de la technique industrielle propre à régir les rapports des peuples sur un mode hégémonique, et selon un modèle européen. Ce caractère d'inévitabilité porte toutes les marques d'une violence faite à la langue, lui imposant ce qu'en elle-même elle a écarté, ni même considéré. Selon D, le problème ne peut se poser en de tels termes, dans la mesure où la langue japonaise devient un objet d'étude, et non l'interlocuteur privilégié d'un dialogue véritable. Cependant, la domination de l'analyse conceptuelle à l'ère de la technique ne peut se faire qu'en surface, tant les bases nécessaires à ce rapprochement sont inexistantes, sauf à ne considérer dans la langue que son aspect utilitaire, ancré dans le bavardage, le « on-dit ».

2/ Pêril de la traduction

Un autre péril tient à la tenue de l'entretien lui-même, dans la tenue de ce dialogue tronqué tant la langue véhiculaire est l'allemand, qui doit alors interroger le japonais à partir d'un lieu qui lui est inaccessible ; le recours à la traduction, y compris sur une base herméneutique, tient éloignée l'expérience de la langue telle qu'on Japonais la fait (89) ; la parole, parlant du cœur de la langue, assise qu'elle est sur le monde qu'elle soutient et permet de faire émerger, se voile, s'obscurcit. Aussi l'enjeu de la question est de savoir si l'application de l'esthétique européenne peut ouvrir un champ dans lequel les langues parviennent de dévoiler la parole, de la faire jaillir dans son irréductible unicité, ce qui, à ce stade de l'entretien, n'est pas certain : parlant de ses entretiens avec le comte Kuki, D remarque que « le péril surgissait de lui-même dans les entretiens, pour autant qu'ils étaient des entretiens » (90) dans la mesure où Kuki demeurait la plupart du temps silencieux, avant d'ajouter : « le péril de nos entretiens se dissimulait dans la langue même ; non pas dans *ce* dont nous nous entretenions, ni *dans la manière* dont nous tentions de le faire », mais précisément en ce que, sans l'accès plein à la langue autre, toute expérience de

l'entretien devient futile, car les conditions nécessaires et favorables à un comprendre, dont le corollaire est l'écoute attentive, n'existent pas. La conduite de l'entretien en allemand au sujet de l'art japonais éloigne la possibilité d'un tel rapport à cette forme d'art, issu de la rencontre immédiate entre l'œuvre et celui qui trouve en elle une parole : ne dit-on pas communément qu'une œuvre « nous parle » ou « ne nous parle pas », nous « dit quelque chose ou non » ? Le partage n'est qu'artificiel, le dialogue voué à l'échec car, avant tout, la situation d'énonciation idoine (l'expression est employée à dessein) ne peut être assurée. Dès lors, il apparaît qu'il y ait conjonction entre expérience de la langue et émergence de la parole. Ceci se confirme par l'impasse dans laquelle se trouvent les deux interlocuteurs : les tentatives d'explicitations, de gloses, sont accueillies de part et d'autre par « je comprends/ ne comprends pas » (« La langue de l'entretien ne cessait de détruire la possibilité de dire ce qui était en question »). Plus fondamentalement, D s'interroge sur la cause d'un tel écart, d'une telle impossibilité à établir le dialogue : « Si l'homme, par la parole de sa langue, habite dans la requête que l'être lui adresse, alors nous autres Européens, nous habitons, il faut le présumer, une tout autre maison que l'homme d'Extrême-Orient » (90). Toute ouverture semble presque impossible, et l'entretien pourrait tourner court dans son interrogation fondamentale. La porte de sortie se trouve peut-être du côté de la demande même pour un entretien, qui fut celle du comte Kuki, faisant suite à l'étude du parcours d'enseignement philosophique d'Heidegger (pp. 91-92). Il s'agit de mettre en lumière deux points complémentaires, d'une part l'inscription de ce dialogue dans un moment historique, où peuvent se rencontrer deux quêtes, ainsi que la nécessité absolue de creuser en permanence l'expression conceptuelle de l'œuvre en cours (l'équivoque dont parle D s'adresse à la matérialité de la transcription de séminaires, dont la quête de sens n'est jamais achevée, et il y a risque de confusion dans toute « transcription » : le péril est à la fois pour celui qui transcrit que pour celui qui chemine, tant le chemin droit est pure illusion).

3/ Péril de l'historicité

Le moment historique pointe dans la direction du fondement de l'interrogation fondamentale, qui peut se résumer par « questionnement en quête de la parole et de l'être » selon J (92), et les jalons du parcours d'Heidegger (Duns Scot, où se mêlent théologie et philosophie, Brentano et la citation d'Hölderlin, puis la démarche phénoménologique de Husserl) en conjonction avec les grands mouvements artistiques de l'époque (l'expressionnisme est cité par D) n'ont d'autre but que d'éveiller la conscience philosophique vers l'essentiel de son dit, « parole et être » ; autrement dit, il ne peut y avoir de moment historial (remontée aux sources même de l'interrogation fondamentale sur l'être) sans cheminement historique, même si la causalité qu'un tel moment met en avant ne saurait fournir de justification suffisante à la nécessité de s'interroger sur l'être plutôt que sur autre chose, tant il est vrai que le déploiement historique de la métaphysique représente pour Heidegger le début du voilement de la question de l'être. Le moment historial naît du moment historique, comme D y reviendra plus tard au cours de l'entretien, et il peut permettre de fournir un moment d'entente entre deux quêtes sous-tendues par deux langues que rien ne semble réunir dans la forme ni dans le fond. Elles se retrouvent toutes deux face à une impasse, qui consiste à repousser toujours plus loin la quête du mot approprié qui dirait la parole et l'être dans leur moment de surgissement, le mot de l'origine qui est toujours à venir, et qui légitime de fait le dialogue et le cheminement, dont chaque œuvre (par exemple *Sein und Zeit*) ne constitue qu'une étape, vite dépassée par l'urgence de la quête à poursuivre (93). Les deux langues, l'allemand et le japonais, sont face à deux difficultés immanentes : là où les langues européennes font l'expérience de la parole sans le mot qui ramasserait le total de cette expérience d'une manière immédiate (c'est-à-dire sans passer par le voile du concept), le japonais possède bien ce mot qui dit l'être, sans le parcours, l'explicitation qui la formulerait ; reste à déterminer quel cheminement commun rendrait possible cette « entente ».

C- La démarche herméneutique.

Heidegger s'efforce de désobstruer cette question en adoptant une démarche herméneutique circulaire, où les mots se répondent en écho, par renversement de perspective plutôt que par un cheminement logique progressant linéairement : il tourne autour du mot, comme s'il s'agissait bien de permettre au sens qu'il abrite de jaillir dans une fulgurante clarté, détour inconnu des langues extrême-orientales.

La critique de *Sein und Zeit* porte sur un point bien précis : le problème de l'émergence du sens est demeuré à l'arrière-plan ; le « pourquoi » a fait place au « comment », voie d'accès plus abordable, au vu de l'état de la réflexion philosophique dans le moment historique qui a vu son développement. Si la progression linéaire n'a pu donner de fruits réellement satisfaisants, c'est qu'il s'agit dans l'entretien de caractériser le « bond », le « saut » qualitatif permettant de faire avancer la démarche sur un autre plan de pensée : comment dire en mots ce qui contredit la démarche logique ancrée dans la langue, sinon dans la confrontation du problème auquel se heurte le japonais. Tout tourne autour de l'ambiguïté du mot « logos » (93) : s'agit-il d'un problème de traduction ? Il faut alors circonscrire la dimension ontologique de l'aporie constatée : « l'horizon et la perspective, pour la pensée qui s'efforce de répondre et correspondre au déploiement propre de la parole, cet horizon demeure, quant à son entière ampleur, encore voilé ». Le site propre de ce déploiement réside dans une expérience de la pensée, et c'est là qu'il faut s'efforcer de recentrer le dialogue, car s'ébauche alors la possibilité qu'il n'y ait qu'une source unique de la parole qui dit l'être. Commune aux deux expériences de pensée, cette source « reste cachée aux deux mondes de parole ». Un des chemins possibles serait de suivre la piste de l'herméneutique, conjonction entre moment historique et moment historial, origine inscrite dans une démarche et retour vers la source du questionnement (94-97). A partir de l'herméneutique, terme central de la

démarche heideggérienne, J et D vont chercher à cerner les raisons de l'intérêt du comte Kuki pour un tel cheminement vers la philosophie occidentale. Selon eux, le problème se situe dans la définition même du mot, qui n'était d'ailleurs pas si clair aux yeux d'Heidegger lui-même, à telle enseigne qu'ils leur faut prendre un chemin de traverse et questionner le cheminement historique de l'emploi qui en est fait, afin de rendre plus perceptible, plus « éprouvable » à J l'assise d'un tel mot. Le paradoxe est que ce qui semble nouveau pour les Japonais est en fait une remontée vers l'originel pour Heidegger, prélude à l'instauration du moment historial, tout d'abord grâce à la démarche phénoménologique.

1/ Horizon historique

L'herméneutique entretient un lien très fort avec la théologie (« rapport entre la lettre des Ecritures saintes et la pensée spéculative de la théologie », 95) dans le parallélisme du rapport entre parole et être (dont l'Evangile selon St Jean est une illustration). La théologie a joué un rôle fondamental dans l'émergence de cette question dans la mesure où elle allie pensée spéculative et foi, adhésion et raison, deux catégories non pertinentes en japonais, dont la démarche occulte précisément la seconde aux dépens de la première. En Occident, elles agissent comme un terreau favorable à l'acceptation de l'indicible, du mystère et du bond vers l'être, en rupture complète avec la démarche rationnelle. L'herméneutique est avant tout la démarche interprétative de la Bible, le Livre des livres, réunissant en son texte sens et authenticité. Si l'herméneutique est théorie et méthodologie de tout genre d'interprétation, un tel élargissement du sens n'est pas une extension à un domaine de validité plus étendu, mais se recentre vers l'originel comme « sortant du déploiement initial de l'être ». Il faut donc déterminer ce qu'est l'interprétation avant tout à partir de ce qui est herméneutique : si la langue est herméneutique, la parole, son soubassement ontologique, est l'herméneutique de l'être, ce qui parle au plus profond de l'être.

Au Japonais qui s'interroge, D précise qu'il ne s'agit ni d'une chose, ni d'un processus, mais un « tenant-de-question », mot qui vise l'être mais demeure encore insuffisant, tant la langue s'arrête à la lisière de l'incompréhensible et de l'indicible, lourde pourtant de possibilités nouvelles, qui n'éclosent que par le caractère oblique de l'entretien. Dès lors, remonter vers ce qui n'a pas encore de nom peut passer pour futile, c'est pourquoi, renonçant à toute terminologie fixatrice et définitive, D abandonne le mot à son destin, pour ne plus se concentrer sur le chemin à parcourir : lui seul est en lui-même une définition (« le chemin qui recule, seul, nous mène de l'avant », 97). Ce but inatteignable fait signe vers la nature même de l'énigme de l'être, qui est « abîme ». Face à l'immédiateté de la rencontre avec la parole en japonais, la démarche de retour en arrière, de remontée vers la source de la parole semble étrange (« j'ai de la peine à comprendre »), parce qu'il s'agit d'interroger la richesse conceptuelle de la langue européenne⁹². Mais les conditions d'éclosion de ce sens, de ce retour vers l'indéterminé qui fait l'objet du dialogue, sont précisément les modalités qui fondent et légitiment l'entretien : partir de l'expérience propre (« Ce que, peut-être, vous présumez, je le vois plus clairement dès que je pense en partant de ce que nous expérimentons, nous autres Japonais », 98) sans certitude de rencontrer l'autre dans cette démarche (« Toutefois, je ne suis pas certain d'une chose : à savoir si c'est bien le même que vous avez en vue »). L'entretien est vraiment réussi si les conditions préalables que sont l'écoute attentive, le comprendre, le préférer, sont réunies afin que le sur-quoi de cet entretien, pour indéterminable⁹³ qu'il soit, « ne s'échappe pas, mais que, dans le cours de l'entretien, il déploie de façon toujours plus rayonnante sa force de recueillement » 98).

⁹² Curieusement, Heidegger a recours au mot « européen » pour désigner la langue de l'entretien et la philosophie, tant il lui semble évident qu'il ne peut s'agir que de l'allemand...

⁹³ L'indéterminable a remplacé le mot « être », terme positif ne rendant pas assez compte du cheminement à accomplir pour espérer s'en rapprocher un peu.

2/ L'esthétique occidentale à l'épreuve de l'expérience japonaise.

Les pages suivantes (99 à 108) tentent d'élaborer un cheminement qui soit une convergence vers les termes-clefs au plus près de l'expérience japonaise de la parole, et cela passe par l'épuration des mots européens, où s'efface la charge conceptuelle pour laisser place au « vide » accueillant la parole, dépouillée de sa charge historique.

C'est ainsi que le premier terme japonais, « iki » est prononcé pour la première fois, et qui correspond à ce qui est proprement herméneutique dans l'expérience de la parole dans la langue. Selon J, disciple de Kuki, l'« iki » est « rayonnement sensible, par le ravissement irrésistible devant lequel quelque chose de suprasensible parvient à transparaître ». Le danger, le péril provient de la comparaison superficielle, tentante, de replier la force de portée du mot japonais sur des catégories déjà connues de la métaphysique européenne que sont l'*aisthèsis* et le *noèton* ; pourtant, ce qui est au centre de la phrase de J, c'est bien le mot « transparaître », qui renvoie en écho à « surgissement », « jaillissement ».

Le péril vient bien de la non-perception par la langue européenne de ce que les mots « *Iro* » et « *kouou* » ont véritablement en vue : « Notre pensée, si je puis la nommer ainsi, connaît bien quelque chose qui ressemble à la différence métaphysique ; pourtant, la différenciation elle-même et avec elle ce qui, en elle, est différencié ne se laissent pas saisir à l'aide des concepts métaphysiques.

Nous disons *Iro*, c'est-à-dire couleur, et nous disons *Kouou*, c'est-à-dire le vide, l'ouvert, le ciel. Nous disons : sans *Iro*, nul *Kouou* » (99). On reconnaît assez bien le type de formulation cher à la pensée chinoise, notamment celle de Lao Tsi, dont deux termes en apparence opposés, mais en fait complémentaires forment une unité de sens indivisible, à partir d'un sens extrêmement concret, en contraste avec les termes « équivalents » de l'esthétique européenne.

Pour la langue japonaise, il n'y a pas de différence entre sens concret et sens abstrait, contrairement aux langues européennes, et de cela aussi vient le péril

qui menace l'entretien, comme le remarque J : « parce que la langue elle-même repose sur la différence métaphysique du sensible et du non-sensible, dans la mesure où les éléments de base, son et lettre d'un côté, signification et sens de l'autre, supportent la structure de la langue » (100). Ce que le japonais ramasse en deux idéogrammes, l'allemand l'analyse en une longue phrase, mettant ainsi en péril l'entièreté et l'immédiateté du mot « *iki* ». Pourtant, ce luxe de mots (« *iki* » se glose, plus qu'il ne se traduit, par « ce qui vient charmer avec grâce », 129, ou encore « le vent de la silencieuse paix du ravissement resplendissant, 130). Le danger est qu'une telle association à des concepts esthétiques européens superficiellement associés au sens d'un tel mot font violence à la langue japonaise, dont le rapport immédiat à l'être et à l'étant dans une fusion non différenciée est ainsi nié : la langue de l'esthétique et de la métaphysique représente une entreprise de dissolution dans un Autre, dans ce qui est le plus éloigné de ce rapport immédiat mais non verbalisé.

De même, les termes « *Iro* » et « *Kouou* » se perdent dans toute tentative de traduction car cette dernière ne peut s'assimiler à la simple « translation » d'un terme à un autre ; ainsi, tentant de souligner cet écart, J multiplie les allusions à cette impossibilité d'émergence du sens pour quiconque n'est pas japonais, c'est-à-dire qui ne peut faire l'expérience de la langue (« car *Iro* nomme bien la couleur, mais vise cependant essentiellement davantage que du sensiblement perceptible, quel qu'il soit. *Kouou* nomme bien le vide et l'ouvert, mais vise pourtant autre chose que ce qui n'est que suprasensible », 100). Le danger de toute traduction est qu'elle consiste davantage en une appropriation du sens selon des critères immuablement associés avec la langue qui arraisonne et lisse tout ce qui ne saurait passer par son crible de l'abstraction.

Les conséquences vont bien au-delà d'un simple problème de sens dans le domaine de la philosophie, mais menacent de l'intérieur toute la structure de pensée de la langue et de l'esthétique japonaise, à la manière d'une colonisation

de l'espace de pensée japonais, qui ne possède pas les concepts pouvant contrer cette entreprise de démolition et d'affirmation de soi de l'euro-péano-centrisme (citons, par exemple, l'échange suivant :

J « La domination intouchable de votre Raison européenne, on la croit consacrée par les succès de la rationalité que le progrès technique nous met heure après heure sous les yeux. D : Cet éblouissement aveugle à ce point qu'on ne peut même plus voir comment l'euro-péanisation de l'homme et de la terre attaque et ronge aux racines tout ce qui est essentiel. Toutes les sources paraissent devoir s'épuiser », 101).

Face à une telle violence, J demeure sur la réserve : la langue recèle ses trésors d'expressivité dans le non-dit, qui est précisément une réponse à « l'éblouissement aveugle » de l'hégémonie européenne, un moyen de défense et de voilement du sens, par opposition à la rencontre avec l'indicible, qui suppose ouverture, écoute et accueil de ce qui, dans la parole, tente de se faire jour.

C'est bien dans le domaine de l'esthétique que le malentendu est le plus grand, car toute représentation visuelle ou sonore engage le dépaysement, et fait naître le préjugé selon lequel elle serait la plus pure expression d'une expérience de pensée autre, quel qu'en soit le support choisi ; on va voir qu'il n'en est rien, tant justement le moyen par lequel s'exprime l'émotion esthétique est en accord, ou dissonance, avec la propagation de sens de l'œuvre. Il va donc opposer le cinéma, apogée de la technique européenne imposant la déformation de l'expérience esthétique par sa constitution même (et condamnant le monde japonais à n'être qu'un objet), au théâtre Nô (102).

Restant dans le domaine des catégories esthétiques européennes, J s'attaque au réalisme cru qui fait la marque du cinéma en imposant un rythme étranger à l'esthétique japonaise. Il prend l'exemple du « geste » :

« une main calmement posée, en laquelle se rassemble un toucher qui demeure infiniment loin de tout palper, et qui ne peut même plus être appelé un geste, au sens où je crois comprendre ce mot dans l'usage qu'en fait votre langue. Car

cette main est traversée et portée par un appel qui vient à elle depuis très loin, tout en l'appelant à aller encore plus loin. Cette main repose dans la portée d'un appel qui se porte à elle depuis le calme silence de la paix » (101) Toute aide d'une langue étrangère est elle-même un danger, car la langue fait appel à des faux-semblants, un simulacre de représentation. Dès lors, le sens profond de ce geste ne peut se transmettre que dans le silence et la monstration pure à l'œuvre dans le Nô. Dans le Nô l'espace scénique est vide, le geste à lui seul évoque l'absence, il ne montre rien d'existant (d'un point de vue réaliste), il ne montre que lui-même et ne souligne pas l'étant, mais crée l'émergence d'une vision, d'un monde (« Grâce à (ce vide) il n'est plus alors besoin que d'un geste minime de l'acteur pour faire apparaître à partir d'un rare repos quelque chose de prodigieux », 103). Contrairement au geste tel que l'envisage la langue européenne qui ne vient que souligner, montrer, pointer l'évidence d'un monde qui fonctionne à la manière d'un arrière-plan (comme cela est le cas dans le plan cinématographique et le mouvement de caméra qui découpent l'étant en lui imposant une perspective), le geste du Nô ne se définit que dans la monstration pure : « Quand par exemple c'est un paysage de montagne qui doit apparaître, l'acteur lève lentement sa main ouverte et la tient immobile au-dessus de ses yeux à la hauteur des sourcils. Me permettez-vous de vous montrer ? » Le Japonais lève et tient sa main comme il l'a décrit. D : Voilà sans contredit un geste dans lequel un Européen aura bien de la peine à se retrouver », 103) Le geste du Nô ne fait aucune référence à celui qui le fait naître, il est totalement extérieur à l'acteur, bien qu'en lui se mette en mouvement tout un code esthétique (« De plus, le geste repose moins dans le mouvement visible de la main, et pas d'abord dans le maintien du corps. Le propre de ce qui s'appelle « geste » dans votre langue se laisse difficilement dire », 103).

On voit l'abîme séparant l'œuvre d'art européenne et l'œuvre d'art japonaise, résultat d'un geste qui lui reste extérieur mais dont la présence se retrouve dans le tracé même de l'œuvre ; ainsi une statue, ou bien une représentation picturale

en Europe est pleine de gestes codés, de positions des éléments du tableau l'un par rapport à l'autre qui créent un véritable langage métaphorique présidant à l'émergence du sens, qu'un amateur averti pourra toujours faire parler, faire rendre compte du sens. Rien de tel pour une œuvre extrême-orientale, où ne se décèle que le résultat du geste du peintre, tout en faisant signe vers lui. Il est désormais urgent de redéfinir, à l'aune de cette expérience, le sens profond du geste. Le geste, « recueillement d'un porter » (104) fait doublement signe, depuis l'origine, la source qui investit ce geste de sens, et depuis celui qui, dans le recueillement, accueille ce sens littéralement ineffable. Contrairement au japonais, qui insiste sur la puissance créatrice du geste, l'Européen n'y voit qu'une mise en relation d'éléments existant, « au lieu de faire l'épreuve que tout porter, qu'il se porte jusqu'à, ou qu'il se porte à la rencontre en contrepartie, ne jaillit jamais que du recueil. Ce que J essaie de porter à la lumière, c'est que l'expérience esthétique japonaise ne trouve son accomplissement qu'à partir du vide, pour ne retourner que vers le vide ; entre les deux, il y a le geste soulignant la fulgurance de l'expérience, et qui se définit par le mot « satori » (« Dans un regard lui-même invisible, qui se porte en un tel recueil à la rencontre du vide, que dans le vide et par lui la montagne fasse apparition », 104).

3/ La langue comme « *Heimat* »

On peut dès lors prendre la mesure du travail de rapprochement de ces deux mondes quasi-antagonistes, séparés par l'expérience (« faire l'épreuve ») de deux manières d'habiter la maison de l'être. Outre cette « maison de l'être » au sens heideggérien, la maison renvoie aussi à un enracinement particulier, un ancrage dans le sol, dans la « *Heimat* » ; si l'être parle au plus près du Dasein, il rayonne à partir du plus intime de la langue, elle-même *Heimat*. On comprend dès lors l'infinie difficulté à mettre en relation, en communion, deux univers aussi dissemblables. Cette incommensurabilité se mesure dès lors que l'on se tourne vers le fondement même des deux démarches de pensée, à savoir l'être.

Ce mot qui s'est tu au cours de l'entretien ressurgit avec force dans sa confrontation avec la langue japonaise pour qui cette notion se traduit par « Vide », « Rien » (« Nous nous étonnons aujourd'hui encore et nous nous demandons comment les Européens ont donné dans l'idée de prendre dans un sens nihiliste le Rien... Pour nous, le vide est le nom le plus haut pour cela que vous aimeriez pouvoir dire avec le mot 'être' », 105)⁹⁴. Là où J et D se

⁹⁴ Nous donnerons deux exemples de ce que J a à l'esprit quand il évoque le Rien, qui est la même chose que l'Etre, et l'expérience immédiate qu'en font les Japonais et les Chinois sous le nom de Tao. Nous faisons ici référence à Lao Tseu, philosophe chinois du IV^{ème} ou III^{ème} Siècle avant notre ère :

« Le Tao qu'on tente de saisir n'est pas le Tao lui-même ; Le nom qu'on veut lui donner n'est pas son nom adéquat.

Sans nom, il représente l'origine de l'univers ;
Avec un nom, il constitue la mère de tous les êtres.

Par le non-être, saisissons son secret ; Par l'être,
abordons son accès.

Non-être et Etre sortant d'un fond unique Ne se
différencient que par leurs noms. Ce fond unique
s'appelle Obscurité.

Obscurcir cette obscurité
Voilà la porte de toute merveille. »

« Le regardant, on ne le voit pas, on le nomme l'invisible.
L'écoutant, on ne l'entend pas, on le nomme l'in audible. Le touchant,
on ne le sent pas, on le nomme l'impalpable.
Ces trois états dont l'essence est indéchiffrable Se
confondent finalement en un.

Sa face supérieure n'est pas illuminée, Sa face
inférieure n'est pas obscure.
Perpétuel, il ne peut être nommé,
Ainsi il appartient au royaume des sans-choses. Il es la
forme sans forme et l'image sans image. Il est fuyant et
insaisissable.
L'accueillant, on ne voit pas sa tête, Le suivant,
on ne voit pas son dos.

Qui prend les rênes du Tao antique
Dominera les contingences actuelles.
Connaître ce qui est l'origine,
C'est saisir le point nodal du Tao ».

In : *Tao-Tö King*, traduit du chinois par Liou Kia-Hway, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'Orient », 1967, p. 33 et p. 48 respectivement.

rencontrent, c'est dans la tentative de désobstruction de ce mot par l'ontologie heideggérienne, en réponse peut-être à l'aporie du *Sophiste* : « Le vide est alors le même que le Rien, à savoir ce pur déploiement que nous tentons de penser comme l'Autre par rapport à tout ce qui vient en présence et à tout ce qui s'absente » (104).

S'acheminer vers la parole partagée, c'est faire l'épreuve du retour vers l'origine, débarrasser le mot le plus haut des scories que lui a imposé la tradition métaphysique sans la renier, mais en lui attribuant une place dans l'Histoire. Revenir vers la source qui dit l'être c'est faire un chemin radicalement autre qui ne contredit pas le premier : c'est faire place à l'avènement dans sa dimension *historiale*. Pour aller à la rencontre du japonais, c'est à la langue véhiculaire de l'entretien de se dépouiller de ses oripeaux métaphysiques, tout en se heurtant au mur de la langue, qui fait que le mot le plus haut est « être », et qu'il est difficile, voire impossible, d'avoir recours à un autre ; c'est à cela que se mesure D dans sa confrontation avec le japonais (105-106). L'examen de la notion d'*iki* fait signe vers la *source* du déploiement (provisoirement nommée la « maison de l'être ») ainsi que le mouvement, l'amplitude et la résonance du mot même de « déploiement ». Le péril identifié en relation avec ce questionnement n'est plus seulement du ressort de la langue, mais, plus fondamentalement, de la façon d'habiter cette langue qui dit l'être, autrement dit de l'épreuve, de l'expérience d'un type de pensée et du type de déploiement que cela implique. La méthode adoptée par D est *a minima* (« d'autant mieux que dès le départ nous n'aurons pas exigé trop », 108), ce qui permet de contourner l'obstacle que le concept oppose à toute rencontre sur le fond (« ce qui tranche et décide, c'est seulement la façon dont cela es tenté », 108). Afin de contourner le concept, il faut revenir aux mots eux-mêmes ; l'expression « maison de l'être », qui est tout sauf un concept pour Heidegger, trouve un écho chez J parce qu'il s'agit d'une métaphorisation née de la rencontre d'un terme spatial concret et de ce que la

langue et la philosophie européenne ont de plus indéterminé, l'être, un peu à la manière dont se juxtaposent, pour s'unir, les mots *iro* et *kouou* en japonais, appliqués à l'expérience esthétique (« votre tournure 'maison de l'être' me donne beaucoup à penser, mais pour d'autres raisons. C'est parce que je sens qu'elle touche au déploiement de la parole, mais sans lui porter atteinte », 107). La démarche tente d'abolir la distance qu'établit le concept entre ce qui est perçu et celui qui accueille, et qui est une véritable démarche d'« objectivation » propre à la différence métaphysique. Si l'on prend la maison de l'être comme une étape raisonnable sur le chemin de l'entretien réussi en ce qu'elle minimise l'emprise du concept sur la pensée, on est bien obligé de s'intéresser à la façon dont on vient à la rencontre de ce qui a cette maison pour siège et origine, à savoir la parole, en particulier dans son déploiement, son épiphanie (terme ayant trait aussi bien à son mode d'apparaître qu'à la manière dont la parole est reçue, accueillie par celui qui l'écoute).

4/ Les « maisons de l'être »

Si l'on fait retour vers les mots du fondement, il est nécessaire de s'interroger sur le mot qui dit à la fois la parole et son déploiement ; c'est en ce sens que D formule sa question, apparemment anodine, à J : « Qu'entend le monde japonais par 'parole' ? En une question plus prudente : avez-vous en japonais un mot pour cela que nous nommons 'parole' ? Sinon, comment faites-vous l'épreuve de ce qui, chez nous, s'appelle 'parole' ? » (108). Là, le fil de l'entretien se heurte au silence de J, silence dont il a été dit qu'il renvoie au plus intime, au plus profond du surgissement de la parole ; mais ce silence est doublement voilant : il « voile » par le mystère de l'origine auquel il fait référence (et qui est de l'ordre de l'*indicible*), mais aussi par ce refus de dire ce qui n'est pas mûr pour être dit d'une manière juste, tout autant que l'écoute convenable n'est pas survenue chez « celui qui demande » (nous sommes là dans l'ordre du '*non-dit*').

J garde longtemps le silence afin de rassembler ses pensées et les transposer dans la langue de l'entretien, et en conclut que le moment n'est pas venu de laisser éclore le mot japonais pour « parole » car, à ce stade de l'entretien, il ne sera pas compris : d'ailleurs, ce mot dont l'ombre portée pèse sur le dialogue ne sera prononcé qu'environ une vingtaine de pages plus tard, plus près de l'issue de l'entretien dont il constitue un moment « cathartique » qu'à ce moment précis qui est inopportun pour J⁹⁵.

Celui qui demande n'est pas tant D que J, qui attend de son hôte quelques éclaircissements terminologiques, afin de s'assurer que l'entretien est bien le prélude à l'éclosion de ce mot, ce que l'anglais désignerait sous le terme de 'teaser' (« De tout à fait loin je sens une parenté de notre mot - celui qui à présent m'est venu à l'esprit- avec votre tournure », 109). D a recours à l'expression « faire signe » (all. *Winken*), qui est à la fois un appel et l'espoir d'une réponse, et non une relation logique ; par là, l'entretien se déroule davantage « vers... » que « sur... » : ce qui est considéré, c'est le cheminement lui-même plutôt que le résultat à atteindre⁹⁶. Le mot fait signe, ce qui, qualitativement, n'est plus de l'ordre de la mise en relation d'un son et d'un sens, mais fonctionne davantage comme un écho en provenance de cette maison de l'être (109).

Le problème que soulève toute apparition de mots ou d'expressions générales est précisément le danger de retomber dans une généralisation de nature conceptuelle, alors que la parole, qui pourtant est une, demeure singulière dans son actualisation dans l'énoncé de la langue ; en ce sens, le concept détruit la possibilité d'émergence de la parole. D objecte que toute représentation conceptuelle est inévitable, y compris pour les extrême-orientaux, comme l'interprétation par l'esthétique occidentale de l'*iki* japonais, malgré le fait que la

⁹⁵ Voir p. 111 la remarque de J : « Nous ne comprenons que trop bien que quelqu'un qui pense aimerait mieux retenir le mot qui serait à dire - non afin de le garder pour lui-même, mais au contraire pour l'offrir en

contrepartie à ce qui est digne d'être pensé ».

⁹⁶ Un peu à la manière dont le monde asiatique considère le tir à l'arc : la flèche fendant l'air, plutôt que le fait de savoir si elle a atteint la cible.

langue japonaise « pense en un certain sens sans aucun concept » (110), ce qui est une façon de reconsidérer toute expérience de la langue et de la parole à l'aune d'une métaphysique protéiforme et qui ne dirait pas toujours son nom selon les latitudes (111).

Dès lors, il n'est plus possible de faire « comme si » la métaphysique n'avait pas imprimé de son sceau toute tentative de discours sur la parole ; en revanche il est toujours possible, sinon de la contourner, du moins d'en atténuer les effets et les préjugés qu'elle entraîne dans son sillage, de retravailler à fond les mots pour dire la parole d'une manière qui mettrait en retrait la dimension logique du discours. La « maison de l'être » est l'exemple de cette tentative de métaphorisation fonctionnant comme une allusion, un signe vers ce qui appelle à l'écoute et l'accueil de cette parole.

Il ne s'agit pas en effet de prendre le mot « maison » dans son sens spatial concret, mais le risque est grand d'en faire une formule toute prête qui n'exigerait plus de celui qui l'emploie une constante remise en cause et qui, seule, garantit que nous nous trouvons bel et bien sur un « chemin » de pensée. L'obstacle tient à l'exigence que porte en lui le mot « être », et qui est double : l'être de l'étant, que vise, d'une manière seconde l'énoncé dans sa structure logique, apophantique, et l'être en tant qu'il est rayonnement à partir d'une source unique vers laquelle la pensée a pour tâche de s'acheminer pour parvenir, du moins dans le cheminement qui est lui-même sans fin, à l'éclaircie, qui en constitue la dimension épiphantique (112).

Cette dernière sous-tend la fragilité de la démarche vers l'éclosion de la parole, ou plutôt du mot japonais qui dit la parole, et aussi son déploiement, dans l'hésitation dont fait montre J à prononcer ce mot même (113) ; cette hésitation se caractérise comme « pudeur », qui renvoie à la bonne distance qu'il faut conserver pour ne pas que s'évanouisse cela même qui fait l'objet de l'entretien ; aussi bien en ce sens ce dernier est-il cheminement clairvoyant, et c'est la raison pour laquelle D revient alors sur le mot « herméneutique ». Sur un

tel chemin les mots, trop souvent chargés de sens imposés par l'usage et la tradition philosophique, balisent le parcours de pensée et l'orientent volens nolens. Il paraît donc légitime de partir sur leurs traces sans qu'aucune dénomination n'en fige le mouvement (« D : cela n'a pas eu lieu, comme beaucoup le croient, pour renier l'importance de la Phénoménologie, mais pour laisser mon chemin de pesée sans nom. J : A quoi vous ne serez guère parvenu... D : dans la mesure où l'on ne s'en tire pas, dans ce qui est public, sans étiquettes », 114).

5/ L'ancrage herméneutique.

Concernant l' « herméneutique », D fait retour sur le sens premier, étymologique, qui est de « porter annonce et apporter connaissance » (115), dont il indique les nombreuses corrélations avec l' « être » :

« Il s'agissait, il s'agit encore de porter au jour l'être de l'étant ; assurément plus à la manière de la métaphysique, mais de telle sorte que l'être même vienne à paraître. L'être même - cela veut dire : la présence du présent, la venue d^{7e} ce qui vient en présence - c'est-à-dire la duplication des deux⁹ à partir de sa simplicité. Cette simplicité, voilà ce qui, s'adressant à lui, requiert l'homme d'être par rapport à son déploiement. J : L'homme, ainsi, est en tant qu'homme dans la mesure où il prend parole en répondant à la parole de la duplication, la faisant connaître en ce qu'elle annonce. D : Le prédominant et portant, dans la relation de l'être humain à la duplication, est en conséquence la parole. C'est la parole qui donne voix à la relation herméneutique » (115).

On retrouve dans cette citation les éléments constitutifs du dialogue, condition de possibilité de l'éclosion de la parole, terme restant à prononcer dans l'entretien. Mais il ne s'agit pas seulement de se confronter à un point de vue différent, mais plutôt d'entrer en dialogue historial avec ceux qui ont les premiers inauguré la question fondamentale de l'être, interrogation sans laquelle

⁹⁷ L'expression n'est qu'un écho à la différence ontologique, seconde par rapport à elle car elle ne vise que la mise en oeuvre dans l'énoncé logique, apophantique.

il ne saurait y avoir de l'ontologique dans l'essence de l'homme, donc pas ou pas de « monde ». Ce dialogue se déroule en même temps dans une dimension historique : le retour vers l'origine étymologique des mots qu'Heidegger nomme « portants » garantit la démarche contre l'arbitraire, sans cependant se vêtir des oripeaux de la science qu'est l'histoire, et qui se résume dans son sens étroit à « tradition ».

Le retour vers les Grecs n'est donc en aucun cas un retour en arrière, pris au sens de « régression » (« Chacun, chaque fois, est en dialogue avec ses ancêtres, plus encore peut-être et plus secrètement avec ses descendants », 116). Le dialogue consiste à interroger le *mot* des prédécesseurs, afin de faire éclore sa puissance de libération du sens, comme une onde de choc dont les effets sont mesurables dans la progression de l'entretien, du dialogue, qui est chemin de pensée (« voir si le mot est pesé chaque fois à son poids plein, qui le plus souvent reste secret », 116) et élucidation, rapprochement sans fin ni terme de la quête de l'être dans la parole. Le sentiment de frustration est donc constitutif de cette recherche même, tant il devient clair que le sens déborde le mot, dont la puissance d'évocation ne constitue seulement qu'un « faire-signe » (« le manque ne vient pas tant de nous ; il tient à ceci que la parole est plus puissante et en conséquence plus importante en poids que nous », 117). La parole excède le mot qui la porte mais surtout celui qui doit la recevoir, c'est pourquoi il n'y a d'autre ressource que de questionner le mot sans fin, et c'est le sens de l'herméneutique. Ce questionnement repose sur la « relation » (Bezug) que l'homme entretient à la duplication, qu'il convient de situer selon les termes de l'entretien : alors seulement sera-t-il possible d'énoncer le mot qui dit en japonais la parole dans son déploiement.

6/ Émergence de la parole japonaise.

C'est ainsi que les pages suivantes (119-125) constituent à la fois un éclaircissement de ce qu'il faut entendre par « herméneutique ». Celle-ci à pour

tâche de constituer, de donner toute sa place à la dimension historique d'un dialogue avec les Grecs ancré dans un moment historique ; le dialogue naît d'une telle nécessité, qu'Heidegger désigne du terme « *Brauch* » (traduit par le « falloir », le « il faut »), qui est une sorte de justification de l'émergence de la duplication dont est porteuse la parole, mais une justification dans objet autre qu'elle-même. Le mot même d'objet, pour porteur de contresens qu'il soit, renvoie en écho à ce qui, dans la manifesteté de l'étant, constitue pour une part la structure primordiale de l'évènement fondamental, à savoir le « faire se tenir de l'obligatoire en face », tout en le portant dans une dimension qui renverse la perspective d'origine pour la placer au cœur même du siège de la parole. L'homme ne s'ouvre au dire de la parole que parce que, en arrière-plan, cette parole, qui fait signe depuis la source de son surgissement dévoilant et voilant, ne fait signe que depuis ce qui est le plus familier à l'homme dans son essence même (« J : Comment entendez-vous cela : ce qui est initialement familier ? Ce n'est pas bien sûr ce qui est d'abord connu ? D : Non, mais au contraire cela qui d'emblée est en familiarité avec notre être et qui n'est expérimentable qu'en dernier », 119).

Un tel chemin de pensée engage la réflexion sur la manière dont il se rattache à ce qui en a fait sa nécessité : l'état de la question en philosophie, et ce qui justifie cette démarche même en la ramenant à sa source même, qui se superposent aux dimensions historiques d'un part, et historiques d'autre part, qui président au fondement de la démarche herméneutique. Pour D elle s'inscrit comme cheminement en direction des prédécesseurs et des générations futures, qui devront à leur tour revenir, avec un regard que D espère libre, à l'interrogation que suscite la démarche présente, parce que la tentative d'éclaircissement de la question ne peut laisser que bien des zones d'ombre, car elle ne peut se satisfaire de son essentielle incomplétude ; c'est en ce sens qu'il faut entendre le mot historique dans cet entretien (120) ; c'est l'un des sens que l'on peut donner au terme *das Gewesene*

(120-122), dont un exemple est donné par l'analyse du mot « phénomène » dans le dépassement qu'opère Heidegger de la définition que Kant a donné de ce mot pour retrouver dans l'analyse étymologique le sens véritablement grec de ce terme (123-124), mais « dans un regard simplement libre » (124). Aussi la remarque de J soulignant l'ancrage proprement historique de la démarche herméneutique qui se porte en contre la métaphysique peut-elle se lire d'un tout autre point de vue.

Il s'agit de dégager la nature historique de l'herméneutique heideggérienne et la manière dont se répondent historial et historique dans la quête de la *Seinsfrage*. Il est clair qu'elle ne consiste pas en un retour pur et simple aux Grecs, comme s'il s'agissait d'épurer la question originellement posée par les Grecs, en bref de nier ce que cette question grecque sur l'être et l'étant a pu engendrer dans le temps, ni de « mieux comprendre les Grecs qu'ils ne se sont eux-mêmes compris » (125). Il s'agit au contraire, et c'est le sens même du mot « historial », de pensée la provenance de la question originelle :

« Quand la venue en présence elle-même pensée comme apparaître, alors règne dans la venue en présence le venir-en-avant dans l'éclairci entendu comme ouvert sans retrait (*Unverborgenheit*). L'ouvert sans retrait se laisse voir dans le désabritement entendu comme éclaircir. Mais cet éclaircir lui-même, il demeure à tous points de vue impensé en tant qu'éclair. S'engager à penser cet impensé, cela veut dire : entreprendre plus originalement ce qui a été pensé de façon grecque, le prendre en vue dans sa provenance. A sa manière, ce regard est grec, et pourtant, quant à ce qu'il aperçoit, il n'est plus, il ne peut plus jamais être grec » (125).

En cela consiste la pleine justification de la démarche herméneutique, car en elle se conjuguent, se répondent en écho, l'accueil de la parole et le questionnement qui lui répond, dans l'impérieuse nécessité du « il faut ». Cette explicitation trouve un écho chez J en ce qu'elle fait allusion à l'expérience japonaise du satori, ou soudaine illumination (« Je ne suivais jamais qu'une piste indistincte, mais je suivais. La piste était promesse à peine perceptible, annonce d'une

évasion dans le libre, tantôt obscure et déroutante, tantôt coup de foudre comme un clin d'œil soudain- qui ensuite pour longtemps de nouveau se dérobaît à toute tentative de le dire », 127).

Ainsi s'ébauche un pont entre pensée européenne et pensée japonaise, car l'herméneutique ainsi conçue rend possible l'accueil de ce que l'esthétique japonaise nomme *iki* autrement que par l'association factice avec des termes issus de l'esthétique occidentale et son appareil conceptuel ; son cadre, pour que se déploie la parole japonaise, se doit d'être le plus abstrait, le plus a minima possible, dans la relation de l'œuvre d'art comme produit de la maîtrise et de la créativité de l'artiste et objet de sentiment et de représentation (128-129).

L'entreprise requiert plusieurs tentatives parsemée d'éclaircissements pour qui n'entend pas la langue japonaise : « *Iki*, c'est ce qui vient charmer avec grâce » (129) ; le terme est périlleux, car il est lui-même lié à l'esthétique ; il faut donc avoir recours à des expressions rendant compte de l'expérience intérieure et charnelle à laquelle le mot pointe : « *Iki*, c'est le vent de la silencieuse paix du ravissement resplendissant » (130). Ainsi la définition, le dévoilement de l'essence du *iki*, ne viennent à jour qu'une fois que les périls menaçant le bien comprendre de ce qu'un tel mot renferme dans sa contrepartie occidentale qu'est l'herméneutique sont écartés⁹⁸.

Cela établi, on accède à une autre dimension, ou plutôt à un autre rythme dans l'entretien ; en effet, toutes les conditions sont réunies pour qu'écluse le mot japonais qui dit la parole, dans une transfiguration de la situation d'énonciation de la quotidienneté telle qu'a pu la définir Benvéniste : le « lieu » n'est plus un « ici », mais la provenance même de la parole, le « temps » n'est plus un « maintenant » mais l' « instant » du dialogue réussi, le « je » qui énonce est celui par qui « apparaît » la parole, le « tu » celui qui la « comprend danse écoute attentive », le « recueillement », auxquels il convient d'ajouter le

⁹⁸ L'expression s'applique au plus haut point à la démarche de la traduction qui, loin de s'en tenir à la translation d'un sens, est mise en communication, voire en communion, deux mondes qui habitent dans les deux langues.

« comment » de l'herméneutique et le « sur-quoi » qui est la parole. La dimension essentielle de ce « dire » et de ce « recevoir » qui forment le « comprendre » est nettement soulignée par J (« Comme vous me prêtez oreille, ou plutôt comme vous écoutez les conjectures allusives qui me viennent, il s'éveille en moi un sentiment de confiance qui m'engage à laisser là l'hésitation qui me retenait de répondre à votre question », 130). Afin d'apparaître pour ce qu'il est, le mot japonais doit cesser d'être un objet pensé en tant que tel (l'idéogramme) mais s'efface dans sa forme matérielle pour laisser place à l'irruption de ce qui le dépasse, mais à qui il prête une partie de son pouvoir de suggestion, *koto ba*, qui en est le « dire » :

« *Ba* nomme les feuilles, mais aussi et en même temps les pétales. Pensez aux fleurs de cerisier et aux fleurs de prunier.

D : Et que veut dire *koto* ?

J : Répondre à cette question, voilà qui est suprêmement difficile.

Pourtant, ce qui en facilite la tentative, c'est que nous avons osé préciser et situer l'*Iki* : le pur ravissement de la paix du silence en son appel. Or le souffle, le vent de cette paix qui mène à soi et approprie (*ereignet*) ce ravissement et son appel c'est : ce qui gouverne la venue de ce ravissement. Mais *Koto* nomme toujours aussi ce qui chaque fois ravit, donc le ravissant lui-même, venant rayonner, unique dans l'instant qui ne se répète jamais, avec la plénitude persuasive de sa grâce » (131).

Dire ce mot fait alors surgir d'autres mots qui lui font écho en ce qu'ils se situent au même niveau d'entente :

Koto	Ereignis -> Chàris => Huld
Iro > couleur	tiktousa
Kouou > suprasensible	qui porte en avant depuis le lointain
Koto = le « plus que »	qui dit, « Dichten » = Huld

Les interlocuteurs à présent se répondent à l'unisson. Si *Koto Ba* veut dire « pétales de fleurs issues de *Koto* », si ce *koto* est bien le « plus que », on peut apercevoir qu'en un « plus que » de l'origine de la parole, *die Sprache* (la langue) se transmue en *die Sage* (la Dite). Cela se justifie si l'on sait qu'il y a

proche parenté étymologique entre « *sagen* » et « *zeichen* », montrer, *faire signe*. Ainsi donc, ce « faire signe » renvoie au *Koto* en ce qu'il est davantage que « le parler des hommes » et permet la concordance du dit des deux interlocuteurs (132-133). Du voilement du « non-dit », nous touchons désormais à la limite de l'« indicible » (135), car il ne saurait être question de faire de la parole un objet, fût-il d'une conférence, et c'est cela seul qui fait obstacle à sa publication (136). L'entretien dans sa matérialité ne peut être qu'un entretien sur la parole, mais les mots manquent pour exprimer l'entretien de la parole, tant nous nous sentons que bée à nos pieds l'abîme de l'être au-delà de tout mot, de toute parole. Ce que recouvre ce saut au-dessus de ce qui est, par essence, infranchissable, D le nomme le « cercle herméneutique » (137), ce que la tradition philosophique et la linguistique désignent par l'auto-référentialité de la langue dans sa dimension d'étant, mais qui va bien au-delà de cette rationalisation de la langue, et qui se manifeste dans ce vers quoi ouvre l'entretien, pris dans sa dimension propre (« arriver à un dire de la parole en contrepoint à la parole, c'est-à-dire un dire lui répondant », 137) dans la mesure où tout parler est parler de la parole, à la fois le « sur quoi » et le « venant de », en quoi serait-on tenté d'avoir recours au terme, emprunté à la linguistique, de « caractère performatif » de la parole (138), qui, à se dire, fait signe et tend elle-même au silence, à l'*iki* japonais. Sur la base de l'expérience que fait l'entretien de ce que ce mot déploie, le silence est le prélude au recueillement de la parole Autre, la condition nécessaire au déploiement performatif du dire, ainsi que le lieu d'où la parole prend sa source (« La marche d'un tel entretien devrait avoir un caractère propre, à la mesure duquel il serait plus fait silence que parlé. D : Fait silence avant tout sur le faire-silence... J : ... parce que parler et écrire sur le faire-silence occasionne le bavardage le plus pernicieux... D : Qui aurait le cœur, simplement, de faire silence du silence ? J : Cela devrait être le dire proprement dit... D : ... et demeurer le tranquille prélude à l'entretien proprement dit de la parole. J : Est-ce qu'ainsi nous ne tentons pas l'impossible ? D : Assurément », 138).

D'un autre côté, seuls ceux qui ont compris font ensuite, peuvent ensuite faire silence et s'y tenir, c'est là la recette de l'entretien réussi, comme en témoigne le fait que, dans cette circulation de la parole enfin entendue, les deux protagonistes du dialogue peuvent compléter leurs phrases respectives (140, pointe extrême et issue de l'entretien) dans ce « déploiement réciproque, l'un en direction de l'autre, du large et de l'apaisement dans le même appropriation de l'annonce du désabritement » (139), ce qui à lui seul justifie l'entretien.

D- En guise de conclusion provisoire...

Il a été fait de nombreux reproches à la manière dont Heidegger aborde dans son Entretien les notions japonaises d'*Iki* et de *koto ba*, en ce qu'il balaie d'un revers de main tout le poids d'histoire et de référence culturelle que ces deux termes évoquent, d'un point de vue de l'usage et de l'étymologie. Nous en donnerons quelques exemples. Prenons tout d'abord *Iki*, tel qu'on peut en trouver la définition au plus près de l'usage contemporain qu'en font les Japonais :

L'*iki* est une notion [esthétique japonaise](#) assez complexe définissant une « sophistication naturelle ». Elle est née durant [l'époque d'Edo](#) parmi la classe [chōnin](#) (comportant les marchands). Alors que d'autres notions esthétiques comme le [wabi-sabi](#) ont perdu presque toute influence dans le Japon moderne, le terme *iki* reste couramment employé dans les conversations ou les [médias](#). Dans cette acception contemporaine, *iki* est à rapprocher des notions occidentales de « [cool](#) » ou « classe », dont il se distingue toutefois.

L'*iki* est un idéal esthétique auquel aspirent les [geisha](#).

Liza Dalby le décrit ainsi :

« Le but à atteindre était l'élégance naturelle. » « Outre ce refus de la vulgarité, le vrai style *iki* contenait une part d'audace et de non-conformisme. » « L'*iki* implique aussi la sincérité, mais une sincérité sophistiquée et non la franchise aveugle de la jeunesse, de l'ardeur et de

l'inexpérience. [...] Etre *iki* voulait dire être sophistiqué sans être hypocrite, pur mais sans naïveté. »

Les observateurs étrangers peu familiers avec la culture japonaise confondent parfois l'*iki* avec « tout ce qui est japonais », négligeant ainsi les conditions spécifiques qui font qu'un objet ou une personne est *iki*. Par exemple, les [samouraïs](#) ne sont pas *iki*.

Un objet ou un événement *iki* est simple, improvisé, direct, mesuré, temporaire ou éphémère, romantique, original, raffiné, discret, etc. Une personne ou action *iki* est audacieuse, chic et raffinée, spontanée, nonchalante, calme, vaguement indifférente, ouverte d'esprit, jolie mais sans le chercher, ouverte, mesurée, etc. À l'inverse, elle ne peut pas être parfaite, artistique, compliquée, trop jolie ou appliquée, bavarde, ni [kawaii](#) (« adorable »).

La notion d'*iki* peut être utilisée dans de très nombreuses circonstances, mais elle s'applique particulièrement aux personnes (à leur personnalité et à leurs actions), aux situations, à l'architecture, à la mode ou au design. Elle est toujours en rapport avec une personne ou quelque chose qu'elle a créé ou voulu. L'*iki* ne se retrouve pas dans la nature proprement dite, mais peut se trouver dans l'acte d'observation et d'appréciation de la nature.

L'écrivain japonais contemporain qui représente au mieux la notion d'*iki* est probablement [Haruki Murakami](#), qui écrit de manière fraîche, directe et originale sur des situations liées au quotidien⁹. À l'opposé, [Yasunari Kawabata](#) s'inscrit dans la tradition [wabi-sabi](#).⁹

On voit bien l'écart entre le sens japonais du mot et celui que lui fait adopter Heidegger. Cela tient, comme nous le verrons clairement dans la manière dont il entend le sens profond de *Koto Ba*, dans la nature de l'intérêt que porte le philosophe allemand à la langue japonaise elle-même, non pas tant au fond de cette pensée qu'aux possibilités poétiques de la langue, en particulier à la façon dont le japonais (comme le chinois du reste) nomme les choses sans recourir au concept. Ce qu'il décrit dans son *Entretien*, c'est bien la façon dont le mot court-circuite l'entendement à l'œuvre dans le concept. Le débat est encore plus virulent lorsqu'on se tourne vers *Koto Ba*, dont on peut dire qu'Heidegger fait

⁹⁹ Cette définition, qui a le mérite d'être claire et assez succincte, provient de l'article de l'encyclopédie en ligne Wikipédia...

peu de cas de l'histoire de ce mot, en particulier *Koto*, pour en faire l'indéterminé de la langue, le vide à partir duquel la parole est proférée et se propage dans son jaillissement. Une telle approche ferait surgir *Koto* de nulle part, alors qu'il est ancré dans une réalité toute concrète. S'il ne fait aucun doute que l'une des acceptions de l'expression *Kotoba* ou *Koto Ba* est « langage », il semble plus malaisé d'en retrouver la source, et les controverses sont nombreuses. *Koto* peut parfaitement être relié à un mot ancien signifiant « affaires », « activités » ou « chose », dont le *kangi* (ou idéogramme chinois utilisé tel quel en japonais) est interchangeable avec celui qui désigne le « mot » ou le « discours ». Tomio Tezuka, modèle du J de l'*Entretien*, et qui a effectivement rencontré Heidegger en 1954, évoque le *Koto Ba* dont il est question dans l'entretien en mettant ses deux éléments constitutifs en relation réciproque : les deux ne seraient que les aspects complémentaires de la même chose : des choses se produisent et deviennent langage.

Une définition qui rendrait justice des efforts d'Heidegger est donnée par Chantal Collomb dans son ouvrage sur *Roger Munier et la « topologie de l'être »*¹⁰⁰. Nous citons la page 68 :

« En effet, la « topologie de l'être n'est peut-être pas un discours sur l'espace-lieu de l'être mais quelque chose comme le *koto ba* japonais, c'est-à-dire une parole non-conceptuelle, ce que rappelle « ha » (devenu « ba » en entrant en composition avec « koto »), mot qui désigne la feuille de l'arbre. Dans sa « réalité pré-linguistique » du penseur *zen*, il n'y a ni espace ni temps puisque celle-ci est antérieure au langage, et donc au langage conceptuel, et n'est éventuellement accessible que dans le *satori*, lequel exclut toute médiation analytique. Le *koto ba* à l'œuvre dans le *haiku* tente d'atteindre à la pure présence des choses, présence de vide et de plein indistinguables dans l'instant qui ouvre l'espace, dévoile l'univers dans sa plénitude et sa vacuité. La « topologie de l'être » est *koto ba* de ce qui se donne dans l'instant ».

Heidegger entre linguistique et mystique ?

¹⁰⁰ Paris, L'Harmattan, 2004 (320 pages).

« J : Le départ (*der Abschied*), vous ne le pensez pas comme perte et négation ? D : Nullement. J : Mais alors ? D : Comme l'avènement de ce qui a été » (*D'un entretien de la parole*, p. 139)

Cette formule ramassée, dense, synthétise ce que l'entretien a fait émerger comme herméneutique sur fond de moment historial, formule rassemblant deux notions en apparence antithétiques de l'avènement depuis l'origine et de ce qui a été, *das Gewesene*. Elle consacre la rencontre de celui qui demande dans deux directions, celle de l'Autre Langue et celle du « penser grec », en faisant fond de cette parole énigmatique qui dit à partir du Même. Une telle relation est celle du « dépaysant » en même temps que du « plus familier », au plus intime de la parole et de la langue. Elle fait signe vers une possible tension, celle qui fait le départ d'une ascèse de la langue en direction de l'accueil de la parole grecque en ses origines et le retour vers ce qui fait son ancrage, ce qu'Heidegger désigne du nom de « terre », de « sol ». De la résolution de ce qui peut paraître un conflit dépend un examen attentif de la relation à la langue grecque ; on ne pourra, dès lors, faire l'économie d'un retour sur l'herméneutique comme méthode qui redéfinit les bornes de la notion de « traduction ». Il apparaît qu'Heidegger procède d'un double mouvement simultané, le retour à la racine du mot et à son incroyable fécondité linguistique qui éclaire la démarche d'une variété de sens (exégèse à rebours) et l'avènement par l'explicitation que constitue la traduction. A bien y regarder, peut-on parler de traduction du grec ? En s'efforçant de révéler ce que le mot, la phrase grecque recèle de sens, Heidegger va faire retour sur la langue allemande, qui par nécessité va se voir conférer ce rôle une fois un long travail de « conceptualisation de l'immédiat », donc par la création d'un lexique propre à rendre compte de ce double mouvement propre à la démarche herméneutique. Par là s'éclairera l'opinion du philosophe sur la connivence entre les deux langues ayant le privilège d'accéder au statut philosophique de langue de l'être, l'allemand et le grec, à l'exclusion de toute autre. Ce sera l'objet de la deuxième partie de cette étude.

2^{ème} PARTIE : PAROLE ET TRADUCTION

I/ INTRODUCTION

Ce que nous a montré la lecture *d'Un entretien de la parole*, c'est qu'au fondement de la discussion entre le Japonais et celui qui demande (D) se pose le problème de la traduction. En effet, cette question de la possibilité même de la traduction se pose à plusieurs niveaux : d'une part, dans quelle mesure est-il possible de trouver un équivalent allemand aux termes-clefs de l'expérience japonaise de la parole s'incarnant dans des mots tels que *iki, koto ba, kouou* ; d'autre part, une telle équivalence linguistique suppose la possibilité de transposer cette expérience dans un monde de pensée qui lui est radicalement étranger de par la structure linguistique qui sous-tend nécessairement toute expérience esthétique et, au-delà, toute ontologie. Dans une telle perspective, est-il possible de rechercher, par le biais de la traduction, sinon la transposition d'un monde de pensée à un autre, du moins la recherche d'une certaine concordance de deux expériences de la parole ? Si cela s'avérait possible, peut-on alors s'assurer, par l'entremise de la traduction, de l'unicité de la parole que *l'Entretien* s'efforce de faire émerger ?

Le processus est suffisamment délicat pour que les deux interlocuteurs de *l'Entretien* prennent de considérables précautions comme prélude à la confrontation de ces deux mondes que la traduction a pour but de faciliter. Tout d'abord, la « profération » des termes japonais disant la parole n'intervient que tardivement, une fois que J s'est assuré que D, par ses développements sur les notions esthétiques et ontologiques qu'il a élaborées au cours de ses recherches, est en chemin pour recevoir ces mots dans leur juste vérité. Ce quasi-interrogatoire correspond à une véritable mise en place des conditions nécessaires à l'émergence de la parole authentique, et du cadre strict au sein duquel la traduction lui fait prendre son essor. Les protagonistes de cette mise en

scène de l'altérité la plus radicale ne cessent d'en souligner la fragilité, elle-même mise en évidence par les périls qui menacent l'entreprise tout entière. Le plus grand danger est inhérent au choix même de la langue de l'entretien, qui à la fois fournit le cadre et la structure de cette tentative de dialogue, et qui donc impose ses catégories issues de la langue allemande dont la mission est d'accueillir des notions esthétiques relevant d'un tout autre mode de pensée, ou plus généralement d'un autre 'monde', sous le mode de l'annexion, de l'appropriation d'une pensée radicalement autre. Cet accueil est tout autant une entreprise guerrière en ce qu'il infléchit grandement la tonalité fondamentale de la pensée japonaise, que la traduction, faute d'avoir recours à des schémas de pensée identiques, adapte au support linguistique de l'entretien. D'autre part, afin de rendre perceptible, c'est-à-dire pensable, cet écart et cette similarité que sous-tend toute entreprise de traduction, la langue de l'entretien procède par découpage de la pensée japonaise et son expérience esthétique singulière. Toute traduction procède par accaparement, déformation et démembrement d'un mode de pensée et de monde parce qu'elle suppose aussi la possibilité de construire un sens commun qui puisse circuler entre deux langues et conduire à sa façon à la concordance précédemment évoquée. Le paradoxe de la traduction tient en ce double mouvement et ouvre des perspectives considérables : elle procède par séquençage de la parole japonaise pour en faire émerger un sens qui puisse être appréhendé par le locuteur allemand, puis pensé dans le cadre de la langue qui accueille cette pensée autre. Il existe un lien organique entre un tel démembrement et l'émergence d'une concordance issue d'une transformation au sein de structures linguistiques. Au-delà, cela suppose une unicité de la Parole, arc-boutée sur sa relation à son être, et que la traduction met en évidence. Ce pari de la traduction fera l'objet de la première partie de ce chapitre. L'autre point essentiel mis à jour par *l'Entretien* réside en la fiction qui veut établir un dialogue entre deux langues que ne partagent pas les deux interlocuteurs, créant ainsi une dissymétrie pour le moins surprenante ; en effet, D n'a aucune

connaissance de la langue japonaise, et il revient à J de se plier aux contraintes de la langue allemande pour rendre accessible l'essence de la parole japonaise à 'celui qui demande' et donc de déformer, de simplifier intentionnellement la forme de cette pensée pour, paradoxalement, la rendre plus claire, plus pensable par un Occidental. D'une certaine manière, il reste le maître du jeu, car ce sont ses questions qui visent à instaurer les conditions favorables à une traduction fidèle, *juste*, de ce que sa langue et sa pensée ont de plus essentiel, à savoir la relation réciproque de la parole et de l'Être, ainsi que la condition de possibilité d'une telle interaction. S'assurer de la capacité même de l'allemand à comprendre les enjeux de cette question de l'Être justifie du même coup la démarche du comte Kuki qui tenta d'importer dans la pensée japonaise des catégories philosophiques occidentales relevant de l'esthétique afin de penser la dimension esthétique de la question de l'Être. Par ricochet, D doit se livrer à la double opération d'explicitation de ces concepts, de la démarche sous-tendant l'élucidation de l'essence de la langue comme porteuse de monde et d'Être, ainsi qu'à l'accueil de cette pensée autre à partir de ce démembrement, de cette déformation. Le péril est bien dans le choix des mots allemands, qui constituent une glose, et l'irruption préparée de l'*iki* et du *koto ba*.

En ce sens, le choix de l'oralité de l'*Entretien*, pour fictif qu'il soit¹⁰¹, est essentiel. Si les cours et les ouvrages théoriques procèdent de la démarche herméneutique, le dialogue est un cheminement à deux voix qui cherchent à se rencontrer sans faire bon marché de leur différence. Le caractère fondamental du dialogue trouve son explication dans le § 34 d'*Être et Temps* :

« L'intelligence disposée de l'être-au-monde *s'exprime comme parole*. Le complexe entier de signification dont relève l'intelligence passe en mots. (...)

L'extériorisation *orale*¹⁰² de la parole est la langue. Cette somme de mots dans laquelle la parole a en propre un être « du monde » se rencontre

¹⁰¹ Car il est clair qu'il ne s'agit pas là d'une simple transcription d'un dialogue. Heidegger a longuement travaillé, réécrit ce texte, un peu dans l'esprit du dialogue platonicien, au cours duquel doit pouvoir émerger une vérité, celle de l'état de la question de l'Être dans deux modes de pensée.

¹ C'est nous qui soulignons.

comme étant de l'intérieur du monde à la manière d'un utilisable. La langue peut se morceler en mots qui sont là-devant comme des choses. Si la parole est existentiellement langue, c'est parce que l'étant dont l'ouverture l'article selon une signification a le genre d'être de l'être-au-monde jeté, relié au « monde ».

(...) A la langue parlée appartiennent comme possibilités l'écoute et le silence. Ce n'est que par ces phénomènes que s'éclaire pleinement la fonction constitutive de la parole pour l'existentialité de l'existence.

(...) Parler, c'est faire l'enchaînement par lequel « se signifie » l'intelligence de l'être au monde, dont l'être-avec fait partie, et qui se tient chaque fois dans une sorte déterminée d'être-en-compagnie préoccupé. Celui-ci parle par acceptation et refus, par exigence, par mise en garde, il prend la forme de l'explication, du pourparler, de l'intercession ou celle encore des « dépositions » ou de la parole qui « tient un discours ». Parler, c'est parler sur... (...) Ce qui est abordé oralement dans la parole est toujours à certains égards et dans certaines limites « adressé ». En toute parole il y a un *parlé* en tant que tel, ce qui tour à tour dans le vœu, dans la question, dans le fait de s'exprimer sur... est dit en tant que tel. En lui la parole se communique.(...)

La « communication » par énoncé, le communiqué d'information par exemple, est un cas particulier de la communication saisie existentiellement dans son principe. En elle se constitue l'articulation de l'être-en-compagnie attentif. Elle effectue la « mise en commun » de la disponibilité partagée et de l'entente que comporte l'être-avec. (...) L'être-avec *se partage* « expressément » dans la parole, c'est-à-dire qu'il est déjà, mais impartié dans la mesure où il n'est au départ ni saisi ni approprié.

Toute parole sur... qui communique en son parlé a, du même coup, pour caractère de s'exprimer. En parlant le Dasein s'*ex*-prime ... parce que, comme être-au-monde attentif, il est déjà « au dehors ». (...)

L'écoute est constitutive de la parole. Et de même qu'élever la voix se fonde dans la parole, de même la perception acoustique se fonde sur l'écoute. Être à l'écoute de... c'est l'être-ouvert existentiel du Dasein en tant qu'être-avec tourné vers les autres. L'écoute constitue même l'ouverture primordiale et véritable du Dasein à son pouvoir-être le plus propre, écoute qui s'ouvre à la voix de l'ami que tout Dasein porte auprès de lui. Le Dasein écoute parce qu'il entend. Comme être-au-monde attentif en compagnie des autres, il est « à l'écoute » de la coexistence et de lui-même, il s'y soumet et, en cette « soumission attentive » il est « partenaire d'écoute ». (...)

Parler et écouter se fondent sur l'entendre. Celui-ci ne naît ni d'abondance de paroles ni d'une activité auditionnant à la ronde. Seul celui qui entend déjà peut être à l'écoute.

C'est le même soubassement existentiel qu'a une autre possibilité essentielle de la parole, le *silence* ». ¹

Ce que cette longue citation établit sans l'ombre d'un doute, c'est le caractère primordial de la situation d'énonciation dans le partage, de nature existentielle, de la parole dans une langue donnée, elle-même déployant un monde partagé, commun, aux interlocuteurs d'un dialogue, et cela même parce que le Dasein est essentiellement « être-avec » tout autant qu'« être-au-monde », parce qu'il est « ouverture », une ouverture fondée sur ces deux caractéristiques fondamentales. Tout autre situation impliquant le partage de la parole découle de ce postulat de départ, et n'en constitue qu'une variation superficielle, ce qui est le cas de la traduction, que cette dernière prenne pied dans une situation de dialogue direct, ou que ce dernier se déploie par l'intermédiaire du texte écrit : il s'agit essentiellement de la même chose. L'analyse d'Heidegger de cette situation d'émergence de la parole constitue la condition de possibilité même de quelque chose comme la traduction, à ceci près qu'à cette situation initiale se greffent certaines opérations spécifiques, en particulier la transposition d'une parole issue d'une pensée comme appropriation, qui ne saurait se concevoir sans une entrée dans un monde autre, celle de « la voix de l'ami que tout Dasein porte auprès de lui » constitutivement et existentiellement. Il est cependant clair qu'une telle transposition, translation si l'on veut, n'en conserve pas moins visible dans le monde qui l'accueille le lieu de naissance, d'origine, le monde où cette parole est née. La pensée d'Heidegger propose donc deux axes permettant d'aborder la dimension ontologique de la traduction : l'analyse historique et esthétique de la traduction, entreprise sans fin qui ouvre pourtant un chemin toujours renouvelé vers une fragile concordance, puis la dimension existentielle, qui vise à remonter au-delà de l'origine même de la parole que la traduction vise à accueillir, et qui fonde par ailleurs toute tentative de dialogue entre mondes de pensée. Au-delà, il s'agira bien de déterminer, autant que faire se peut, dans quelle mesure la

¹⁰³ *Être et Temps*, trad. de François Vézin, opus cit., pp. 207-211.

traduction est historiquement et existentiellement possible, parce que ce qui soutend la démarche est bien l'idée qu'au-delà des différences de langue, de culture et de temps, la parole est peut-être unique. Il nous faudra alors en déterminer les conditions de possibilité, ainsi que la nature même de cette « unicité » de la parole : celle-ci est-elle compatible avec le postulat, énoncé dans l'Entretien, avec l'existence de différentes « maisons de l'Être » ? L'unicité de la parole peut-elle survivre à l'épreuve de la traduction ?

Afin de tenter de répondre à ces enjeux, nous examinerons tout d'abord les conditions de possibilité de la traduction à travers les différents moments de ce dialogue très particulier que sont l'écoute et l'accueil de la parole de l'autre selon les modalités de la lecture pour soi et de la déclamation. Nous aborderons ensuite la façon dont le projet de traduction se met en œuvre dans une sorte de « voyage » en direction de la parole autre, sa reconnaissance préalable et la tentative de concordance qui en résulte dans la mise en forme du sens. Cette ouverture prend alors sa dimension dans la mise à jour du « mot juste » dans le cadre d'une « Stimmung » qui permet son émergence et la concordance entre les deux maisons de l'Être. Cela doit nous conduire à nous interroger sur la nature esthétique de toute entreprise de traduction qui fonctionne comme un code, dans la mesure où la traduction, qui a souvent comme objet une œuvre d'art, est elle aussi, au même titre que l'œuvre qu'elle traduit, une œuvre arc-boutée dans le combat entre Ciel et Terre ; nous verrons par la suite que, face à l'œuvre à traduire, la traduction est à jamais inachevée : la parole de l'œuvre est toujours déjà là, mais sa traduction, de par son ancrage historique et esthétique qui lui est propre, est condamnée à l'instabilité. Qu'en est-il alors de la question de l'Être à l'œuvre dans la traduction ?

C'est à ce moment-là qu'intervient chez Heidegger la question fondamentale de la relation historique du philosophe et de la pensée grecque, à l'origine du

questionnement primordial sur l'Être, dans cet étonnement grec et le dialogue qu'il suscite pour la pensée ontologique. Nous nous pencherons alors sur les enjeux philosophiques suscités par ce dialogue, qui passe par un questionnement sur la traduction du grec, et, au-delà, de la traduction du grec vers la parole grecque, dans la manière dont Heidegger se fait le traducteur du grec à la fois d'un point de vue méthodologique, et dans la façon dont cette méthode permet de s'interroger sur l'émergence et le rayonnement du sens. Une telle entreprise ne manque pas d'avoir une forte influence dont Heidegger élabore, tout au long de son œuvre, les concepts-clefs de son analyse ontologique, au cœur même de la langue allemande, tant du point de vue morphologique que de celui de la syntaxe. Le but est alors de mettre en place une langue propre à accueillir le sens et de donner corps à la question de l'Être, d'élaborer une syntaxe de l'Être propre au développement de la question qu'elle sous-tend.

Il faut donc repenser la relation particulière d'Heidegger et de la parole grecque qu'il désigne sous le vocable de « moment grec ». Il s'agit bien d'une entreprise de traduction et de son dépassement. Les traductions d'Heidegger ne relèvent pas simplement d'une simple technique ; il nous faudra examiner de quoi elle tire sa substance et sa justification en s'appuyant sur la notion d'historialité, en direction du « mot » et de la mise en valeur de certaines catégories grammaticales. Ce mot grec, qui participe de l'élaboration de la pensée, génère (par le déploiement de son sens) des cercles concentriques ainsi que des échappées dynamiques différentes de la glose, de l'exégèse, mais une création, l'élaboration patiente d'une démarche visant à atteindre le moment originel ayant présidé à l'éclosion de cet « étonnement grec ».

Il se produit alors un choc en retour sur la langue allemande, qui assume l'entièreté du projet heideggérien. Cela pousse le philosophe à opérer un immense travail de création de mots qui ne relèvent pas du seul concept, mais de la mise en mot d'un processus dynamique de la langue d'arrivée vers la source

unique du déploiement de la pensée, visant, autant que faire se peut, au dévoilement de ce qui se cache en son retrait. Quant à la syntaxe, qui épouse ce mouvement de la pensée au sein d'un cercle herméneutique, elle entraîne un certain nombre de phénomènes de circulation, voire de circularité. Comment, à partir de cette circularité, dynamiser les catégories purement fonctionnelles, logiques, du langage afin d'éviter le piège de la tautologie ; à partir de là, il s'agit bien de mettre à jour une nouvelle essence de la langue, de répondre au défi de la diversité des mondes.

II/ DIMENSION ESTHÉTIQUE ET HISTORIQUE DE LA TRADUCTION

A- Que signifie « traduire » ? Les conditions de possibilité.

1/ Écoute et accueil.

a-communication et traduction.

Prenons pour point de départ un échange verbal entre deux interlocuteurs s'exprimant dans une langue donnée qui n'est pas la langue maternelle de l'un d'eux. Concrètement l'on constate que l'échange ne se décompose jamais en deux phases, la première où la « pensée » (au sens ordinaire du terme) viendrait à la parole, la seconde où s'opèrerait le « passage » d'une langue à l'autre. Ce découpage artificiel peut parfois se produire, mais c'est en principe à cela que l'on reconnaît le mauvais étudiant en langues, fort prompt à truffier son expression de calques lexicaux et/ou syntaxiques. En réalité, un tel passage s'effectue en amont de la prise de parole, y compris de l'écoute. Se mettre à l'écoute d'une langue qui n'est pas sienne demande que l'on se prépare à pénétrer dans un monde autre, dans son intimité, en cessant d'exercer sa vigilance à partir de sa propre langue. C'est ainsi que la « spatialité » joue un

rôle important dans le phénomène de la traduction. Les neuro-sciences ont isolé deux zones distinctes du langage dans le cerveau : l'une serait activée lorsque le sujet s'exprime dans sa langue maternelle, l'autre en revanche ne s'activerait que si le sujet s'exprime dans une langue étrangère, selon des images de scanner, IRM ou électro-encéphalogrammes. Une telle localisation, pour exacte qu'elle soit, n'est cependant pas en mesure d'éclairer complètement notre approche de la traduction parce qu'elle soulève bien d'autres questions (à commencer par l'élucidation de sa cause...). Néanmoins une telle découverte est de nature à confirmer que cette idée de « passage », de « voyage » dans l'imaginaire de l'autre n'est pas simplement une métaphore. Pour autant, ce n'est pas le déplacement qui se fait sentir : au contraire, on fait l'épreuve de ce passage comme un « non-passage » ; on n'en ressent aucunement les effets, tout comme on passe d'une pièce à une autre, comme on change de vêtements. S'il s'est bien passé quelque chose, on ne cesse de l'éprouver comme « naturel », tout simplement parce que c'est ce passage même qui demeure dans l'angle mort de la pensée, et de la parole ; en cela toute réflexion sur la traduction représente bien un « saut ontologique ».

Ce saut ontologique se fonde-t-il sur une translation (ou une transposition) de la différence ontologique, rendue nécessaire par la manière dont chaque langue organise, structure, les rapports entre être e étant tels qu'ils s'incarnent dans la morphologie et la syntaxe ? Ce serait l'hypothèse naturelle de Lohmann. En tant qu'étant, la langue est matérialité autant que structure ontico-ontologique, se confronte dans la traduction à l'autre comme système. Des ponts sont jetés entre les deux rives, et la langue devient objet d'étude ; désincarnée et dépouillée de toute puissance de parole, elle est investie par ce que l'on nomme « apprentissage ». Pour autant, apprendre -ou avoir appris- à maîtriser une langue ne dit aucunement qu'on la parle vraiment. La langue prend appui sur la grammaire, mais son centre de gravité et de rayonnement qu'est la parole se situe dans une région plus lointaine, et c'est précisément cela qui constitue

l'essence du monde qu'elle porte en elle. Même au niveau le plus quotidien, celui du Dasein dévalé dans le On, on sait que l'on parle vraiment une langue étrangère que si son interlocuteur a oublié que l'on ne partage pas la même langue maternelle. Cela ne tient pas seulement à la maîtrise parfaite de tous les constituants de cette langue que sont l'accent, l'intonation, le lexique et la syntaxe. Cela tient bien plus au fait que l'on a réussi à s'immiscer dans le monde de cette langue et que l'on peut définir comme l'*idiome*, et qui fournit un bon critère de définition d'une expression du style « parler comme un *vrai* (Anglais, Allemand, Chinois, etc) ». Une telle phrase fait référence à deux notions, celle de *justesse*, qui donne à l'expression langagière une impression de naturel : c'est l'adéquation entre le contexte d'énonciation (la situation), la référence culturelle parfaitement *intégrée*, qui fait que le locuteur semble s'être *fondue* dans sa langue d'*adoption* : le terme lui-même n'est pas innocent, tant est importante la *reconnaissance* que l'on reçoit alors de la communauté linguistique à qui l'on s'adresse à travers son interlocuteur individuel. Quand nous nous exprimons dans notre langue maternelle, nous nous mouvons dans cet espace, ce monde qui lui est propre en vertu même de l'ouverture inscrite dans le Dasein que nous sommes. Recevoir, s'exprimer dans une langue autre, c'est faire l'expérience d'un double arrachement, qui est à la fois cette ouverture et aussi celle qui nous fait sortir d'un monde pour aller à la rencontre d'un autre en l'habitant : nous nous laissons guider par les mots de la langue qui nous accueille, et dans le monde de laquelle nous pénétrons et sommes invités à questionner l'étant tout entier depuis le cœur de cette langue.

De la double nature de la langue, qui est oralité, puis la plupart du temps écriture, découlent différents modes d'accueil de la parole que sont la déclamation et la lecture pour soi. Dans les remarques qui leur seront consacrées, il ne sera pas fait de différence entre langue maternelle et langue d'accueil.

b-Déclamation et oralité.

Si l'on accepte de ne pas en discuter les causes, il demeure intéressant de se pencher sur une tendance curieuse, et qui ne cesse de se développer dans nos sociétés occidentales, à savoir l'enregistrement, la mise en voix sur divers types de support, d'œuvres littéraires classiques et contemporaines, lues par la fine fleur du monde du spectacle, et que l'on écoute chez soi ou, de préférence, en voiture. Le phénomène est particulièrement répandu dans les pays anglo-saxons, Etats-Unis et Grande-Bretagne en tête. La question, que nos lointains ancêtres auraient trouvée au mieux saugrenue, est de savoir de quelle nature est ce lien qui s'instaure entre auditeur et acteur, ce qu'il dit de la relation du Dasein qui écoute avec la parole proférée. Il s'agit d'un double lien, basé d'une part sur la matérialité sonore de la voix (ton, vibration, rythme), d'autre part sur la parole qui s'incarne en elle et vers laquelle se porte l'écoute. Ce qui soutient cette dernière, c'est l'art avec lequel la voix qui lit (ou dit) investit le texte, puise dans sa connivence avec le sens sa cadence et son intonation, permettant à la parole de se déployer dans toute sa clarté. L'art de la déclamation s'arcoute nécessairement sur l'intimité avec le sens (ou du moins UN sens) de l'œuvre, et qui est porteur de ce rapport fondamental qu'entretiennent être et étant. Ce monde dans lequel se déploie la langue est toujours déjà présent dans le Dasein qui écoute, comme condition même de l'accueil ; cet art linguistique le plus ancien prend appui sur des jeux de sonorités et de syntaxe, définissant le monde à l'écoute duquel se met le Dasein dans l'accueil d'une langue étrangère, ne saurait se contenter d'une simple transposition. Ainsi en est-il de cette dimension de l'intraduisible, tant dans la codification culturelle de la métrique que dans l'expérience de l'altérité : selon les langues, on n'entend pas, on ne voit pas l'étant tout entier disponible d'une manière semblable, quelle que soit l'identité de nature du phénomène observé, notamment dans le domaine sonore (onomatopées) ou visuel (les couleurs) ; « die Sprache spricht » et la parole

inaugure un monde. Il en va de même avec la lecture silencieuse, à quelques différences près.

c-la lecture pour soi.

Elle est issue, en Occident, de la pratique monacale de l'étude silencieuse, quand l'oralité est limitée par la règle monastique. Ce qui la différencie d'avec la déclamation, c'est qu'elle invite d'abord à se préparer à la rencontre avec l'œuvre née du choix des mots, des règles syntaxiques bâtissant un rythme et un style, à travers lesquels la pensée est à l'œuvre. Elle tient pour une part d'un certain recueillement, comme l'écrivit Machiavel :

« Le soir venu, je retourne à la maison et j'entre dans mon étude ; à l'entrée, j'enlève mes vêtements de tous les jours, pleins de fange et de boue, et je mets mes habits de cour royale et pontificale. Et, vêtu déceimment, j'entre dans les cours anciennes des hommes anciens où, reçu aimablement par eux, je me repais de cette nourriture qui seule est la mienne et pour laquelle je suis né : je n'ai pas honte de parler avec eux et de leur demander les raisons de leurs actions et, à cause de leur humilité, ils me répondent. Pendant quatre heures de temps, je ne sens aucun ennui, j'oublie tout de mon chagrin, je ne crains pas la pauvreté, la mort ne m'affecte pas ; je me transfère totalement en eux ».¹⁰⁴

Si l'écoute attentive d'une œuvre déclamée (poésie, théâtre, lecture enregistrée) participe de la communion avec le texte, la lecture pour soi instaure un véritable dialogue avec la pensée, la parole de l'auteur. De telles différences s'expliquent par une saisie différente de la temporalité. Dans les deux cas on peut oublier le flux du temps qui passe dans la sphère de la quotidienneté, car tout contact avec une parole est un arrachement à la préoccupation du Dasein dévalé, portée par une autre dimension temporelle. La parole est portée par le caractère fugace et irréversible de la voix qui dit, et magnifie l'instant qualitativement dilaté ; dans la lecture silencieuse, la linéarité n'est plus la règle, car elle tolère les reprises, les mouvements en arrière de la lecture, qui créent cet espace propice au

¹⁰⁴ Lettre à Francisco Vettori du 10 Décembre 1513.

dialogue. Tandis que l'écoute attentive dans la déclamation est pure ouverture qui accueille, la lecture pour soi est constante recomposition, c'est-à-dire un travail de nature historique sur les rapports de l'être et de l'étant dans leur dimension temporelle.

Qu'il s'agisse d'un texte oral, ou qu'il soit écrit, ou les deux à la fois, les mêmes qualités d'écoute et de disponibilité à la parole énoncée sont nécessaires. Elles suscitent dans les deux cas une démarche du Dasein en direction de cette parole, et cette démarche passe par le truchement de la traduction ; celle-ci n'est au fond que le résultat, parfois concret, de ce qui est à son fondement, son origine : elle suppose un voyage vers le monde d'où la parole est issue, ainsi que son retour vers celui dont le traducteur est issu, un double trajet de l'Étranger vers le Propre, les problèmes essentiels et techniques auxquels la traduction fait appel témoignant d'une tentative de dialogue, le voyage vers l'Autre n'ayant de sens que pour autant qu'il permet d'interroger, d'éclairer notre monde Propre, avant même que d'offrir à un public la parole venant d'une autre rive.

2/ Comprendre et expliciter.

a- Voyage vers la parole

La démarche vers la parole qui s'exprime dans une langue étrangère se peaufine avec le temps. Elle suppose un long travail de questionnement, de connaissances acquises de diverses manières, de pratique de la langue dans ses différents champs d'application. Elle procède d'une démarche d'ouverture accrue parce que volontaire et s'identifie avec une écoute particulièrement attentive et capable de nuances, ce que l'on pourrait nommer la familiarité, voire l'intimité. En aucun cas il ne peut s'agir d'identité : la langue dans laquelle nous nous sommes d'abord exprimés peut s'effacer un moment, elle demeure toujours à l'arrière-plan car elle nous a façonnés. C'est pour cela que l'on peut s'exprimer comme un Japonais, par exemple, cela ne fera pas de nous un Japonais pour

autant, même si l'on peut parfois oublier brièvement notre langue maternelle quand nous nous exprimons dans une autre langue.¹⁰⁵

La démarche du comprendre s'inscrit dans un dépouillement progressif de notre accaparement qu'exerce le monde propre sur nous, pour nous ouvrir vers celui que nous nous ouvre la langue d'accueil. Le travail d'accueil de la parole autre ne s'accomplit dans le détail qu'une fois effectuée une première prise de contact avec l'œuvre dans laquelle s'exprime cette parole ; l'œuvre¹⁰⁶ se superpose, parce qu'elle est un tout, au monde que découvre le Dasein dans son ouverture à l'Étant tout entier. Ce n'est qu'après avoir délimité les contours de ce monde dans sa dimension historique (histoire, culture, coutumes, expressions, idiomes...) que l'on ne reporte son attention sur les éléments de sa construction que sont les phrases, les mots, les allusions culturelles.¹⁰⁷

Nous nous laissons guider par les mots de cette langue, nous en explorons les richesses pour en découvrir les différentes facettes de sens en même temps que la « saveur » qui leur est propre, ce que l'irlandais nomme *blás*, qui désigne du même coup toute prononciation particulièrement authentique ainsi que son emploi justifié. La musicalité des mots, le rythme des phrases, le sens original d'où découle une multiplicité de sens qui se superposent au creux de la langue, comme autant de sédiments lumineux. La lenteur d'une telle démarche, sous-tendue par un long apprentissage est constitutive de cette ouverture du Dasein, dont l'une des modalités est cette écoute attentive. Pour autant, elle n'en représente pas moins une démarche singulière et unique de restitution de la parole telle qu'elle a été reçue. Toute traduction est interprétation, herméneutique, elle ne peut donc se légitimer en arguant d'une prétendue universalité. Elle est au contraire individuelle, fondée sur l'ouverture du Dasein

¹⁰⁵ A ma connaissance, des personnes bilingues ont souvent beaucoup de mal à maîtriser le calcul et les chiffres dans une langue étrangère, quelle que soit par ailleurs la maîtrise qu'ils ont de cette langue.

¹ C'est à dessein que nous délaissions toute acception globale du mot « œuvre », en nous concentrant sur son caractère d'œuvre d'art ; la raison qui a présidé à ce choix fera l'objet de la seconde partie de ce II.

¹ C'est bien ce qui fait toute la difficulté de l'interprétariat, qui ne peut faire cette pause salutaire entre lecture, interprétation, puis traduction.

sur l'Étant tout entier, et se constitue dans le dialogue (qui est à la fois concordance et écart) de la parole et de celui qui se met à son écoute, dans le lieu même où elle prend sa source, là où réside l'Être, et que l'on ne peut pourtant appréhender.

b- reconnaissance et concordance

Le processus par lequel le lecteur est aussi interprète et passeur de parole par le truchement d'une langue autre que celle dont est issue cette parole est bien un passage, mais qui se déroule à un double niveau. Nous avons vu qu'en un premier temps (mais il s'agit en réalité d'une simultanéité) le soubassement de cette rencontre est de nature temporelle, inscrite en un temps, un lieu et une Histoire, tout autant que le résultat d'un cheminement dans la connaissance de tout ce qui fait l'œuvre et le contexte de son apparition. Elle met en œuvre des techniques propres à la traduction, de nature à rendre possible une telle transposition. S'il n'était cependant question que de technique pure, il serait logique de s'attendre à une identité, ou du moins une convergence, des traductions d'une même œuvre. Or, ce n'est pas forcément le cas. S'il est avéré que rares sont les traductions contenant de gros contresens, il est évident, en revanche, qu'elles divergent dans la manière dont la parole est saisie, dont le style est rendu, enfin tout ce qui constitue la problématique de la fidélité. C'est bien là une vertu cardinale de la traduction, un idéal impossible à tenir, tiraillé qu'il est entre l'adhésion à la lettre et à celle de l'esprit. La question fait débat depuis bien longtemps, et il ne sera pas ici proposé de réponse, provisoire ou définitive. Il s'agit bien plutôt de cerner, d'ébaucher la manière dont s'effectue la rencontre entre le lecteur et le texte en langue étrangère, pour aboutir à une reconnaissance, une concordance dans un tel dialogue, du statut qu'acquiert la parole ainsi abordée.

Le présupposé de base est que l'on n'aborde la parole issue d'une œuvre du langage verbal que sur la foi en l'existence d'une telle concordance (faute de

quoi, la traduction n'a plus aucun sens). En un premier temps l'on se fonde dans le texte à la recherche d'un accès permettant de le rendre immédiatement familier au lecteur, d'en faire l'expérience en tant que porteur de parole, qu'il s'agisse de ce que le texte dit, ou de la manière dont il le dit, deux facettes d'une même pièce. Comme le montre le texte de l'*Entretien*, le contact avec la parole (qui culmine dans sa profération pure) ne s'effectue que très progressivement, à la suite d'une série de tâtonnements dans lesquels se déploie la démarche herméneutique. Presque toujours le procédé est identique : il s'agit de chercher les raisons qui ont poussé le comte Kuki à s'intéresser à la théorie occidentale de l'esthétique et à sa possible intégration dans la pensée philosophique japonaise sur l'art. On voit assez rapidement que le problème se déplace au fur et à mesure que le dialogue progresse. En effet, la discussion se concentre sur l'explicitation de la démarche heideggérienne en direction de la question de l'Être, et les caractéristiques de l'ouverture du Dasein envers l'Étant tout entier, la question en fait le plus essentielle. Elle est sous-tendue par un examen serré de certains termes-clefs de la philosophie, à la recherche d'un compromis valable propre à susciter l'émergence du mot japonais qui dit la parole. Les conditions de cette possibilité sont recrées pas à pas et que se tisse un réseau qui a toutes les apparences d'une définition garantissant qu'il est à présent possible de l'entendre prononcer. Au terme de la démarche, le mot surgit comme une évidence, mais il conserve cependant tout son mystère pour qui le reçoit alors dans son monde, sa pensée. Il irradie dans le dialogue, mais toute cette manœuvre d'approche tend soudain à le fixer et à en extraire le sens, ainsi qu'il a été reçu par D. Toute la démarche d'Heidegger consiste à redonner son primat au mot, au-delà du discours qu'il véhicule et de l'expérience qui peut en être faite, et qui dépasse largement sa portée sémantique. Autrement dit, le mot lui-même est la cause et le résultat de cette reconnaissance, qui génère la concordance entre ce mot entendu dans un contexte particulier et l'expérience de l'adhésion du Dasein à la parole qu'il referme. Cette expérience de la

concordance est bien de nature ontologique, car il s'opère en elle un saut, dans lequel s'efface la démarche intellectuelle d'écoute pour laisser place à l'évidence irréductible du sens. Son caractère global, mettant en jeu des caractéristiques propres à la langue concernée tout autant que l'esthétique et l'Histoire dont il est porteur, explique la diffraction du sens dans chacune de ces sphères. Comme il est saisi dans sa totalité de sens, au même titre que l'Étant tout entier par le Dasein, il est donc aussi irréductible à un sens en particulier. Cela tendrait à démontrer la nature ontologique de la relation qui s'instaure entre mot et Dasein qui le reçoit, quelle qu'en soit la manière ou le support (écrit ou oral). Le mot est une totalité s'ouvrant sur une vaste région de l'Étant, auquel le sens lui attribue son Être. La concordance est irréductible à la somme des facettes du sens, tout autant que ce qui demeure irréductible dans le mot, c'est le déploiement de la parole.

Dès lors, toute traduction, qui se superpose au voyage de retour vers le monde propre, est affaire de décision, contrairement à l'expérience que suscite la proximité avec la parole. La nature de cette décision devient centrale dès lors qu'il faut définir à partir de la recherche du « mot juste » et de la recreation de la « *Stimmung* » d'origine.

3/ Ouverture et transposition

a- Le « mot juste ».

Il y a la parole et la langue, mais ces deux éléments sont étroitement imbriqués l'un dans l'autre, à tel point que toute tentative de dissociation, justifiée par la nécessité de mettre en valeur les composantes de l'entreprise de traduction, semble artificielle, c'est-à-dire non pertinente. La parole est le soubassement ontologique de la langue, et s'il n'y a, par hypothèse, qu'un seul Être, une seule parole, il ya plusieurs langues pour la dire. D'autre part, il y a la langue et son potentiel de participation à la création d'un monde auquel (et sur lequel) s'ouvre le Dasein, et ce monde est ancré dans une expérience particulière qui relève de

l'esthétique. Dans l'*Entretien*, on trouve trace de quelques tentatives de jonction à travers des mots comme *cháris*, *Huld*, *koto ba*, mis en relation dans une tentative de traduction au plus juste de la parole concernée ; mais sans avoir accès à l'expérience japonaise de la langue, le péril est bien là : le « discours sur » est voué à l'échec de l'approximation, car le partage, l'effort commun de cheminer vers la parole se construit essentiellement sur le non-dit. Bien qu'unique, la maison de l'Être est bel et bien compartimentée. Afin de dépasser cette aporie, il faut instaurer un rapport spécifique visant à transfigurer l'essence du langage afin qu'elle puisse s'accommoder de la diversité des langues. Nous analyserons tour à tour les stratégies de traduction des trois termes précédemment mentionnés, *koto ba* d'une part, *cháris* et *Huld* d'autre part.

Ce qui caractérise l'approche qu'a Heidegger de la langue japonaise, c'est la mise en place d'une glose hyperbolique, détaillée, et basée sur une accumulation de sens, démultiplié dans des propositions successives comme pour montrer la difficulté même d'aborder une pensée autre (et ce, d'autant plus qu'on ne connaît pas la langue en question), et mesurer l'écart quasi-infranchissable entre l'étant qu'est la langue et l'être qu'elle renferme et qu'il s'agit de mettre à jour. Cette démarche porte cependant un présupposé théorique, qui mise sur la correspondance possible du mot à traduire et de notions, lentement élaborées au cours du cheminement de pensée d'Heidegger, qui se sont finalement incarnées en mots ou composés, après une minutieuse analyse sémantique et étymologique, dont il sera question au paragraphe suivant. C'est dans cette perspective de pari (au sens pascalien) qu'il faut replacer la vieille querelle relative à la primauté de l'esprit sur la lettre. On voit bien, en effet, qu'aborder la parole japonaise est une synthèse délicate du sens le plus premier et de la manière dont la langue, et, à travers elle, le monde qu'elle porte, façonne cette relation ontologique. Un exemple de commentaire sur l'essence de la traduction nous est offert dans l'*Entretien* :

« J : Dans notre ancienne poésie japonaise, un poète inconnu chante les parfums au même rameau s'entremêlant des fleurs de cerisier et des fleurs de prunier.

D : C'est ainsi que je pense le déploiement réciproque, l'un en direction de l'autre, du large et de l'apaisement dans la même appropriation de l'annonce du désabritement et de la duplication.

J : Mais qui, parmi les gens d'aujourd'hui, pourrait y entendre un écho du déploiement de la parole, que nomme notre *koto ba* : pétales croissant depuis l'annonce éclaircissante de l'inclinaison qui fait paraître ?

D : Qui aimerait en tout cela trouver une illumination comme il faut du déploiement de la parole ?

J : On ne le trouvera jamais tant que l'on exige des renseignements sous forme d'énoncés tout faits et de mots à l'emporte-pièce »⁸

Dans cet extrait, on voit bien qu'il s'agit avant tout de définir, en creux, l'essence du mot juste en mettant l'accent sur les périls qui jalonnent l'entreprise. Tout d'abord, il s'agit de définir la parole sur le mode de l'intemporalité, en tant qu'elle transcende, par les mots même et la charge de sens qu'ils expriment, l'évolution historique de la langue et des locuteurs ; cet dans ce but que J se réfère à la parole poétique d'un inconnu surgie d'un passé supposé lointain. C'est que la parole est intimement liée au surgissement initial du sens, et, plus en amont, elle se situe aux confins de ce sens, dans la région qui a présidé à son éclosion, à savoir la demeure de l'être. L'obscurcissement survient précisément lorsque la temporalité historique fige, et donc déforme, la parole. Nous sommes à la charnière entre le mythe et l'histoire de la langue. L'obscurcissement de la parole est principalement issu d'une fixation de la langue dans des structures particulières décrétées canoniques, affectées d'un sens établi par consensus historique sur l'usage (ce que l'on pourrait définir comme une série de standardisations imposées par la causalité événementielle). Ainsi, non seulement l'expression quotidienne du langage, mais encore les expressions toutes faites (références culturelles qui ne font plus l'objet d'analyse, lieux communs, *oi topoi*...) forment un obstacle dès lors que l'on

¹⁰⁸ Opus cit., p. 139

veut cheminer vers la parole, a fortiori si elle est autre par la langue. Mais le péril vient aussi, pour des raisons semblables, de la traduction en tant que, sur elle, pèse le poids d'une histoire, d'une tradition fonctionnant selon des règles établies dans le temps¹⁰⁹. Qu'est-ce donc que le *mot juste* ? Dans l'idéal, il s'agit d'une correspondance terme à terme: un seul mot traduisant un seul mot, sans qu'il y ait déperdition de sens, et il en est de même pour les expressions, la perfection étant de trouver dans les deux langues des idiomes pouvant se correspondre dans le sens, sans qu'il y ait exacte correspondance dans la forme (la métaphore est différente, mais le sens figuré est identique). L'on sait que de tels bonheurs de traduction sont rares. Aussi la démarche ne doit-elle plus passer par le crible de la traduction en tant que tradition, mais s'en affranchir en remettant en cause le sens commun, quotidien, que l'usage impose à un terme. Pour cela il faut bien revenir au sens *littéral* du mot à traduire, car c'est bien en

lui que s'articulent la parole et l'expression. La démarche est identique à celle que préconise Heidegger dans la destruction de la métaphysique car l'enjeu de la question est avant tout, selon nous, linguistique. L'historialité permet d'effectuer un voyage à rebours vers l'émergence du sens tout en sélectionnant, dans la langue d'accueil, des mots susceptibles d'en devenir le réceptacle au moins temporaire, en raison des ramifications de sens qu'ils ont fait naître, selon une méthode identique. Le problème surgit dès lors que la correspondance est d'emblée considérée comme impossible. En ce sens, *koto ba* n'est jamais véritablement *traduit*. Le mot n'étant pas immédiatement abordable, il s'agit d'en donner le sens premier, vu comme concret¹¹⁰. L'absence de correspondance est alors compensée par la dynamique de la glose, qui n'est pas traduction, et qui lui donne un rayonnement que le Dasein, de par son ouverture fondamentale, est capable de saisir, en ce que cette ouverture participe de l'être. On aboutit alors à

¹⁰⁹ L'anglais possède une expression imagée particulièrement idoine, *time-honoured*, lit. « qui a la sanction du temps ». C'est le principe même d'une tradition, une coutume, que l'on suit, mais que l'on ne discute pas.

¹¹⁰ Car, pour Heidegger, la langue japonaise est celle où le concept, au sens abstrait que lui donne l'Occident, n'existe pas, mais qu'il est incarné dans la démarche esthétique totale qu'est le *zen*.

une grande saturation de la parole, diffractée dans une multiplicité, une accumulation de mots formant proposition ; on aborde la parole (en tant qu'elle est sens) par l'analyse accumulative qui capte, captive, l'attention. Examinons à présent un cas de concordance dans la justesse, la traduction réciproque du grec *cháris* et de l'allemand *Huld*.

Aux pages 1321-132 de l'*Entretien*, en relation avec la traduction de *koto*, principe et dynamique originels en japonais, le mot *grâce* est pour la première fois évoqué, pour être immédiatement rejeté. Pour Heidegger il s'agit là d'un mot canonique, sanctionné par la traduction traditionnelle. Ce qui est sanctionné dans ce mot, c'est sa polysémie, source de connotations pour le moins parasites dans l'entreprise de traduction de *koto*. En particulier la connotation chrétienne, ainsi que la connotation instrumentale issue de l'usage quotidien qui perd de plus en plus le sens premier (comme l'illustre l'exemple de la locution « grâce à » dans le langage courant). Afin d'opérer le retour vers l'émergence du sens dans le mot, Heidegger choisit d'avoir recours au mot grec, qui fut ensuite traduit par *grâce* : *cháris*, ce qui brille (selon le dictionnaire Bailly). Le mot, par définition dynamique, est renforcé dans son contexte immédiat chez Aristote par l'ajout du participe présent *tíktousa* (« qui porte au loin »). L'analogie sémantique avec l'allemand ne se joue pas sur la nature lumineuse de *cháris* mais sur son mouvement vers l'extérieur, son rayonnement. Par le haut-allemand *tihton*, la concordance sur le rayonnement aboutit à l'allemand moderne *dichten*, (le) Dire, à la fois verbe et nom. Le raisonnement est syllogistique : si l'on admet que *Huld*¹¹¹ traduit *cháris*, et que *cháris* lié à *tíktousa* aboutit à *dichten*, *Huld* peut donc se relier à *dichten*. Le réseau sémantique ainsi tissé, la notion de *justesse*, qui n'a rien de commun avec la *mesure*, tient précisément à ce rapprochement herméneutique entre deux termes que rien ne rapproche, selon le sens commun. On part du point de vue selon

¹¹¹ *Huld* signifie « bonne grâce, grâces, faveurs, clémence ». *Die Huldgöttigen* sont les Grâces de la mythologie grecque. Le verbe dérivé *huldigen* se traduit par « rendre grâce, présenter ses hommages, s'adonner à (une passion) », selon le dictionnaire *Larousse* bilingue allemand-français *Der grosse Wörterbuch*.

lequel existerait, par l'entremise de la parole donnée et reçue, une correspondance de sens entre les langues, un sens qui a émergé d'un au-delà du mot, qui irradie toute langue, selon des modalités contingentes, comme la syntaxe (expression de l'étantité de la langue comme discours sur...) et la morphologie (épïcêtre de l'émergence de l'être, en ce qu'il nomme, donc oriente, l'étant, dans la question de l'être). C'est dans ce petit interstice que se loge la justesse. Comment alors relier ce faisceau de sens au mot japonais *koto* ? La dynamique sous-tendue s'explique par l'association des mots ou binômes *cháris/Huld* et *dichten/tíktousa*, respectivement premiers et derniers termes du syllogisme déjà mentionné. Ces mots associés forment une syntaxe riche de sens, ordonnancée selon le schéma nom (*cháris, Huld*)- adjectif (*tíktousa*)- verbe (*dichten*) qui peut aussi être un substantif (infinitif substantivé). Nom et verbe à la fois, *dichten* met en acte le rayonnement (*tíktousa*) de la *cháris*, il réunit en lui le double aspect de l'être de l'étant (dans le nom *cháris*) et de l'étant dans son être (*tíktousa*). Tout ceci contraste fortement avec la sobriété et l'extrême concentration du *kanji* japonais *koto* ; le mot désigne plus que ce qu'il désigne explicitement dans le contexte qui lui est propre. *Koto* concentre les différentes facettes de sens qui se combinent dans l'association de *Huld/cháris* et de *tíktousa*. Selon le commentaire de J, *koto* est un principe fondamental qui rend possible quelque chose comme l'*iro* et le *kouou*, tout en impulsant la dynamique mettant en relation ces deux termes, comme le moyeu immobile de la roue de Chuang Tsi. Il n'en avance pas moins en tant que parole, comme la *cháris* grecque ou la *Huld* allemande.

L'*Entretien* est une longue mise en place des conditions de possibilité du dialogue comme « entendre ». Au fur et à mesure que se dessinent les contours du moment propice à la profération du mot *koto ba*, se crée un contexte particulier de l'écoute tendant vers l'entendre de la parole autre, celle du *koto ba*, qu'il s'agit de capter et d'en définir les modalités. C'est ce que traduit le mot *Stimmung*.

b- la *Stimmung*.

Selon le sens classique, le terme se définit comme :

- l'action d'accorder un instrument, d'où :
- l'accord, le ton (concordance, discordance), la tonalité en art, le réglage d'un poste de radio ;
- un état d'âme, une disposition d'esprit, une humeur ; par extension, l'opinion publique, la tendance, enfin l'atmosphère, l'ambiance, le climat, la tonalité (subjective, ou reçue).

La définition englobe la nature du phénomène (l'accord) ainsi que la manière dont elle émerge d'un Dasein devenu entité psychologique et dont elle émane (tout aussi subjectivement) d'une région particulière de l'étant. Heidegger place, quant à lui, la *Stimmung* comme *tonalité* au centre de l'être-là du Dasein :

« Les tonalités ne sont pas des épiphénomènes. Au contraire, c'est ce qui, par avance justement, détermine tonalement l'être en commun (...) Une tonalité est une modalité, non pas simplement une forme ou un mode extérieur, mais un mode au sens musical de la mélodie. Et celle-ci ne flotte pas au-dessus de la façon dont l'homme se trouve, soi-même au sens propre, être-là. Elle donne au contraire le ton pour cet être, c'est-à-dire qu'elle¹¹ dispose et détermine tonalement le mode et le comment de cet être ». ²

Lorsqu'on applique cette réflexion à l'entreprise de la traduction, on est ramené à la confrontation de codes esthétiques, qu'il s'agisse de traduire une œuvre d'art ou un propos plus trivial. Cela ne peut se concevoir que dans la perspective de l'existence d'une langue-monde qui forme système avec le Dasein dont elle est une modalité fondamentale, ensemble qui produit une tonalité issue de ce monde et d'une disposition particulière du Dasein. Pour autant, l'instrumentalisation de la langue par le Dasein se trouve brusquement annulée lorsqu'on considère que la langue, et les codes qu'elle renferme, parle par le Dasein dont elle est l'expression de l'ouverture même. Le résultat est que la subjectivité n'est qu'une source d'illusion : il n'y a pas d'individu au sens

¹¹² *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, opus cit. §17, p. 108

positiviste et essentialiste du terme, mais tout individu, tout homme, est un Dasein dont il met en œuvre les modalités d'être. Dans l'œuvre linguistique, la seule façon de relier les deux rives des langues est de s'approcher au plus près de leur *Stimmung* respective. Le fleuve qui les sépare, et leur est commun, c'est la parole, les deux rives sont l'expression de la manière dont la langue comme monde se positionne vis-à-vis de l'ontologie, des rapports de l'être et de l'étant. Si la *Stimmung* est accord aussi bien que tonalité, il s'agit, pour en dégager les caractéristiques, d'établir des réseaux de sens, des connotations en prenant pour point de départ l'étymologie la plus nue des mots (la dénotation au sens propre), car c'est à partir de ce sens propre que se déploie toute concordance dont l'écho est réciproque dans les langues ainsi mises en relation. On part du mot, que l'on accroche à un autre par le truchement du sens, de l'analogie, de la corrélation : c'est le niveau morphologique de la mise en œuvre de la tonalité. La structuration du sens prend aussi racine dans l'établissement d'une syntaxe propre à prendre en charge et à articuler les divers niveaux de sens en fonction du contexte (discours, structure grammaticale) de la langue-source ainsi que de la langue-cible, pour reprendre des termes chers aux linguistes. Du point de vue de la traduction, la syntaxe est à la *Stimmung* ce que la morphologie est à la *justesse* (ou : au 'mot juste'). Il nous revient dès lors d'examiner la manière dont cette syntaxe et cette morphologie tonales s'articulent à l'esthétique de l'œuvre à traduire, seule porte d'accès au questionnement de la langue sur son rapport à la parole.

B- L'esthétique de la traduction et l'essence du monde.

1/ L'ancrage dans la Terre.

Le problème fondamental mis en lumière dans *L'origine de l'œuvre d'art* (O.O.A.) est celui de la traduction, car cette dernière est intimement liée, non seulement à une opération de sauvegarde et de transposition du sens, mais également à toute une tradition historico-philosophique fondamentale, qui consiste en ce passage (fatidique pour la philosophie) du grec au latin :

« Ces appellations (*tó hypokeímenon/ tá sumbebekóta*) ne sont pas des mots quelconques. En elles parlent... l'entente essentiellement grecque de l'être de l'étant en général - de la présence. Ce sont des déterminations qui ont fondé l'interprétation désormais décisive de la choséité de la chose et l'interprétation occidentale de l'être de l'étant. Elle commence avec la reprise des mots grecs dans la pensée romano-latine. *Hypokeímenon* de vient *subjectum* ; *hypóstasis, substantia* ; *symbebêkós* vire en *accidens*. Mais il est bien vrai que celle traduction des termes grecs en langue latine n'est nullement ce petit évènement inoffensif pour lequel on le prend encore de nos jours. Cette traduction apparemment littérale (et par là apparemment sauvegardante) est bien une véritable traduction, un transfert de l'expérience grecque en un autre univers de pensée. La pensée romaine reprend les mots grecs, sans l'expérience originale correspondant à ce qu'ils disent, sans la parole grecque ».

Selon Heidegger, la traduction de termes-clefs de l'ontologie grecque dans la pensée romaine est littéralement « apparemment sauvegardante », tout en constituant un véritable transfert d'expérience qui est aussi une perte irrémédiable (« la pensée romaine reprend les mots grecs... sans la parole grecque »). Là encore nous avons affaire à cette opposition classique entre l'esprit et la lettre, à une nuance près. La traduction exige une proximité maximale avec le texte tout en transférant, de manière à lui conserver son intelligibilité, le sens que la langue véhicule. Or, il semble que ce double mouvement tienne de l'imposture, car dans ce transfert se joue l'expérience que les mots d'une langue suscitent en nous. Il ne s'agit pas d'une expérience subjective, individuelle, mais d'une relation particulière entre celui qui parle, les mots individuels dont le sens résonne chaque fois de manière particulière (le mot « fait écho »), et, plus largement, de la façon singulière dont le mot, la phrase, la

langue découpe des régions de l'étant en lui donnant une coloration, un sens exigé par la langue-système, qui fait, selon Heidegger, que l'on ne pense pas de la même manière en grec et en latin.

Les conséquences de cet évènement sont doubles : d'une part, la traduction est toujours performative, en acte (c'est la décision du traducteur de choisir un vocable plutôt qu'un autre) et, d'autre part, elle est tradition (qu'elle inaugure) et « discours sur... ». Elle est oeuvre d'art (ou de l'esprit) en même temps que métalangage, c'est-à-dire discours esthétique, discours sur l'art. Au sein de ce paradigme, Heidegger souligne cette opposition entre « traduction sauvegardante » et « perte irrémédiable de la grécité du questionnement ». Ce qu'il veut dire, c'est que la langue grecque a vu éclore en son sein la première interrogation fondamentale sur l'étant, ce qui fait d'elle le réceptacle, le véhicule principal d'une telle interrogation, mais qu'en dehors du terreau grec, la tonalité et l'orientation ontologique de cette question s'en trouve diffractée, comme un rayon lumineux se « casse » dès lors qu'il passe d'une trajectoire dans l'air à une trajectoire dans l'eau. La traduction a beau s'en tenir au plus près de la lettre du texte, elle s'en éloigne dans l'esprit car le contenu et la forme du questionnement reprend sur d'autres bases, à partir d'un ensemble langagier autre, aux combinaisons syntaxiques et morphologiques autres. Ainsi se pose la question de la validité de toute traduction « sauvegardante ».

a- Traduction sauvegardante ?

Selon Heidegger, celle-ci se confondrait en apparence avec la traduction « littérale ». Une telle démarche procède de deux présupposés : d'une part, qu'il existerait un sens universel, qui s'incarnerait dans chaque langue, et qui demeurerait identique quelle que soit l'idiome chargé de le véhiculer. D'autre part, qu'il est possible d'établir des rapports de stricte correspondance entre les mots des différentes langues, en fonction de quoi le sens du mot d'une langue doit pouvoir se retrouver à l'identique dans un mot appartenant à une autre

langue. Heidegger donne pour cela des exemples, apparemment concluants. Ainsi *hypokeímenon* devient *subjectum* : en apparence, rien de plus adéquat comme traduction. En effet, les deux termes sont des substantivations de formes verbales : *hypokeímenon* est le participe présent du verbe passif *hypókeimai* (être couché, placé dessous, servir de base), tandis que *subjectum* est le supin¹¹³ de *subjicio*, « placer dessous, assujettir, subordonner ». De plus, chacun des deux mots est formé d'un préfixe de sens identique (*sub-* latin, équivalent du grec *hypo-*, « sous »). Là où les deux mots divergent, c'est dans le sens des verbes à partir desquels ils se sont formés : *keímai*, de sens passif, signifie « être couché, allongé, inactif », tandis que *jacio* veut dire « jeter, lancer, préférer ». Selon Heidegger, la nuance est primordiale ; nous passons d'un sens absolument passif à l'actif en latin, qui ne contient pas, de manière immédiate, le sens de fondement que possède son homologue grec. Il ne faut pas y voir une remarque futile, car, même si, au moment d'opérer cette traduction, les deux mots s'utilisent comme équivalents, ils n'en viennent pas moins de deux sources très différentes, pour ne pas dire contradictoires. C'est bien dans cet écart que se construit ce transfert du sens, qui en modifie la source et l'étendue sémantique, et fait dire à Heidegger qu'il ne s'agit pas, en l'espèce, d'une traduction « sauvegardante ». D'autres exemples illustrent ce point de vue très tranché : le passage de *lógos* à *ratio* change profondément le rapport qu'a l'homme avec le monde. Si, comme nous l'avons vu précédemment dans notre première partie, le *lógos* grec est raison tout autant que langage et parole, la *ratio* est avant tout un terme se référant au calcul, à la computation, à la supputation, par là la méthode puis la raison, le jugement, l'explication, la théorie, la doctrine. Bien entendu, il s'agit de termes très généraux, mais l'on voit bien que la *ratio* latine procède par découpages rigoureux de l'étant tout entier, le compartimente et lui attribue une valeur quantitative et qualitative ; elle insiste sur l'enchaînement des causes et des effets, sur le procédé plus que sur la parole : l'étant est considéré du point de

¹¹³ forme verbale au radical distinct exprimant le but après un verbe de perception

vue de sa matérialité. Quelque soit le degré de transformation du sens affectant un mot, il n'en demeure pas moins que ce dernier n'en conserve un caractère irréductible et fondamental, qui modifie durablement la manière dont celui que le profère fait retour sur le questionnement de cet étant. Ce lent travail se déployant dans l'Histoire est une filiation, établie *a posteriori*, ainsi qu'une traduction : la langue se traduit elle-même dans la durée en se questionnant. Le sens concret d'un mot se trouve toujours au plus près de l'expérience de la chose des choses en ce qu'il les désigne et leur assigne un sens, qui est une manière d'appréhender, de regarder l'étant.

Mais ce qui est vrai du mot se propage à la phrase, la proposition, qui établit que la relation aux choses est fondée sur la relation du langage courant à la chose, une telle relation s'exprimant dans et par la langue, ce qui donne toute son importance, pour la métaphysique occidentale, au passage, à la traduction du grec au latin. Ce dernier parvient à imposer sa terminologie, et partant, une vision des choses qui lui est propre parce qu'inscrite dans la structure même de la langue. C'est ainsi qu'Heidegger s'interroge :

« Est-ce que la structure de la proposition simple (enchaînement d'un sujet à un prédicat) est à l'image de la structure de la chose (union de la substance aux accidents) ? Ou bien une telle représentation de la chose n'est-elle pas plutôt conçue à partir de la structure de la phrase ? »
(O.O.A., p. 21)

La question demeure indécidable si l'on se limite à son élucidation dans un groupe linguistique donné. Si, cependant, l'on élargit cette question à plusieurs groupes linguistiques, on s'aperçoit que la première hypothèse se heurte à cette diversité même ; il n'est pas sûr qu'une 'même' chose soit conçue et reçue selon des modalités identiques, ce qui semble faire violence à la logique. Si, en revanche, l'on soutient la seconde hypothèse, on redonne à la langue sa centralité dans le cheminement dans la question de l'Être, en plaçant chaque

langue comme des *érge* singulières écloses et développées à partir de ce questionnement même (*Die Sprache spricht*). Le sens peut alors se concevoir comme unique, tout en habitant ses différentes demeures bâties à partir du cœur de la langue, qui agit comme un découpage et un voilement de ce sens absolument singulier, qui semble mettre en péril le bien-fondé de toute entreprise de traduction. Les mots et les phrases d'une langue ont, à l'instar de la chose qu'ils sont aussi, quelque chose « de spontané, de dru et d'intime » (p.23). Cette caractéristique ne se laisse jamais appréhender telle quelle, en et pour ce qu'elle est. On peut toujours circonscrire différents champs d'études très spécialisés en sciences humaines et sociales ayant pour domaine le langage, et en tirer des conclusions pertinentes, après la méthodique déconstruction du système linguistique considéré. La dissémination du sens dans ces différents domaines scientifiques n'en forment pas, mis bout à bout, une vision cohérente et complète de ce qu'est le langage. En revanche, pour qui goûte les plaisirs de la pratique régulière d'une langue étrangère, il ne fait aucun doute que la beauté de cette rencontre tient en ce que la langue forme une totalité qui conditionne l'existence d'un rapport du Dasein à l'étant. L'édifice est merveilleux parce qu'il est avant tout un édifice qui se suffit à lui-même, tout comme l'œuvre d'art, dans le combat entre la Terre et le Monde dont elle est l'enjeu et l'expression.

b- L'œuvre et le combat de la Terre et du Monde.

La Terre ou la matérialité.

« L'éclosion de l'étant, les Grecs la nommait *alêthéia* », qui est « avènement de la vérité qui est à l'œuvre », une vérité qui n'est pas l'imitation du réel (p. 37).

Ce qui est en jeu dans l'œuvre d'art, c'est la « restitution en elle d'une commune présence des choses » (p. 38). Dans l'œuvre écrite ou parlée, ce substrat, c'est la langue, sa syntaxe et sa morphologie, ses sonorités, jeux de langage et style, qui façonnent une manière commune de recevoir l'œuvre et d'en faire l'épreuve

esthétique. Or, nous le savons, aucune œuvre ne s'épuise dans la quête du sens auquel tous les commentaires et les lectures font référence. La richesse de l'œuvre tient à ce qu'elle se dissimule derrière le chatoiement des mots, dont la richesse de sens dépasse toujours largement le sens que l'on veut circonscrire dans notre mise en présence de l'œuvre. On le voit bien, la vérité de l'œuvre n'a rien à voir avec une quelconque exigence morale, mais en la façon dont elle dévoile, dans sa matérialité, un pan de l'être de l'étant. D'où vient un tel épanouissement de cette présence, de cette vérité ? Dans ce qu'Heidegger nomme la *physis*, c'est-à-dire la Terre. Cette dernière, prise dans un réseau d'œuvres surgie de ce monde que façonne la langue, devient le « sol natal » (p. 45), notion géographique débouchant sur l'ontologique. Le sol natal (*heimatlicher Grund*) sur lequel repose l'œuvre et dont elle tire sa substance est à ce point prégnant que son environnement naturel et humain n'est plus un décor *a posteriori* : l'œuvre donne son visage aux choses (p. 45). La notion de sol renvoie à la territorialité, et à la jonction de la langue et de la *Stimmung* émerge la Parole, le Dire artistique et poétique. Il y a donc bien une expérience de la parole, incarnée dans l'œuvre dont la présence est commune à un groupe humain précis, partageant la même langue.

Le sens de l'œuvre est habité par la langue, qui nomme et dit la parole. La matérialité de l'œuvre fait d'elle une béance, une ouverture sur l'être de l'étant, d'où le double sens d'*alêthéia* comme « vérité » et « dé-voilement » (*a-lêthéia*).

Mais l'on observe, en même temps que s'ébauche ce mouvement vers l'émergence de la parole, que la Terre, la matérialité de la langue, est précisément ce qui résiste le plus à la traduction, tout comme résiste, pour des raisons identiques, la langue d'accueil, ce que l'on pourrait nommer

l'idiosyncrasie de chaque œuvre comme ouverture et support d'un Monde :

« Quand l'œuvre de la parole s'instaure dans le dire d'un peuple, c'est sans discourir qu'elle dit cette lutte ; elle transforme le dire du peuple de telle façon que, désormais, chaque parole essentielle mène elle-même

cette lutte et décide du sacré et du profane, du grand et du petit, du hardi et du lâche, du noble et de l'inconsistant, du maître et de l'esclave »
(p. 46)

C'est parce que l'œuvre d'art s'installe en retour dans « le timbre du son et dans le pouvoir nominatif de la parole » (p. 49), qu'elle s'incarne dans la langue, qu'en tant que matérialité elle fait obstacle à la traduction. Dans son irréductibilité, l'œuvre d'art nous fait nous interroger sur le monde que notre espace linguistique a créé, la beauté se liant à l'aspect ontologique et éthique de l'*alêthéia* en ce qu'elle « est un mode d'éclosion de la vérité » (p. 61).

« Installant un monde, l'œuvre fait venir la terre... L'œuvre libère la terre pour qu'elle soit une terre » (p.50) : l'œuvre se tient en équilibre entre le dévoilement de l'être de l'étant et le retrait toujours concomittant de ce dernier, tant les mots nomment plus facilement ce vers quoi ils tendent sans jamais pouvoir le saisir, et qui constitue le but de la question de l'être. Elle est au centre d'un combat circonscrit dans la relation du monde et de la terre, qui a tout de l'action réciproque et circulaire comme une arène. Il s'agit d'un moyen de sortir de la dialectique du sujet et des objets du monde ainsi que de l'aporie tautologique par un va-et-vient éclairant les deux termes de ce combat qui fait advenir la définition, la délimitation, de l'ouverture de l'œuvre sur la terre qui devient « sol natal ». Ce combat ne doit pas s'entendre comme destruction (p. 53), mais comme ce qui génère un monde, donc du sens ; l'œuvre appelle l'exégèse, toujours renouvelée, jamais accomplie, en vertu de la nature même de l'œuvre, qui est avant tout parole :

« Et le poète use bien de mots, mais non pas ceux qui parlent ou écrivent communément et, ainsi, usent nécessairement les mots. Il en use de telle sorte que le mot devient et reste une parole » (p. 51)

D'un point de vue éthique et poétique, les mots ont un sens qu'ils propagent par la langue. On ne peut donc interroger le sens à peu de frais, et toute tentative de traduction (qui est interprétation, exégèse) peut aussi bien infléchir, réduire,

déformer ce sens éclos au plus intime de ce combat. La traduction qui perdrait ce lien avec la parole d'origine, comme le fut la traduction du grec en latin, est l'un des premiers 'péchés' de l'entreprise de transposition du sens ; à cela s'ajoute l'usure des mots, la perte progressive, au gré de l'usage, de ce sens originel. Ainsi le verbe « gêner » en français ne s'entend plus comme « mettre à la torture », sens que lui donnait encore le XVII^{ème} Siècle ; d'où la difficulté des jeunes lecteurs de nos jours confrontés à une pièce comme *Andromaque*. Heidegger met aussi en garde contre la tentation du familier, cette tendance à vouloir effacer la distance historique qui nous sépare de l'œuvre en l'adaptant aux us linguistiques en vogue ; tout comme le slogan publicitaire ou le mot d'ordre politique vident les mots mêmes qui font leur substance de tout sens réel. C'est en cela que la lutte de Platon contre les Sophistes prend toute sa gravité, car c'est bien la Vérité qui en est l'enjeu, dans la mesure où elle s'oppose à la manipulation, l'instrumentalisation de la langue, la partialisation du sens. Ce combat de la traduction contre ses propres tentations pour s'élever vers le monde qui naît de l'œuvre double, en quelque sorte, celui que se livrent la terre et le monde :

« Dans le combat, chacun porte l'autre au-dessus de lui-même... La terre ne peut renoncer à l'ouvert du monde si elle doit apparaître elle-même, comme terre, dans le libre afflux de son retrait en soi-même. Le monde, à son tour, ne peut se détacher de la terre s'il lui faut... se fonder sur quelque chose d'arrêté. Dans la mesure où l'œuvre érige un monde et fait venir la terre, elle est instigatrice de ce combat... Installant un monde et faisant venir la terre, l'œuvre accomplit ce combat. L'être-œuvre réside dans l'effectivité du combat entre monde et terre. Le combat parvient à son apogée dans la simplicité de l'intime ; voilà pourquoi l'unité de l'œuvre advient dans l'effectivité du combat » (p. 53).

Le combat est essentiellement dynamique car il est porteur du sens qu'il révèle, sans qu'il y ait de dépassement de cette relation : l'œuvre ne peut se détacher de ses deux composantes, et fait naître un espace historial, c'est-à-dire qu'il s'agit toujours de toucher au plus près la vérité sous le triple mode éthique, esthétique

et ontologique, qui correspondent au vrai, au bon et au beau de la philosophie grecque d'Aristote ; ainsi voit-on les enjeux de toute traduction et son caractère toujours inachevé. Pénétrer dans le monde de l'œuvre revient à adopter une démarche herméneutique parcourant les contours du monde que dessine l'œuvre dans sa matérialité de terre que sont les mots, tout en se mettant en accord, en harmonie avec ce monde singulier d'un peuple historial, ce qui ne fait que souligner les périls d'une telle entreprise. Il faut alors s'interroger sur ses présupposés et sur la résistance que la langue de la traduction oppose à la rencontre du monde qu'elle s'évertue à installer en son sein.

2/ D'un monde l'autre.

Une des caractéristiques de la traduction est qu'elle n'est jamais autonome, elle n'est pas une œuvre au sens où l'entend Heidegger car elle est circonscrite dans son projet, qui est de rendre compte d'une autre œuvre qui la précède, historiquement et historialement. Elle est prise entre la nécessité de s'approcher au plus près de la vérité que le Poème dévoile et met en œuvre en faisant advenir l'étant (p. 81), et celle, tout aussi impérieuse, de préserver ce sens dans une langue autre. En tant qu'elle nomme l'étant à partir de l'éclaircie de l'être, la langue a pour double fonction d'atteindre à l'universalité de l'étant, tout en ayant recours à des procédés internes qui la différencient des autres d'une part, et à colorer cet étant des multiples facettes de ses ressources propres :

« Chaque langue est avènement du dire dans lequel, pour un peuple, s'ouvre historiquement son monde, et est sauvegardée la terre comme la refermée. Le dire qui projette est celui qui, dans l'apprêt du dicible, fait parvenir en même temps au monde l'indicible en tant que tel. Ainsi, en un tel dire, se préparent pour un peuple historial les notions de son essence, c'est-à-dire de son mode d'appartenance à l'Histoire du monde » (p. 83).

Ainsi, la traduction n'est pas une interrogation superficielle de ce que les mots disent en surface ; pour parvenir un tant soi peu à son but, elle doit saisir ce qui fait l'identité « historique » d'un « peuple », où l'Histoire « c'est l'éveil d'un

peuple à ce qu'il lui est donné d'accomplir, comme insertion de ce peuple dans son propre héritage » (p. 87). Il y a un au-delà des mots et de leur sens apparent, et chaque langue, parce qu'elle est historique, est l'expression de l'histoire d'un peuple. Il y a donc réel danger dans la traduction de ne pas s'approcher de ce qui est intrinsèque, intime, et secret, à une œuvre, tout simplement parce que, s'il est possible de concevoir un être qui n'aurait de sens qu'accroché à l'étant que fait advenir la langue, il est en revanche impossible d'en déceler la présence en dehors de toute langue. Ainsi l'être ne se définit qu'au sein de la relation logomachique entre la langue et l'étant qui se dévoile à l'ouverture du Dasein. Partant, aucune traduction ne semble pouvoir combler l'écart entre ces deux modalités de l'historialité. Elle est au mieux une interprétation singulière, un essai de transposition opérant sous une série de contraintes.

La première, c'est de savoir dans quelle mesure l'œuvre à traduire est intelligible, sortie du contexte linguistique et culturel qui l'a fait naître : il n'existe pas toujours de moyens de rendre compte de cette intelligibilité dans la langue d'accueil. En effet, si un romancier comme Victor Hugo a fait l'objet de traductions nombreuses en chinois, son œuvre poétique demeure largement inconnue parce que la traduction en chinois ne voudrait rien dire : les mots, les phrases poétiques appartiennent à un code esthétique individuel et prégnant que la langue d'accueil n'a pas les moyens de rendre compte, même de manière maladroite et superficielle. La traduction n'est pas seulement un ensemble de procédés techniques, mais une exégèse à double sens, vers l'œuvre dont elle interroge les arcanes linguistiques et culturels, mais aussi vers la langue d'accueil, dont les structures font l'objet d'une réflexion sur la possibilité même de la traduction, question qui se renouvelle à chaque détour de phrase.

La seconde, si toutefois l'on décide en faveur de la traduction, c'est à quel prix doit se faire la traduction. En effet, l'entreprise oscille entre l'adaptation de l'œuvre aux canons de la langue d'accueil, qui tient moins compte des particularismes de l'œuvre d'origine, mais qui aura pour finalité de rendre

accessible en transposant ce combat initial entre la terre et l'ouvert, de gommer les différences linguistiques pour en dégager une problématique du « familier ». Une telle approche en réalité court le risque de « perdre » l'essence et les enjeux d'un tel combat dont l'œuvre à traduire est le champ de bataille ; il est alors neutralisé, et ne sert qu'à illustrer les enjeux particuliers à la langue qui se l'approprie. En contrepoint, l'œuvre authentique, au sens où l'entend Heidegger, comme lieu du combat générateur de sens, influence la langue d'accueil dont elle questionne et repousse les limites par son pouvoir de création. Ainsi de la traduction dite « littérale », qui fait parfois violence à la syntaxe et risque de brouiller le sens. En elle on s'interroge sur les limites de l'intelligibilité de tout système linguistique et de sa capacité à dire l'être de l'étant, sachant qu'il ne s'agit plus de simple transposition de mots, mais d'un ensemble plus vaste circonscrit par la syntaxe. L'étrangeté est-elle négation ou bien affirmation d'un sens qui se situe au-delà des mots ? L'histoire littéraire a bien montré l'alliance paradoxale entre le Beau et le Bizarre ainsi que l'entendait Baudelaire. Une des conséquences de cette démarche somme toute risquée est de créer un choc salutaire ouvrant la voie à des possibilités expressives jusque-là inconnues, et qui sont révélatrices de tout un pan de cette relation de l'œuvre à l'étant, et que la traduction fait émerger au cours de son élaboration. Outre ce débat, jamais tranché, entre littéralité et adaptation, deux pôles dans lesquels le péril est toujours pour le sens de se dissoudre, il s'en ouvre un deuxième, opposant le mot comme unité minimale et maximale de propagation du sens et la phrase, dont la traduction, globale, vise à rendre dicible ce que l'œuvre manifeste d'ouverture créatrice. La question est théorique, et n'a jamais été clairement tranchée, mais Heidegger, à la suite d'Hölderlin, s'est nettement prononcé en faveur du primat du mot. Selon l'analyse qu'en fait George Steiner,

« La théorie linguistique de Hölderlin s'appuie sur la quête du *Grund des Wortes*, inquiétant, peut-être sacré. C'est dans le mot isolé que se concrétisent les forces élémentaires de la signification immédiate. La saisie herméneutique de l'intention originale au niveau de la phrase est un

leurre car toute phrase est déterminée par n contexte et son analyse entraîne donc une régression à l'infini. Le mot seul peut être circonscrit et forcé jusqu'à révéler sa singularité organique (...) Ainsi les élisions de la syntaxe dans *Antigone* et les *Anmerkungen* qui l'accompagnent, les silences entre les mots sont là pour qu'on voie le 'relief' du mot isolé, pour qu'on en fasse le tour ».

Toute la démarche réside dans une atomisation du sens global qui, par la même, restitue le pouvoir des mots de générer tout un sous-texte fait de relations en réseau affleurant à la surface, mais que la traduction ne peut qu'affadir lorsqu'elle entend l'œuvre à traduire comme un tout organique. Ce qui échappe précisément au lecteur de la traduction, c'est la clef de cet écoulement du sens disséminée dans l'œuvre et que l'on pourrait désigner du terme de « référence culturelle », issue de l'emploi de mots plus porteurs d'un sens historial, dont la langue d'accueil n'a peut-être pas l'expérience. Ces « mots-clefs » relèvent de l'architecture du texte et orientent la lecture et la compréhension de ce qui constitue le sol natal de l'œuvre, et il importe alors de leur donner la place qui leur revient. Le résultat est toujours un peu déséquilibrant car ces mots, objets privilégiés de la traduction-exégèse, circonscrivent le sens, et donc le partialisent tout en révélant l'essence de ce dire à traduire.

On peut affirmer dès lors que la traduction n'est pas une opération à sens unique, mais qu'elle affecte en retour la langue qui s'en veut le véhicule, et que l'on pourrait nommer l'hybridation par synthèse. Le produit de la traduction n'appartient plus qu'à un entre-deux de la langue, dont les traits se diluent au contact du dire originel, et qui culmine dans un équilibre fragile entre non-sens et silence :

« Le génie de Hölderlin se réalise au plus haut point dans la traduction parce que le choc, l'union progressive et la fusion dialectique du grec et de l'allemand représentent pour lui l'exemple le plus tangible des heurts de l'être. Le poète fait entrer sa propre langue dans le champ magnétique d'une autre. Il envahit et cherche à briser le noyau de signification étrangère. Il anéantit son moi quand il s'efforce, avec arrogance et

¹¹⁴ *Après Babel, Une poétique du dire et de la traduction*, Paris, Albin Michel, 3^{ème} édition 1998, pp. 448-449.

humilité, de se fondre dans une autre présence. Quand c'est fait, il lui est impossible de regagner sa base intact. Au cours de chacune de ces démarches herméneutiques, le traducteur se livre à un geste profondément semblable à celui d'Antigone quand elle s'introduit dans l'univers des dieux. Le traducteur lui aussi est un *antithéos* qui viole la séparation naturelle des langues voulues par les dieux... mais proclame, par sa rébellion, l'unité suprême du *logos*, non moins divine. Quand une traduction authentique explose et s'embrase, les deux langues et la signification pénètre, pour un temps, dans une 'obscurité vivante', celle des funérailles d'Antigone. Mais une synthèse nouvelle se dégage, l'union du grec du Vème siècle et de l'allemand du début du XIXème. C'est un parler 'étranger' qui n'appartient vraiment à aucune des deux langues. Pourtant, il charrie des courants de signification plus universels, plus proches des sources du langage que le grec et l'allemand. C'est pourquoi Hölderlin estime, à la fin de sa vie, que le poète est au plus près de sa langue au moment où il traduit. Par-delà la fusion qui naît de la traduction réussie, mais selon une acception devenue concrète et dans laquelle le traducteur se meut maintenant comme chez lui, s'il étend le silence. L'ultime cohérence est sans voix et sans mots ».⁵

C'est à une telle opération que se livre Heidegger dans sa confrontation au grec et à ce qu'il nomme les 'mots de l'origine', comme nous l'examinerons plus en détail dans le chapitre suivant. Dès lors, toute traduction est frappée du sceau de l'inachèvement, parce que chaque période trouve dans l'œuvre à traduire le moyen de s'interroger sur sa propre origine, son propre fondement existentiel. Cette interrogation a lieu à partir de l'œuvre elle-même ou de la traduction qui remplirait les conditions de ce combat, doublant celui de la terre et de l'ouvert, des 'heurts de l'être' : il arrive en effet que l'on interroge à nouveaux frais une œuvre à partir de la compréhension qui s'y fait jour dans la traduction, entre respect et transposition. Au-delà, se pose le problème des limites que le temps et l'histoire imposent, à un moment donné, à toute traduction, qui est essentiellement le reflet de son temps, d'une époque.

3/ Parole unique et traduction multiple.

¹¹⁵ Ibidem, pp. 450-451.

a-la traduction à l'épreuve du temps.

Il n'est pas rare que certaines œuvres ne soient jamais traduites, d'autres font l'objet de multiples tentatives de traduction. On explique cela par l'aspect 'universel', 'classique' (au sens de 'fondateur') de l'œuvre-source. En effet, cette dernière atteint un statut exemplaire, vivant et riche d'expérience humaine, c'est-à-dire qu'elle s'adresse à un peuple (avec tous les dangers et dérives possibles qu'un tel mot renferme) et, au-delà, à l'humanité toute entière. Cela tient au type d'interrogation qu'elle met en œuvre, qui se meut dans une trame narrative particulière qui, débarrassée de ses particularismes, illustre l'universalité de la condition humaine par l'élaboration de types, d'archétypes humains : ainsi, pour le lecteur occidental, Hamlet est celui qui, par excellence, se condamne à l'inaction par excès de réflexion. Le personnage en vient à représenter un type d'humanité parce qu'en lui se combine l'analyse des traits constitutifs de ce que l'on appelle 'homme' et une langue qui contribue à son élaboration d'une manière plus riche, détaillée, que ne le ferait une autre œuvre traitant d'un sujet similaire. L'œuvre dite 'classique' s'inscrit, paradoxalement, dans une histoire de la pensée et de l'esthétique tout en transcendant les limites du particulier, d'une histoire littéraire, d'une tradition exprimant le combat, généré par l'œuvre, de l'ouvert et de la terre et qui le génère à chaque lecture. Face à cette unité, cette unicité, cette singularité de l'œuvre, qu'en est-il de la traduction dans un tel contexte ?

b- L'inachèvement

Dans ses notes sur la traduction, Bernard Lortholary expose les raisons qui l'ont poussé à faire publier une nouvelle traduction en français du *Procès* de Kafka en ces termes :

« Pourquoi retraduire *Le Procès* ? Pourquoi refaire le travail d'Alexandre Vialatte, publié en 1933 et sans cesse réédité pendant quarante ans ? (...)

La première raison est d'ordre général et concerne toutes les œuvres traduites. C'est qu'une traduction vieillit toujours plus vite et plus mal que son original. Un peu comme si elle était la photographie d'une toile de maître, ou le moulage en plâtre d'une statue de bronze : la photographie jaunit, le plâtre s'effrite, tandis que l'œuvre elle-même traverse les générations en subissant moins de dommages. Ce phénomène est bien connu, même s'il est assez mystérieux. Les inévitables déperditions, distorsions, approximations qu'entraîne le passage d'une langue à l'autre, le traducteur est amené à les compenser par les moyens du bord, qui sont aussi ceux de son époque, et qui pour une part se périment... Toujours est-il que les grandes œuvres... sont sans cesse retraduites, au moins à chaque génération. Et non pas pour en mettre au goût du jour, mais pour leur ôter ce goût d'hier et tenter de retrouver leur saveur originale. (...) Bref, on pouvait sans dommage débarrasser Kafka du charme

discrètement « rétro » dont l'a⁶ avait involontairement affublé son traducteur français des années trente. »¹¹

S'agissant de la traduction d'Alexandre Vialatte, Bernard Lortholary en déplore les inexactitudes, qu'il explique ensuite par l'ombre portée de ses œuvres sur sa traduction, marquée par le style même de Vialatte l'écrivain :

« Enfin, la traduction d'Alexandre Vialatte ne comporte pas que des inexactitudes ponctuelles. Elle est caractérisée par une inexactitude globale qui tient au talent même de Vialatte et à sa sensibilité d'écrivain. Ses œuvres originales nous le montrent en effet comme un humoriste délicat, mêlant toujours au farfêlu une mélancolie légère, voire un pathétique discret, nimbé de rêverie désabusée. Cela se marque dans le choix des termes, mais c'est surtout une affaire de rythme et de ton. Rien de plus étranger que cette humeur songeuse à l'humour noir de Kafka, et à son phrasé limpide et dur. Traduisant Kafka, Vialatte a donc rendu le noir par des gris, le cocasse par le bizarre, le théâtral par du psychologique. Il a allongé et assoupli, pour « faire passer » et « faire français ». »¹

Les remarques de Lortholary ouvrent de fécondes perspectives sur la traduction et les problématiques qu'elle engendre. Premièrement, il souligne qu'œuvre originale et traduction entretiennent un rapport au temps essentiellement différent : la traduction « vieillit », et plutôt mal, tandis que l'œuvre, pour être

¹¹⁶ Bernard Lortholary, Introduction à la traduction du *Procès*, de Franz Kafka, Paris, éd. Gallimard, coll. GF, 1983, pp.23 à 25.

¹⁷ Ibidem, pp. 24-25.

maquée par l'époque qui l'a vue naître, est « intemporelle ». Il renouvelle ainsi la hiérarchie, reconnue et acceptée, de l'œuvre sur ses commentateurs - et la traduction est avant tout commentaire. Ne pouvant atteindre la source de laquelle l'œuvre est éclosée et se déploie (la langue) la traduction n'en offre qu'une image nécessairement faussée ; les raisons de cette distorsion tiennent essentiellement au passage d'une langue à l'autre, qui se peuvent se superposer, dont les mondes ne sont pas identiques. L'inexactitude tient moins au contresens linguistique qu'à une mauvaise appréhension du sens profond de la phrase, et qui tient à la méconnaissance de ce 'sol natal' de l'œuvre qu'est la langue, bien plus qu'un simple support. L'autre aspect de l'infidélité de la traduction se loge dans la conviction du traducteur, selon laquelle l'œuvre doit pouvoir garder son originalité tout en étant 'comprise' du lecteur n'ayant pas accès au texte original. Là, l'explication se scinde en deux pôles : d'une part, toute traduction se voulant le miroir, l'image la plus fidèle possible de l'œuvre, tout le problème réside dans la venue de l'œuvre dans la langue de la traduction, et il est vain de prétendre y parvenir, la traduction étant l'éternelle subordonnée de l'œuvre à laquelle elle s'ouvre et transmet : ton et rythme, lexique et syntaxe diffèrent d'une langue à l'autre, et l'enjeu est bien de plier la langue d'accueil aux exigences de sens de l'œuvre originale. Peut-on alors espérer vider cette langue de son monde pour y faire éclore un monde qui lui est foncièrement étranger ? L'histoire de la traduction montre à quel point cette entreprise est frappée du sceau de l'inachèvement. D'autre part, les intentions du traducteur sont doubles : rendre compte de l'œuvre dans sa dimension de monde singulier tout en lui attribuant un caractère universel permettant une transposition plus facile dans la langue d'accueil. Pour reprendre les propos de Lortholary, la traduction vise à « ôter ce goût d'hier » qui accable toute traduction, tout en « faisant français » pour la « faire passer » auprès d'un lectorat francophone. La distorsion est double, donc : de par les exigences imposées par la langue d'accueil, et de par ce rapport historique de la traduction à celle qui la précède dans le temps, et dont chaque

traduction suivante fait la critique, se pose « en contre ». C'est ainsi qu'il nous apparaît nécessaire de nous interroger sur ce terme plutôt vague d' « actualité » de l'œuvre et, par ricochet, de sa/ses traduction(s).

Il est courant de dire d'une œuvre littéraire qu'elle est un « classique », qu'elle génère, par l'originalité avec laquelle elle interroge le monde, des appropriations diverses de par le monde : en bref, l'œuvre est souvent présentée comme ayant une portée « universelle » et, de ce fait, toujours valable, pertinente, sous tous les cieux et à toutes les époques. L'œuvre est à la fois singulière et profondément « inactuelle ». Elle se tient dans son rayonnement singulier, et se suffit à elle-même. Bien entendu, elle est aussi, d'un point de vue généalogique et historique, l'expression du questionnement d'une époque définie, traversée par l'Histoire. Son caractère unique se mesure à la présence d'un 'style' ainsi qu'à la puissance de sens qui l'anime de part en part. S'il semble, depuis longtemps, vain d'envisager dans la traduction autre chose que la transposition, par analogie, de ce 'style' (et qui correspond au travail singulier de la langue tel qu'il se fait jour dans l'œuvre), en revanche le 'sens' qu'elle véhicule fait l'objet de commentaires sans fin, dont les traductions sont le reflet tout autant que le résultat. Comment rendre compte de ce 'sens' évanescent et parfois indéfinissable dès lors qu'il s'agit de lui donner une définition ? Les traducteurs ont recours à divers stratagèmes, au nombre de trois.

Premièrement, il s'agit, afin de neutraliser l'effet d'étrangeté que produit la lecture d'une œuvre en traduction en adoptant un style volontairement peu marqué, distancié. Il s'agit de marquer l'éloignement de l'œuvre dans le temps, ce qui est particulièrement vrai des auteurs latins et grecs de l'Antiquité. Limer les aspérités du texte permet sa réception par un lecteur peu spécialiste de l'époque et de la culture dans laquelle l'œuvre a vu le jour. Ainsi, dans sa traduction des *Oiseaux* d'Aristophane¹¹⁸, Marc-Jean Alfonsi ne traduit les noms

¹¹⁸ M.J. Alfonsi, trad., Aristophane, Théâtre complet I et II, Paris éd. Gallimard, coll. GF, 1966.

de certains personnages que dans la liste qu'il en donne en introduction, et ce uniquement pour montrer que ces noms sont inventés, forgés de toute pièce par Aristophane pour produire un effet comique : *Pisthétairos* est « Ami-fidèle » et *Evelpidès* « Bon-Espoir » ; d'autres sont désignés par leur fonction, exprimée par une définition : le « marchand de décrets », l' « arpenteur » (mot déjà vieilli en français), le « parricide ». L'œuvre est assignée à résidence dans son 'intemporalité', elle nous est rendue accessible par la traduction, qui s'efface devant certains particularismes, ce qui accentue son caractère universel.

En revanche, et c'est le deuxième point, il existe d'autres approches qui visent à ancrer l'œuvre dans un contexte linguistique et culturel particulier, en harmonie avec le monde du lecteur de la traduction.

Ainsi, pour reprendre l'exemple des traductions d'Aristophane, trouve-t-on des tentatives d'appriivoiser le texte en l'adaptant à un contexte (celui de l'humour, qui, comme on le sait, « voyage mal ») plus spécifiquement français. La traduction de Victor-Henry Delibour des *Oiseaux* rend compte de cette tentative.

Si l'on reprend la liste des personnages, l'on s'aperçoit que les noms sont traduits dans ce qui se veut un équivalent français dans l'humour : Evelpidès est traduit par 'Bon-Espoir', Pisthétairos par 'Rallie-Copain', Méton l'arpenteur est 'géomètre', quant au marchand de décrets il devient 'légi-colporteur'. Alors que la tradition universitaire veut que l'on ne traduise pas les noms 'propres', ces personnages sont rendus plus proches du public des années soixante parce que les astuces du traducteur permettent de les relier à une traduction plus 'rabelaisienne' dans le style, et plus satirique dans l'irruption d'un certain 'jargon' technocratique en vogue dans ces années-là. L'anachronisme permet donc d'abolir la distance entre l'œuvre et sa traduction, la particularise ; il ne s'agit pas tant d'effacer les traces de ce qui est proprement grec dans la pièce que d'en affirmer, paradoxalement, la portée universelle : les préoccupations des humoristes grecs sont finalement assez peu éloignées des nôtres, et elles peuvent servir de paradigme à l'élucidation des grandes questions et réflexions de notre

temps. Il reste que les comparaisons de ce style sont trompeuses, parce que superficielles.

Le troisième procédé visant à établir le caractère universel de l'œuvre à traduire est issu de la nature exégétique de toute traduction, qui la range dans la catégorie des commentaires sur l'œuvre : la note de traduction, qui permet, par l'abolition du malentendu toujours possible du lecteur profane, redonner une dimension plus complète aux implications de l'œuvre dans son époque. Par analogie, on peut alors se demander dans quelle mesure l'interrogation dont l'œuvre est porteuse est actuelle, c'est-à-dire pertinente dans une époque historiquement éloignée de la nôtre.

On le voit, la problématique de la traduction tient en une relation complexe à la temporalité historique, qui domine largement le champ de ses activités. Qu'on l'instaure dans sa différence ou bien que l'on tente d'en abroger les distances, la traduction est un questionnement toujours renouvelé de l'interprétation de l'œuvre, non dans son aspect purement historial (bien qu'il soit à la base de toute traduction) mais en mettant l'accent sur son caractère historique, pour en révéler la nature au fond circulaire : « rien de nouveau sous le soleil ». En outre, comme les remarques de Bernard Lortholary le montrent clairement, la traduction ne se justifie pleinement que dans le questionnement de sa propre tradition, qu'elle remet inlassablement en cause, soit qu'elle s'efforce d'écarter des contresens perpétués au cours des années, soit qu'elle prétende redonner au texte original le rôle et le statut qu'un excès de traduction académique a ravalé au rayon des activités universitaires ; nous citerons un exemple.

Dans une émission radiophonique consacrée à la traduction des *Pontiques* et des *Tristes* d'Ovide, ainsi qu'à la parution d'une nouvelle traduction de *l'Enfer* de Dante¹¹⁹. Au cours de la discussion, le traducteur de Dante explique qu'il n'a pas traduit le texte italien, mais qu'il s'est efforcé de rendre plus actuelle, plus

¹¹⁹ 'Les Mardis littéraires' du 23 Décembre 2008 sur France-Culture, consacrés à *Tristes Pontiques*, la nouvelle traduction d'Ovide par Marie Darrieussec, ainsi qu'à celle de Stéphane Bérard consacrée à Dante.

familière, une traduction datant des années trente. Il s'agit pour lui d'une traduction intégrale, proche de la langue parlée, parodique et insolente. Le travail est avant tout une remise à jour, car il s'agissait de 'rendre' Dante à la diction à voix haute par un comédien, dont les traductions universitaires faisaient fi. La nouvelle traduction sonne de façon étrange, dans la mesure où des passages sont plus développés que d'autres, certains sont omis, des notes de bas de page sont intégrées au corpus du texte. Il y est fait recours à de nombreux régionalismes en français (par analogie avec le fait que Dante écrivait dans un italien dialectal). Ce qui compte, c'est que le texte « passe bien » en français, et qu'il dévoile dans sa gaucherie occasionnelle les procédés d'écriture de Dante, ce qui pour le traducteur est la vraie fidélité, conservée grâce aux anachronismes (on donne le primat à l'esprit, au détriment de la lettre). S'il rencontre des passages obscurs, le traducteur en rend compte en mettant en abyme Dante qui se verrait en train de traduire son propre texte. Ce qui ressort de ces traductions, c'est qu'il s'agit de rendre les auteurs antiques plus lisibles, dans une langue plus contemporaine, tout en écartant l'ombre portée de modèles inconscients comme Racine (dans le cas d'Ovide) pour pouvoir rejeter les traductions en alexandrins rimés. On manipule le temps historique en le travaillant dans deux directions opposées, vers l'œuvre (retour « aux sources ») d'un point de vue historial, vers les traductions (contestation d'un « héritage ») d'un point de vue historique. L'enjeu de la traduction est double : rendre compte du sens de l'œuvre dont elle se veut l'exégète, tout en la rendant accessible. On pourrait dire que toute traduction est une mise en abyme auto-référentielle, tout autant que l'écho d'un sens que l'on tente d'acclimater à un sol qui lui est étranger, parce qu'il s'agit de langues différentes. Que reste-t-il alors de cet élan vers le sens de l'œuvre, qui est une modalité du questionnement sur l'être ?

3/ Conclusion : un art imparfait.

Nous l'avons vu, aucune traduction n'échappe aux contraintes de l'époque qui l'a vue naître. Elle résulte naturellement de la rencontre avec un texte conditionnée par les préoccupations du moment, dans un état de langue donné. C'est pour cela que la traduction est condamnée à vieillir, et à se renouveler, car elle n'a pas de fin en soi, ni d'autre vocation que de rendre compte de ce qui est étranger dans le langage de la proximité, ce qui fait son paradoxe. Il nous faut maintenant insister davantage sur la manière dont se croisent la richesse avec laquelle l'œuvre découvre un aspect de l'étant dans son être et la sélection opérée dans ce chatolement par la traduction. On peut alors s'interroger sur la nature et la manière dont un tel choix s'opère, à la croisée de deux dimensions du rapport à l'œuvre, la dimension historique et la question de l'être (*Seinsfrage*). Du cœur de l'œuvre d'art s'instaure une Parole, un Dire qui dit ce qu'il en est de l'être, à partir de la Terre, en se reposant et en retournant vers elle, dans un double mouvement de dévoilement et de retrait issu du cœur de la langue. Dans sa dimension d'ouverture, elle a vocation à montrer, transmettre dans sa Parole ce qu'il en est du questionnement sur l'être, dont les fondements sont à l'œuvre au cœur même de la langue, en tant que l'œuvre d'art est une modalité, une émanation dans son résultat concret, de l'être-au-monde en tant qu'être-avec du Dasein. Ce dernier, immergé dans l'historicité de l'existence factice, doit donc fonder son rapport à l'œuvre d'art sur une modalité particulière de la temporalité qu'Heidegger a conceptualisée comme *historialité*. En elle est rejetée la conception traditionnelle de la temporalité comme résultant de la loi d'éraïn de la causalité, qui oriente la flèche du temps dans une direction unique et irrémédiable ; de là, la vision de l'Histoire comme dynamique de l'évènement aux rets de laquelle le Dasein serait ontologiquement pris. Au contraire, l'historialité heideggérienne redéfinit le rapport du Dasein à son Histoire à partir d'une relation au temps fondée sur le déploiement réciproque du « provenir de l'existence jaillissant de l'avenir »¹²⁰. Le temps se déploie dans deux directions

¹²⁰ J.M. Vaysse, *Le vocabulaire de Heidegger*, art. « Historialité », Paris, Ellipses, 2000, pp. 27-28.

qui se rejoignent, et qui s'annulent dans une certaine mesure dans ce jeu de miroir circulaire au cœur même du Dasein. L'historialité se distingue de l'historicité traditionnelle tout en coexistant avec elle dans le Dasein en ce qu'elle met en relation le passé comme provenance et l'avenir comme horizon de cette relation : « Le Dasein historial est destinal, non au sens d'une prédestination mais d'une destination où l'on est destinataire de ce qui nous est envoyé. Le destin a pour condition de possibilité la temporalité, et la répétition, comme passé authentique, consiste à faire retour vers des possibilités du Dasein ayant-été -là »¹²¹. Autrement dit, la nature historique du Dasein ne lie pas ce dernier au passé d'une œuvre sous la forme du respect d'une tradition, mais permet de franchir la barrière de l'éloignement dans le temps dès lors que le Dasein « se choisit ses propres héros dans une répétition qui n'est pas une réactualisation du passé, mais une réplique tournée vers l'avenir d'un passé ayant été ». Il s'agit donc, au-delà du temps historique, de se ressaisir du fondement ontologique du questionnement sur l'être à partir de la parole, voire à tenter le saut infini du retour vers les conditions mêmes de possibilité d'un tel questionnement, au-delà de la langue en laquelle il surgit. Cela dit, une telle relation du Dasein avec cette essence du temps ne peut se développer qu'au sein d'une communauté de langue et de culture (le « sol natal ») en vertu même de l'ouverture du Dasein comme être-avec-autrui, en bref d'un *peuple*. Outre les implications politiques que l'on peut s'amuser à tirer d'une telle position théorique, il n'en demeure pas moins que la possibilité de la traduction s'en trouve menacée dans son existence : hors de ce cercle, point de salut, point de traduction qui rendrait compte du Dire de l'œuvre et de sa possible universalité. Pourtant, Heidegger affirme l'existence d'une telle possibilité lorsqu'il dit du Dasein qu'il peut, une fois débarrassé de la dictature du On, se décider « pour

¹²¹ Ibidem, p. 28.

des possibles dont il hérite, se délivrant à lui-même en une possibilité à la fois *héritée et choisie* ». ¹²²

Cet héritage et ce choix se justifient dès lors que le Dasein, au cours de son cheminement, remonte à la source des interrogations fondamentales de la philosophie, et cette source est grecque : c'est donc qu'il lui faut établir un lien de nature historique entre les langues grecque et allemande permettant une telle continuité, fondée sur la rupture que représente le projet de sape de la métaphysique occidentale (c'est là l'héritage) par l'analytique du Dasein. Le retour vers les Grecs n'est pas un retour en arrière empreint de nostalgie, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, mais une remontée vers l'origine de la question des Présocratiques sur ce qu'il en est de l'étant, et ce qui a pu présider à l'irruption d'une telle question (là est le choix) car les Grecs ne sont pas tant derrière nous que devant nous si l'on se remet à penser la nature et la pertinence d'un tel questionnement sur l'être de l'étant.

L'œuvre porteuse de parole fait rayonner son Dire à partir d'un sens ramassé dans la densité des mots qui le dévoilent et le renferment dans leur mystérieuse constitution que sont les mots. Le sens jaillit, mais il est indistinct, indiscriminé ; il revient au Dasein qui le reçoit de lui attribuer une place dans la tonalité de son être-au-monde. Partagé entre son caractère historial et l'emprise de son moi historique, temporel plongé dans l'existence factice, le Dasein découpe dans l'horizon de l'œuvre une parcelle de ce Dire, de ce sens, en ramenant l'œuvre à la facticité même de son existence. Ainsi peut s'expliquer la multiplicité sans fin de la traduction, qui arrache à chaque tentative un morceau de ce sens, un certain éclairage sur l'œuvre et à partir d'elle. La traduction est toujours associée à un a priori, car ce qu'elle recherche dans le Dire qu'elle traduit c'est ce qu'elle a décidé, plus ou moins consciemment, d'y trouver, comme l'on consulterait un dictionnaire. Le danger de l'entreprise, c'est que l'on ne voit plus l'unité de l'œuvre, mais la somme des gloses et interprétations diverses dont elle est

¹²² Ibidem, p. 29. C'est nous qui soulignons.

l'objet. Le sens ne se reconstruit pas à partir des différentes facettes que présentent les traductions, à travers le prisme de l'historicité. Comment penser revenir à l'origine du questionnement, voire à son au-delà, à ce qui a rendu ce questionnement possible. Heidegger a élaboré une réponse dans la traduction du grec, et moins le texte lui-même que les mots qui le constituent et qui forment l'angle mort dont l'investigation permet de redonner a sens du mot sa place dans l'interrogation sur l'être de l'étant, car c'est dans cette matrice linguistique que se joue l'avenir et la pertinence de cette démarche herméneutique.

III/ DIMENSION HISTORIALE DE LA TRADUCTION DU GREC.

A- Primat de la langue grecque.

1/ L'étonnement ou le « moment grec ».

Dans sa conférence de 1955 intitulée *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Heidegger définit le statut très singulier de la langue grecque dans l'histoire de la philosophie occidentale :

« Quand nous entendons... des mots de la langue grecque, c'est dans un domaine privilégié que nous pénétrons. Lentement, en effet, pour notre méditation commence à poindre que la langue grecque n'est pas simplement une langue comme les langues européennes en ce qu'elles ont de bien connu. La langue grecque, et elle seule, est *lógos*. (...) Dans le cas de la langue grecque, ce qui est dit en elle est en même temps, d'une manière privilégiée, ce que le dit appelle par son nom. Un mot grec, quand nous l'entendons d'une oreille grecque, alors nous sommes dociles à son *légein*, à ce qu'il expose sans intermédiaire. Ce qu'il expose est ce qui est là devant nous. De par le mot entendu d'une oreille grecque, nous sommes directement en présence de la chose même, là devant nous, et non d'abord devant une simple signification verbale »²

La singularité de la langue grecque est avant tout d'ordre ontologique. Si, chronologiquement, ce sont les Grecs qui, en Occident, ont pour la première fois

¹²³ Traduction de Kostas Axelos et Jean Beaufret in : *Questions I & II*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », p. 326.

énoncé les termes de la question sur ce qu'il en est de l'être de l'étant, ce sont eux qui ont formulé cette question dans sa dimension ontologique. La primauté de la langue grecque est fondée sur cette conjonction de l'histoire et de l'historialité, car sa parole est inaugurale. « La langue grecque, et elle seule, est *lógos* » : le mot nomme l'étant qu'est la langue et tire de cette caractéristique son ancrage performatif car c'est depuis la langue même que surgit un monde. La chose, l'étant que désigne le *lógos*, est source d'étonnement face à sa présence, tout en se trouvant façonnée en retour par le moule que lui impose la langue, selon des modalités un peu mystérieuses. Disons, pour tenter de préciser le propos, que le grec, nommant pour la première fois l'étant après l'étonnement de sa rencontre avec lui (qui est antéprédicative), imprime une tonalité particulière à ce qu'il désigne dans les mots de sa langue. Cela suggère donc une grande intimité entre l'étant ainsi désigné et la langue qui le projette dans le monde qu'elle élabore, et que seule une « oreille grecque » peut entendre parce que cette entente se fait « sans intermédiaire ». Plus fondamentalement, se joue dans cette relation une sorte d'*adaequatio*, de 'fusion' sémantique, entre le mot et la chose qu'il désigne. La chose ne devient pleinement chose que lorsque sa choséité est reconnue et inscrite dans les mots de la langue qui en rend compte.

À l'étonnement initial de la mise en présence de l'être de l'étant succède un découpage à même l'étant de cette chose dans sa choséité, et dans la tonalité de la langue qui inaugure ce découpage : c'est ainsi que l'on peut affirmer que le mot s'identifie à la chose, non de manière mécanique, mais en relation à la présence de la chose à elle-même et au Dasein grec qui la considère, et qui constitue le fondement de la présence à l'être des choses. « De par le mot entendu d'une oreille grecque, nous sommes directement en présence de la chose même, là devant nous, et non d'abord devant une simple signification verbale » : si c'est en grec que s'est formulée la première et primordiale question sur ce qu'il en est de l'être de l'étant, alors toute autre formulation ultérieure ne peut être autre chose qu'une traduction, éloignement dans sa dynamique, du

grec. Seul le mot grec recueille en lui la présence de l'étant et la recouvre du voile de son origine opaque. Aussi, pour revenir aux choses mêmes il faut revenir au grec, langue de l'origine et du déploiement historial de la question de l'être. S'interroger « en grec » ne signifie pas que l'on puisse abolir le temps et retourner vers une grécité qui n'est jamais qu'un fantasme, une vue de l'esprit, mais plutôt qu'il faut faire retour sur les mots grecs qui disent l'étonnement que provoque la présence de l'étant dans son être comme la seule trace de cet étonnement. L'interrogation historique sur la question de l'être passe par le retour vers le mot grec de l'origine. Ce qui, de nos jours, passe pour le fonds de commerce de la philosophie a surgi dans la langue grecque par le plus grand des mystères, mais cela a donné une impulsion immédiate à la question qui se réverbère en échos de plus en plus déformés de cet étonnement matinal :

«Tout l'étant est dans l'être. Voilà qui résonne à notre oreille d'une manière triviale, sinon offensante. Car, de cela que l'étant a son appartenance dans l'être, nul n'a besoin d'avoir cure. Tout le monde le sait bien : étant est ce qui est. Quelle autre issue y-a-t-il pour l'étant que celle-ci : être ? Et pourtant : justement ceci que l'étant demeure recueilli en l'être, que l'étant apparaît dans la lumière de l'être, voilà ce qui plaça les Grecs, et eux d'abord, et eux seuls, dans la dimension de l'étonnement.

L'étant recueilli dans l'être, voilà ce qui devint, pour les Grecs, le plus étonnant ».¹

Ce qui fait la singularité du questionnement grec, source de cet étonnement, c'est la vision de la relation de l'être et de l'étant comme recueil, tandis que le sens commun, bien des siècles plus tard, envisage la question comme équivalence causale, être et étant s'engendrant mutuellement en un cercle sans fin ; bref, comme une évidence. S'interroger en grec, c'est précisément refuser le règne de l'évidence et préserver cet étonnement initial ; pour ce faire, il faut scruter les mots qui disent cet étonnement et extraire de leur forme même les 'outils' pour tenter de cerner la question de l'être de l'étant et, si possible, aller au-delà de ce que la langue grecque a conservé d'impensé immanent à la

¹²⁴ Ibidem, pp. 327-28

question fondamentale de la philosophie, dont s'est emparée la métaphysique. La tâche pour la pensée philosophique est donc de questionner la tradition métaphysique à l'aune de la source grecque de ce questionnement proprement ontologique :

« La question qui doit donner à notre entretien inquiétude féconde et mouvement et lui indiquer la voie, la question 'qu'est-ce que la philosophie ?' a déjà reçu réponse d'Aristote. Notre entretien n'est donc plus nécessaire. (...) On va répliquer tout de suite que l'énoncé d'Aristote sur ce qu'est la philosophie ne peut, en aucune manière, être l'unique réponse à notre question. Il s'agit, en mettant les choses au mieux, d'une réponse parmi beaucoup d'autres. En faisant fond sur la définition aristotélicienne de la philosophie, on peut aussi bien se représenter et interpréter la pensée d'avant Aristote et Platon que la philosophie post-aristotélicienne. Cependant, on montrera non sans légèreté que la philosophie elle-même et la manière dont elle se représente son être propre ont pris des formes multiples au cours des deux millénaires suivants. Qui en disconviendrait ? Mais nous ne devons pas non plus éluder que la philosophie, depuis Aristote jusqu'à Nietzsche, sur la base précisément de ces mutations et, à travers elles, reste même. Car les mutations sont précisément la sauvegarde de la parenté dans le Même »¹²⁵.

L'interrogation sur l'être questionne l'histoire de la philosophie qui, à travers une succession d'hypostases, demeure fondamentalement liée au retrait initial de la question ontologique dès l'énoncé d'Aristote sur la nature de la philosophie. C'est même sur ce retrait (inséparable de l'avènement de la question dans la langue) que s'est fondée la métaphysique. Il s'agit donc de remonter, retrouver la source vive et voilée de ce jaillissement du sens de l'être en interrogeant les mots grecs sur ce qui fait leur substance, et de repérer les mutations que toute interprétation génère et fausse. La traduction reprend alors tous ses droits, si elle s'inscrit dans une démarche de dialogue avec la tradition philosophique grecque.

2/ Le dialogue avec la langue des philosophes grecs.

« Quand philosophons-nous ? Ce n'est visiblement qu'à partir du moment où nous entrons en dialogue avec les philosophes. Cela implique que nous

¹²⁵ ibidem, p. 331.

débattions avec eux ce dont ils parlent. Ce débat en forme de colloque, où il y va de ce qui toujours de nouveau concerne les philosophes comme étant le Même, est le Parler, le *λέγειν*, au sens de *dialégesthai* - la parole en tant que dialogue. Le dialogue est-il nécessairement une dialectique et quand ? (...) C'est une chose de constater et de décrire les opinions des philosophes. C'en est une toute différente de débattre avec eux ce qu'ils disent, c'est-à-dire ce à partir de quoi ils parlent »²⁶.

Dans ce passage, Heidegger réhabilite l'analyse des termes fondamentaux de la question sur l'être de l'étant comme justification ultime de la traduction ; en interrogeant le sens du mot grec, on interroge son origine afin de corriger les errements de la traduction canonique, qui recouvre d'une gangue de sens commun la présence réelle de l'être de l'étant dans la langue. Le dialogue que préconise Heidegger est un *dialogue* avec les mots grecs dans la mesure où ces derniers s'identifient à la chose désignée. Si la base du dialogue repose nécessairement sur ce dont il est question, on ne peut faire l'économie d'un creusement du sens des mots dont les Grecs ont fait usage pour dire l'être de l'étant, et, en retour, faire subir ce traitement à la langue qui veut recueillir les éléments fondamentaux de cette interrogation. C'est pour cela que la seule manière d'opérer la destruction de la métaphysique est d'en montrer les mutations sémantiques, qui dévient la question essentielle de ses présupposés fondamentaux. Le débat débouche forcément sur une révision de l'usage des mots dans le rayonnement de la parole. Il ne s'agit pas ici de dialectique, mouvement oppositionnel, mais de dialogue, qui appelle la convergence, l'harmonie, la concorde dès lors que le philosophe chemine vers le sens de la *Seinsfrage* en interrogeant les mots qui la disent depuis leur origine grecque, depuis le cœur même de cette question :

« Étant donc posé que les philosophes sont interpellés par l'être de l'étant, en ce sens qu'ils en viennent à dire ce que peut être l'étant en tant qu'il est, alors notre dialogue avec les philosophes doit être lui aussi interpellé par l'être de l'étant. Il nous faut nous-mêmes aller, de par notre pensée, à la rencontre de ce vers quoi la philosophie s'achemine. Il faut que notre

¹²⁶ Ibidem, pp. 333-34.

parole corresponde à ce par quoi les philosophes sont interpellés. Quand cette correspondance nous réussit, alors nous répondons authentiquement, en faisant face, à la question : qu'est-ce que la philosophie ? Le mot allemand *antworten*, répondre, ne signifie en vérité pas moins que *entsprechen*, correspondre. La réponse à notre question ne s'épuise pas en un énoncé qui répliquerait à la question par une constatation portant sur ce qu'il y aurait lieu de se représenter dans le concept de 'philosophie'. La réponse n'est pas un énoncé en retour... La réponse est bien plutôt

l'Entsprechung, la correspondance qui parle en faisant face à l'être de l'étant »¹.

Toute l'attitude de la philosophie authentique, selon Heidegger, se résume à la recherche de correspondance sémantique entre les langues qui se préoccupent de philosophie qui ne serait pas l'élaboration d'une définition, forcément extérieure au questionnement initial. Se placer dans les pas des philosophes grecs c'est reprendre à son compte une interrogation sur les mots de la philosophie à l'aune du paradigme grec, indépassable. Cela revient à reprendre les termes de la question dans une perspective historique, en éliminant du champ de la réflexion tout énoncé historisant sur la philosophie en tant que discipline du savoir. S'atteler à la question de l'être c'est entendre l'appel, présent et en retrait dans la langue grecque, de la question qui traverse la philosophie en tant que démarche. Il s'agit donc d'une disposition particulière, une attention soutenue aux enjeux de la *Seinsfrage*, et à sa continuation :

« Est *philosophía* accomplie en propre la correspondance qui parle, dans la mesure où elle prend en garde l'appel de l'être de l'étant. La correspondance prête l'oreille à la voix de l'appel. Ce qui s'adresse à nous comme la voix de l'être nous convoque à correspondre. 'Correspondre' signifie dès lors : être convoqué, être dis-posé - à partir de l'être de

l'étant. Dis-posé signifie ici à la lettre ex-posé, éclairé et ainsi transposé dans l'appartenance à ce qui est ».¹

Ce dont il est question ici, c'est qu'il n'existe de philosophie qu'à l'intérieur du questionnement qui lui assure sa légitimité ontologique. La langue grecque, dans

¹²⁷ Ibidem, p. 334.

¹²⁸ Ibidem, p. 337.

son usage philosophique, nous convoque du cœur de la question de l'être de l'étant ; tout commentaire voulant rester en retrait de cette exigence n'est plus recentré sur ce qui fait la valeur de l'interrogation philosophique. Mais une telle perspective exige aussi un travail particulier sur la langue chargée de reprendre le fil du cheminement en direction de l'être comme en écho de la parole des origines. C'est précisément une telle démarche qu'ont entamée des philosophes tels que Platon ou Aristote parce que, déjà, il n'y a plus de correspondance exacte entre les enjeux du questionnement et les mots qui en disent alors les métamorphoses (l'étantité que Platon définit comme *idéa*, Aristote comme *enérgeia*)¹²⁹.

La primauté de la langue grecque ne tient pas seulement à l'inauguration qu'elle accomplit de la question de l'être de l'étant mais avant tout au fait que la question qu'elle porte est une question de langage, à l'origine duquel elle nous force à revenir :

« Ce correspondre est un parler. Il se tient au service du *langage*. Ce que cela signifie est pour nous aujourd'hui difficile à comprendre. Car notre représentation du langage a éprouvé d'étranges métamorphoses. C'est à la suite de ces métamorphoses que le langage apparaît comme un instrument de l'expression. En conséquence de quoi on trouve plus juste de dire : la pensée, comme correspondance, se tient au service du langage. Mais d'abord et avant tout, l'actuelle représentation du langage est aussi loin que possible de l'expérience grecque du langage. Aux Grecs, l'être du langage se manifeste comme étant le *lógos*. Toutefois que signifient *lógos* et *légein* ? C'est à peine si nous commençons, à travers les interprétations si diverses du *lógos*, à nous frayer lentement un regard débouchant sur son être originellement grec. Cependant, nous ne pouvons ni revenir jamais à cet être grec du langage, ni tout simplement le reprendre. Mais, en revanche, il nous faut entrer en dialogue avec l'expérience grecque du langage en tant que *lógos*. Pourquoi ? Parce que, sans une méditation suffisante du langage, nous ne saurons jamais vraiment ce qu'est la

¹²⁹ « Une telle recherche qui se tend vers le *sophón*, vers l'*Én Pánta*, vers l'étant dans l'être, devient maintenant la question suivante; qu'est-ce que l'étant en tant qu'il est ? C'est seulement à ce moment que la pensée en vient à être 'philosophie'. Héraclite et Parménide n'étaient pas encore des 'philosophes'? Et pourquoi non ? Parce qu'ils étaient les plus grands penseurs. 'Plus grands' ne signifie pas ici l'estimation d'un exploit, mais fait signe vers une tout autre dimension de la pensée. Héraclite et Parménide étaient 'plus grands' au sens où ils étaient encore à l'unisson du *Lógos*, c'est-à-dire de *Én Pánta*. Le pas vers la 'philosophie', préparé par la sophistique, ne fut accompli que par Socrate et Platon », *ibid.*, p. 329.

philosophie en tant qu'elle a été caractérisée comme correspondance⁰, ce qu'est la philosophie en tant qu'une modalité privilégiée du dire ». ¹³

Ce passage met en évidence une des lignes de force de la démarche d'Heidegger vis-à-vis de la philosophie grecque : le dialogue ne porte pas sur le langage, mais sur le sens du mot grec *lógos*.

3/ Traduire le *lógos*.

Il s'agit d'un des termes-pivots de la philosophie grecque, que des penseurs comme Platon, Aristote ou l'école stoïcienne se sont essayés à définir, à dérouler comme l'enjeu le plus capital pour le développement de cette pensée. Seule la langue grecque est *lógos*, selon les termes d'Heidegger, et cela tient à deux choses : d'une part, le mot s'est forgé dans le creuset de la langue, d'autre part, l'affaire de la philosophie grecque car l'émergence de ce terme est étroitement associée à la formulation de la question sur l'être ; ainsi il s'agit d'y trouver des gloses, des équivalents, des liens sémantiques forts (notamment dans la fréquence des composés). Voilà qui semble rétablir la traduction dans toute sa nécessité ; elle est au cœur même du dialogue avec les philosophes parce qu'elle représente la tentative la plus audacieuse de l'explicitation du sens et de la centralité de la parole. Mais la démarche ne peut aboutir que si l'on accepte de voir dans ce *lógos* à la fois la forme du mot et le sens de ce qu'il revient à l'analyse de mettre à jour. Il est vrai qu'il s'agit d'un mot polysémique, dont les différentes écoles tentent de rendre compte de la richesse dans ce qu'il faut nommer une unification conceptuelle. D'un point de vue grammatical, le mot « *lógos* » apparaît sous deux formes dans des composés nominaux : accentué, il se rapporte à un nom d'agent, inaccentué, il désigne un nom d'action autour de la notion de « rassemblement »¹³¹. L'imprécision des contours sémantiques et la

¹³⁰ Ibidem, pp. 342-43.

¹³¹ Nous nous référerons, dans ce paragraphe, à l'article « *logos* », co-signé par Barbara Cassin, Clara Auvray-Assayas, Frédérique Ildefonse, Jean Lallot, Sandra Laugier et Sophie Roesch, du *Dictionnaire du vocabulaire européen des philosophies*, Paris, éd. Le Robert/Seuil, 2004, pp. 727-41.

difficulté à concilier deux significations dont les Grecs ont remarqué la présence et dont ils ont fait usage inaugurent la question fondamentale de la philosophie.

a- Une globalité fragmentée.

« Le *lógos* grec se rattache à un étymon polysémique associant étroitement un sème 'rassembler' et un sème 'dire' : toute réflexion sur l'histoire de *lógos* comme terme philosophique doit partir de là ». ³
Dès le départ, le *lógos* s'est bâti sur une apparente contradiction.

D'une part, il a, dans la plupart des grandes écoles philosophiques grecques une fonction globalisante et unificatrice. Chez Platon, il est la raison qui s'oppose au discours des Sophistes du *lógos* comme 'discours'. Sur cette ligne de fracture se dessinent les contours d'une guerre à l'horizon du monde grec. Le *lógos* est ce qui structure l'énoncé droit et rigoureux qui, en tant que tel, est un élément de l'analyse logique de la vérité. Par proximité, le *lógos* en vient à signifier aussi 'définition'. Il se définit comme un réseau de significations basé sur des rapports interdépendants, entre l'énoncé et la pensée dans le langage, entre la chose et la connaissance complète dans la démarche philosophique, entre la chose et l'énoncé d'un propre. Le *lógos* est une globalité, qui, dans ses différentes acceptions même, est menacée d'éclatement en spécialisations. On voit bien là l'immense difficulté à laquelle fait face toute traduction. Mais la philosophie grecque ne cesse de vouloir rendre raison de la dichotomie fondamentale ancrée dans l'origine du mot, le dire et le rassembler, et donc de l'abolir dans une entreprise unificatrice. Mais c'est avec les Stoïciens que l'unité fondamentale du *lógos* comme 'raison' s'est le plus affirmée dans un système où le *lógos* organise l'unité de l'étant dans les sphères de la physique, de l'éthique et de la logique, avec laquelle l'homme, détaché de l'animal, entretient une relation spécifique.

D'autre part, chez Aristote, le *lógos* n'est jamais défini pour lui-même, dans toutes ses nuances de sens, mais sa charge sémantique varie sensiblement en

¹³² Opus cit., p. 729.

fonction du contexte dans lequel il en est fait usage. Il se construit sur une série d'oppositions faisant oublier la division fondamentale évoquée plus haut, mais qui parcourt cependant ces tentatives de mise en forme de l'étant. Il est associé à la 'forme' par opposition à la 'matière', à l'"acte' par opposition à la 'puissance', il est aussi associé à la 'définition' en tant que 'raison rendue', et fonctionne un peu comme un principe directeur. Il est fondamentalement le dicible par excellence. Mais il est aussi la voix, la discursivité, la rationalité. Joint à *phásis/antiphásis*, il prend le sens d'énoncé, qui n'est pas forcément un énoncé linguistique, un acte de langage. Avec Aristote l'unité du *lógos* est fortement ébranlée et menacée de l'intérieur même de la langue¹³³. Ce flux contradictoire issu de l'affrontement de ces forces centrifuges et centripètes est précisément l'obstacle auquel la traduction doit faire face, et cette lutte avec (et contre) les mots est identique à celle qui se déroule au cœur de l'oeuvre d'art, entre le monde (le sens) et la terre (la langue), mais dont elle exaspère les enjeux.

b- La traduction au péril du *lógos*.

Comme il en a déjà été fait mention, Heidegger situe la seconde catastrophe, qui a durablement altéré la relation originelle de la philosophie occidentale au *lógos*, au moment où le grec est traduit en latin.

En effet, le mot 'ratio', devenu en quelque sorte le canon de la traduction en latin, ne recouvre ni la notion de 'rassemblement', ni celle de 'discours', ce qui peut *a priori* rendre perplexe, étant donné l'étroite association de ces termes au *lógos* grec. Étymologiquement lié au verbe *reor*, ('compter, calculer', qui est aussi l'un des sens du *lógos*), *ratio* a pris le sens de 'raisonnement', 'méthode', 'explication'. Le versant 'discours' du *lógos* a, lui, été occupé par l'*oratio*, qui n'a de lien avec *ratio* qu'homophonique ; c'est dire si le stratagème visant à rendre un peu plus l'unité fondamentale perçue par les lecteurs latins dans le

¹³³ « Comme si la langue grecque contribuait à confondre et donc à forclure un certain nombre de questions qu'Aristote, 'contraint par la vérité', s'obstine à poser », *ibidem*, p. 732.

lógos tient de l'artifice. Mais la grille sémantique par laquelle le mot grec doit passer et s'adapter à un contexte linguistique, un monde latin, est d'emblée plus limitative. Chez Lucrèce, la polysémie de *lógos* se réduit à ce qui permet de renforcer conceptuellement la méthode épicurienne, le 'raisonnement juste', l'avènement d'une explication ; on y retrouve alors, paradoxalement, le seul sens de *lógos* que *ratio* n'a pas en latin, c'est-à-dire la 'parole', le 'discours du maître'. Il y a, dans un tel procédé, un choix, un parti-pris sélectif encouragé, ou présidé, par la traduction et le recours à l'homonymie (engendrant ainsi une multitude d'étymologies fantaisistes dont fourmille l'histoire antique et médiévale) qui est bien éloigné du jeu polysémique dont est l'enjeu la langue grecque dans son ensemble. Car la polysémie est à la base du dialogue, du cheminement de la philosophie sur les sentiers de la *Seinsfrage*. La *ratio* latine selon Lucrèce est le raisonnement par lequel s'explicitent les leçons de la nature, ce qui ancre encore un peu plus la problématique du *lógos* dans l'explicitation de l'étant en tant que tel, oubliant par là même la question du *lógos* comme être de l'étant. C'est ainsi que, chez le vulgarisateur de génie que fut Cicéron, *ratio* prend un sens plus rigide, et se cantonne à désigner la méthode par laquelle le monde est mis en ordre, et non ce sur quoi porte cette méthode : la dimension éthique du *lógos* grec a disparu. La pauvreté sémantique du mot est complétée par le recours à d'autres termes chargés de rendre compte de la polysémie du grec : ainsi le 'rassembler' est repris par 'disserere', et le jeu homophonique entre *ratio* et *oratio* permet de traduire l' « objet de la logique », et de rendre compte de la concomitance de l'éloquence et du lien social.

Ce que l'on constate, c'est le graduel appauvrissement de la polysémie grecque au profit d'un éclatement plus marqué des acceptions du mot *lógos* dans un vocabulaire étymologiquement d'autant plus éloigné qu'il s'est opéré un changement de monde, accentué par l'instauration d'un rapport de ce *lógos* au Dieu chrétien.

Les liens entre le grec et la tradition vétéro-testamentaire sont nombreux et anciens, notamment grâce au rayonnement de la communauté juive d'Alexandrie, d'où nous est venue la première traduction d'envergure de la Bible juive sous le nom de 'Bible des Septantes'. Et l'Évangile selon St Jean reprend le *lógos* grec dans le sens que lui donne la langue profane, celle de 'parole', et que le latin traduit par 'Verbum', moyen de la Révélation de la Sagesse divine par la communication avec les hommes. Le Verbe est intrinsèquement performatif, et le *lógos* johannique réunit en lui cette Sagesse tout en traduisant l'hébreu *Davar* ('parole') par laquelle s'exprime la volonté de Dieu et la révélation de ses desseins. Le *lógos* réunit des significations qui concordent toutes dans l'unité (trinitaire) de Dieu ; de ce fait, les associations terme à terme s'effectuent dans le but de déployer par la *ratio* les attributs divins et le rapport qui s'instaure avec les hommes. Origine du Tout, Bien et suprêmement Être, Dieu concilie les différentes lignes sémantiques qui convergent dans le *lógos* (*ratio*, *causa*, nature intellectuelle du Verbe chez Maître Eckhart), mais lui ôte tout pouvoir d'interrogation en dehors de la relation de la créature et de son Créateur, qui assume seul la cause première des choses.

C'est à la jointure de ces rencontres entre trois mondes que la question de la traduction du mot *lógos* prend toute sa dimension et devient un enjeu ontologique. Faut-il prendre parti et assigner un sens précis et historiquement établi au mot qui fait ainsi l'objet d'une nouvelle définition ? Ou bien faut-il postuler que le seul sens que puisse endosser un terme tel que *lógos* est celui qui se rapproche, ontologiquement, du moment où, pour le grec, apparaît la question de l'être dans toute sa fulgurance ? Dans ce cas, comment le circonscrire, et quel vocable sauvegardant faut-il lui attribuer ?

c- Circonscrire le 'moment grec'.

Traduire est affaire de choix, tant dans l'acception du terme à traduire que de celui qui portera le sens dans la langue d'accueil. Concernant le moment d'émergence du *lógos*, Heidegger pointe sa naissance chez les Présocratiques, en particulier Héraclite dans le fragment 50, tout en insistant sur son essentielle fugacité :

« Que serait-il arrivé si Héraclite - et après lui les Grecs- avaient pensé spécialement l'être du langage comme *Lógos*, comme la Pose recueillante ? Rien de moins que ceci : les Grecs auraient pensé l'être du langage à partir de l'être de l'être ; bien plus, ils l'auraient pensé comme ce dernier lui-même. Car *O Lógos* est³⁴ le nom qui désigne l'être de l'étant. Mais tout ceci ne s'est pas produit »¹.

La démarche d'Heidegger est singulière, dans la mesure où il ne s'agit pas seulement de traduire *lógos* en fonction de ce que l'on peut en déduire selon le contexte (polémique, historique, linguistique...), mais de spéculer sur un moment fugace qui n'a pas donné de fruits, mais sous-tend de toute sa force d'impensé la problématique de la relation de l'être et de l'étant, comme le suggère l'emploi réitéré de l'irréel du passé sous la plume du philosophe. Le mot se dérobe dans ses potentialités non-exploitées dans les textes, mais il demeure l'aune à laquelle on mesure l'importance primordiale de la question. Comment traduire l'absence ?

D'autre part, s'il semble légitime de remonter jusqu'aux premiers usages du terme, il n'en demeure pas moins vrai qu'une certaine fixation, cristallisation, est nécessaire afin de faire émerger un sens par ailleurs pertinent. Si l'on suit Heidegger, il faut donc faire retour vers le sens originel, mais parle-t-on vraiment de 'sens propre' tel que le présentent les dictionnaires ?

Dans le cas du *lógos*, et du verbe *légein*, Heidegger prend appui sur le sens « propre » ou « authentique » et propose des liens avec des mots allemands, qui offrent, en outre, l'avantage de la quasi-homophonie :

¹³⁴ *Essais et conférences*, trad. française d'A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 277.

« Comment nier que dès les débuts de la langue grecque *légein* ait signifié parler, dire, raconter ? Seulement à une époque non moins ancienne et d'une façon plus originelle - donc toujours, donc intérieurement aussi à cette signification - le mot *légein* a déjà le sens de notre homonyme *legen* : poser, étendre devant. Ce qui domine ici, c'est le fait de rassembler, c'est le *legere* latin rendu par l'allemand *lesen* au sens d'aller prendre et de réunir. *Légein* veut dire proprement : poser et présenter après s'être recueilli et avoir recueilli d'autres choses. La forme moyenne *légesthai* signifie : s'allonger dans le recueillement du repos, *léchos* est la couche où l'on se repose ; *lóchos* est l'embuscade où quelque chose est caché et en position d'attaque. (...)

Dire, c'est *légein*. Bien considérée, cette phrase a maintenant dépouillé tout ce qui peut s'y attacher de banal, d'usé et de vide. Elle donne un nom à ce secret impensable : le parler du langage se produit à partir de la non-occultation des choses présentes et se détermine comme le laisser-étendu-

ensemble-devant, conformément au fait que la chose présente est étendue devant nous »¹.

Heidegger détermine que, outre le « parler », sens attribué depuis les origines à *légein*, un autre sens, plus primordial mais implicite dans les discours devenus sourds à l'appel de la langue entendue d'un point de vue historial, se fait jour, et parcourt sous différentes formes l'ensemble de son contenu sémantique : *legen* (poser) en écho avec *legere* qui suggère l'allemand *lesen* (aller prendre et réunir, d'où, semble-t-il, « rassembler ») puis *liegen* (être allongé, posé). Ce sens, dégagé par Heidegger, ne tient pas compte des distinctions étymologiques concernant *légô* (de **legh-*, être couché, d'où *legen/liegen*) dont il existe un homophone construit sur la racine indo-européenne **leg-*, et qui signifie bien « rassembler ». La démonstration, qui manque peut-être de fondement, est essentielle pour Heidegger s'il veut associer « étendre » à « parler, dire ». Une question se pose : pourquoi insister sur la primauté de « étendre » sur « dire, parler » ? Si l'aventure du Dasein est traversée de part en part par son rapport au temps, il faut convenir que le langage, dans la rencontre qu'il rend possible avec les choses, est spatialisé au plus haut point, comme rassemblement rayonnant. Ce qui surgit dans la mise en présence de l'être de l'étant, c'est bien son ancrage

¹³⁵ Ibidem, pp. 251 & 257.

sur arrière-fond d'être, qui lui donne une tonalité toute particulière, à la manière d'une ombre portée que seul ce rayonnement, né de la présence, peut susciter. En outre, et de par son sémantisme, « poser » suggère un « avant » de la langue, sa principale condition de possibilité et que l'on est en droit d'interpréter comme un ancrage ontico-ontologique : la langue ne peut exister, c'est-à-dire générer une parole, qu'à partir de la Terre qui lui donne naissance, étant entendu que cette Terre n'est pas simplement géographique, mais qu'elle dépend aussi des structures syntaxico-morphologiques de la langue considérée. C'est même grâce à ce dernier ancrage qu'une relation historique est rendue possible, puisqu'elle abolit, dans son mouvement propre, la flèche unidirectionnelle du temps, pour lui redonner toute son ampleur ensuite. Poser, rassembler annonce un nouveau type de rapport au temps, fondé sur une répétition non mécanique, une réactualisation chaque fois suscitée par la rencontre du Dasein avec l'étant ; cette temporalité de la rencontre est a-temporelle pour autant qu'il est possible de l'abstraire du flux temporel enveloppant le Dasein dans sa facticité et de la mettre en exergue. Par ailleurs, et c'est bien là un exemple de la limite qu'impose la langue à la floraison de nouveaux concepts ou modes de relation, se demander pourquoi « poser » est apparu *avant* « dire » tente de rendre compte à la fois de la concomitance des deux acceptions et de l'aveu de l'existence d'une relation « crypto-causale » à l'œuvre dans la langue. En effet, ce qui génère la relation du Dasein à l'étant, c'est d'abord la solidité de cet étant qui s'impose au Dasein. En cela, rien ne semble distinguer une langue d'une autre, une pensée d'une autre, tant cette proposition tient de l'évidence ontique. Mais le tournant grec a eu lieu parce que, dans la langue grecque, la possibilité de forger un mot comme *on*, *ousia* (qui demeure indéterminé de par sa nature 'participiale') suppose symétriquement la présence en filigrane de son pendant ontologique, l'être, dont il est, pour emprunter un terme théologique, consubstantiel, sans recevoir dès l'abord une dénomination fixant et garantissant son existence dans les rouages de la langue. C'est parce que la langue grecque

possède de tels outils que la question originelle sur l'être de l'étant a pu affleurer un bref instant. Heidegger constate cette fugacité, et il la constitue en question ontologique et même temps que cheminement de pensée. Il n'est, bien entendu, pas question de prétendre donner en quelques lignes une réponse lapidaire à une question qui a traversé l'ensemble des travaux d'Heidegger, mais de suggérer une direction peut-être digne d'être explorée. Poser la question de l'étant, c'est poser celle de l'être ; cependant, l'évidence de l'étant a peut-être suggéré aux penseurs grecs de creuser ce rapport singulier en laissant l'être un peu dans l'ombre. Heidegger dit par ailleurs qu'il ne pouvait vraiment en être autrement, entre autre parce que l'être se dérobe, se retire dans le voilement de la langue. Toute l'entreprise d'Heidegger est une incessante traduction visant à rendre possible un dévoilement de cette question. Il reste alors à décrire les procédés mis en œuvre à l'aune des défis qu'une telle démarche suscite.

4/ Traduire le mythe du grec des origines.

a- La littéralité, machine de guerre contre la métaphysique.

Le texte philosophique grec est parcouru de fulgurances sémantiques, dont l'explicitation ultérieure fournit la matière de la réflexion sur l'étant, circonscrites dans un moment privilégié de la grécité présocratique : Heidegger dit d'Héraclite et de Parménide qu'ils sont « les penseurs les plus grands ». Leurs idées ont émergé d'une langue qui était à leur disposition à la fois comme outil et objet de connaissance, et la reconnaissance d'un tel fait est à la base de cet « étonnement » premier. Toute question doit nécessairement être formulée, et l'emploi d'un mot au détriment d'un autre ne relève pas du hasard, car il est lui-même suscité par l'impératif de « dire vrai ». En fait, tout se passe comme si le travail sur la langue nécessaire dans l'émergence d'un étant (dont la dénomination l'existence) donnait la clef des enjeux de la question dont elle est le support ainsi que les moyens de cheminer vers une réponse qui constitue son horizon.

Dans cette perspective, l'émergence et l'emploi d'un mot relève aussi de la nature de la relation du Dasein à la Vérité. Aussi la quête du traducteur obéit-elle à un impératif moral largement informulé : chercher le vrai en toute vérité. Par quel moyen s'en acquitter qui ne soit susceptible de déformer ce Vrai ? Par le retour au mot même en ce qu'il recèle les éléments fondamentaux générateurs de sens et de ses multiples acceptions. Le moment présocratique est celui de l'émergence de mots pour formuler une question qui a, de fait, ouvert des horizons autrement impensables en dehors de la langue grecque. Des mots simples sont investis d'un sens fondamental parce qu'originel et émergent comme la cristallisation d'une rencontre avec l'être de l'étant qui n'est pas encore devenue objet pour la pensée en ce qu'elle n'en est alors qu'à la formulation de ce qui fonde en vérité la question de l'être de l'étant. Les mots des Présocratiques préservent la polysémie du mot qui en constitue aussi sa vérité, voilée par l'implicite qui a donné naissance à ces mots. Ce moment précis se superpose à la possibilité de mettre à jour la racine, l'*étymon* d'un mot, et d'en extraire le sens central, originel, en opérant par synthèse tout en le projetant au cœur de la dynamique de la langue et le diffusant par arborescence au gré des possibilités intrinsèques de la langue de s'accommoder ou non de cet afflux de sens : ce dernier se diffuse en s'appuyant d'une part, sur la logique systémique de la langue dans un processus de dérivation reposant sur la grammaire de la langue, et, d'autre part, sur des sauts qualitatifs d'un groupe de mots (identifiés par une racine commune) vers un autre lui servant de relais du sens qu'il véhicule, que l'on pourrait qualifier d'analogique (la synonymie en serait une bonne illustration). Le double chemin qu'emprunte la contagion du sens fait naître des lignes de force qui se font jour au cœur de la langue comme système et lui impriment son dynamisme.

La démarche étymologique, dont Heidegger ne cesse de faire usage chaque fois qu'il explicite le sens de ce qu'il appelle les concepts fondamentaux de la philosophie antique, a pour fonction de justifier *a posteriori* le mouvement,

continu et étendu dans le temps, du sens à travers les mots de la langue grecque et de son rôle dans la construction d'un monde singulier, sur le socle d'une Terre toujours en retrait mais néanmoins tout aussi singularisée.

D'un autre côté, cette même démarche s'érige en véritable machine de guerre contre l'obscurcissement du sens qu'opère la traduction, obscurcissement amplifié par la mise en place progressive d'une tradition intimement liée à l'entreprise de traduction du grec, à travers les langues et les siècles, engendrant ainsi une confusion qui recouvre peu à peu la question de l'être de l'étant du voile de l'oubli. L'impératif de vérité s'en trouve d'autant plus renforcé qu'il s'agit de détruire un édifice bâti sur le détournement de l'amplitude, du rayonnement du Vrai dans l'abîme ontologique qui sépare les langues. Deux solutions se dessinent : conserver la légitimité de la métaphysique comme démarche en la mettant face aux enjeux d'une traduction comme retour vers un mot 'pur', ou bien faire l'économie d'un tel détour et regarder au-delà de la métaphysique en pointant le doigt vers ses zones d'ombre et ses limites, en direction de l'impensé de la philosophie grecque des origines, le non-dit des mots au plus intime de leur racine.

b- Qu'est-ce qu'un regard « plus grec » ?

Si les Grecs eux-mêmes n'avaient pas refermé la porte à peine entr'ouverte en direction de la question de l'être, ils auraient compris, selon Heidegger, « rien moins que ceci : les Grecs auraient pensé l'être du langage à partir de l'être de l'être, bien plus, ils l'auraient pensé comme ce dernier lui-même. Car *o Lógos* est le nom qui désigne l'être de l'étant. » Au terme d'un syllogisme (le *lógos* est l'être du langage ; le langage est un étant ; le *lógos* est donc l'être de l'étant) le *lógos* ne peut être pensé comme être qu'à partir de l'être de l'être, qui, n'étant être que de lui-même, lui devient absolument identique. Le *lógos* est l'être de l'étant en vertu de ce que la langue est un étant ouvrant le Dasein sur l'étant tout entier tout en limitant sa vue dans les confins d'un monde qu'elle bâtit. N'est

étant que ce qui est nommé, seul un étant est doté de sens. A tout moment de son évolution, une langue est très expressément l'être de l'étant car c'est en elle que se fait cette rencontre dans l'usage qu'il en est fait. Aussi l'émergence de la question de l'être de l'étant ne peut se poser qu'en termes différents, définissant des enjeux ontologiques différents, selon les langues qui hébergent un sens traduit et suscitent un tel questionnement.

Si donc l'on peut aisément suivre Heidegger lorsqu'il tourne son regard vers les textes de l'aurore grecque que sont les textes présocratiques au nom d'une exigence de vérité envers la source grecque de la *Seinsfrage*, on ne peut de prime abord que s'étonner de le voir rejeter cette éclaircie dans l'impensé de la philosophie grecque, à telle enseigne qu'il en appelle, dans le chemin vers l'élucidation de cette question, à adopter « un regard plus grec ». Il nous faut nous interroger, à la manière d'Heidegger : qu'est-ce donc que ceci, un regard 'plus grec' ?

En l'absence de toute possibilité de ressourcement direct, le mot est le seul recours, la seule source « préservante » du rayonnement du *lógos*, et l'exégèse du sens passe obligatoirement par celle du mot, comme s'y attache l'étymologie, pour aboutir au *terminus ante quem* que constitue la racine, degré ultime et fondateur du sens. On y parvient à rebours, à partir de l'examen des occurrences du mot dans le tissu syntaxique de textes écrits, ce qui permet de retracer l'histoire du mot, l'articulation du mot et du sens, et la manière dont il s'insère dans un discours formant un tout cohérent ; l'emploi, l'usage, sont des illustrations d'un sens premier qui les traverse. L'analyse étymologique et contextuelle permet de dresser la géographie sémantique dont le centre est un mot plus originel (parce que moins défini) et d'en noter les évitements, les impasses. C'est négativement que l'on s'approche des apories de la pensée grecque aux prises avec son propre rapport d'étonnement face à l'étant. Et ce que la langue grecque n'a pu dire, il faut l'exposer dans une langue étrangère, réhabilitant ainsi la traduction dans toute son impérieuse nécessité.

En effet, constater une aporie aboutit à faire retour sur l'origine du mot pour en extraire d'autres nuances de sens non-perçues ou simplement effleurées, et cela ne peut se mener à bien que depuis l'extériorité d'une langue tentant d'accueillir la parole grecque, et plus particulièrement l'allemand.

c- La traduction comme « affinité élective ».

« Pas plus que des poèmes on ne peut traduire une pensée. On peut tout au plus la paraphraser »¹³⁶. Par cette remarque, Heidegger semble abandonner tout espoir en une traduction sauvegardante. Cependant, ses nombreux écrits attestent d'une constante retraduction des penseurs grecs, qu'il s'agisse des Présocratiques, de Platon ou d'Aristote, pour n'en mentionner que les plus importants, et ce retour aux Grecs est à la base de tout son cheminement de pensée. Comment rendre compte de cette apparente contradiction ?

Traduire est un jeu de miroir entre deux langues : on fait l'expérience d'un voyage dans un autre monde, en quête de sens, lequel ne peut demeurer ce qu'il est que lorsqu'il trouve sa place dans les mots de la langue qui l'accueille, parfois littéralement, parfois en s'accommodant d'ajustements et transpositions divers. Le défi que représente le texte (et la parole) à traduire consiste en ceci qu'il invite la langue d'accueil à s'interroger sur elle-même afin de faire sienne la parole importée, sans toutefois nier la distance, c'est-à-dire l'étrangeté de deux 'mondes' l'un à l'autre, mais des mondes qui pourtant s'entrouvrent à leur pensée mutuelle. Cela incite à penser la traduction en termes de dynamisme esthétique et de questionnement ontologique. C'est l'existence de ce jeu de miroir (qui n'a rien de symétrique, loin s'en faut !) qui permet de résoudre la contradiction évoquée précédemment. En effet, la confrontation chez Heidegger du grec et de l'allemand est étonnamment féconde et se fonde sur une démarche

¹³⁶ Heidegger, dans un entretien « Réponses et questions sur l'histoire et la politique » publié à titre posthume dans *Le messager européen* n°1 en 1987, cité par Henri Meschonnic, *Le langage Heidegger*, Paris, PUF, 1990, p.303. Il s'agit d'une traduction française de l'article publié dans *Der Spiegel* ; l'entretien, quant à lui, date de 1966.

ontologique tout autant qu'éthique, qui veut retrouver dans les mots même de la philosophie grecque la source du questionnement sur l'être de l'étant ; c'est en raison de l'importance de cet enjeu qu'il est primordial de faire se déployer la pensée grecque au sein d'une langue que l'on doit alors interroger sur son propre rapport à cette question à l'aune d'une tradition métaphysique qu'il est impératif de détruire et de dépasser. Il revient donc au traducteur une lourde tâche, semée d'embûches :

« Nous essayons de traduire la parole d'Anaximandre. Cela demande que nous fassions venir ce qui est dit en grec dans notre langue allemande.

Pour se faire, il est nécessaire que notre pensée elle-même se traduise, avant toute traduction, devant ce qui est dit en grec ». ¹⁷

Ce qui est requis de l'allemand est non seulement un accueil de la pensée grecque, mais aussi une avancée vers la parole grecque, comme deux instruments qui s'accordent avant de jouer une partition. Ce moment est essentiel parce qu'il prépare l'harmonie, la concordance des deux tonalités de ces langues. La tâche de la traduction est de retrouver cette tonalité du grec, qui revêt de multiples atours : la manière dont nous questionnons l'étant, la manière dont on reçoit la sonorité, le regard porté sur le monde.

Toute démarche de pensée est donc traduction, et l'on pourrait, sans risque de trahison, appliquer la remarque d'Heidegger sur la démarche philosophique qui est avant tout « correspondance »¹³⁸.

A partir de là, l'éclairement réciproque du grec et de l'allemand s'explique mieux : il est logique, selon le rôle qu'Heidegger donne à la traduction, étant donné que l'on ne peut vraiment traduire que dans sa langue maternelle. Mais il

¹³⁷ « La parole d'Anaximandre », in : *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. de Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1962, p. 396.

¹³⁸ « La correspondance prête oreille à la voix de l'appel. Ce qui s'adresse à nous comme la voix de l'être nous convoque à correspondre. 'Correspondre' signifie dès lors : être convoqué, être disposé - à partir de l'être de l'étant. Dis-posé signifie ici à a lettre, ex-posé, éclairé et ainsi transposé dans l'appartenance à ce qui est. L'étant en tant qu'étant convoque la parole selon une modalité telle que le dire s'accorde à l'être de l'étant. C'est toujours et de toute nécessité, et non pas seulement d'une manière occasionnelle et de temps à autre que la correspondance est accordée à l'appel. Elle est dans une disposition. Et c'est seulement sur la base de la disposition que le dire de la correspondance reçoit sa précision, sa vocation. » « Qu'est-ce que la philosophie ? », in *Questions II*, opus cit., p. 337.

n'est pas non plus dénué de visée hégémonique. En effet, mettre en vis-à-vis deux langues par le biais de ce qu'Heidegger assigne à la traduction, c'est du même coup insérer l'allemand dans une perspective historique, parce qu'exclusive : l'aurore de la pensée (le grec) fait signe à l'allemand (l'hespéral) en tant qu'il est le commencement de la pensée et de son questionnement ontologique, que l'allemand accueille et reprend pour, dans ce chemin vers les origines grecques de l'éclosion de la *Seinsfrage*, détruire l'édifice métaphysique. Dans ce mouvement en vase clos d'une langue à l'autre, il n'y a pas de place pour un tiers : le latin est évacué, le français ravalé à une caricature¹³⁹ ; aux autres, il n'est fait aucune allusion.

Il nous faut dès lors examiner la manière dont se tisse cette relation étroite d'approfondissement mutuel du grec et de l'allemand, et les conséquences qui en découlent.

Le postulat mis en avant par Heidegger est que, dans une perspective historique, c'est la langue qui parle par nous, et que le caractère destinal de la relation aux Grecs fait de la langue grecque une sorte d'essence, dans la mesure où elle est porteuse du sens originel. De fait, cette relation extrait le grec de la temporalité historique. Pour autant, il lui faut assigner à des termes fondamentaux une assise de sens qui, elle, est ancrée dans un moment historique défini : la période présocratique, qui lui sert de point de départ à une enquête étymologique. Mais Heidegger justifie son choix par la conjonction d'une époque historique avec l'émergence fondatrice d'une aurore de la pensée inaugurant la question de l'être. Ainsi, y faire retour inaugure la nouvelle tâche de la philosophie, tâche annoncée et menée à bien par la métaphysique : il s'agit tout bonnement de recommencer la pensée. En raison de cette polarisation sur les mots grecs qui ont énoncé la question originelle, il s'agit moins de revenir au plus près vers le sens premier tel qu'il se déploie dans l'énoncé tout entier, mais de mettre

¹³⁹ Dans l'entretien accordé au *Spiegel* et publié à titre posthume, Heidegger déclare : « C'est une chose que les Français aujourd'hui me confirment sans cesse. Quand ils commencent à penser, ils parlent allemand : ils assurent qu'ils n'y arriveraient pas dans leur langue ».

l'accent sur des mots précis à partir duquel le sens rayonne, ce qui pose *de facto* la langue comme immanente à cette essence du sens. D'un point de vue herméneutique, le mot possède en lui les ressources de sens qui l'amènent à l'expression, tout en demeurant en retrait par rapport à l'usage, et il échoit à l'enquête étymologique de le faire émerger. Le mot est étudié pour lui-même et dans son contexte immédiat, si l'on accepte le postulat selon lequel la parole enfouie dans un texte se suffit à elle-même, et que c'est en cheminant à sa rencontre qu'on va soulever un peu le voile derrière lequel elle séjourne¹⁴⁰. Ce désir de ne pas contaminer la parole grecque d'interprétations qui la fausseraient limite le déploiement du sens au mot même et à sa constitution étymologique. Se pose alors la question du choix des acceptions de sens, car un mot, y compris un mot-racine, est souvent plurivoque : en d'autres termes, à quel linéament sémantique faut-il attribuer le sens originel ? Si l'on se détourne de l'étude historique à laquelle se livrent les lexicographes, quel élément de comparaison viendra affermir ce qui est au départ une intuition ? Par une mise en miroir avec la langue d'accueil, c'est-à-dire l'allemand, selon des modalités exactement symétriques. Quand Heidegger dessine les contours du sens originel il en appelle aux échos de ce sens dans la langue allemande, mais dans son stade le plus ancien, non dans ses acceptions courantes (la dimension historique est évacuée). D'autre part, la délimitation du sens s'opère aussi par dissémination grâce au concept grammatical de « dérivation » : par la comparaison avec plusieurs composés-dérivés d'un lexème formé par adjonction prépositionnelle, tout se passe comme si le sens émergeait d'une superposition de mots adjuvants qui se complètent et permettent, par la mise à jour de leur point commun (le mot central) de pointer vers l'origine du sens recherché ; il en va de même avec l'allemand. Il n'est pas inutile, à ce stade, de rappeler à quel point la démarche est périlleuse : en effet, il faut se demander quel est le critère qui préside à la

¹⁴⁰ Dans le séminaire *Héraklité* (1966-97, avec Eugen Fink), Heidegger déclare : « Nous ne devons pas interpréter Héraclite à partir de ce qui l'a suivi », p. 120 de l'édition française parue chez Gallimard.

reconnaissance du caractère originel du sens extrait d'un mot qui en possède plusieurs ? Le danger est si prégnant qu'Heidegger a dû parfois appeler des philosophes issus de la tradition métaphysique pour appuyer son interprétation d'un mot grec¹⁴¹. Les risques inhérents à la démarche herméneutique sont doubles : d'une part, la partialisation du sens, d'autre part, le faux-sens. Nous en donnerons ainsi quelques exemples.

La traduction que donne Heidegger du mot « *rysmos* », dans *Acheminement vers la parole*, à propos d'un poème de Stefan George :

« Le rythme de ce chant est autant magnifique qu'il est clair. Qu'il suffise de le donner à entendre par une indication. Rythme, *rhysmós*, cependant, ne veut pas dire fleuve ou flux, mais jointure (*Fügung*). Le rythme est l'élément reposant qui ajointe et dispose la mise en chemin de la danse et du chant, et ainsi, les laisse reposer en soi. Le rythme accorde le repos. Dans le chant que nous avons entendu, la jointure se laisse voir si nous portons attention à une jointe qui, dans les trois strophes, sous trois figures, vient chanter à notre rencontre : *âme assurée et subit éclair d'un regard, tronc et tempête, mer et conquête.* »¹

Dans ce passage, Heidegger choisit une unité de sens (« jointure ») en se référant à l'orthographe ancienne du mot (et non *rhythmós*) en cours chez les Présocratiques, sans que l'on sache précisément comment justifier cette décision. Dans son séminaire sur Héraclite de 1966-67, il s'appuie spécifiquement sur l'interprétation (marginale) de *rhysmós* par « empreinte », ou, plus exactement, « forme ». Il réfute le lien étymologique avec le verbe *rhéo*, « couler », qui pourtant est le seul possible parce que dans ce sémantisme, il est possible, comme l'a vu Benvéniste, d'associer « forme » et « couler ». L'analyse d'Heidegger est partialisante. On peut aussi se demander comment il justifie sa traduction par « *Fügung* », mot qui définit un « enchaînement », c'est-à-dire quelque chose d'essentiellement dynamique, et ne doit pas être confondu avec la

¹⁴¹ Toujours dans ce même séminaire, il ajoute « Nous sommes contraints pour tout ce qu'Héraclite ne nous apprend pas sur *tà pánta* de recourir au complément qu'on peut tirer du monde grec et de nous laisser dire éventuellement les choses par les poètes ».

¹ « Le mot », in opus cit., p. 215.

fugue au sens musical du terme, car il n'y a aucun lien étymologique. Si le rythme est le substrat de la langue, alors le rythme est ce qui tient les hommes, tout comme la langue leur est imposée.

Il résulte de cela un rétrécissement du sens qui confine parfois au faux-sens.

Nous nous en tiendrons à trois mots, *chréôn*, *légein* et *aléthèia*.

- ***Chréôn*** : dans *La parole d'Anaximandre*, Heidegger traduit un fragment jusque-là traduit par « selon la nécessité » (*katà tó chréôn*)¹⁴³ par « tout au long du maintien ». Il justifie cette interprétation ainsi :

« On coutume de traduire *chréôn* par 'nécessité'. On entend par là une contrainte, l'inévitable 'il faut'. Or nous faisons fausse route si nous nous en tenons seulement à cette signification dérivée. Dans *chréôn* il y a *chráô*, *chráomai*. A travers ces mots parle *ê cheír*, la main ; *chráô* veut dire : je manie, je porte la main à quelque chose, l'aborde, lui donne un 'coup de main', lui 'donne la main'. *Chráô* signifie en même temps : remettre (en mains propres) et donc délivrer, remettre à une appartenance. Or, une telle remise est ainsi faite, qu'elle maintient l'abandon, et, avec lui, ce qui est transmis. Il n'est donc originellement nulle part question, dans le participe *chréôn*, de contrainte et de nécessité. Le mot ne signifie pas non plus, en son sens premier et général, une approbation ou une mise en ordre »¹⁴⁴.

Or, il suffit de consulter le Bailly pour voir que ce participe présent de l'impersonnel *chrè* (il faut) indéclinable est lié étymologiquement à *chréô/chréoûs* (la nécessité), ainsi qu'à *chráomai* (mettre à la disposition, d'où prêter ; prendre une chose en main, se servir de, user de) ; mais c'est bien plutôt le verbe *chráô* qui vient de *chrè*, défini comme un vieux nom-racine en è, dont l'étymologie est obscure. Il n'y a aucun lien attesté entre *chráô* et *cheír*, la main.

- ***légein*** : Heidegger remet en question une autre traduction canonique, grâce en partie à un habile jeu de langage sur sa correspondance en allemand (*legen*). On sait qu'il a pu confondre deux racines très proches

¹⁴³ In *Chemins qui ne mènent nulle part*, opus cit., p. 441.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 441

qui permettent d'expliquer, par homophonie, *légein* comme « poser » et *légein* comme « parler ». Or, il juge que le sens le plus originel est bien « poser » :

« Il est vrai que *légein* signifie 'dire' ; mais le dire est pour les Grecs essentiellement un poser ! Quelle étrange exigence que de représenter le dire de la langue comme un poser ! (...) Mais qu'est-ce que le poser lui-même ? Avec cette question, l'éclaircissement de l'être de *légein* comme 'poser' ne fait que commencer. (...) *Légein* en effet ne signifie d'aucune façon 'parler'. La signification de *légein* n'est pas nécessairement reliée à la langue et à ses vicissitudes. Le verbe *léigein* est le même mot que le latin *legere* et que notre mot allemand 'legen' ». ⁵

Ici, ce qui permet de fixer le sens, ce n'est pas le grec, mais l'allemand, dont on retrouve la présence sémantique tout au long de ces explications par l'étymologie, justifiant ainsi son statut de langue de pensée, dans la mesure où elle évacue l'histoire et l'usage du mot dans sa langue.

• ***aléthèia*** : Heidegger a longtemps défendu une explication du mot, non par 'vérité', selon le sens commun, mais par '*a-léthèia*' (adj. '*a-léthès*'), 'dévoilement', rendu par l'allemand *Unverborgenheit*, dont il a reconnu par la suite que ce n'était plus 'tenable' ¹⁴⁶. D'un point de vue lexicographique, le mot *lèthè* signifie 'oubli' et non le sens de 'cacher' ; *aléthès* est dit de ce qui ne se cache pas, par opposition au 'faux' (*pseudès*) ; c'est après Homère que cet adjectif est associé à celui 'qui ne se trompe pas, qui ne ment pas'. *Aléthèia* est la 'vérité', et implique que l'on ne cache rien par opposition au 'mensonge', et s'oppose d'autre part à 'oubli' dans son sens de 'ce que l'on sait, ce dont on se souvient'. Par parenthèse, la source silencieuse du fleuve de l'Hadès nommé *Lêthê* jaillit côte-à-côte de la rivière *Mnémosyne*, la Mémoire, bruissant de mille sons. Traverser le *Lêthê* correspond, pour les âmes des défunts, à oublier,

¹⁴⁵ *Qu'appelle-t-on penser ?* pp. 155, 186 et 187 de l'édition française. Voir

¹⁴⁶ *Questions IV*, p.

abandonner tout ce qui avait fait leur vie sur terre, soit une coupure radicale.

Outre la quête herméneutique par l'étymologie, Heidegger s'appuie sur un autre procédé qui lui permet, par jeu de miroir, de construire en allemand ce qui ne paraît pas strictement défini en grec, essentiellement chez les Présocratiques. Un des leitmotifs se résume dans l'expression « il n'y a pas de mot pour », prélude à la montée en dignité de la traduction.

Au § 34 de *Sein und Zeit*, Il est écrit que « die Grieschen haben kein Wort für Sprache, sie verstanden dieses Phänomen 'zunächst' als Rede »¹⁴⁷. Dans un passage de l'Introduction à la métaphysique, il réitère sa position :

« Les Grecs n'ont pas de mot pour 'espace'. Ce n'est pas un hasard ; car ils ne font pas l'expérience du spatial à partir de l'extension (*extensio*), mais à partir du lieu (*tópos*), c'est-à-dire comme *chôra*, et il ne faut pas entendre par là ni lieu ni espace, mais ce qui est pris et occupé par ce qui se trouve là. Le lieu appartient à la chose même »⁸.

Ce que met en place Heidegger, c'est le statut du concept (le mot se pensant comme catégorie abstraite, détachée de la chose), mot qu'il associe à ce qui n'est pas grec, en raison de l'étymologie latine du mot : jamais le grec ne peut se penser selon le découpage imposé par le mot latin lui-même¹⁴⁹. C'est, du même coup, assigner le concept à un mot ; or, la traduction montre bien que, s'il manque parfois à une langue le mot exact correspondant à celui de la langue à traduire, cela ne signifie pas que la notion visée existe dans la langue d'accueil, mais qu'elle est plus diffuse dans le discours. Pour prendre un exemple, l'anglais n'a pas de flexion verbale du futur. Les deux seules flexions qui subsistent sont le présent simple et le prétérit. Mais cela ne signifie pas que l'anglais n'exprime

¹⁴⁷ Page 165 de l'édition allemande. Pp. 75-76

¹⁴⁸ de l'édition française.

¹⁴⁹ « Concept, comprendre en soi, prendre et comprendre, c'est déjà en soi non grec. Chez Héraclite il n'y a pas de concept, et même chez Aristote il n'y a pas encore de concepts à proprement parler », *Héraclite*, p. 43. Il ajoute : « Le mot 'concept' est d'une part trop statique, d'autre part il est aussi non grec, dans la mesure où il a recours au *capere*, au 'prendre'. »

pas la notion de futur ; seulement, il le fait à l'aide d'expressions verbales (notamment les modaux), d'aspects, ou de locutions adverbiales.

Pour échapper au piège de la tautologie, il faut donc chercher dans les catégories de la langue d'accueil le mot, le champ sémantique, susceptible de rendre compte dans son foisonnement d'un sens originel trop vaste pour tenir en un seul mot, et que cette richesse lexicale bâtie sur la dérivation peut accueillir ce sens qui ne se sait pas sens dans l'expérience grecque de la parole. Tout se passe comme si le jaillissement du mot grec faisait écho dans le mot allemand, pour se réverbérer de proche en proche à travers l'ensemble du champ sémantique. Ainsi l'on peut déceler dans l'analyse de *chrêôn* comme recevant le sémantisme de *cheír* (main), la présence de l'allemand Hand (main) qui, dans des composés tels que *Vorhanden* (subsistant) et *Zuhanden* (disponible) s'associe au mot grec dans la synthèse du mot « maintien », une des modalités du passage de la disponibilité à la subsistance, qui théorise la modalité de l'être-au-monde. L'allemand justifie ainsi l'intuition originelle qui détermine le sens d'un mot par concordance avec la langue qui le traduit : le cercle herméneutique s'est refermé. Nous allons à présent nous interroger sur la stratégie herméneutique visant, dans la traduction, à faire naître cette correspondance historique et à éclairer réciproquement les deux langues dans l'expérience qu'elles font de la prégnance de la *Seinsfrage*.

B-Parole grecque et traduction herméneutique : Heidegger traducteur du grec.

C'est avec *La parole d'Anaximandre* que nous pénétrons dans l'atelier de traduction d'Heidegger. L'essai est une bonne illustration des enjeux qu'il

assigne à la traduction du grec comme parole, et de la méthode à laquelle il a recours dans son entreprise, car il ne s'agit rien moins que de rendre accessible à la langue allemande la modalité grecque de cet être-au-monde.

Heidegger propose deux traductions d'un passage d'Anaximandre, l'une de Nietzsche, l'autre de Diels ; il ne propose la sienne qu'après un réexamen long et minutieux de chacun des mots de la phrase traduite. Pour mesurer l'écart entre les deux premières (dont Heidegger dit qu'elles se rejoignent pour l'essentiel) et la troisième, il est important de les confronter l'une à l'autre (nous ne reproduisant pas le texte grec, mais on peut le lire dans le texte d'Heidegger) :

« D'où les choses ont leur naissance, vers là aussi elles doivent sombrer en perdition, selon la nécessité ; car elles doivent expier et être jugées pour leur injustice, selon l'ordre du temps (Nietzsche) »¹⁵⁰ ;

« Or, de là où les choses s'engendrent, vers là aussi elles doivent périr selon la nécessité ; car elles s'administrent les unes aux autres châtement et expiation pour leur impudence, selon le temps fixé (Diels) » (p. 388)

« ... tout au long du maintien ; ils laissent quant à eux avoir lieu accord donc aussi déférence de l'un pour l'autre (en l'assomption) du discord (Heidegger) » (p. 448).

Une lecture, même superficielle, montre l'écart incommensurable qui sépare les deux premières traductions de celle proposée de ce fragment par Heidegger. Les premières affichent de grandes différences dans le choix des mots, qui disent « leur provenance différente » (p. 388). Ainsi note-t-on de l'hyperbole dans la traduction nietzschéenne : avoir naissance/ sombrer en perdition (par rapport au binôme s'engendrer/ périr chez Diels). Ce dernier a recours à une tournure synthétique plus neutre (s'administrer) par rapport à Nietzsche, qui énonce clairement « être jugées » (en relation avec le mot *adikia*, injustice), et qui est reprise par « châtement et expiation ». En revanche, là où Nietzsche demeure fidèle au sémantisme de l'injustice, Diels va jusqu'à rendre le mot grec par

¹⁵⁰ *Chemins qui ne mènent nulle part*, opus cit. p. 387. La pagination sera désormais indiquée entre parenthèses après la citation.

« impudence ». La syntaxe, elle, demeure pratiquement inchangée. Quant à la traduction d'Heidegger, elle frappe de prime abord par son étrangeté, du moins relativement à ce que le sens commun entend par « traduction ». Rien en effet ne nous permet de relier superficiellement les termes finalement choisis pour dire la parole renfermée dans cet extrait à ce que la tradition scolaire présente comme un « canon », à savoir la relative fidélité - au sens de littéralité- avec la syntaxe du texte original et le sens normalement répertorié dans les dictionnaires. Tout se passe comme si le fragment ainsi traduit perdait de sa cohérence interne au profit d'une tonalité autre émergeant de la confrontation de mots dont le lien au contexte échappe a priori. Par ailleurs, ces mots assemblés donnent à la traduction une profondeur qu'une lecture superficielle a du mal à mettre en évidence, et ne cessent de creuser un sens originel, à l'opposé de la littéralité ici battue en brèche. On fait alors l'expérience d'une mise en abyme du sens traversant le texte comme un creusement dont le but est de donner le plus de relief possible aux termes qui le composent. Si les deux premières traductions sont, en un certain sens, autant tournées vers le lecteur que vers le sens visé dans toute l'entreprise, il n'en est pas de même pour la dernière, qui semble former un cercle au sein duquel le sens circule, sans que nul cas ne soit fait de l'éventuel destinataire du fragment ainsi traduit. Cette obscurité est pourtant voulue car Heidegger part ainsi en guerre contre tout ce que l'acte de traduction recèle d'arbitraire en ce qu'elle privilégie la littéralité au détriment de la fidélité à la parole, dont il donne, au fil du texte, une définition quasi-programmatique. *La parole d'Anaximandre* procède en deux temps qui s'articulent à cette question centrale dont le but est de définir l'essence de la traduction : tout d'abord, Heidegger entreprend de justifier son approche herméneutique de la traduction en déplaçant la problématique du « comment traduire ? » vers celle du « quoi traduire ? », le ramenant ainsi à la centralité de la parole qu'il s'agit de définir dans ce contexte. Ensuite, une fois définis les enjeux et obstacles liés à la démarche herméneutique même, la réflexion se tourne vers la mise en œuvre de

cette méthode, qui consiste à remonter aux sources philologiques du sens ; une fois restauré dans toute sa présence aux mots, il s'agira de confronter ce sens (qui se veut au plus près du sens originel suggéré par les mots eux-mêmes) au contexte syntaxique qui le porte et le fait émerger et s'ériger en modalité de l'être au monde. Dans cette approche essentialiste, le langage se trouve comme transfiguré car, même si le fragment d'Anaximandre perd de son accessibilité immédiate, il se fait l'écho de ce qui pourrait bien devenir la langue de l'être, au-delà de l'intelligibilité au sens commun du terme.

1/ Qu'est-ce qu'une 'bonne' traduction ?

Après avoir brièvement présenté les traductions d'Anaximandre élaborées par Nietzsche et Diels, Heidegger expose ses griefs dans les termes suivants :

« Les traductions de Nietzsche et de Diels sont, quant à leur impulsion et dessein, de provenance différente. Pourtant, elles se distinguent à peine l'une de l'autre. En plus d'un point, la traduction de Diels est plus littérale. Mais tant qu'une traduction n'est que littérale, elle n'a pas encore besoin d'être fidèle. Elle n'est fidèle que lorsque ses mots sont des paroles qui parlent à partir du langage de la chose en cause » (p. 388).

a- littéralité contre fidélité

Ce passage est capital, dans la mesure où il adresse une critique radicale de ce que le sens commun entend par 'traduction', en redéfinissant le critère le plus fondamental qui unit dans la concordance le texte à traduire et le résultat de cette opération comme 'fidélité' par opposition à ce qu'il nomme 'littéralité'. Cette dernière est intrinsèque à une conception de la traduction qui fait de l'exactitude la mesure de la valeur d'une traduction, tant au niveau lexical qu'à celui de la syntaxe et du rythme qu'elle imprime à l'expression de la pensée. Dans ce cadre, les différences visibles dans les différentes traductions sont d'un autre ordre, qui réintègre une dimension historique et culturelle. Cette influence de l'histoire s'exerce dans deux directions, entraînant plusieurs conséquences : dans le temps tout d'abord. Qu'un texte soit régulièrement traduit dans diverses langues à

différentes périodes entraîne un double mouvement de rejet de la traduction jusque-là 'canonique', au nom de l'exactitude, en même temps qu'une dynamique de constitution de la traduction comme tradition (idéologique et technique). La conséquence la plus visible de cette prégnance du temps historique est que toute nouvelle traduction est de fait toujours en train de questionner la tradition, au lieu de se concentrer sur la mise en lumière de ce que le texte renferme de parole. Mais cette influence de l'histoire s'exerce aussi de manière horizontale, au sein même d'un champ social défini, ce qui est le cas lorsque l'on s'avise de comparer des traductions contemporaines d'un même texte. C'est précisément le cas des traductions de Diels et de Nietzsche, qui sont contemporains¹⁵¹. Pourtant, elles ne parlent pas depuis le même lieu car le sens du texte n'y est pas investi de la même manière, et la question de l'être de l'étant ne s'y pose pas en termes identiques.

La version de Diels illustre parfaitement la prédominance de la loi de l'exactitude ; entourée, comme le rappelle Heidegger (388) d'un vaste appareil critique, permettant de restaurer le fragment dans son authenticité historique, il s'agit d'une traduction en ce sens « littérale ». Ce qui fait qu'elle n'est pas « fidèle » tient à la façon dont elle se situe dans la problématique plus large de la *Seinsfrage* ; tout se passe comme si la traduction de Diels n'envisageait la langue grecque que comme un étant, dont le binôme forme/sens ne se justifie qu'à la lumière d'une démarche scientifique qui lui est extérieure. Selon ce programme le texte ne saurait faire l'économie d'une critique historiographique ou linguistique intégrale avant que la vérité qu'il recèle ne puisse clairement émerger, affirme Heidegger, et ne peut sans dommage « penser en direction de la chose (ici) pensée » (389). On extrait un mot de l'étant global qu'est la langue

¹⁵¹ Hermann Diels est né en 1848 et mourut en 1922 ; Nietzsche est né en 1844 et décéda en 1900. La première édition des *Fragmente der Vorsokratiker* de Diels, contenant la traduction du fragment cité par Heidegger, fut publiée en 1903 (quatre éditions suivirent, dont trois revues par Diels lui-même). L'édition définitive parut en 1952. La traduction de Nietzsche date, elle, de 1873, dans un ouvrage intitulé *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, reprenant une série de cours donnés à Bâle dans les années 1870, qui ne fut publié, coïncidence frappante, qu'en 1903.

et on lui fait dire, après mainte opération, ce que le sens ordinaire y reconnaît, opération appliquée symétriquement dans la langue d'accueil. Dans cette perspective, il ne reste plus de place pour ce que ce mot-étant, ce fragment de texte, recèle d'être. Cela en dit long sur la relation qui s'élabore, dans la traduction, entre les deux termes de la relation que sont l'être et l'étant. Paradoxalement, une traduction aisément compréhensible ou intelligible n'est en rien un gage de fidélité. Si elle l'est, c'est à la lettre du texte, non à sa parole. La version donnée par Nietzsche n'échappe pas à la critique d'Heidegger non plus, jugée « conventionnelle, sinon superficielle » (389) quoiqu'un peu moins infidèle. Il faut souligner que les deux entreprises diffèrent, selon Heidegger, quant à leur « impulsions et desseins », bien plus que dans leurs formulations, au fond assez similaires. Par delà l'idéologie, ou la théorie, qui innervent la traduction, ce qu'Heidegger en dit c'est qu'elle est nécessairement sous-tendue par les préoccupations du moment, qui font du texte, et des mots avec lui, un instrument de cet a priori, et non une finalité.

Mais ce qui rapproche le plus les traductions de Nietzsche et de Diels, c'est leur appartenance à une tradition de l'exégèse philosophique bâtie sur une vision historique en relief de l'histoire de la philosophie, ce qu'il entreprend de démontrer.

b-Le péché originel de la traduction herméneutique.

Si l'on peut différencier les deux versions du fragment d'Anaximandre, ce n'est non pas tant au niveau de leurs choix lexicaux, mais surtout par leur implicite référence à certains axiomes universitaires faisant de Platon et d'Aristote les penseurs les plus grands en ce qu'ils ont inauguré le questionnement philosophique en l'organisant sous forme de système. Par opposition, les Présocratiques seraient plus allusifs, moins précis dans les termes, préjugé renforcé par la nature fragmentaire de l'oeuvre récoltée, et la difficulté d'attribuer un passage à un auteur plutôt qu'à un autre. En plaçant les grands

noms de la philosophie antique à l'origine du 'miracle grec', on fait d'une pierre deux coups : ils deviennent le modèle, la grille d'interprétation à l'aune de laquelle tout ce qui est 'grec' est jugé ; tout ce que la pensée a produit de puissant avant cet avènement fondamental ne peut être intégré à ce que l'on a souvent nommé l'héritage grec est ramené, paradoxalement, à une comparaison d'emblée biaisée par le caractère exclusivement positif et générateur de commentaires des philosophes athéniens. Les penseurs les ayant précédés tiennent leur nom générique de cette comparaison : les Présocratiques (selon Diels) ou les Pré-platoniciens (selon Nietzsche), ce qui revient strictement au même dans l'esprit de la démarche : de penseurs, ils sont devenus précurseurs. De sorte que l'on se trouve pris au piège d'une contradiction flagrante si l'on adopte ce point de vue : les Présocratiques auraient-ils laissé à leurs descendants la possibilité de reprendre le fil de leur pensée et de le prolonger ? Si cela était, on s'expliquerait mal l'évolution sensible des mots et des concepts de la philosophie. D'autre part, il semblerait tout aussi saugrenu de prétendre faire retour sur un moment décisif de l'émergence de la grécité, somme toute, en appliquant à leurs mots une grille d'interprétation calquée sur un modèle dans lequel ils n'entrent pas sans dommage pour la vérité de la parole qu'ils renferment. De plus, l'indice selon lequel les penseurs présocratiques disent une parole qui ne saurait, sauf à vouloir être de mauvaise foi, s'insérer dans un tel cadre théorique et téléologique est à chercher du côté d'Hegel ; lui qui « dans la pensée, a été touché par l'histoire de la pensée » (389), ne dit rien sur la parole d'Anaximandre, parce que, confusément ou non, il perçoit que l'histoire est un élément parasite qui tend à abolir la distance entre la pensée des Présocratiques et celle de Platon. Comme précisément il ne s'explique pas très bien comment cette filiation factice se justifie, dans la mesure où ces penseurs ne lui disent rien sur la pensée de Platon, il les ignore tout simplement. La démarche historique ne produit, selon Heidegger, que des fruits stériles, car elle ne voit pas qu'il ne

s'agit pas d'établir des ponts entre les âges sous forme de causalité historique, mais que de tels liens ne sont pas de la même nature¹⁵².

Comment ce préjugé s'est-il construit ? Heidegger (390-391) peint une fresque de l'élaboration d'une tradition sur des présupposés arbitraires¹⁵³ qui voient dans l'émergence d'une pensée un processus allant du concret (la nature, les phénomènes naturels) vers l'abstrait et la spécialisation des mots, qui deviennent progressivement des outils (et non des buts en soi) de formation de concepts, qui progressivement se fossilisent ; tout ce qui dénote l'absence de concept est ravalé à la préhistoire de la philosophie. Mais, outre cette technicisation du savoir, c'est bien dans la relation temporelle que nous entretenons avec le chemin de la pensée que se reflète l'erreur d'appréhension de la portée ontologique de la première pensée grecque. D'un point de vue diachronique, rien ne justifie l'attachement à un 'passé' que l'on veut glorieux ou avènement des conditions historiques qui font notre présent (392) parce que rien ne le rend nécessaire. Mais l'anachronisme a une grande influence sur la manière dont nous interprétons historiquement ce lien qui nous relie à la pensée de l'aurore grecque. Cela tient très précisément à la tonalité téléologique (sens historique) ou eschatologique (dimension historique) que nous attribuons à cette relation :

« Sommes-nous les rejets d'une histoire qui, à l'heure présente, s'achemine rapidement vers sa fin ? Fin qui laisse finir toutes choses dans la désolation d'un ordre de plus en plus uniforme ? Ou bien la distance historico-chronologique de la parole tairait-elle une proximité historique de son indivulgué (*Ungesprochene*), indivulgué s'adressant à un avènement futur ? » (392).

Ce qui fausse le regard de la tradition philosophique sur la pensée grecque des origines c'est bien l'axiome selon lequel la pensée s'exprime en concepts¹⁵⁴

¹⁵² « Cependant, l'aurore d'un âge, est-ce que nous pouvons la présenter et nous la présenter autrement que par le moyen de l'historisation ? Peut-être l'historisation est-elle encore pour nous le moyen inévitable de nous rendre présent l'historial. Mais cela ne signifie aucunement que l'historisation prise en elle-même puisse jamais

constituer une appartenance suffisante à l'historial, à l'intérieur de l'histoire » (p. 394).

¹ « Mis, si nous voulons entendre comme il faut ce que dit cette parole, qu'est-ce qui nous retiendra et nous liera lorsque nous tenterons de la traduire ? Comment atteindre à ce que dit la parole de telle sorte que cela garde

des l'arbitraire la traduction ? » (395).

¹ Heidegger juge que le concept n'a rien à voir avec l'authenticité de la parole, mais qu'il lui est, non pas chronologiquement, mais historiquement, antérieur (voir p. 402)

articulés à des savoirs dissociés et spécialisés, ce qui est une projection inauthentique de l'exégèse sur ce qui, par définition, échappe à son règne ; il faut se mettre à l'écoute de la parole :

« Là où les délimitations de disciplines n'apparaissent pas, ne règne pas nécessairement l'illimité, l'indéterminé et le flou. En revanche, la structure propre, maintenue loin hors de toute incorporation dans une discipline, de la chose qu'envisage purement la pensée, peut fort bien y laisser entendre sa parole » (p. 399).

L'objet de la traduction doit donc être la pensée elle-même, ou plutôt la parole, mais selon les modalités de ce qu'Heidegger appelle le dialogue : se mettre à l'écoute de ce qui est fondamentalement dit, et établir au sein des deux langues les conditions de possibilité d'une mise en écho des mots grecs et de l'allemand, dans le transport d'une langue à l'autre du sens originel ainsi dégagé¹⁵⁵. Ce n'est que lorsqu'on se débarrasse du modèle de traduction que nous impose la métaphysique, et dont le comble, pour Heidegger, est l'édition savante ornée de nombreuses notes de bas de page. Mais il apparaît également que cette concorde entre les deux langues doit aussi se garder du danger que représente, de fait, la traduction par le dictionnaire, véhicule indispensable mais obligé de ce qu'Heidegger fustige sous le vocable de 'sens ordinaire, commun'. Le dialogue des langues passe par de nombreuses phases de questionnement, d'éclairages réciproques permettant à l'être destinal d'émerger, et à la traduction fidèle de voir le jour sans renier la distance qui sépare l'être de ces deux sols natals ; l'enjeu de la traduction historique est d'atteindre l'essence des deux langues engagées dans cette reconnaissance mutuelle :

« Nous sommes liés à la langue de cette parole, nous sommes liés à notre langue maternelle, nous sommes, pour les deux, liés à la langue et à l'expérience de son essence. Ce lien porte plus loin et est plus rigoureux, mais aussi moins apparent que la mesure fournie par tous les faits historiques

¹⁵⁵ « Faire purement et simplement abstraction des idées ultérieures n'aboutit à rien si nous n'essayons pas d'abord de voir d'un peu plus près ce qu'il en est de la chose qui, dans une traduction, doit être traduite, c'est-à-dire transportée d'une langue à une autre. Or, la chose ici en cause, c'est l'affaire de la pensée. (...) Sans donc négliger aucunement la langue mise au point par la philologie, il nous faut, lors de la traduction, penser d'abord en direction de la chose ici pensée » (389).

et philologiques, lesquels ne tiennent leur réalité de fait que par leur inféodation à ce lien. Tant que nous n'appréhendons pas ce lien, toute traduction de la parole paraît arbitraire » (395).

2/ Rayonnement du sens et exégèse herméneutique.

Après s'être livré à la critique en règle de la traduction issue de la métaphysique, Heidegger consacre le reste de son essai à l'application de sa méthode herméneutique à la traduction, en marquant chaque étape de son analyse par des références à l'étymologie, la grammaire ou à d'autres textes. C'est à la page 396 que l'on peut situer la césure entre les deux versants de sa réflexion sur ce que signifie pour nous traduire une parole, qui prend une valeur tout-à-fait programmatique :

« Nous essayons de traduire la parole d'Anaximandre. Cela demande que nous fassions venir ce qui est dit en grec dans notre langue allemande. Pour ce faire, il est nécessaire que notre pensée elle-même se traduise, avant toute traduction, devant ce qui est dit en grec. Cette traversée pensante vers ce qui, dans la parole, advient à sa langue, est un saut par-dessus un fossé. Le fossé ne consiste pas seulement dans la distance historico-chronologique de deux mille cinq cent ans. Le fossé est plus large et plus profond. S'il est si difficile à sauter, c'est avant tout parce que nous sommes tout près de son bord ».

Cette citation appelle plusieurs remarques. Tout d'abord, il définit les étapes de ce qu'il considère comme la 'bonne' traduction ; la plus fondamentale consiste en ce que la pensée « elle-même se traduise... devant ce qui est dit en grec ». La remarque est ambiguë : en effet, faut-il y voir un mouvement symétrique quoique transcendant les strictes catégories de la version-thème, ou bien plutôt une ouverture de la langue allemande à l'écoute de ce que dit la parole grecque et que, transformée, elle traduise directement en allemand l'expérience de l'essence de la langue en transformant à son tour la langue d'accueil, qui génère à son tour mots et composés propres à laisser la place à la présence de l'être ? C'est précisément cela qu'Heidegger s'efforce de mettre à jour, en orientant son analyse dans deux directions : l'une, paradigmatique (ou 'verticale') s'appuie

sur l'existence d'une hiérarchie ontologique ; certains mots portent en eux si ancré le sens d'être et d'étant qu'ils innervent par proximité sémantique et ontologique l'ensemble de la langue ; l'analyse porte donc sur la diffusion de ce sens à travers les mots. L'autre est une manière de répondre concrètement aux prétentions de la traduction métaphysique. En effet, si Heidegger reproche aux traducteurs d'avoir fait du Platon, ou de l'Aristote, au lieu d'avoir traduit la parole d'Anaximandre, il évite le piège de la tautologie pure (en ne se basant que sur le seul fragment pour en donner une interprétation qui serait vraie)¹⁵⁶, en se référant, comme support d'analyse, à des textes d'Homère, qui lui sont apparentés en ce qu'ils sont tous deux des 'poèmes' (ibid.). Il ajoute : « La pensée de l'être est l'ordre originel du dire poétique. En elle seulement, avant tout, la langue advient à la parole, c'est-à-dire son essence ». S'ouvrir à la parole grecque, c'est faire naître en allemand les mots qui vont la dire et la porter ; cela suppose un grand travail de sappe pour dégager ces mots de leur gangue métaphysique, et qui débute par l'abandon du 'sens commun, ordinaire' ; ce point sera étudié séparément dans le troisième volet de cette seconde partie.

a- Le mot comme source de rayonnement de l'être

Après avoir fourni du fragment une traduction qu'il qualifie lui-même de 'littérale', mot qu'il nous faut entendre aussi comme 'provisoire', Heidegger procède à son exégèse d'une manière relativement classique dans la forme : présentation du fragment selon ses lignes de force grammaticales (398) puis selon une élucidation du sens ordinairement reconnu à cette parole, à l'aide de postulats réfutant certaines interprétations qu'il considère comme des contresens (399). En particulier, il critique sévèrement ce qu'il considère comme une interprétation dévoyée du mot 'nature', dont est directement issue l'interprétation naturaliste, basée sur un vice primordial : une « assertion qui

¹⁵⁶ « L'essence poématique de la pensée sauvegarde le règne de la vérité de l'être. Parce qu'elle dict en tant qu'elle est pensante, la traduction qui voudrait se faire dire la parole la plus ancienne apparaît nécessairement comme sollicitée » (396).

voudrait encore soutenir que sont ici interprétés juridiquement et moralement des objets qui, en toute rigueur, devraient être représentés d'après les schèmes des sciences physiques » (399). Ce qui lie les deux parties de sa présentation tient à ce qu'il faut entendre par un mot comme 'nature', et Heidegger y revient plus loin dans son analyse. Ce qui frappe, c'est la proximité sémantique possible qu'il voit entre *tà ónta* (interprété faussement comme « une multiplicité quelconque ou illimitée ») et la 'nature', à la base de toute théorie qui donne la priorité au concret de l'étant qui subirait, sur une longue durée, une évolution le menant vers une plus grande abstraction parallèlement à une spécialisation progressive du lexique qui le représente (il se réfère explicitement à Aristote). Le corollaire d'un tel point de vue est que tout ce qui précède chronologiquement une telle vision du monde serait à rejeter dans les limbes de l'obscurantisme ; l'essentialisme d'Heidegger s'accommode mal de cette opinion. Si maintenant on traduit *tà ónta* par 'l'étant' et, par la vertu du neutre pluriel (dont on souligne la similarité de la formation grammaticale avec *tà pollá* et *tà pánta*), l'étant *tout entier* (*tà pánta*), la dimension dynamique de cette vision de l'histoire devient problématique. Donc, si *tà ónta* désigne bien cette totalité, il faut bien que tout étant y soit inclus, quelle que soit sa nature. Mais absence de concept spécialisé ne signifie pas absence de pensée, seulement que l'étant est pensé d'une tout autre manière, à partir de ce qui fait le cœur de la question de l'être, l'articulation de la parole à l'être de l'étant. Ainsi se dessine une hiérarchie lexicale et sémantique qui dit l'être 'de manière plus *ample*'. Ce qu'Heidegger revendique pour la langue grecque n'est rien moins que nouvelle façon de penser les rapports du sens et du signe en échappant aux catégories restrictives en usage dans la philosophie, notamment le principe de non contradiction strictement appliqué. En effet, il oppose la notion d' 'ampleur' à celle d' 'indétermination', en replaçant la diffusion du sens dans la langue comme l'association de sémantismes particuliers dont le point commun est d'émaner de ce mot central qu'est l' 'être', non par affinité étymologique au

sens strict, mais par corrélation ontologique, ce qui place la discussion sur un tout autre plan que celui discuté par la science, la pensée rationnelle occidentale. Dès lors que l'on traduit une parole, le problème n'est plus de discuter de la correspondance de deux langues comme systèmes, mais dans leur visée, et cette rencontre ne peut avoir lieu que sur la base du mouvement de l'initial vers la parole tardive, seul moyen de préserver de l'idée du déterminisme des langues, par un renversement de la perspective temporelle, qui est historique. En d'autres termes, la grammaire est au service de la parole, non l'inverse (ce qui, au passage, permet à Heidegger de ne pas trop s'attacher à certaines vérités étymologiques)¹⁵⁷.

Ainsi se forme une pyramide hiérarchique au sommet de laquelle les mots « être » et « étant » irradient leur relation réciproque dans toutes les strates de la langue. En vertu de ce rayonnement ontologique, aucune traduction n'est possible, fidèle, si ces mots fondamentaux ne font pas l'objet de l'attention du traducteur. Mieux, cette interrogation se renouvelle à chaque traduction parce qu'elle en est l'enjeu fondamental. Ce qui frappe dans cette dimension globalisante du binôme être/étant, c'est que les contours de cette relation se forment par une sorte de saturation du sens produit par la proximité étymologique des deux mots : tous deux sont issus du même verbe, le plus fondamental et le plus caractéristique du groupe indo-européen. Cette binarité n'est pas une opposition mais un renversement de perspective constant où la forme grammaticale interroge son pendant et l'éclaire en mesurant, non pas l'étymologie à l'état pur, mais l'écart que la confrontation des deux termes produit en termes de modalité. La difficulté d'établir intelligiblement cette époque de la langue tient à l'impossibilité, dans la tradition métaphysique, de penser l'existence d'un tel schéma. N'ayant pas accès à l'expérience grecque de cette dimension à l'œuvre au plus intime de son être, aucune certitude n'est

¹⁵⁷ « La parole initiale de la pensée naissante et la parole tardive arrivant à son terme portent à la parole le Même, sans qu'elles disent pareil. Mais là où il peut être parlé du Même à partir du non-pareil, la condition fondamentale pour un dialogue pensant du crépuscule avec l'aurore est remplie comme d'elle-même » (401).

possible dans la traduction (404). Cela appelle une autre définition du rapport d'une langue à l'autre dans la traduction, en particulier en ce qui concerne les caractéristiques propres d'une langue (culture, histoire, politique...). Ce n'est ni par imitation, ni par nostalgie que l'on revient sans cesse à la parole des Grecs, mais en raison de l'impérieuse nécessité de penser le rapport, singularisé chaque fois dans la langue, de l'être et de l'étant. Et c'est précisément parce qu'il s'agit d'un rapport impensé (405) qui ne peut l'être qu'en vertu de l'écart entre l'éclaircie de l'être et le fait que la langue ne peut précisément pas penser cela, peut être avant tout parce qu'elle est un étant, et que l'étant exerce sur la pensée une fascination inévitable : ce qui paraît en premier, c'est l'étant, et c'est de là que toute la problématique de la question de l'être ne peut être posée selon les modalités qui lui sont propres ; la clarté de l'étant qui s'impose à la pensée obscurcit la nécessité de le penser en relation avec l'être¹⁵⁸. Ce que l'on ne peut donc penser à partir du grec, l'allemand doit pouvoir en rendre compte en mobilisant ses possibilités de formation lexicale afin de rendre compte de l'inanité de toute approche historique de la pensée qui instrumentalise la langue à des fins qui ne lui sont pas propres.

C'est ainsi qu'Heidegger traduit, en masquant les vides laissés par une pensée grecque qui n'a pu exprimer intelligiblement ce rapport fondamental : il s'agit de montrer que la rencontre ne s'est pas faite mais est pourtant activement recherchée par le mot *Irre* (406). Sémantiquement, la cohésion de ce mouvement de pensée s'exprime par la déclinaison de mots apparentés lexicalement, qui en traduisent la dimension de quête manquée : *Irrtum*, associé à l'«espace où se déploie l'histoire». On voit bien qu'Heidegger procède avec l'allemand de manière symétrique avec le grec : la propagation du sens se fait par glissement sémantique au sein d'un champ unique, dont la pertinence relève de l'incantation, d'une duplication dynamique allant au-delà du mot, ce qui

¹⁵⁸ « Or, ce retrait de son essence et de sa provenance est le trait par lequel l'être lui-même s'éclaircit initialement, et cela de telle sorte que la pensée ne le suit justement pas. L'étant lui-même n'entre pas dans cette clarté de l'être. L'ouvert sans retrait de l'étant, l'éclat qui lui est accordé, obscurcit la clarté de l'être » (405).

permet d'échapper au piège de la tautologie. D'une manière générale, les jalons sémantiques posés par Heidegger dans l'approfondissement de la question de la traduction tissent une toile sémantique dont chaque mot constitue une étape justifiée par (et qui justifie) la précédente.

Ainsi, la prédominance de l'étant qui accapare la pensée à l'éclipse de l'être qui doit être pensé comme un retrait (*aléthèia*) qui situe (*ereignet*) l'étant dans la quête, ou plutôt l'*erroire* (*Irre*) dans laquelle l'histoire place le Dasein, autrement dit, le règne de l'erreur (*Irrtum*). Une manière de se mettre à l'écoute de l'être est d'en déterminer le mode de propagation, dont on sait qu'il est historial, et qu'Heidegger définit comme '*epochè*' : appartenant à l'être lui-même, elle se caractérise par la conjonction de certains moments de l'histoire avec un regard particulier qui renouvelle cette problématique. Ainsi, si l'être n'est pas temporel au sens ordinaire du terme, il n'en demeure pas moins sous-tendu par le mouvement caractéristique de l'*erroire* historique. Ce n'est que lorsque, à un moment donné, on reconnaît la pertinence de ce questionnement que l'être refait surface dans l'histoire. La conjonction de ces deux mouvements coïncide avec l'apparition d'un monde et le renouvellement du rapport historial ; ce n'est qu'en ce sens que l'être est « secrètement temporel » (407). Que le Dasein s'ouvre à l'étant tout entier le relie ontologiquement à l'être, qui l'institue dans son « Là », parce que son ouverture est *ek-statique*, et que son *ek-existence* préserve d'autre part cette relation secrète avec l'être, deux termes formés, comme un jeu de mots, sur un préfixe grec et un substantif allemand, montrant la voie vers la synthèse que propose la traduction réciproque. Expliquer cette relation du Dasein et de la question de l'être passe par la remise en cause de ce qu'il faut entendre par 'traduction', car la confusion a généré de nombreux malentendus :

« Car ... il faut, avant l'interprétation de la parole, et non pas à l'aide de la parole interprétée, nous traduire devant ce à partir de quoi le parlé de la parole advient à la parole, il faut nous traduire devant *tà ónta*. Ce mot nomme ce dont la parole parle, et non pas premièrement ce qu'elle

énonce. Ce dont elle parle est déjà, avant son énoncé, le parlé de la langue grecque dans son usage quotidien, qu'il soit populaire ou relevé » (408-409).

« Traduire devant *tà ónta* » est un préliminaire à toute interprétation herméneutique, mais il faut alors asseoir le sens de ces termes comme rappel, comme invitation dans la traduction à la réactualisation de l'être, car il est la mesure du questionnement. Traduire c'est faire émerger les valeurs sémantiques qui traversent par écho et saturation du sens autrement qu'on l'entend dans une lecture superficielle, mais la valeur sémantique ne saurait se justifier *ex nihilo* ou seulement à partir d'un fragment, mais transversalement en se référant à des textes où la parole acquiert un statut similaire, et le choix d'Heidegger se porte sur Homère. Pourquoi lui ? Près de deux siècles le séparent d'Anaximandre ; d'autre part, le fragment, même en son état lacunaire, n'est pas un poème. Si le phénomène de l'intertextualité est ancien, et fait corps avec le vaste corpus des commentaires philosophiques ; Heidegger ne fait donc pas montre, dans sa démarche, d'une grande originalité. Là où l'on mesure son caractère novateur, c'est quand il ne respecte pas le critère des genres. Habituellement, on fait appel à un texte philosophique pour en éclairer un autre, soit que les deux textes en vis-à-vis soient contemporains, soit qu'ils s'inscrivent dans un mouvement de pensée cohérent dans ses enjeux. Ici, Heidegger montre l'inanité de cet axiome, et ce, pour deux raisons. Premièrement, en citant Théophraste, qui attribue à une partie de ce fragment une qualité 'poétique' (398, 411). Deuxièmement, parce que le poème n'est qu'un cas particulier du dialogue de la pensée et de son parlé (396) ; en ce sens, faire retour sur son dire est parfaitement légitime. Mais ces raisons ne sont que les prolégomènes d'une relation élargie, ample, d'une parole avec la langue qui l'héberge, mais à la condition que la visée soit la même entre les deux textes ainsi comparés. Le critère déterminant qui accompagne la démarche, c'est la tonalité, exprimée à partir du nœud de la question. Aussi le niveau de langue n'est-il plus prédominant ; en revanche, ce

qui compte, c'est bien l'éclairage porté sur la question de l'être, seul garant de l'authenticité de la parole. Cette dernière ne se détermine qu'à partir du moment où il n'y a plus de recours au concept, mais que le sens se propage aussi comme une onde formant écho et harmonie, concordance, unissant proximité phonétique et sémantique. C'est là où déterminer l'authenticité d'un texte va bien au-delà de la scrupuleuse analyse lexicographique ; le fragment d'Anaximandre semble composite aux yeux d'Heidegger et du philologue John Burnet. La première partie de la citation est aristotélicienne dans sa tonalité, qui s'exprime par des tournures de phrase et le recours à un vocabulaire fortement connoté¹⁵⁹. En se défaisant de toute interpolation de nature à déformer la relation de l'être et de l'étant qui se déploie dans la parole, Heidegger prépare la voie à la détermination d'une nouvelle diffusion du sens qui traverse la barrière du texte, dans la mesure où la pensée, la parole, se superpose sans s'identifier, aux termes de l'énoncé, arc-bouté sur la syntaxe et la morphologie. Mais la glose aristotélicienne supposée offre un regard médiateur, certes, de la pensée de l'être qui précède le concept (dont Heidegger dit que même Aristote ne comprenait pas ce que le terme recouvrait, le mot étant étroitement lié à son soubassement latin), mais qui a recours à des mots tels que *génésis* et *phorá*, dont il importe de retrouver le sens, la tonalité spécifique que leur donnent Homère et les Présocratiques parallèlement à l'éclairage que projettent Aristote ou Platon :

« *Génésis* et *phorá* sont bien plutôt à penser à partir de la *phúsis*, et à l'intérieur de celle-ci, comme guises de l'épanouissement-anéantissement s'éclaircissant (*das sich lichtende Auf- und Untergehen*). Nous pouvons bien traduire *génésis* par devenir (*Entstehen*) ; mais alors il faut penser ce devenir comme le dé-partir qui laisse partir hors du retrait tout ce qui devient et le laisse s'avancer dans le sans retrait. Nous pouvons bien traduire *phorá* par dépérissement : mais alors il faut penser ce dépérir

¹⁵⁹ « C'est par sa structure et sa tonalité que toute la phrase placée avant *katà tò chreôn* est, dans son ensemble, bien plus aristotélicienne qu'archaïque. Le même son tardif se trahit également dans le *katà tèn toû chrónou táxin*, à la fin du texte généralement admis (...) Depuis qu'il y a quelques années, j'ai repensé encore une fois toute la question... je suis enclin à n'admettre, comme immédiatement authentique, que ce texte-là, à la condition toutefois que ce qui précède ne soit pas simplement éliminé, mais, au contraire, retenu et remémoré, en vertu de la rigueur et de la force de diction de sa pensée, comme témoignage médiateur de la pensée d'Anaximandre » (410-411).

comme l'aller qui se départit à nouveau du sans retrait et pér-it en retrait » (411).

Ce passage est une bonne illustration du dialogue du grec et de l'allemand qu'Heidegger appelle de ses vœux, en ce que l'allemand offre un cadre sémantique cohérent qui unifie les deux mots grecs en les incluant dans le mouvement du dévoilement et du retrait de l'être à l'œuvre dans la langue (l'*alétheia*), selon une chaîne de sens qui pourrait ressembler à ceci :

Génesis => Auf-gehen => devenir = dé-partir (gehen)

Phúsis hors/retrait.

Phtorá => Untergehen => dépérissement = aller/pér-it (gehen)

Seules des tournures jugées archaïques (412) permettent de supposer que de tels termes ne sont pas étrangers à la réflexion d'Anaximandre, mais que, hors contexte authentique, ils prennent une tonalité autre. Aussi, en interpolant cette première partie du fragment finalement abandonnée par Heidegger à l'équation grammaticale selon laquelle *autà* se rapporte à *katà tó chreôn*, il est possible de déduire le sens de cette expression comme un écho de *tà ónta*, *tà pollà*, *tà pànta*, qui disent les diverses modalités de l'émergence de l'être dans la parole, qui « parle de ce qui, s'avançant, arrive dans le sans retrait et, arrivé là, s'en va disparaissant » (412). Par l'intermédiaire de 'gehen', le binôme *génesis/phtorá* (devenant/périssant) s'installe, non comme une émanation de l'étant, mais du procédé par lequel l'être advient à la parole¹⁶⁰. Mais le texte d'Anaximandre ne pouvant à lui seul fournir les outils pour penser ce rapport de ce mouvement hors de et vers le retrait, il est primordial d'aller chercher la preuve de cette connexion chez Homère, selon un mouvement de diffusion 'horizontale' du sens présent dans des occurrences précises, mais dont on peut éclairer la provenance de cette parole.

¹⁶⁰ « si cependant le devenir est, alors nous devons penser l'être si essentiellement qu'il ne comprenne pas seulement le devenir au niveau d'une opinion conceptuellement vide, mais que ce soit l'être qui, ontologiquement et essentiellement, supporte et donne sa frappe au devenir (*génesis-phtorá*) » (413).

b- Réseaux de sens, échos de la parole, intertextualité.

En préalable à l'analyse du passage d'Homère, Heidegger se livre à une brève remarque linguistique qui refuse de dire son nom, où l'étymologie et la catégorisation grammaticale jouent un rôle central. Il place la césure entre la pensée grecque des origines et la métaphysique dans l'oubli progressif de la forme ancienne, seule capable de fournir le lien entre l'être de *einai/esti* et l'étant de *ón*. La langue est une concrétion d'expériences variées de la question de l'être et en garde d'ailleurs trace : l'épsilon accolé au participe ancien, qui témoigne de la proximité relationnelle avec l'être est une survivance de la racine du syntagme verbal. La perte de cette initiale est lourde de conséquence («Le participe *ón* est le nom pour ce qui apparaît, dans la Métaphysique, comme la transcendance, qu'elle soit transcendantale ou transcendante » (415) et marque le tournant qui préside à l'oubli de l'être dans l'histoire de la philosophie, rupture absolument consubstantielle au tournant étymologique. Tout d'un coup la traduction n'apparaît pas seulement comme le transport du sens (*traduction*) et le canal qu'il emprunte, mais comme la conservation, en filigrane, de ce qui est dit, au-delà des mots, de la parole des origines (*traduction*). En tant qu'il proclame la singularité absolue mais étrangement générale (par une forme non nominale et neutre) l'*eón* appelle à la venue l'écho du Un (*én*).

On touche là un thème fondamental dans la pensée de la parole chez Heidegger : l'écho, sans qu'il se définisse comme issu d'une coïncidence phonétique (ce qui ferait de la théorie d'Heidegger un axiome aussi arbitraire qu'il est indémontrable), s'en nourrit comme pour souligner à quel point l'apparemment sémantique se double d'une concordance et d'une harmonie que reflète l'usage du mot « accord ». Ce mot lui-même est un lointain écho du mot dont Lohmann (et Heidegger dans *Vom Wesen des Grundes*) usait pour décrire, après Leibniz, la relation, au sein de la proposition, qu'entretiennent sujet et prédicat. Cette remarque amène dans son sillage quelques pistes de réflexion ; en effet, si le

regard qui est porté sur cette modalité de l'être avec, dont l'énoncé linguistique est un exemple, s'est profondément modifié au fur et à mesure qu'Heidegger poursuivait son chemin de pensée, il n'en demeure pas moins essentiellement inscrit dans une philosophie du langage, au sens très particulier qu'il mène un questionnement du langage fondé sur une exigence éthico-ontologique de redécouverte de la question de l'être. Heidegger, d'ailleurs, s'il renie les présupposés ontologiques qui fondent la science linguistique (dont on sait qu'à son époque elle est encore largement dominée par la philologie), n'en repousse pas tous les procédés techniques, parce qu'il les met au service de son propos sur la langue et le concept fondamental de la parole. La suite de ce paragraphe a pour tâche de montrer à quel point Heidegger réinvestit les concepts traditionnels de 'morphologie' et de 'syntaxe' pour tracer les linéaments d'un réseau sémantico-syntaxique dans lequel pourrait advenir la parole, dont il dit qu'elle est aussi l'être.

Cette syntaxe s'appuie sur la notion, profondément modifiée comme nous allons le voir, d'intertextualité par l'intermédiaire de la traduction, et de ce qu'elle définit et exige de dialogue. L'occasion nous est fournie par le retour à Homère qui s'opère à la suite de la mise à jour du concept fondamental de *tà ónta* chez Anaximandre.

Ce rappel d'Homère a pour but de mettre en vis-à-vis les acteurs au cœur de la relation entre dire, parole et être que sont le devin, la vision, et la présence. Si, a priori, il s'agit de tisser jeter un pont entre deux paroles grecques dont la caractéristique serait de ne pas émerger par le truchement du concept, la question des modalités du dialogue à instaurer entre le grec et l'allemand s'impose comme refondation de la traduction classique par l'exégèse ontologique (ou, selon les termes d'Heidegger, comme l'opposition entre 'dire pareil' et 'dire le même'). Nous allons en tracer les contours à partir du commentaire élaboré par Heidegger, puis nous nous livrerons à l'analyse de ce dispositif de production et de diffusion du sens dont la visée dépasse largement

le cadre de l'énoncé traditionnel, fondé sur une relation logique de concepts, tel que l'a élaboré la métaphysique¹⁶¹.

D'après le passage d'Homère cité en grec et dans sa traduction allemande (416), la parole souterraine se déploie en mettant en résonance certains mots-clefs ; le schéma général peut se dessiner comme suit :

Devin (*traducteur/exégète*) => savoir c'est avoir-vu (par le sémantisme du verbe et la modalité du parfait) => la clarté, dans son aspect d'évidence, s'identifie à la présence. Cette dernière est considérée comme durée (où le présent est '*das Jetzige*'), obstance ('*das Gegenständige*'), mais par-dessus tout, pré-sence ('*das Gegenwärtige*'), sens renvoyant à *tà eónta*, autour duquel s'articulent passé (*pró t'eónta*) et futur (*tà essómena*). En tant que modalités de la présence comme 'absence', ces deux mots fusionnent avec le mot-pivot dans l'allemand '*das Anwesende*'=> *eónta* : '*anwesend in die Unverborgenheit*'=> présent = présentement présent (*das gegenwärtig Anwesende*) + présent non présent (*absent* => *Anwesenheit*). Le dépassement de la contradiction se fait par l'intervention du mot allemand '*anwesen*' qui fait lien entre le grec et les modalités de l'être comme présence, par le truchement de la racine (*-wes). L'on peut ainsi remarquer que ce dépassement tient en fait à ce que les deux termes généralement confrontés l'un à l'autre sont en fait, en vertu d'un mouvement bien repris par le sémantisme de '*anwesen*', issus l'un de l'autre, sans pour autant qu'ils soient identiques, au sens de *pareils*. C'est ce même sémantisme qui permet le rapprochement avec le grec et comble le lien souterrain entre *eónta* et présence (*Anwesenheit*). Notons au passage le renversement subtil qui s'est opéré dans l'ordre de l'analyse que fait Heidegger de cette citation : en effet, le cœur de la réflexion se concentre sur l'examen du prédicat (*tà eónta* est COD du verbe « connaissait ») avant de faire retour sur le sujet grammatical (le devin). On ne peut que suggérer l'existence d'un lointain

¹⁶¹ Les mots en italiques soulignent un possible développement du modèle heideggérien faisant retour sur un mot pour le développer ultérieurement.

écho à Lohmann, qui faisait, dans son élaboration d'un énoncé originel, du prédicat apparent de la phrase impersonnelle le sujet d'un énoncé qui interroge l'étant en direction de son être. Elaborer une nouvelle syntaxe de l'être suppose la continuité d'un schéma énonciatif, chamboulé par la venue de l'être à la présence (*tà eónta*) dans l'éclaircie sans retrait (propagation sémantique d' « avoir vu » vers le « savoir »).

Par un renversement de perspective qui fonctionne comme un retour vers le Même dans l'économie de l'exégèse herméneutique, comme si le sens se diffusait par renvoi réciproque du grec à l'allemand, du sujet au prédicat, Heidegger noue les fils de son analyse en portant son regard vers le devin, pour éclairer de son point de vue la relation qui s'instaure entre le Dasein et l'être par l'entremise de la parole.

Le fait que le verbe homérique traduit par « connaissait » est le plus-que-parfait du verbe *eídô* (voir) mais qui a valeur d'imparfait, et que le parfait *oída* (avoir vu) prend généralement un sens présent (celui de 'savoir', entre autres), les unit plus qu'il ne les sépare. C'est ainsi que s'opère la jonction sémantique entre 'voir' et 'savoir'. Ceci nous amène à la constatation d'Heidegger selon laquelle le contenu de la vision de Calchas, qui se déroule sur l'échelle du temps, est nécessairement toujours présent à ce dernier selon une modalité qui dépasse la notion de chronologie pour se déployer dans la présence hors retrait (418). Le devin, dans sa vision, *est parti* en direction de cette présence (Anwesenheit) et de ce qu'elle dit dans sa parole comme absence, parti vers la jonction et le dépassement de la temporalité historique¹⁶², ce qui est un paradoxe si l'on considère que le devin rend visible les décrets du destin selon les lois de la causalité temporelle. Pour Heidegger, partir pour le devin signifie qu'il est

«Parti de la simple affluence de l'actualité immédiate, de ce qui n'est *présent* que présentement ; et parti vers l'*absent* et par là, du même coup, vers le *présent* présent, dans la mesure où celui-ci n'est toujours que l'arrivée d'un partant. Le voyant est parti hors de lui-même, en

¹⁶² « Le voyant voit, dans la mesure où il a vu toutes choses comme *présentes* » (418)

l'amplitude unie de la *présence* de ce qui, en toutes guises, est *présent*. C'est pourquoi, à partir de l' 'être-parti' en cette amplitude, il peut en même temps revenir au présent imminent, en l'occurrence, le ravage de la peste » (419).

Autour de ce noyau mis en lumière par le binôme pré-sent/ab-sent dans la langue allemande, la source de l'être, la parole (représentée par le radical *-sent) se diffuse selon un renversement des points de vue instauré par l'opposition des prépositions pré-/ab- qui recouvrent pleinement leur sens spatial au détriment de leur opposition logique, ce qui permet de rendre compte du passage, du voyage du devin qui parcourt ainsi les différentes modalités du rapport ontico-ontologique au temps. Selon l'interprétation classique, le devin a accès à cette présence parce que son rôle est de la *traduire* dans sa vérité, c'est-à-dire de dire ce qu'il a vu et d'en donner une interprétation vraie. Véritable passeur de sens, le devin accomplit, comme le traducteur (ou plutôt l'interprète) un cheminement, un voyage vers la parole nichée au cœur de sa vision qui, en retour, modifie la langue dans laquelle elle se déploie. Et dévoiler la vérité de la parole dans l'éclaircie hors retrait fait écho à cette *alétheia* grecque (relayée par l'allemand *Unverborgenheit*) qu'il est essentiel de préserver : « Pour le devin, tout *présent* et *absent* est rassemblé et sauvegardé en *une seule présence* » (419). Outre le renvoi, dans 'une seule', de la présence incluse dans le mot *eónta* vers l'Un (*tó én*) et le Tout (*tà panta*) débarrassés de leur référence aux 'choses de la nature', intervient le mot 'sauvegarde', rendu nécessaire dans l'analyse du devin comme voyant en vérité, mais qui n'apparaît pas explicitement dans la citation grecque. Là est mis à jour un autre procédé auquel Heidegger a eu recours pour signifier la créativité de l'être dans la parole et la diffusion des mots qui la disent à la manière d'un sous-texte : de l'ancien mot haut-allemand *wâr* ('garde') coule un flot de dérivés qui, ayant pour centre ce *Ur-wort*, précise la manière dont la parole, *hébergée* dans la langue (Bergen signifie 'hébergement', 'abritement'), s'articule et se propage jusque dans le discours de la quotidienneté

(*wahrnehmen, gewahren, diese Wahr sagend*, d'où devin est alors *Wahr-sager*). C'est ainsi qu'il est à nouveau possible de penser un concept vidé de son sens, de ce qu'il renferme de parole, comme le mot *Wahrheit*, traduit et affadi par la métaphysique en 'vérité'¹⁶³ : sémantiquement il s'apparente par dérivation, à *Wahrnis*, « protection », « vigilance », sous la garde du devin, devenu « berger de l'être », dans la mesure où il demeure « lieutenant du néant », les deux « étant le même » (420). Le détour par l'allemand, ou plutôt le pont que jette l'allemand avec le grec, nous ramène, selon la boucle du cercle herméneutique, vers les *eónta* : « Vers où la parole d'Homère nous a-t-elle *tra-duits* ? Vers les *eónta* » (420). Là encore, la polysémie du mot « traduire » joue pleinement son rôle paradoxal : la traduction ne renvoie jamais qu'à la parole initiale, ceci ne se fait qu'au prix d'un voyage en quête de cette parole, quête qui nous traduit, l'image est juridique, devant l'impérieuse nécessité du « dire-vrai » (*der Wahr-sager*) en tant qu'il s'agit de la « sauvegarde » de la parole (*Wahrheit/Wahrnis*). Si la volonté d'Heidegger est de donner un fondement linguistique à la *Seinsfrage*, sa démarche est avant tout une déconstruction de l'illusion métaphysique qui bouche à la vue (et au savoir) la parole recelée dans la langue grecque ; du même coup, cela lui permet aussi d'arracher, par une mise en regard d'Aristote à l'aune de ces mots de l'origine que l'on a du mal à nommer 'concepts', la langue grecque à la métaphysique :

« C'est à partir de l'épreuve pensante de l'*eón* des *eónta*, énoncé libre de tout concept, que sont dits les mots fondamentaux de la pensée initiale : *phúsis* et *lógos*, *Moíra* et *Éris*, *Alèthéia* et *Én*. C'est à partir de l'*Én* seulement, qui est à replacer dans la sphère des mots fondamentaux, que l'*eón* et l'*eínai* deviennent les mots fondamentaux divulgués pour le *présent*. Ce n'est qu'à partir de la destination de l'être comme *Én*, qu'après des bouleversements essentiels, l'ère moderne parvient à

l'époque de la *Monadologie* de la substance, laquelle s'accomplit dans la *Phénoménologie* de l'esprit » (420).⁴

¹⁶³ « Un jour nous apprendrons à penser notre mot usé de *Wahrheit* (vérité) à partir de la *wahr* (garde), et nous apprendrons que *Wahrheit*, vérité, est la *Wahrnis*, la sauvegarde de l'être, et que l'être, en tant que présence en fait partie » (419).

¹⁶ L'erreur de la métaphysique est d'avoir confondu *Én* et individu, au lieu de laisser apparaître son intime relation avec *tà pánta*, le Tout.

Il rajoute : « C'est à l'intérieur de la langue de ces noms fondamentaux, pensés à partir de l'épreuve de la *présence*, que parlent les mots de la parole d'Anaximandre ». Ainsi il fait retour vers le fragment, qu'à la lumière de ce développement intertextuel il va interpréter, ou plutôt, *tra-duire*.

c-Traduction ou exégèse ?

Heidegger prend à contrepied la traduction 'littérale' en ce qu'elle est soumise à la logique qui structure, dans la métaphysique, ce qui est de l'ordre du 'discours' ; elle impose donc de traduire linéairement les phrases et les mots selon la fonction et la place que leur attribuent la syntaxe et le 'récit'. Heidegger va délibérément à l'encontre de cette pratique est décisant, parce qu'elle est entière, de traduire la seconde phrase ; d'autre part, à l'intérieur de cette phrase, il va rapidement établir l'équivalence de *auta* et de *eónta*, le premier reprenant sémantiquement, et non nécessairement selon la grammaire, le second (si l'on rejette la première partie du fragment comme inauthentique). Mais le mot qui attire son attention en premier est en fait le dernier de la phrase, *tès adikías*, au génitif, donc appartenant au prédicat.

Il est mis en miroir avec *dikèn*, car Heidegger le définit d'abord comme là où la *dikè* fait défaut (426), en rejetant toute connotation juridique ou morale. Du coup, en vertu de la syntaxe, *eónta* est mis en vis-à-vis avec *adikía*, définie comme le 'disjoint' ; le présent (*eónta*) est *ádikon* en ce qu'il est 'disjoint' de son articulation avec le temps et la présence, ce qui soulève une apparente contradiction, qu'Heidegger va résoudre par un nouveau renversement de termes qui fait émerger leur génération sémantique mutuelle :

« Le séjour se déploie comme l'arrivée transitaire vers le départ. Le séjour se déploie entre apparition et déclin. Entre cette double absence se déploie la *présence* de tout ce qui séjourne. Dans cet entre-deux, ce qui, à chaque fois, séjourne pour un temps est ajointé (...) Mais alors, ce qui séjourne à chaque fois pour un temps est bien dans l'ajointement de sa

présence, et nullement... dans la disjointure, dans l'*adikía*. Pourtant, la parole dit bien cela. Elle parle à partir d'une épreuve essentielle selon laquelle l'*adikía* est le trait fondamental des *eónta* » (427).

Seule une autre traduction d'*adikía* permet de comprendre où se joue le renversement de perspective : il est glosé par le refus qu'a l'*eón* du transitoire, il « ne veut pas démordre de sa présence » (428) ; *adikía* est donc synonyme d'« obstination », d'« insistance » et les *eónta adika* sont ceux qui « cherche(nt) à se raidir sur le séjour, au sens de la pure persistance dans la durée (...). La parole dit que ce qui, chaque fois, séjourne pour un temps, au regard de la disjointure *didónai díkèn*, donne ajointement » (429). Nous voilà revenus au jeu de miroir entre *dikè* et *adikía*, et l'interprétation se porte alors sur le verbe *didónai*, fournissant ainsi le chaînon manquant de cette mise en relation d'*eónta*, d'*adikía* et de *dikè*. Il « nomme ce laisser-en-propre » qui correspond à ne pas persister dans le séjour de ce qui est transitoire et s'adresse, par l'intermédiaire de la syntaxe de ce verbe (donner à quelqu'un), à *allèlois* qu'il relie au mot *tísín* qui le précède, contre l'analyse grammaticale généralement acceptée (431). Ce mot, *tísís*, est souvent traduit par 'expiation', 'châtiment' ; or, Heidegger lui donne le sens d'estime : « Estimer quelque chose signifie : le respecter, et ainsi satisfaire en son être à ce qui est estimé. La suite essentielle de l'estimation, du donner satisfaction, c'est, dans le bien, le bienfait ; dans le mal, le châtiment » (432- les italiques sont de nous). A son tour, chaque assertion est justifiée, comme précédemment, par un retour vers une pensée « à partir de ce qui est ici en cause », à savoir, la présence des *eónta*, qu'Heidegger rappelle pour conforter son analyse : là se dessinent les contours d'un rayonnement central se diffusant sur les différentes orbites du cercle herméneutique pour faire entrer en contact, par résonance, les mots fondamentaux qui disent la parole (433). *Tísís* est donc l'estime, l'égard, dont les connotations trop humaines ne rendent pas compte de l'amplitude du mot. De manière intéressante, Heidegger exhume un très vieux

mot, seulement employé sous sa forme négative *ruchlos*, « sans *Ruch* » pour rendre compte de *tisis* en écartant « égard » :

« Le mot moyen-haut-allemand *ruoche* nomme le soin, le souci, la sollicitude. La sollicitude fait attention à ce que quelque chose demeure en son être. Cette attention est, pensée à partir des séjournants transitoires quant à leur présence, la *tisis*, le *Ruch*, le dain (contraire de dédain), la déférence » (434).

Là encore, l'allemand vient au secours de l'exégèse du mot grec, tout comme *wahr*, mais cette fois-ci Heidegger fournit une des raisons de la justesse de cette résonance :

« Ce que nous disions du mot 'égard'- à savoir qu'il se rapporte à l'être humain- vaut également pour le mot *ruoche*. Mais, dans ce cas, en le reprenant dans une ampleur essentielle, nous profitons de ce que ce mot a disparu ; et ce mot faisant pendant à la *dikè* comme accord, nous parlons de déférence pour *tisis* » (434).

L'obsolescence de *ruoche/Ruch* dans la langue allemande a, quelque part, préservé son sens dans la langue à titre de traces, ce qui le rend non-susceptible de connotations déformantes ; pour Heidegger, cela n'est pas sans rappeler le recours à la racine indo-européenne, qui n'est comprise que dans ses dérivés lexicaux, mais garde, héberge, la parole dans le retrait d'où l'exégèse le fera sortir.

Heidegger s'attelle ensuite à l'élucidation du fragment de la première phrase, après avoir récapitulé la traduction qu'il donne de la seconde phrase du fragment à la lumière de l'exégèse des mots fondamentaux et de leur mise en relation sur des bases syntaxiques constituées comme un rhizome : un développement souterrain à la langue émergeant ponctuellement dans la clarté de quelques mots qui disent l'être dont la langue grecque ancienne a fait l'expérience. Là encore, il ne procède pas par l'élucidation du participe substantivé *tó chréôn*, mais par la préposition *katà* (437) :

« Un *katà* précède le *tó chreôn*. *Katà* signifie : du haut... vers le bas, vers ici en surmontant les obstacles. Le *katà* nous renvoie à quelque chose d'où, comme du haut, un inférieur descend et se déploie au-dessous de lui en son sillage. Ce en référence de quoi le *katà* est dit, cela possède en soi une déclivité au long de laquelle, d'autres choses, en ceci ou en cela, déclinent » (437).

Le *tó chreôn* renvoie, quant à lui, en écho avec *tó eón*, au « nom le plus ancien en lequel la pensée amène au langage l'être de l'étant » (438). La centralité de ce mot s'inscrit dans une séquence syntaxique où « le présent se déploie en présence dans la mesure où il assume le 'dis-' dans discord, le a- de *adikía*. Cet *apó* dans *adikía* répond au *katà* du *chreôn*. Le *gàr* dans la deuxième phrase est l'arc tendu de l'un à l'autre » (438) : les particules et prépositions sont mises en regard dans une séquence *katà-apó* dans la liaison du *gàr* ; cette relation est implicite, et il appartient à l'analyse de dégager le sens d'*apó* à partir de l'alpha privatif du mot *adikía* : cette préposition a pour sens ordinaire celui de l'éloignement (au loin, à l'écart), et, suivie du génitif, 'en venant de, issu de, hors de, en séparant, en éloignant de'. Ainsi le *katà* se déploie dans une dis- jonction (*apó*) soulignée par *gàr* qui sert ici de relais de l'un à l'autre dans la diffusion syntaxique du sens.

Le terme *tó chreôn*, dont le contexte d'apparition est ainsi mis à jour, est l'un des mots qui fait l'objet d'une analyse étymologique très déroutante. Nous avons vu à quel point les bases philologiques pour une telle interprétation sont douteuses, mais, même s'il s'agit d'un contresens, il porte au regard ce qui fonde la démarche exégétique d'Heidegger.

Ce dernier y voit un lien avec *chraomai*, et, par déduction, avec *cheir*, la main. Ce sémantisme [*chraô* = 'remettre en mains propres, délivrer, remettre à une appartenance' (441)] permet l'émergence du mot 'maintien'. Pourtant, les enjeux de la traduction herméneutique sont radicaux : de la traduction dépend l'advenue de l'être dans l'éclaircie hors retrait, fondé sur le rapport au *présent* :

« La langue devrait donc, pour nommer ce qui se déploie dans l'être, trouver un seul mot, le mot unique. C'est là que nous mesurons combien risqué est tout mot de la pensée qui s'adresse à l'être. Pourtant ce qui est risqué ici n'est pas quelque chose d'impossible ; car l'être parle partout et toujours au travers de toute langue. La difficulté n'est pas tellement de trouver, dans la pensée, le mot de l'être, mais plutôt de bien maintenir le mot trouvé dans la retenue d'une pensée véritable » (442).

Ainsi revient au premier plan de la réflexion la problématique de la *justesse*, qui se définit à présent comme maintien du sens dans l'opération de traduction, opération dont la spatialité apparente répond au *katà tó chreôn* du déploiement dans le 'discord'. Risquer une traduction fait courir le risque de doublement voiler la parole renfermée dans les mots d'un fragment : dans le retrait qui est inhérent à la manière dont advient l'être à la parole, et dans le voilement de cette possibilité que constitue toute entreprise de traduction. En ce sens, pour positive qu'elle puisse être, toute traduction est une prétention (442). Comment maintenir l'image de la main, du maintien ? Le mot allemand pour dire ce maintien que propose Heidegger est *der Brauch*¹⁶⁵. Outre son sémantisme, *tó chreôn* se définit, dans la syntaxe de la langue de l'être, comme « abrit(ant) en lui le déploiement encore enfoui de la convocation éclaircissante et sauvegardante » (445), convocation que recouvre le terme de *lógos*, qui à son tour trouve un écho dans le *Én* (le Un), la *Moira*, et, bouclant la boucle, à nouveau le *Lógos*, dans l'assomption que l'essence, de par les courants qu'elle met en branle dans le texte, est toujours déjà à l'avance pensée chez Anaximandre comme *tó chreôn* ; c'est à ce titre que se justifient les constantes références aux autres textes grecs de l'origine, et c'est pour cette raison qu'il faut sans cesse revenir à cette source comme on tisse la trame d'une interprétation sauvegardante, donc une traduction *juste*, à condition de penser cette entreprise comme une plus grande dépendance

¹⁶⁵ « La traduction de *tó chreôn* par 'le maintien' ne provient pas de cogitations étymologico-lexicales. Le choix du mot 'maintien' provient d'une véritable traduction de la pensée qui tente de penser la différence dans le déploiement de l'être, au-devant du début historial de l'oubli de l'être » (444-45). La justification par interpolation du latin et de l'allemand, pour revenir vers le grec hypokeímenon, inscrit l'enjeu de l'exégèse dans une diffusion du sens par la saturation des champs sémantiques apparentés ou mis sciemment en relation (443).

vis-à-vis de l'adresse de l'être, c'est-à-dire l'exigence ontologique et éthique (qui dépend de la première) de dire le Même, par des mots inactuels ou, au contraire, temporellement influencés (445). Mais l'existence de ce péril ne remet pas en cause les éléments essentiels de cette quête : traduire, c'est dire le Même, et peu importe le point de départ, la rigueur de l'exégèse herméneutique doit pouvoir remettre le traducteur-interprète-devin sur le droit chemin de la question de l'être. Si elle est gardée en vue, si elle constitue la visée de la traduction, alors il est possible de suivre le droit chemin. Surmonter le dilemme de l'identité, de la correspondance, détruit la tautologie métaphysique du pareil. Si, selon des critiques, la pensée d'Heidegger tourne en rond, elle n'en crée pas moins un dynamisme permettant de surmonter la stérilité et la répétition ; l'écho qui s'instaure depuis le cœur des mots donne tout son déploiement à sa pensée. Elle se fonde sur la répétition quasi-incantatoire du mot le plus haut (*eón, eónta, eínai*) qui se décline alors dans la profusion des dérivés, qui ramènent l'interprète vers ce qui est le plus essentiel, cette *présence* qui est maintien du *lógos* (« *présence elle-même comporte venue au jour d'ouvert sans retrait* », 446). A partir de ce mot, le sens irrigue le texte philosophique et se décline sous plusieurs formes lexicales caractéristiques du mouvement qui anime la pensée grecque dans la splendeur de son déploiement hors concept :

« *L'énérgēia*, pensée par Aristote comme trait fondamental de la présence, de l'*eón* ; l'*idéa*, pensée par Platon comme trait fondamental de la présence ; le *Lógos*, pensé par Héraclite comme trait fondamental de la présence ; la *Moira*, pensée par Parménide comme trait fondamental de la présence ; le *Chreôn*, pensé par Anaximandre comme ce qui se déploie dans la présence, nomment le Même » (447).

Comme nous l'avons vu au début de ce chapitre, c'est l'application du concept latin, puis son dévalement dans un allemand marqué par la métaphysique, qui contribuent à l'oubli de la question de l'être, et de ce rapport essentiel de l'être et de l'étant :

« Une simple traduction y serait pour quelque chose ? Mais peut-être apprenons-nous à méditer ce qui peut advenir (*sich ereignen*) avec une traduction. La véritable rencontre historique des langues historiques est un événement silencieux (*ein stilles Ereignis*). Or, c'est en lui que parle le destin de l'être. En quelle langue l'Hespérie, pays du soir, se traduit-elle ? » (448).

L'allemand, qui sous-tend la syntaxe de l'être en se faisant l'interprète, le passeur entre les mots fondamentaux du grec, est ainsi une langue historique, historiquement tendue vers la *Seinsfrage*. Mais le résultat de la traduction-exégèse veut aller au-delà des mots de la langue commune, ordinaire. En vertu de quoi cette traduction ne peut être validée par la science, parce que son point de départ se situe en-deçà du concept, et qu'elle remanie les mots pour rendre visible la langue de l'être, où la morphologie et la syntaxe s'interrogent en direction de l'être, sans presque rien garder de la structure logique de la proposition, de l'énoncé de la logique métaphysique.

Langue profondément impliquée dans le dialogue avec le grec sous la plume d'Heidegger, l'allemand historique a rendez-vous avec lui-même : comme écho de ce grec des origines, et comme langue d'accueil de la parole, ce qui suppose un effort considérable pour qu'il acquière les mots pour dire cet être. C'est de cette radicale remise en question de la langue, et la traque de l'influence de la métaphysique, que le chapitre suivant tentera de mettre à jour.

IV/ L' « ONTOLOGISATION » DE LA LANGUE ALLEMANDE.

Le dialogue précoce avec la pensée grecque qu'entreprend Heidegger pose, de toute évidence, la problématique de la traduction comme le problème central de la philosophie ; cette lancinante question traverse son parcours de pensée, même si elle demeure, sinon implicite, du moins dans l'ombre, essentiellement dans la période qui précède la *Kehre* des années trente. La relation qu'il entretient avec

le grec est complexe : Heidegger accorde la prééminence à la langue grecque, tout en affirmant l'égalité de l'allemand grâce à l'élaboration d'une approche historique (et renversante !) de la temporalité. L'allemand n'est pas seulement le sol passif dans lequel une parole grecque, rendue à sa dimension d'être, s'enracine. Nous avons vu à quel point l'allemand vient à la rencontre du grec sous la forme de mots anciens, de racines, ou d'acceptions et d'usages surannés ainsi rendus à leur plénitude de sens. Dans cette perspective, le grec, dans son appel matinal, sollicite l'allemand ; l'exégèse herméneutique applique sa méthode, son approche, de manière identique aux deux langues ; ainsi sont-elles mises en concordance dans ce jeu de miroir. Une concession est faite à l'égalité des langues dans une telle problématique, dans le constat, selon lequel « l'être parle partout et toujours au travers de toute langue »¹⁶⁶, ce qui n'est pas sans rappeler l'analyse comparative conduite par Lohmann sur l'ensemble des langues naturelles dans la perspective de la Seinsfrage heidegérienne. Ce qui distingue l'allemand, c'est qu'il est précisément le destinataire hespéral de cette parole, vers laquelle il s'achemine, parce qu'il a été un grand moteur, après le latin, de la dynamique métaphysique qui culmine chez Hegel et s'achève par Nietzsche ; l'analyse réflexive est en même temps un regard de Janus vers le passé toujours *présent* de la parole grecque, et vers le futur qui instaure cette *présence* dans la clôture de la métaphysique ; les deux *présents* se rejoignent dans ce *présent*, ramassé dans ce moment où la parole émerge du plus profond de la langue grecque, et, surtout, malgré elle : son impensé. Faisant retour vers cet impensé initial, l'allemand reprend la question des origines dont le grec a dit la fulgurance. Il s'agit de rétablir une nouvelle généalogie de la parole historique, dans la mesure où, ayant accueilli la parole grecque, l'allemand l'oriente. Néanmoins, il n'en demeure pas moins prisonnier, comme dans une caverne, d'un mode d'énonciation de la pensée qui a conduit à l'enfouissement de la question de l'être par un contresens initial, suscité et

¹⁶⁶ *La parole d'Anaximandre*, opus cit., p. 442.

légitimé par la traduction. Cette tension interne à la langue allemande génère ce regard comparatif et critique car Heidegger mesure le rôle fondamental de la langue comme objet et véhicule de la pensée philosophique. Très tôt il est amené à déplacer la réflexion dans deux nouvelles directions, qui correspondent à la césure de la *Kehre* : dans la dimension relationnelle du Dasein au monde définie comme ouverture, où la langue est partie prenante comme existentiel du Dasein, puis de la fusion de la langue et du monde dans sa dimension de parole identifiée à l'être de l'étant. En réalité, il n'y a pas de rupture dans la pensée d'Heidegger, mais plutôt un recentrement sur la place centrale de la langue dans la question de l'être : la parole de *Sein und Zeit* est profondément questionnée et redéfinie à partir de la *Kehre* (notamment à partir de *Holzwege*). C'est en ce sens que l'on peut dire de la pensée d'Heidegger qu'elle est philosophie du langage, dont elle renouvelle les bases en dégagant leur essence ontologique. A l'ouverture du Dasein répond le dévoilement/retrait de l'être, refondant ainsi la relation des deux interlocuteurs de la question originelle.

Dès *Sein und Zeit*, Heidegger fait le constat de la nécessité qu'il y a à réformer la langue si l'on veut avoir quelque chance de cheminer vers la résolution de la question de l'être et prend la mesure de la tâche qui l'attend : « ce qui manque est, non seulement la plupart des mots, mais avant tout la 'grammaire' »¹⁶⁷.

Heidegger se bat sur deux fronts : celui du difficile questionnement de l'allemand et du grec dans le recueillement d'une parole, et celui du rejet de la définition, du rôle que la métaphysique assigne au langage, dont il refuse les présupposés. La langue n'est ni un pur objet de la pensée (position intenable en raison de l'auto-référentialité de la langue) ni ce qui lui tient lieu de matérialisation sous l'égide du concept dans 'l'adéquation de la chose et de l'intellect'. La langue, dans sa dimension de *lógos*, s'identifie à l'être ; ainsi le précepte fondateur qui sert de fil conducteur dans l'élaboration progressive d'une grammaire, d'une langue de l'être, s'énonce comme 'l'adéquation de la

¹⁶⁷ Page 16 de l'édition allemande.

langue et de l'être dans la parole', ce qui suppose une refonte complète de la syntaxe et du lexique allemand. C'est ainsi que la prose d'Heidegger est aussi déroutante que belliqueuse dans ce défi qu'elle lance au 'sens commun' pétri de métaphysique. Cette 'adéquation de l'intellect et de la chose' qu'Heidegger rejette suppose la totale séparation des deux termes de l'adéquation, de la correspondance, et de ce hiatus naît le postulat de l'arbitraire du signe. Il s'agit bien là de la mise à jour de l'impensé que recèle toute langue qui ne peut que rendre stérile l'interrogation de l'être de l'étant si l'on pense cette question originelle à partir de cet impensé. La question ne se renouvelle que si l'on accepte d'interroger cet impensé à partir de la langue.

D'autre part, cette dissociation du concept et de la chose (dans le sens où il n'y a pas de continuité entre les deux termes mais que, sur une base arbitraire, ils se rencontrent) fait entrer en jeu le pourquoi de cette relation, c'est-à-dire ce que la tradition philosophique occidentale désigne du terme de 'représentation', à savoir la relation qui s'instaure entre l'homme et le monde, pensés comme essentiellement dissociés, tout en reconnaissant que le lien qui les réunit se loge dans le langage. Si l'on repense la question à partir de la langue comme consubstantielle à l'existence, l'on arrive à faire coïncider l'ouverture du Dasein et l'origine linguistique du monde. C'est dans une telle perspective qu'Heidegger fait porter sa réflexion sur le recentrage dans le Dasein de la modalité de sa relation au monde qui, sous-tendue par le langage, apparaît traverser toute la constitution de ce Dasein ; c'est le but affiché de l'analytique du Dasein telle qu'elle se présente dans *Sein und Zeit*. C'est dans cette volonté de défricher les fondements ontologiques de la relation du Dasein au monde que la langue d'Heidegger décentre sa réflexion du substantif vers le prépositionnel, terme qui fera l'objet du paragraphe suivant. L'on remarque néanmoins que, dans cet effort, le rapport concret de la langue à l'être de l'étant n'est pas pensé comme la question centrale de la philosophie, mais comme l'une des modalités de l'accès du Dasein au monde et à la génération de ce dernier : seule une

herméneutique de la parole permet de dépasser l'aporie métaphysique en fournissant la cause originelle d'une telle relation, dans une démarche d'essentialisation de la parole, initiée par le retour aux Grecs.

A- Du concept au mot : évolution et rupture du lexique heideggérien.

1/ Le langage prépositionnel de l' « *in-der-Welt-sein* ».

a- La préposition contre le concept.

La démarche scientifique élabore un langage sur l'étant à partir des phénomènes qu'elle se propose d'analyser et de leur attribuer un sens, au sens positif de la définition et de la corrélation des phénomènes selon la loi de causalité, à partir de la synthèse logique qui s'opère dans le *cogito*. C'est ainsi qu'elle se caractérise dans son discours par la nominalisation, dont les prépositions et autres syncatégorèmes forment le lien entre les concepts. Heidegger déplace la problématique de l'étant du plan de l'essence conceptuelle vers celui de l'existence, qui s'approprie ce lien, cette cohérence des phénomènes sur le plan ontologique : le Dasein étant explicité comme ouverture à l'étant tout entier, la nature de ces liens prend une tournure prépositionnelle visant à en circonscrire les modalités. Une telle modalité se pense comme '*in-der-Welt-sein*'¹⁶⁸. Cette locution met en exergue, dans sa structure même, le rôle grammaticalement oblique de la préposition 'in' (elle est suivie du datif), et définit la modalité selon laquelle le Dasein entre en relation avec le monde sous le signe de la '*Faktizität*'. Le rétablissement des liens du Dasein et du monde, dans lequel les prépositions jouent un rôle crucial, est bien le point de départ de *Sein und Zeit*. Heidegger avait déjà remarqué la nature prépositionnelle de cette relation dans son essai de définition de la vie comme non-catégorielle¹⁶⁹ : le 'quoi' de la vie

¹⁶⁸ Dans ce paragraphe, nous reprenons quelques remarques élaborées dans l'article de Gaetano Chiurazzi, « Hegel, Heidegger et la grammaire de l'être », paru sur Internet, et dont les références précises sont donnés dans la bibliographie.

¹⁶⁹ En 1921-22 dans *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* ; cf. Gaetano Chiurazzi, p. 3.

ne tire pas sa définition du mot même, mais à partir des modalités prépositionnelles situant un Dasein jeté, dévalé (*geworfen*) avant toute réflexion dans le monde, et qui par contrecoup s'identifient à ce monde qui ne peut se penser dans sa globalité : vivre *avec*, vivre *en*, vivre *pour*, vivre *contre*, vivre *de*, vivre *vers*. Le monde et le Dasein sont en relation transitive, car cette réflexion est celui de l'être sur le monde à travers le Dasein et sa structure intentionnelle¹⁷⁰. Cette structure s'articule au monde comme compréhension et affectivité (*Befindlichkeit*) ; elle révèle son caractère temporel en ce que le Dasein est 'toujours-déjà-passé' (*Gewesenheit*) : il est, par avance, toujours déjà *décliné*, avant toute réflexion, toujours laissé à son indépassable indétermination. Le souci (*Sorge*), composante synthétique de la structure intentionnelle, définit « l'être du Dasein comme 'être-en-avant-de-soi' (*sich-vorweg-sein*) assurant l'unité structurelle du Dasein dans l'interdépendance réciproque des existentiels, à savoir l'existentialité (incluant la disposition, le comprendre et le parler), l'être-jeté et la déchéance »¹⁷¹. Sur le plan existentiel, le Dasein est strictement 'ouvert', 'en relation', et c'est même cela qui constitue sa structure prépositionnelle. De même que la flexion est la condition de possibilité de la prédication, l'amarrage prépositionnel du Dasein au monde est ce qui permet de dire les conditions préalables autorisant de poser la question de l'être de l'étant. Ce qui est clair, c'est que cette connexion est désignée par des structures prépositionnelles données mais non élucidées pour elles-mêmes. On peut y voir un écho de l'étude que fait Lohmann du rôle de la flexion dans la phrase indo-européenne, dont il affirme le caractère inanalysable, car on ne peut en expliquer l'origine ni la formation; s'il est impossible de remonter à la source de la désinence (flexionnelle et prépositionnelle), il est néanmoins visible à l'analyse comment, autour d'un noyau sémantique représenté par le mot, la

¹⁷⁰ G. Chiurazzi relève que le sens du grec *prothesis*, préposition, est aussi l' « intention ». *ibid.*, p. 5 J.M.

¹⁷¹ Vaysse, *Le vocabulaire de Heidegger*, opus cit., p.51.

préposition se définit par le rappel ou le contraste avec d'autres prépositions illustrant la déclinaison intrinsèque à l'ouverture du Dasein.

C'est ainsi qu'Heidegger a recours à la typographie pour mettre en évidence le caractère fondamentalement prépositionnel de la relation du Dasein au monde : il dissocie souvent particule et base verbale ou nominale pour mettre en évidence des binômes comme *Ent-schlossenheit/Er-schlossenheit* et souligner le rôle central joué par la particule, à l'origine de la possibilité de 'mettre en relation' et de donner un sens qui est en même temps 'orientation' (reprise sur le plan ontologique de la flèche historique) et contenu sémantique. Désormais, c'est la préposition qui éclaire le substantif nominal ou verbal dont elle tire son arrimage dans l'analyse de l'être-au-monde. Il s'agit bien d'un décentrement du concept vers la modalité, matérialisée dans le corps de la pensée d'Heidegger par le tiret, humble signe typographique, qui prend de fait un relief tout-à-fait inédit de séparation et de reconstitution ; il en dit donc beaucoup sur la machine de guerre heideggérienne à l'assaut de la forteresse qu'est la pensée de la métaphysique. Associé au verbe *sein*, il est une composante-clef de locutions verbales prépositionnelles nominalisées par l'usage du neutre initial *das* et de la forme infinitive du verbe. Nous avons déjà cité '*das In-der-Welt-sein*', '*das In-sein*', '*sich vorweg-sein*', mais aussi '*sein-zum-Vorschein*', '*zusammen-vorhanden-sein*', '*das Mit-sein*' et un dérivé comme '*Mit-da-sein*' : ce qui rapproche ces expressions, c'est qu'elles substituent au concept une prédication. En faisant cela, Heidegger renverse la structure logique de l'énoncé qui veut que le prédicat soit inclus dans le sujet et qu'il n'en constitue qu'une extension de la définition. Pour Heidegger, le concept disparaît au profit de la modalité d'existence du Dasein, le sujet au profit du prédicat, ce qui fait sens si l'on considère que, de tout temps, il a été fait usage d'autres procédés tels que la préfixation/suffixation pour établir une différence, une opposition, entre concepts, et ce, dès l'époque présocratique¹⁷². On remarquera néanmoins que,

¹⁷² Nous renvoyons à *La parole d'Anaximandre* et au binôme *a-dikía/dikè*.

même dans un essai postérieur à la *Kehre*, les particules et prépositions conservent le rôle qui leur avait été attribué dans la période antérieure :

Heidegger, toujours dans *La parole d'Anaximandre*, substitue la préposition *apó* à l'alpha privatif d'*adikía* pour mettre en valeur sa provenance historique.

La dimension prépositionnelle des modalités de la relation du Dasein au monde fait écho à ce qui fonde une telle relation, à savoir l'ouverture du Dasein qui est saisie dans sa dynamique comme 'ek-statique' : à la fois préposition et particule adverbiale, *ek-* est l'impulsion originelle de cette 'sortie-hors-de' qui est 'mise en relation' dans l'*ek-* de l'existence/*ek-sistence*. Mais il ne s'agit pas d'une relation unilatérale : le Dasein va à la rencontre du monde et des choses qui le peuplent pour autant que ces choses soient aussi ouvertes à ce qui est ek-statique dans le Dasein, grâce à la 'prépositionalité' du langage qu'il élabore dans un binôme tel que *Vor-handenheit/Zu-handenheit* (pré-sence et dis-ponibilité des choses), subsumé par la locution impersonnelle « *es gibt* », dont Heidegger lui-même met en doute la traduction française « *il y a* », en ce que c'est l'être qui *donne* l'étant ; le corollaire de cette assertion peut se dire aussi que l'étant, donné par l'être, « se donne », d'autant plus que l'énoncé impersonnel peut toujours se gloser par « donner *est* », qui devient ainsi un trait fondamental de l'être en relation avec l'étant dans la synthèse du Dasein. Ce rapport réciproque du Dasein et de l'étant donné par l'être se place sous le signe de l'oblique grammatical, représenté par le *datif*, mis en évidence par l'usage de la préposition comme expression des modalités de l'être-en-relation.

Cette réciprocité, qui garantit la diffusion du sens dans une syntaxe marquée par le renversement et l'écho de la répétition par le recours à la dérivation, suppose une opération générative qui fait advenir le sens dans le discours, opération qui se caractérise par sa dimension génitive. Celle-ci se matérialise à la fois par le recours à des expressions comme 'die *Weltlichkeit* der *Welt*', 'die *Seiendheit* des *Seiendes*', ou des énoncés tels que « *Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Das 'es geht um' hat sich verdeutlich in der*

Seinsverfassung des Verstehens als des sichentwerfenden *Seins* zum eigensten *Seinkönnen* »¹⁷³. Il se produit, au sein de la locution ou de l'énoncé, un système d'écho qui pointe dans la direction de la production de sens, génération qui dépasse l'aporie de la circularité par un renversement des fonctions syntaxiques marquées par la flexion. Ce qui est ainsi souligné, ce sont les traces tangibles de la puissance générative de l'être (*Sein*) dans l'opposition des désinences infinitives et participiales (*sein/seiende*) à partir des composés nominaux issus du domaine verbal (*Seinsverfassung, Sein zum Seinkönnen*). Le procédé linguistique auquel Heidegger a recours délimite la nature originelle et la centralité du *Sein*, nom et verbe, qui, à son tour, justifie et sous-tend l'ensemble de la réflexion heideggérienne. Ce renvoi du *Sein* nominal au *Sein* verbal permet, à défaut de fournir une définition impossible de ce qui est essentiellement vide, indique très clairement les modalités de sa mise en relation comme autant de déclinaisons. Celles-ci permettent également de renouveler ce qui, dans le champ énonciatif de l'analyse ontologique, lui donne son orientation, à savoir la dimension temporelle du déploiement de l'être dans l'étant, elle aussi fortement structurée par le dispositif prépositionnel.

b-La temporalité prépositionnelle comme défi à la logique de la proposition.

Le Dasein tient son indétermination de son absence de substantialité, mais il est orienté en profondeur par un dispositif prépositionnel enté sur une base substantive mettant en valeur cette modalité qui traverse le Dasein. La relation, ainsi décrite, ressemble à de la tautologie à s'y méprendre. Pourtant, la préposition est fortement associée à la double dimension, spatiale et temporelle, de l'*in-der-Welt-sein* qui permet précisément de dépasser l'obstacle de la tautologie.

L'orientation temporelle est nettement marquée du sceau du dynamisme inhérent à des prépositions ou des particules comme *Vor-*, *Bei-* (et *In-*),

¹⁷³ *Sein und Zeit*, §41, p. 191 de l'édition allemande.

articulations du Souci (*Sorge*), qui l'empêchent ainsi de se figer dans une structure de l'ordre du concept fixe et immuable, comme autant de déclinaisons qui fixent l'orientation du sens à partir d'une *Vorstruktur* temporelle dont la nature est historique, dont le règne est concomitant du dévalement (*Verfall*) du Dasein dans la facticité du *On*. Les prépositions et particules sont à l'origine de ce mouvement dynamique portant le Dasein vers et dans le monde, et elles sont aussi la base de cette marque que laisse la temporalité au gré des mots-pivots, sur lesquels repose l'assise sémantique de la pensée d'Heidegger.

La temporalité, qui traverse le Dasein dans sa relation au monde, prend appui sur des modalités radicalement repensées : le passé est redéfini comme provenance, provenir, et le futur comme visée ou devenir, sur la base d'alternances prépositionnelles.

La provenance est ce qui est 'toujours-déjà-accomplí', comme le confirme le recours à des substantifs d'origine verbale dont le radical est un participe passé (ou adjectif verbal) à valeur de parfait, comme dans *Gewesen-heit* ou *Geworfen-heit*. Ce 'toujours-déjà-accomplí' se distingue foncièrement de la loi de la causalité pure en ce qu'il fait signe en direction de ce provenir sans pour autant lui attribuer un rôle linéairement causal, la synthèse de ce rapport à la provenance se faisant dans le Dasein comme existentiel, et non comme ce qui s'impose à lui de l'extérieur. Cette translation (au sens littéral) détricote le concept en ce qu'il s'impose aux choses et aux phénomènes en leur assignant une définition supposée vraie de toute éternité. Cela signifie que la modalité de l'accomplissement est toujours, en vertu de l'ouverture du Dasein, toujours devant lui dans une incessante répétition qui n'est perçue qu'improprement comme déroulement, et à laquelle chaque fois il est confronté dans sa relation avec l'étant éclairée par l'ombre portée de l'être. Cette impression se trouve renforcée, dans le cas de *Gewesenheit*, par l'emploi du mot central *wesen*, dans lequel Heidegger opère une remise en question et un déplacement de la problématique de l'*essence* en philosophie. Le sémantisme de ce nom (et dans le

verbe modal *werden*, employé pour suppléer au verbe *Sein* dans des énoncés au passif, au futur, au conjonctif ou dans l'expression du souhait, l'optatif et renvoie à l'idée de développement, du changement, de l'évènement) provient du vieil-haut-allemand *wesan* au sens de *Sein*, ce qui met en évidence la parenté des deux termes.

Il en est de même pour la visée, le devenir du Dasein dévalé dans le monde, dont le noyau est constitué de la préposition *zu* dans des composés prédicatifs comme *das Sein-zum-Tode*, *das Sein-zum-Ende*, *das Sein-zum-Vorschein*. Ces derniers traduisent et annoncent la destination historique du Dasein, qui infléchit la temporalité dans le sens de la modalité ; la destination (*zu*) du Dasein se pense comme 'ce que le Dasein a à être'. Il ne s'agit pas d'un devoir au sens d'un impératif moral mais la nécessité pour le Dasein de s'accomplir en tant que Dasein, postulat qui fait écho au « deviens ce que tu es » de Nietzsche. Cet écho est d'autant plus persistant que l'intemporalité foncière de l'infinitif *Sein* est ce à quoi renvoie la préposition.

On voit bien que la temporalité perd ainsi tous ses repères chronologiques ainsi que sa structure ontique : par une sorte de hiatus, provenir et devenir s'appellent l'un l'autre, se renvoient l'un à l'autre dans un déroulement circulaire ancré dans la formation des mots même : *Gewesenheit* est l'association d'une modalité verbale de l'accompli à un suffixe nominalisant (*-heit*) ; son pendant, *Sein-zum-*, se construit d'une manière symétrique, comme le reflet d'un miroir : nominalisation (par l'usage de l'infinitif *sein*) prolongé par la modalité de l'accomplissement indiquée par la préposition *zu*. Ainsi émerge la notion d'historialité dans la question de l'être. Ce hiatus fait également partie du dispositif de guerre dans le combat contre la pensée catégorielle car il permet de penser au-delà de la stricte égalité logique ; provenir et devenir sont tous deux également pré-sents dans la synthèse qu'opère *Sein* des différentes modalités de l'être-au-monde.

L'analyse de cette composante prépositionnelle du langage et de la grammaire de l'être s'est pourtant modifiée au fur et à mesure qu'Heidegger cherchait à approfondir les modalités de la relation de l'être à l'étant dans la synthèse du Dasein. Plusieurs problèmes se sont en effet posés en cours de route : d'une part, la langue (dans son articulation de l'écoute, du comprendre et du dire) est traitée comme une des modalités existentielles du Dasein, non la plus fondatrice, alors que c'est elle qui rend possible l'existence même de ces modalités ; d'autre part, elle est utilisée comme l'instrument, l'explicitation de ces modalités d'être, mais ce qui se joue à partir de la langue, ce qui est en jeu, n'est pas examiné en tant que tel. Cela nécessite une refonte de la réflexion, non sur la relation absolue avec l'étant et l'être de l'étant à partir de l'ouverture du Dasein, mais sur ce qui, dans la langue, dit quelque chose de cet arrimage du Dasein à l'être. Le moyeu de cette roue, le centre agissant de cette problématique passe par le déplacement et l'ancrage de la question de l'être comme généalogie de la parole et l'essentialisation de la langue. La flexion cède le pas à la racine comme matérialisation de la jonction du sens et de la matérialité de la langue, et c'est un véritable enjeu dans la formulation ontologique de la question grecque des origines.

2/ Essentialisation de la langue : vers la parole des écrits tardifs.

L'intitulé du §34 de *Sein und Zeit* met en relation trois termes : le *Da-sein*, *die Rede*, *die Sprache*. Dans le contexte de la réflexion menée, Heidegger subordonne *Sprache* à *Rede* en lui attribuant le rôle de substrat matériel de l'articulation de *Rede* portée à l'expression, à savoir *Verständlichkeit*¹⁷⁴.

Avant d'examiner plus avant les implications d'une telle articulation dans la pensée existentielle d'Heidegger, pour ensuite mesurer le saut ontologique qui s'est opéré dans sa démarche à partir de ce postulat, il nous paraît nécessaire de

¹⁷⁴ Dans ce paragraphe, nous nous attacherons plus précisément aux pages 160-161 de l'édition allemande de *Sein und Zeit*.

nous intéresser à un problème de traduction de l'allemand en français. En effet, si, selon Heidegger, les Grecs n'avaient pas de mot pour dire la langue, mais qu'ils la comprenaient à partir du *Lógos*, l'allemand possède cette particularité que le mot *Sprache* se traduit soit par 'langue', soit par 'parole', et qu'il est malaisé de décider quelle acception correspond au mieux à l'esprit du texte. Le traducteur de *Sein und Zeit* a tranché en faveur de 'langue', la 'parole' étant associée au mot *Rede*. Heidegger déploie ce champ sémantique linguistique en ayant recours à d'autres mots qui en délimitent et en éclaircissent la problématique, et ce dans le même paragraphe, qui compte une vingtaine de lignes : la langue parlée est *das Sprechen* (la substantivation du verbe insistant sur l'acte de parole, peut-être aussi la 'prise de parole'), le dire (qui pointe dans la direction du contenu sémantique) est *das Sagen*. Quant à *Rede*, il a été donc traduit par 'parole' ; une autre traduction possible serait 'le parler'¹⁷⁵. Dans le texte, le binôme que forment *Rede* et *Sprache* se caractérise par une appartenance réciproque et nécessaire, instaurant une hiérarchie fondée sur le fait que *Rede* est existentiellement la condition de possibilité de *Sprache* ainsi définis :

- *Rede* : « Wenn die Rede, die Artikulation der Verständlichkeit das Da, ursprüngliches Existenzial der Erschlossenheit ist, diese aber primär konstituiert wird durch das In-der-Welt-sein, muss auch die Rede wesentlich eine spezifisch weltliche Seinart haben. Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins spricht sich als Rede aus. Das Bedeutungsganze der Verständlichkeit kommt zur Wort. Den Bedeutungen wasche Wort zu. Nicht aber warden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen".

- *Sprache*: "Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache. Diese Wortganzheit, als in welcher die Rede ein eigenes 'weltliche' Sein hat, wird so als innerweltlich Seiendes wie ein Zuhandenes vorfindlich. Die Sprache kann zerschlagen werden in vorhandene Wörterdingen. Die Rede ist existenzial Sprache, weil das Seiende, dessen Erschlossenheit sie bedeutungsmässig artikuliert, die Seinsart des geworfenen, auf die 'Welt' angewiesenen In-der-Welt-seins hat".

¹⁷⁵ J.M. Vaysse, *Le vocabulaire d'Heidegger*, opus cit. p.42.

Le mot '*Rede*' se réfère ainsi à toute structure verbale cohérente et dotée de sens (*'befindliche Verständlichkeit'*) ; dans le langage courant, il s'agit d'un/de propos tenus par quelqu'un à l'adresse de quelqu'un d'autre ; par extension, ce dont il est question, le sujet, puis le discours, la conférence. Quant à '*Sprache*', il s'agit d'un étant ayant la fonction d'un outil disponible (*'wie ein Zuhandenes vorfindlich'*) mobilisé, investi par '*Rede*' pour former un discours qui fait sens (*'die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache'*). Elle forme un ensemble (*'Wortganzheit'*) décomposable en chacun de ses constituants (*'die Sprache kann zerschlagen werden in vorhandene Wörtdinge'*). Par contraste, '*Rede*' n'est pas divisible, le sens est un tout qui ne peut se maintenir comme tel hors de sa globalité (*'das Bedeutungsganze der Verständlichkeit'*) ; ce qui la caractérise c'est sa cohérence qui donne à son tour un sens, par la syntaxe et la grammaire, à l'émiettement de '*Sprache*' en '*Wörterdinge*'. Les deux mots se placent de part et d'autre d'une ligne de partage entre les deux pôles de la dualité fondamentale du langage s'exprimant sous forme de dichotomie, dont l'expression s'est modifiée selon les époques et les partis-pris philosophiques : forme/fond, syntaxe/sens, Sa/Sé. De ce point de vue, l'exposé de Heidegger au §34 fait preuve d'une relative orthodoxie vis-à-vis des normes en vigueur dans le domaine philologique et linguistique ; en cherchant l'articulation fondamentale de la différence ontologique et de l'être-au-monde, il soustrait l'étant à la pure chose, à l'objet que la métaphysique en avait fait pour le faire entrer dans la sphère ontico-ontologique, 'étant' ne pouvant être compris que dans sa relation avec l'être, synthétisée par les expressions 'être de l'étant' et 'étant dans son être'. De par sa matérialité phonétique la langue (*'Sprache'*) est un étant qui n'a aucune existence autonome (*'Nicht aber werden Wörtdinge mit Bedeutungen versehen'*), pas plus que '*Rede*' qui a à s'incarner dans cette '*Wortganzheit*'. Cependant, dans cette relation le primat revient à '*Rede*' en tant qu'en elle se fait l'union du mot et du sens au sein d'un énoncé cohérent (*'Die Rede ist existenzial Sprache'*). Cette prééminence du sens se justifie parce qu'il

est co-existentially lié à l'écoute ('*Hören*') et au silence ('*Schweigen*'); le parler n'en est qu'une des actualisations possibles, même si l'écoute et le silence ne se définissent que par différence avec ce parler, ils renvoient, par-delà la langue matérielle sur laquelle ils prennent appui ('*Zum redenden Sprechen gehören als Möglichkeiten Hören und Schweigen*'), à *Rede* ('*An diese Phänomenen wird die konstitutive Funktion der Rede für die Existenzialität der Existenz erst völlig deutlich*') en tant qu'articulation et expression de l'ouverture du Dasein au monde ('*Dass jetzt erst Sprache Thema wird, soll anzeigen, dass dieses Phänomen in der existenzialen Verfassung der Erschlossenheit des Daseins seine Wurzeln hat*').

On mesure à quel point est grand l'abîme qui sépare cette 'parole' (*Rede*) de la *Sprache der Anaximanders*, ou de celui qui se creuse entre la *Sprache* matérielle, existentielle, une *Wortganzheit* formée de *Wörterdinge*, et la *Sprache* qui parle à partir de l'être ? Comment s'est opéré ce passage, ce revirement radical dans la pensée d'Heidegger ?

Précisément, à partir de *L'origine de l'œuvre d'art*, par la transformation dans l'analyse de la matérialité de la langue en Terre, qui recueille la matérialisation de l'être qu'est la parole et la cèle. Ce glissement sémantique n'a lieu qu'une fois détruit, déconstruit le discours de la métaphysique sur l'étant qu'est l'œuvre d'art qui tente de lui imposer un discours conceptuel. Dans *Sein und Zeit*, la *Rede* est un existentiel du Dasein, au milieu d'autres. D'autre part, si cette relation à l'étant déplace la question de la *Rede* vers la sphère ontologique, en vertu de sa participation, comme articulation de l'étant au monde, au binôme indissociable que forment l'être et l'étant, elle n'en conserve pas moins un caractère indéterminé : la *Rede* n'est pas examinée en fonction de la relation qu'en tant qu'étant, elle entretient avec l'être au sein de la différence ontologique qu'elle manifeste, mais comme ce qui permet de répondre à la question pressante de ce qui fonde la relation du Dasein avec le monde dans

In-der-Welt-sein. La transition vers les écrits postérieurs à la *Kehre* se fait en deux étapes.

Premièrement, Heidegger se livre à une réflexion qui renverse, voire inverse, les termes de cette question, à savoir la nature des rapports qu'entretiennent *Rede* (avec son soubassement qu'est la *Sprache*) et monde. Il passe ainsi de la *Rede*, comme l'une des modalités d'ouverture du Dasein, à la langue à partir de laquelle se façonne le monde, comme nous l'avons vu dans notre analyse des *Concepts fondamentaux de la métaphysique - Monde, finitude, solitude*, autour des pivots que sont des mots comme *Lógos* et le verbe *Sein* décliné dans ses diverses acceptions. Déjà, il devient clair que l'explicitation de quelques mots fondamentaux est ce qui permet de définir une diffusion du sens d'un autre genre, irradiant au-delà du simple énoncé propositionnel, créant ainsi des connexions sémantiques d'un autre genre. Le mot *Rede* disparaît peu à peu du lexique heideggérien.

Deuxièmement, le mot *Sprache*, quant à lui, s'en trouve profondément remanié : la *Wortganzheit* s'est muée en Terre qui accueille, au plus intime de sa matérialité verbale, la parole dont le Dire est l'Être, et dont l'œuvre d'art est la traduction enracinée dans un sol natal. Cette traduction se manifeste à tous les niveaux de l'analyse comme dialogue, combat du Dire et de la Terre, fondé par le mouvement de dévoilement et de retrait qui caractérise la présence de l'être comme *aletheía*. Ainsi s'instaure un dialogue historial entre les langues grecque et allemande qui se répondent par-delà l'édifice métaphysique. On est loin de la posture de *Sein und Zeit*, où l'allemand interroge le grec mais s'en fait l'explicitation : la question de l'être est grecque, mais c'est en allemand, qui se fait le champion de la bataille engagée contre la métaphysique, que s'élabore la mise en œuvre de la différence ontologique dans le monde ; de là l'extraordinaire créativité linguistique dont Heidegger fait preuve.

D'un point de vue pratique, le déplacement de la question de l'être vers l'intériorité de la langue allemande en dialogue avec la parole grecque se traduit

par le recours systématique à l'exégèse herméneutique à partir d'un mot, et par le retour à ce qui, à l'origine, fut le lieu de la question : la racine du mot comme émergence du sens. La langue est segmentée en mots, dont les résonances réciproques forment le soubassement d'une syntaxe non catégorielle : le mot prend le pas sur l'énoncé, la racine sur le mot, dans un ultime contournement du concept.

Cela se matérialise, entre autre, par l'usage différent qu'Heidegger fait du tiret typographique. Dans *Sein und Zeit*, le tiret permet de lier plusieurs mots entre eux dans un ordre syntaxique ; ce faisant, une prédication entière se trouve nominalisée ; son dynamisme verbal est un total rejet de ce que la tradition métaphysique a nommé le concept, renversé qu'il est par la *Rede*, auparavant considérée comme simple développement, définition du concept. En revanche, un écrit comme *La parole d'Anaximandre* est émaillé de mots dont Heidegger prend soin de dissocier les composants : *a-létheïa*, *a-dikía*, *Da-sein*, *ek-sistence*, *dé-partir*, *de-venir* (*Ent-stehen*), *présence* (*Anwesende*), *présent* (*Gegenwärtige*). Cela rend possible le recentrage de la réflexion sur la racine du mot, à partir de laquelle la parole, l'être, va rayonner, selon les modalités que fournissent les particules et prépositions accolées, et qui font un saut entre les mots, réverbérant l'écho de cette parole, créant ainsi un réseau de sens qui supplante la syntaxe. On peut dire que l'analyse d'Heidegger se dirige pas à pas vers l'essence de la parole en ayant le *tiret*, c'est-à-dire la *jonction* du sens et du mot, comme horizon de recherche. Cette quête de la jonction de l'être et de l'étant dans la parole est toujours déjà incomplète, provisoire parce qu'elle se mesure à la limite absolue de la langue qu'est l'indicible. C'est ainsi que nous concluons en mettant la pensée d'Heidegger sous l'égide de Lohmann en délimitant les deux versants de la *Kehre* comme le passage d'une langue prépositionnelle de la relation, de la flexion (qui correspond assez bien à l'énoncé verbal de Lohmann) à une langue de l'essentialisation (l'énoncé nominal où domine l'identité absolue). En chemin, il tente aussi d'élaborer une syntaxe capable de sous-

tendre l'édifice de la langue comme mise hors-jeu de la logique, en se heurtant là aussi à la menace de l'indicible.

B- La syntaxe de l'être.

Avec Heidegger la syntaxe fait irruption dans la sphère de l'ontologie au sein de la philosophie contemporaine, tout comme ce fut le cas chez Hegel qui fait de la logique une ontologie. Cependant, et contrairement à ce dernier qui nomme la logique la science de l'Idée pure, c'est-à-dire qu'elle considère le développement de l'Idée dans l'élément abstrait de la pensée, Heidegger opère ce retour vers l'ontologie à partir de l'existence en dépassant, dès le départ, les postulats de la métaphysique dont il considère qu'elle n'a posé à la pensée que la question de l'étant. Il mobilise dans ce but toutes les ressources que la morphologie et la syntaxe de la langue dans son entreprise de remise en cause du concept et de la pensée catégorielle. Il se dresse contre les axiomes de la logique traditionnelle comme, entre autres, le principe d'identité et celui de non-contradiction. Il leur substitue le primat du Même, que l'on ne saurait confondre avec l'identité au sens de 'pareil', comme le véhicule la langue courante. Avant de procéder à un examen plus attentif de cette nouvelle syntaxe, tâchons d'en esquisser les causes.

Pour citer à nouveau Lohmann, un des postulats de la linguistique est que le mot nomme un étant, une chose, tandis que l'énoncé dit quelque chose au sujet de l'étant qu'elle interroge. Cet énoncé est la proposition classique qui couronne l'inclusion du prédicat dans le sujet, selon la formule leibnizienne du « *inesse qua idem esse* ». Ce processus s'exprime, pour l'indo-européen, dans un énoncé verbal, dont l'axe est le syntagme verbal assorti de son système de flexion, auquel fait pendant la déclinaison nominale. Dans un tel cadre, la flexion, dont la philologie confirme son caractère inanalysable, tient un rôle central dans la supposition. Celle-ci s'appuie sur une syntaxe permettant, dans la perspective de

la *Seinsfrage*, de mettre en avant la modalité spécifique de la supposition, à savoir l'expression de l'étant dans son être. L'oubli de l'être par la métaphysique vient de ce que l'être est demeuré longtemps un mot « vide », une essence figée servant de repoussoir à l'étude de l'étant. Dès lors, Heidegger pose la question de la différence ontologique, ce qui suscite un nouveau questionnement sur le « quoi » du dire et sur sa provenance. Répondre à cette interrogation entraîne l'examen et le questionnement de la langue à partir d'elle-même ; sortir de l'aporie tautologique nécessite l'élaboration d'un système de diffusion du sens qui prenne appui sur les mots fondamentaux de la langue, avec, en vue, la source grecque de la question. Ces mots qui disent l'être en retrait dans la parole sont en écho réciproque et, en suivant le déroulement de la chaîne sémantique à partir du noyau lexical, appellent l'advenue de la parole en étendant le sens à d'autres champs. Plutôt qu'un énoncé verbal, la syntaxe du second Heidegger tend, dans l'extension du principe d'identité (langue, parole, *lógos*, sont d'autres noms pour dire l'être) à la parfaite équivalence de l'énoncé nominal qui dit l'être de l'étant.

Par ailleurs, une des entreprises d'Heidegger, rendue nécessaire par son entreprise de remise en cause des principales catégories de pensée héritées de la métaphysique, est de remettre à plat la question de la syntaxe susceptible de sous-tendre la réflexion.

Nous avons vu à quel point le travail sur les notions fondamentales de la démarche philosophie heideggérienne est un dépassement de ce qui est à la base de cette pensée, à savoir la notion de concept. Dans ce but, il fait entrer en résonance les mots d'une manière novatrice (renversement, mise en vis-à-vis, rôle des mots-outils que sont les adverbes et les prépositions...). Mais se pose dès lors le cadre dans lequel cette mise en résonance s'effectue. Comme toute pensée ayant l'ambition de redéfinir le langage, il est fondamental de questionner le lieu dans lequel les interrogations se font jour, à savoir la

situation d'énonciation. Tout le travail de la linguistique fut de remettre cette situation au centre de sa réflexion en élaborant un système relationnel s'articulant autour du temps, de l'espace et du couple énonciateur/énonciataire comme moment où la parole (son quoi) vient au langage, et c'est bien cela qui fait l'objet de l'attention d'Heidegger. Ce qui caractérise la théorie linguistique de l'énonciation, c'est qu'elle a pour soubassement le moment de l'énonciation (le 'maintenant'), le lieu de cet acte de langage (le 'ici') et ce qui engage l'énonciateur (le 'je') vis-à-vis du destinataire de la parole (le 'tu'). De son côté, Heidegger comprend le Dasein comme essentiellement en relation existentielle avec le monde (le 'ici', auquel correspond le 'In-sein'), selon des modalités d'ouverture vis-à-vis de ce qui peuple le monde (les choses et les autres Daseins) définies à partir du 'Mit-sein' qui sont fondamentalement temporelles de provenance et de destination (rôle de la préposition 'zu'). Ce qui différencie la démarche d'Heidegger, c'est que de telles polarités sont encore des concepts, formés, certes, sur une approche résolument concrète ; il s'agit alors de reformuler cette mise en relation en faisant tomber les barrières de l'arbitraire du 'Je' (et du 'Tu') et de les redéfinir, avec le 'Ici' et le 'Maintenant', non comme des points fixes, mais comme des flux qui correspondent à la fondamentale fluidité des rapports de langage. Ce dernier sort ainsi de l'intériorité dans laquelle l'avait confiné la pensée métaphysique pour se déployer depuis le sein de l'ouverture du Dasein, qui devient alors, de facto, le lien de croisement, le carrefour où, chaque fois, il en va de l'essence du langage.

Nous examinerons tour à tour ces trois pôles, devenus modalités chez Heidegger, que sont l'espace, la temporalité du discours, et l'abolition de l'interpersonnalité du Je et du Tu pour faire émerger une relation du Dasein et du On, qui est une relation au confluent de l'intériorité et de l'extériorité. Après la *Kehre*, le questionnement d'Heidegger change de perspective pour se déplacer vers le quoi du discours ('*Rede*') et l'émergence de la parole ('*Sprache*') des

origines, qui est fusion et redéploiement des notions de l'Ici et du Maintenant dans celle de l'historialité.

1/ L'espace de la syntaxe.

Au fondement de la réflexion d'Heidegger se trouve la relation entre le Dasein et le monde sur le mode de l'existentialité, en vertu du postulat selon lequel ce qui caractérise le Dasein c'est son ouverture. Nous avons vu à quel point cette ouverture se traduit, dans le corps même des rapports qu'Heidegger entretient avec le langage, par l'émergence de nouveaux rapports internes à la langue, qui reflète alors cette nouvelle perspective antimétaphysique. L'espace linguistique s'ordonne autour de l'acte d'énonciation, et n'a de réalité ou de cohérence que dans ce qui le fonde, le langage ; à ce titre, le rôle de l'énonciateur est celui d'un pivot. Pour Heidegger, le langage étant un existentiel du Dasein, la centralité de ce dernier est réaffirmée, non en tant que sujet, que *Cogito*, mais comme existence, ou, pour insister dans ce sens, *ek-sistence*. Il repense ainsi le problème de l'intériorité et de l'extériorité de l'homme, qui devient une entité fortement spatialisée, le *Da-sein*. Le mot porte en lui l'essence de cette relation, le tout étant de définir chacun de ces deux termes en relation réciproque absolument nécessaire. Le monde est la synthèse de cette relation car, Heidegger le met en évidence après *Sein und Zeit*, il n'est que par la vertu de son soubassement linguistique, et les expressions les plus concrètes de cet espace qu'est la mondéité (*Weltlichkeit*) prennent une valeur métaphorique :

« Les autres ne se rencontrent pas à partir du moment où l'on fait la différence préalable entre son propre sujet d'abord là-devant et les autres sujets qui se rencontrent eux aussi, ni en dirigeant un tout premier regard sur soi-même pour commencer par y fixer le terme premier d'une différenciation. Ils se rencontrent à partir du *monde* dans lequel séjourne le Dasein préoccupé et discernant. (...) Le Dasein « se » trouve « lui-même » d'emblée dans ce qu'il exerce, utilise, attend, empêche - dans l'utilisable dont d'emblée il se *préoccupe* au sein du monde ambiant. Et quand bien même le Dasein s'adresse expressément à lui-même à titre de : je-ici, alors la détermination locale de la personne doit s'entendre

depuis la spatialité existentielle du Dasein. En interprétant celle-ci (§23) nous avons déjà signalé que ce je-ici ne veut pas dire un point privilégié de la chose qu'est le je, mais qu'il s'entend au contraire comme être-au en partant du là-bas du monde utilisable auprès duquel séjourne le Dasein en tant que *préoccupation*. (...)

L'« ici », le « là-bas » et le « là » ne sont pas prioritairement de pures déterminations locales de l'état intérieur au monde qui est là-devant à des places de l'espace, ce sont, au contraire, des caractères de la spatialité originale du Dasein. Les prétendus adverbes de lieu sont des déterminations du Dasein, ils ont une signification en priorité existentielle et non catégoriale. Mais ils ne sont pas non plus des pronoms, leur signification se tient en deçà de la différence entre adverbes de lieu et pronoms personnels ; mais la signification de ces expressions en fonction de ce que le Dasein a de proprement spatial est là pour attester que l'explicitation du Dasein, non faussée par la théorie, voit celui-ci immédiatement aux prises avec le monde en préoccupation, c'est-à-dire dans son « être après » spatial qui déloigne (*entfernend*) et qui s'aiguille. Quand il dit « ici » le Dasein, qui ne fait qu'un avec son monde, ne parle pas dans sa propre direction, au contraire il se détourne de soi et vise le « là-bas » d'un utilisable qu'il discerne tout en se signifiant néanmoins lui-même dans la spatialité existentielle »¹⁷.

La relation du Dasein au monde est toujours déjà en jeu et l'expression spatiale qui la décrit (« être-au en partant du là-bas du monde... auprès duquel séjourne le Dasein ») brouille les cartes de la spatialité ordinaire pour la transformer en spatialité ek-statique, c'est-à-dire toujours accomplie sous l'impulsion de son seul mouvement, sans autre cause que la relation même du Dasein et du monde : il s'agit d'abolir la dichotomie traditionnelle du dedans et du dehors pour élaborer une problématique du flux arc-boutée sur l'ouverture du Dasein ; ce qui est remis en cause dans cette réflexion c'est aussi bien le concept de l'étendue à partir du centre d'un cercle dont l'homme-énonciateur est le centre que celui de la distance, qui est l'un des axes fondamentaux de l'acte d'énonciation des linguistes (le ici de l'énonciation par opposition au là-bas de l'énoncé, de ce qui est dit 'au sujet de'). En 'étant-au', le Dasein est 'ici' et 'là-bas' parce qu'il ne fait qu'un avec son monde. En retranchant ces deux caractéristiques

¹⁷⁶ *Sein und Zeit*, pp. 119-120 de l'édition allemande et 161-162 de la traduction française de François Vézin.

fondamentales de l'espace au profit du flux continu et réciproque, on instaure un autre espace relationnel (grâce à la transitivité accolée au verbe *être* par adjonction de prépositions) où se télescopent les perspectives, mises en miroir par le jeu sur des binômes dichotomiques comme *Sein/Seiende* où se confrontent deux formes verbales susceptibles d'être nominalisées au sein de la différence ontologique ; quelque part, l'espace se modalise et se 'tonalise' (dans des modes de l'être-au que sont le Souci et la Préoccupation, appuyés sur l'orientation des modalités verbales), et Heidegger cherche à mettre en évidence cette transformation radicale de l'espace métaphysique en l'espace relationnel qu'est fondamentalement le langage.

Ce défrichage de la spatialité comme intrinsèquement linguistique disparaît des écrits ultérieurs sous cette guise, mais subit de profonds infléchissements : plus Heidegger s'oriente vers l'examen du quoi et du sur-quoi de la parole, l'espace émerge peu à peu comme Terre, comme Sol Natal, support de l'œuvre d'art et lieu du retrait de l'être. La question s'est resserrée sur la parole et son lieu d'émergence, qui est la langue (et non plus le langage, d'ailleurs) ; ainsi circonscrit, cet espace de déploiement de la parole qu'est la langue définit un autre genre d'espace un peu à l'image d'une toile d'araignée : à l'intersection des fils émergent des mots-relais de la parole, à partir du rayonnement central de l'être et de ses 'hypostases' que sont le *Lógos*, la parole et la langue. Essentialiser la langue c'est la priver du mouvement exprimé par les prépositions et adverbes de lieu, mais c'est lui insuffler un dynamisme différent, celui de la parole qui circule historiquement dans une langue et de l'une à l'autre : la réduction de l'espace, sa circonscription au champ de la parole appelle un changement radical dans la réflexion sur la temporalité, en tant qu'elle est un élément constitutif de l'acte de langage.

2/ Flexions temporelles.

IL ne sera pas question ici de discuter de la conception globale du temps dans les écrits d'Heidegger, car la question nous porterait bien loin du sujet de notre propre analyse. Ce dont il s'agit plutôt, c'est de définir comment la langue, le langage, qui sont au centre de la pensée d'Heidegger, portent les traces, dans ses énoncés mêmes, de cet exercice visant à remettre le langage au fondement de la démarche philosophique.

Ce qu'entend Heidegger par temporalité est résumé ainsi dans une heureuse formule, où la langue dit « l'inouï d'un futur antérieur où le crépuscule se fait anamnèse du matin »¹⁷⁷. La phrase met en évidence une constante dans la manière dont Heidegger envisage les rapports de temporalité au sein même de ses énoncés : la flèche du temps, telle que la tradition philosophique l'entend dans la façon dont elle envisage la représentation, n'a plus lieu d'être. Il inaugure une réflexion sur le temps de l'énoncé qui se poursuit jusque dans les écrits les plus tardifs, avec la mise en place, puis la mise au premier plan, de la notion d'historialité.

Déjà dans *Sein und Zeit*, les flexions verbales du passé et du futur disparaissent au profit d'un présent associé à une préposition (ex : *Sein-zu*) : ce binôme fait porter la charge sémantique sur un infinitif dont la modalité est non verbale ; tout se passe comme si le temps, modalité de l'être-au-monde du Dasein, n'était qu'une orientation vers le devenir du Dasein, un devenir qui est également 'Gewesenheit' ; curieusement, donc, une expression dont le sens « s'oriente vers... » (*sein-zu*) se glose par, se superpose à un « parfait » (*Gewesenheit*), qui est le mode de l'accompli, comme pour mieux nier le sens commun. Cela n'est pas sans importance dans le corps du texte heideggérien, parce que la valeur du présent auquel il a recours n'est pas celle de la généralité ; en effet, faire du Dasein le sujet absolu (grammaticalement, et aussi en tant que point de départ de sa réflexion) de ses énoncés, en reléguant 'les autres' à l'horizon du monde dans lequel ils sont immergés en même temps que le Dasein, infléchit la valeur du

¹⁷⁷ J.M. Vaysse, *Le vocabulaire d'Heidegger*, 4^{ème} de couverture, opus cit.

verbe *être* dans le sens de la 'présence à', une présence toujours en relation, celle de ce 'à partir de quoi' le Dasein parle et de ce 'vers quoi' cette parole qui dit la relation dans le monde (*In-der-Welt sein*) tend. La synthèse de ces deux mouvements se fait dans la présence du Dasein à son monde, chaque fois renouvelée. On voit d'ores et déjà se dessiner une ligne de crête sur laquelle va cheminer Heidegger, à savoir l'approfondissement de l'essence de la parole dans le mouvement réciproque et transhistorique (au sens de *geschichtlich*) du déploiement de l'historialité, qu'il nomme (et typographie), *présence* (*Anwesend, Anwesenheit*). On pourrait supposer que cette nouvelle présentation n'est qu'un avatar des mots composés séparés d'un tiret, et dont nous avons donné quelques exemples, mais la réflexion va plus loin que cela. Le 'pré-' de '*présence*' (*Anwesend*) n'est pas tant la matérialisation d'un ancrage spatial de la parole qui advient à l'être, mais l'expression d'une proximité ontologique renforcée, tant les deux composants font redoublement : le mouvement induit par le sémantisme de *-wesen(d)* forme un écho avec le *an-*, particule verbale exprimant l'idée de rapprochement et de début : la présence est rassemblement, ramassement dans le moment de la parole, dans l'acte par lequel elle s'instaure dans le monde et dans le Dasein, selon une modalité particulière, celle de l'avènement de l'évidence d'elle-même. C'est en cela qu'elle n'est pas une flexion, et que toute mise en rapport avec les flexions du passé et du présent est caduque. Il s'agit donc de reconstruire la temporalité de la langue autour de la notion de modalité verbale.

Heidegger a recours, en lieu et place de formes flexionnelles, à l'infinitif et aux participes présent et passé, qui permettent d'envisager un procès du point de vue de sa mise en œuvre (participe présent) et de son accomplissement (participe parfait) dans une permanence a-temporelle (infinitif), sur laquelle prend appui la présence : curieusement, la temporalité chez Heidegger est singulièrement immobile, dans la mesure où, dans l'infinitif du verbe « être » convergent tous les mouvements qui le traversent et, ainsi, s'annulent.

Cependant, si l'on transpose l'expérience existentielle du monde qu'accomplit le Dasein dans celle de l'expérience historique de la parole, le présent (au sens d'*anwesend*) récapitule et synthétise le provenir et le devenir de la parole dans l'être et ses 'modalités' que sont le dévoilement et le retrait au cœur de la langue. Ces mouvements de flux et de reflux ne caractérisent pas seulement le temps et l'espace dans l'acte de langage, mais ils président aussi à la dissolution du sujet dans une relation de destinataire (Je) à destinataire (Tu) au profit du Dasein dans son rapport avec le On, pour reparaître ultérieurement sous les traits du gardien de la parole.

3/ De l'effacement du Je et du Tu.

Comme le montre le passage, précédemment cité, de *Sein und Zeit* (pp. 119-120), « *Dasein findet 'sich selbst' zunächst in dem, was es betreibt, braucht, erwartet, verhütet - in dem zunächst besorgten umweltlich Zuhandenen* ». Ce passage nous apprend plusieurs choses : d'une part, le Je est évacué au profit du 'Es' de 'Dasein', ce qui revient à dépersonnaliser le troisième terme, à le vider de toute référence à l'énonciation. Le Tu, lui, s'éloigne d'un cran de la relation qu'un acte de langage constitue entre ses différents composants pour se fondre dans le 'On' de la quotidienneté. Cela ne signifie qu'une chose, c'est que la relation qui se noue dans l'énonciation n'est en aucun cas interpersonnelle dans son fondement ontologique, même si l'être-dévalé du Dasein lui fournit un accès à cette relation factice dans la préoccupation. Le Dasein est avec-, mais en relation avec le monde dans lequel il s'immerge et avec lequel il s'identifie. Le '*sich selbst*' ne peut alors que renvoyer à une fiction, un artifice du langage car cette expression est plus métaphorique que réellement substantielle. Là où le Dasein s'actualise (pour reprendre un mot de la tradition métaphysique), c'est dans un autre type de relation qui le lie aux différentes tonalités, qui correspondent à ce que la grammaire classique nomme la *modalité verbale* (vouloir-faire, pouvoir-faire, devoir-faire, savoir-faire tels que le reflètent

'erwartet', 'verhütet', 'braucht', 'betreibt') de l'action du sujet grammatical. Ce dernier s'efface devant le *quoi* (le 'was') de ce qui meut le Dasein dans son monde environnant si bien que toute action du Dasein n'est que le reflet de ce qui, fondamentalement, lui ouvre le monde et le fait émerger de ce dernier comme existentiel.

A partir de là, les deux termes de cette nouvelle relation vont subir un fort infléchissement : le *quoi* est peu à peu investi par la parole, mot dont les contours se dessinent au fur et à mesure qu'Heidegger progresse dans son chemin de pensée, et pointe dans la direction de l'advenue de l'être dans l'éclaircie, la clairière que lui ménage la langue allemande, capable de soutenir un dialogue avec la pensée matinale de la Grèce. Tout se passe alors comme si le Dasein, en mouvement au milieu de son monde, devenait immobile, récepteur sauvegardant (si ce n'est dans son ouverture) d'une parole qui se diffuse par-delà le temps de l'origine au crépuscule et retour. D'un simple existentiel, la langue, support de la parole, est ce qui parle *au* et, surtout, *dans* le Dasein. Cette relation 's'extériorise' dans une figure métaphorique (et non plus fonctionnelle, comme c'est le cas dans *Sein und Zeit*), celle du 'gardien de l'être', dernière métamorphose de ce qui fut le sujet. Comment ce changement s'est-il opéré ? Dans *L'origine de l'œuvre d'art*, Heidegger définit la langue comme « Poème au sens essentiel » :

« La langue est l'avènement où, pour l'homme, l'étant en tant qu'étant se décèle comme tel ; voilà la raison pour laquelle la poésie, le Poème au sens restreint, est le Poème originel au sens propre. La langue n'est donc pas Poème parce qu'elle est poésie primordiale (*Urpoesie*) ; au contraire, c'est la poésie qui advient à elle-même dans la langue parce que celle-ci garde en elle l'essence originelle du Poème. (...) L'essence de l'art, c'est le Poème. L'essence du Poème, c'est l'instauration de la vérité. Cette instauration, nous la prenons ici en un triple sens : comme don, comme fondation et comme initial. Cependant, toute instauration n'est réelle que dans la sauvegarde. (...)

Le projet poématique de la vérité, qui s'institue comme stature dans l'œuvre, ne s'accomplit jamais non plus dans, et vers le vide et l'indéterminé. La vérité dans l'œuvre se projette bien plutôt en se

destinant aux gardiens à venir, c'est-à-dire dans une humanité historique. Cependant, ce qui est envoyé en direction des gardiens futurs n'est précisément jamais une quelconque exigence arbitraire. Le projet vraiment poématique est l'ouverture de ce en quoi le Dasein est, en tant qu'historial, déjà embarqué. Cela, c'est la terre, et pour un peuple historial, sa terre, le fonds qui se réserve, sur lequel il repose avec tout ce que, à lui-même encore secret, il sait déjà. Mais c'est son monde qui déploie son ordre à partir du rapport du Dasein à l'ouvert de l'être. C'est pourquoi tout ce qui a été donné à l'homme doit être, lors du projet, tiré à la lumière hors du fonds réservé, et doit être expressément fondé sur lui.

C'est ainsi seulement que lui-même est fondé comme fond qui porte tout »¹

A l'ouverture originelle du Dasein répond l'ouverture de l'être dans la parole, qui est Poème. Celui-ci est 'instauration de la vérité', qui, entre autre chose, est un don à celui qui a à sauvegarder cette vérité dans le Poème, et cette vérité fondatrice est essentiellement parole. Sur la base de l'historialité et du caractère destinal de la parole, s'établit, au sein de l'acte de langage qui est son *Initial* (*Anfang*), une nouvelle relation du destinataire (l'être) au destinataire (le gardien). Le monde du Dasein se déploie à partir de son rapport à l'ouvert de l'être ; l'acte d'émergence de la parole, qui correspond à une essentialisation de l'acte de langage, forme un cercle où l'être se décline selon les modalités de l'espace comme relation et comme terre, selon le déploiement de l'historialité, et en direction d'un autre cercle, celui des gardiens qui reçoivent cette parole comme un don de la pensée des origines, dans un mouvement de retour vers le matin grec, au fil du Poème qui est aussi, et avant tout, traduction.

En conclusion, la syntaxe élaborée par Heidegger n'est pas un cadre vide dont la fonction serait la simple mise en mots d'un discours. La perspective est renversée : c'est du cœur de la langue qui 'garde en elle l'essence originelle du Poème' que jaillit cette nouvelle configuration de l'acte de langage autour de l'espace et du temps redéfinis ensemble comme *présence* historique de l'être

¹⁷⁸ Opus cit. pp. 84-85.

dans le don de cette vérité du Poème aux gardiens du futur ; le *quoi* et le *qui* ont, de cette manière, supplanté le Je et le Tu dont l'énoncé forme le cadre et le lien. C'est dans cette perspective que nous voyons, dans l'élaboration sous-jacente d'un cadre énonciatif essentiellement ontologique, une réponse à Lohmann qui cherchait à formaliser un énoncé-type capable de rendre compte du rapport de la langue à la différence ontologique : là où ce dernier établissait une relation prédicative dont le sujet est l'étant tout entier rassemblé dans le « il » indéfini et le prédicat l'ensemble des modalités d'ouverture du Dasein, Heidegger préfère jeter les bases d'une pensée de l'énonciation de l'être, dont l'énoncé-type serait l'identité (et non la même chose vide) de l'être et de la parole, identité fondée sur l'ouverture historique de Dasein, devenu 'gardien de l'être', dont la fonction dative exprime assez bien ce qu'Heidegger entend par 'sauvegarde' et 'acheminement'(vers la parole), ce qui recouvre parfaitement l'origine et la visée de toute traduction. Au-delà des ressemblances de surface entre le grec et l'allemand : existence de trois genres, l'usage du neutre, la tendance à la nominalisation par suffixation, usage similaire des modes verbaux... se tisse, s'élabore le Poème de la parole grecque recueillie par l'exégèse herméneutique mais, de manière plus immédiate, par celui qui est son gardien. Même si, pour Heidegger, « la poésie (*Poesie*) n'est qu'un mode parmi d'autres du projet éclaircissant de la vérité, c'est-à-dire du Poème (*Dichten*) », « l'œuvre parlée, la poésie au sens restreint, n'en garde pas moins une place insigne dans l'ensemble des arts. »¹⁷⁹. La poésie est le lieu où « le dire en son projet est Poème : il dit le monde et la terre, l'espace de jeu de leur combat, et ainsi le lieu de toute proximité et de tout éloignement des dieux. Le Poème est la fable de la mise à jour de l'étant. Chaque langue est avènement du dire dans lequel, pour un peuple, s'ouvre historiquement son monde, et est sauvegardée la terre comme refermée »¹⁸⁰. Heidegger poursuit son cheminement dans la question de l'être

¹⁷⁹ O.O.A., p.82

¹⁸⁰ Ibid., p.83

tout en essayant d'éviter les pièges de la langue, d'en extraire, par le détour de la traduction, la parole évanescence qui jaillit le temps d'un éclair historial, hors de tout concept, de toute catégorie : elle se heurte parfois, cette langue, aux limites de ce qu'elle peut exprimer ; ces limites, Heidegger les a éprouvées dans la traduction-exégèse du grec, dans le cas-limite de la pensée japonaise, elle aussi non-conceptuelle au sens occidental du terme, dans la poésie, du cœur de laquelle il voit le jaillissement de l'être comme parole dans le cercle historial de l'éclaircie.

3^{ème} PARTIE : PENSER ET POÉTISER

« Dans la nuit du tombeau, Toi qui m'a consolé,
Rends-moi le Pausilippe et la mer d'Italie,
La fleur qui plaisait tant à mon cœur désolé,
Et la treille où le pampre à la rose s'allie. »

Gérard de Nerval, *El Desdichado*.¹⁸¹

I/ INTRODUCTION.

Connaissant l'intérêt passionné qu'Heidegger a porté à Hölderlin, il peut sembler étrange de mettre en exergue de ce chapitre une citation de Nerval. La justification s'appuie sur bien autre chose qu'une simple communauté de destin entre les deux poètes : Hölderlin est LE grand poète allemand de la Méditerranée et de la grécité ; Nerval, outre sa fascination pour les mystères de l'Orient et de l'Antiquité gréco-latine, est fin traducteur des Romantiques allemands (dont Goethe, ou Burger et son poème *Lénore*) et anglais, notamment de l'Irlandais Thomas Moore¹⁸². Bon nombre de ses traductions ont servi de base à des adaptations poétiques, que l'on pourrait lier à un processus de travail sur la langue doublement intéressant. La traduction est un double cheminement, de la langue du traducteur vers celle qu'il traduit, puis de cette nouvelle compréhension à nouveau vers sa langue propre, dont il met les structures à nu pour accueillir la parole Autre. Quant à l'adaptation, elle diffère de la traduction en ce qu'elle porte son attention sur l'esprit du texte original, sur ce qui est susceptible de recevoir un écho dans la langue d'arrivée, le sens n'étant pas aussi rigoureusement envisagé (exactitude lexicale) que dans la traduction. Mais dans les deux cas, il s'agit bien de faire entrer deux langues en résonance, par l'entremise du 'mot juste'. Un tel procédé est donc *de facto* rationnel, puisqu'il sanctionne une démarche réciproque d'une langue vers une autre ; la clef qui

¹⁸¹ *Poésie et souvenirs*, édition établie par Jean Richer, Paris, Gallimard coll. « Poésie », 1974, p.137.

¹⁸² Thomas Moore (1779-1852), est un poète irlandais rendu célèbre par la publication de ballades irlandaises (Irish Melodies, 1821, 1842, 1856...) dont certaines ont connu la renommée (*The Last Rose of Summer*, *The Minstrel Boy*, *The Harp That Through Tara's Halls*, *Believe me if those endearing young charms*, *The Meeting of the Waters*...). Il a aussi abondamment publié sur l'histoire et les coutumes de l'Irlande (*The History of Ireland*, 1846). Il est le 'National Bard' de l'Irlande, et fut très lié à Lord Byron ainsi qu'à Walter Scott. Malgré son immense succès, il finit cependant sa vie dans la démence et l'isolement.

ouvre le monde de la représentation de l'autre est la grammaire, le lexique, la syntaxe. Tout apprentissage est donc une tentative de rapprochement, de familiarisation par le biais d'une mise à distance. Ce qui, en revanche, est curieux, c'est que ce lent processus s'accompagne de l'illusion - ou du sentiment grandissant que l'on a de saisir immédiatement la tonalité profonde de la langue étrangère. L'apprentissage s'efface peu à peu dans la fréquentation assidue prenant l'apparence du 'naturel'. Le paradoxe se révèle d'autant plus grand qu'il devient tentant d'appliquer à la réflexion sur la langue maternelle tout ce processus mis en branle par la médiation de la traduction. La langue est ainsi 'discours sur un objet' tout autant que 'discours sur elle-même', autrement dit, la traduction est synonyme de compétence et d'accès à la tonalité essentielle d'une langue autre ainsi qu'à la sienne propre. Cet accès élargi, quantitatif (compétence linguistique) aussi bien que qualitatif (résonance, harmonie plus ou moins grande entre les deux langues), affecte à la fois la structure linguistique et l'historicité de la langue, qui s'élabore continuellement sur les strates successives d'états antérieurs. Si la traduction contribue à enrichir la démarche réflexive de la langue, elle participe à ce que la définition la plus succincte désigne sous le terme de 'pensée'. En effet, on ne traduit jamais que les mots, car c'est avec eux que se forme l'empathie nécessaire de la langue traduite pour la langue qui traduit : c'est la langue qui parle par le Dasein, et non l'inverse, parce que ce dernier est ontologiquement langage, *lógos*.

De ce lien, examiné précédemment dans la seconde partie de cette étude, émerge un certain nombre d'interrogations sur la nature même des mots 'pensée' et 'penser'. Au-delà des clivages entre sa dimension synchronique (système linguistique) et diachronique (historicité, tradition - sociale, esthétique...), 'pensée' fusionne, au niveau le plus général, avec 'sens'. 'Penser' c'est 'nommer', c'est 'faire sens' et 'rendre compte de' ce sens. A partir de là, s'est forgée une tradition normative encadrant strictement le penser, et qu'Heidegger nomme 'métaphysique' et dont il appelle au 'dépassement'. Paradoxalement, un

tel dépassement n'est en rien un bon en avant, un but, mais bien plutôt un retour aux origines grecques, présocratiques, de ce qu'ont signifié pour le monde occidental 'penser' et ses enjeux. Dans ce processus de dépassement Heidegger croise sur son chemin Nietzsche et, surtout, Hölderlin, dont la pensée s'énonce de plus en plus obscurément, en témoignent de nombreux articles de presse réagissant violemment ou sarcastiquement à la publication de poèmes tardifs¹⁸³. De telles rencontres ne se font pas sur le mode de la filiation, qui est historique, mais sur celui de l'historialité, qui est dépassement du temps linéaire et de la tradition de pensée ; elle opère bien davantage sur les points de rupture de la métaphysique, une rupture par virage de sens dès Platon, qui a, nécessairement, obscurci le rapport immédiat de la langue et de la pensée dans le *lógos* de Parménide. Ce retour aux sources serait donc l'éternel retour du Même, cher à Nietzsche, qui achève la Métaphysique en s'attachant à renverser l'hégémonie de la pensée rationnelle depuis Platon, suivi par le christianisme. Le dépassement heideggérien ne se conçoit que dans une remise en cause radicale de ce lien d'airain entre 'pensée' et 'concept' (qui, contrairement aux apparences, est historique). Un nouveau chemin s'ouvre dès lors qu'il est possible d'abattre les cloisons patiemment érigées par la tradition philosophique entre 'pensée' et 'poésie'. Dans ce but, il faut tenter de se défaire de l'énoncé de causalité pour entrer dans un cercle herméneutique de la réciprocité, fondé sur le jeu de miroir entre les deux termes de l'équivalence.

Dans un premier temps, nous nous attacherons donc à mettre en évidence l'assise ontologique privilégiée du dialogue de la pensée et de la poésie dans le retour qu'opère Heidegger vers Parménide (penser et poétiser sont le Même), et, en tout premier lieu, à partir de son essai intitulé *Qu'appelle-t-on penser ?*. Si la pensée est une mise en relation tout comme l'est la traduction/tra-duction, il

¹⁸³ Voir, notamment, les recensions des neuf poèmes publiés dans l'*Almanach für Freundschaft und Liebe* en 1803 sous le titre *Nachtgesänge*, dans une édition française bilingue publiée chez Grèges, coll. Lenz, en 2002 (pp. 50-55).

s'agit de déterminer la pensée à partir du lieu d'où surgit un tel questionnement : la Métaphysique. Le lien entre la pensée et la poésie réside en ce que les mots disent la pensée sur le mode de la métaphore, qui se substitue alors à la proposition. La différence est surtout évidente dès lors que la réflexion attribuée au verbe 'être' un rôle non plus logique (lien sujet-prédicat) mais ontologique dans la possibilité même de l'existence de la métaphore, elle-même arc-boutée sur la concordance dans l'énoncé étendue à l'harmonie des mots comme variantes du Même : le noème est bien un poème. Cette équivalence ne saurait s'expliquer si l'on ne met pas en exergue les différents sens du mot 'poème' : après avoir défini le 'penser', il faut donc s'attacher à répondre à la question 'qu'appelle-t-on poétiser ?' A partir de ce 'est' qui dit le même dans la métaphore et la réciprocité, on peut, avec Heidegger, voir dans la poésie le rassemblement, la conjonction de ce que la Métaphysique a disjoint, l'appréhensible et l'intelligible, selon des configurations dont l'origine est à chercher dans l'essence du génie poétique d'Hölderlin et les pages de *l'Origine de l'œuvre d'art* consacrées à la '*Dichtung*', dans les différents moments que sont l'Appel, la Pensée Fidèle et la Sauvegarde, avec pour horizon l'Impensé, ce lieu d'émergence et du risque le plus haut pour la langue, parce qu'il s'y joue le déchirement de la logique dans un saut ontologique.

C'est ainsi que nous pourrions revenir à la métaphore comme structure fondamentale de la *Seinsfrage*, dans la mesure où elle place l'Art comme pensée, poésie et être au-delà de l'apparence et des pièges de l'esthétique que sont la médiateté (comparaison) et la sophistique (le *conceit*¹⁸⁴) qui participent du voilement de l'être : ce qui réunit poème et noème dans la présence hors-retrait de l'être, c'est l'éclaircie du sublime de la simplicité.

¹⁸⁴ Synonyme de l'italien *conceito*, pl. *conceiti*, ce mot a fait florès dans la littérature anglaise des 16^{ème} et 17^{ème} siècles et désigne tout ce que la poésie a d'artificiel, de traits d'esprit brillants, qui cachent parfois une certaine superficialité.

Le chapitre suivant tente de répondre à la question du pourquoi de l'éclipse de la poésie après la césure platonicienne.

En effet, depuis que ce dernier a symboliquement chassé les poètes de la Cité, la poésie est strictement cantonnée au domaine du 'sensible', de l'esthétique. La figure du poète est ainsi associée à l'affabulation, aux jeux de langage et à la vision magique d'un monde dominé par la représentation religieuse dans le mythe, nonobstant l'usage fréquent qu'en fait Platon dans ses dialogues. Mais ce mythe-là fonctionne avant tout comme une parabole, dans laquelle il sied de trouver l'illustration de la pensée philosophique ; pour lui, le poète est avant tout un 'faiseur d'histoire'. Il faut attendre Kant pour donner à la poésie, en tant qu'art, une assise métaphysique dans le jugement esthétique, qui demeure pourtant hybride dans ses caractéristiques fondamentales. Quel au-delà de Kant Heidegger a-t-il envisagé à partir de l'analyse de la faculté de juger ? Nous nous intéresserons d'abord à la notion classique de 'Sublime', et aux métamorphoses qu'elle a subies de Burke à Kant dans le domaine de la représentation, ce qui nous conduira ensuite à l'émergence de la figure du Poète, dont les prémisses sont à l'œuvre chez Nietzsche dans le personnage de Zarathoustra. Ce dernier, sans toutefois dépasser l'horizon de la Métaphysique, congédie la dichotomie instaurée depuis Platon en ce qu'il conjugue Parole et Chant poétique, tant dans le style que dans l'essence du discours sur l'ontologie. Cette entre-appartenance réciproque de la Parole et de la Poésie, qui participent de la même essence, conjugquée à sa circulation historique depuis la philosophie présocratique, nous permettra de voir comment Heidegger prépare le retour des poètes comme 'gardiens de la Parole', au plus près de l'Être dont elle est l'expression la plus simple et la plus proche, ce qui sera l'objet de notre analyse.

En nous appuyant sur *Pourquoi des poètes en temps de détresse ?* nous nous attacherons à voir comment, au plus profond de cette nuit de l'abîme, les poètes, notamment Rilke, prolongent Nietzsche en reprenant son cheminement là où ses mots se sont brisés au mur de la logique métaphysique, principal obstacle à

l'éclaircie de l'être, lieu d'émergence de la parole. Mais si Rilke a fait l'épreuve de cette nuit qui a généré l'essence de la technique comme son corrélat obligé, la restauration du Poète comme gardien de la parole trouve son apogée avec Hölderlin, au croisement de l'interrogation de la grécité et sa 'traduction' dans la langue allemande. Le pont que jette Hölderlin sur les deux rives de la pensée se construit sur une série de dichotomies, en fait fondées sur des relations complémentaires, telles que la grécité et la *Heimat*, la Nature et la *Physis*. Tout ceci fait partie d'un dispositif visant à atteindre le sens immédiat, simple, de la Parole en deçà du concept : le Poète a pour vocation première le Souci de la préservation de cette Parole de l'Être.

Cependant, il faut dès lors s'interroger sur la manière dont peut s'opérer le renouvellement de la question de l'Être en poésie, construire un moyen d'accès, frayer un chemin en direction de cette Parole toujours fuyante et prompte à se cacher dans les mots même qui la disent. Heidegger puise dans l'œuvre d'Hölderlin les piliers de cette nouvelle ontologie qui n'emprunterait plus à la tradition canonique de la philosophie : il instaure ainsi un nouveau système de relations de termes-clefs sur le principe de la circulation interne, l'armature de la Parole, et qu'il nomme le Quadriparti (*das Geviert*). Analyser la manière dont le Quadriparti repose sur des bases ontologiques l'essence du langage poétique, qui devient alors l'horizon même du langage, fera l'objet du chapitre suivant.

Le dialogue d'Heidegger et des poètes constitue un tournant fondamental dans sa réflexion sur la nature de la pensée en corrélation avec la Parole. Cela se traduit par une évolution de son vocabulaire, principalement emprunté à Hölderlin. L'analyse des principaux mots-clefs nous permettra de mesurer l'écart et la réorientation de sa pensée, au sein du nouveau dispositif. En examinant des termes comme la 'Terre', le 'Ciel', les 'Dieux' et les 'Hommes' et leurs relations réciproques, nous serons alors amenés à voir dans de telles corrélations syntaxiques un fondement métaphorique à l'ontologie ainsi conçue.

Étant donné l'ancrage poétique d'un tel système, nous verrons alors comment la relation du Dasein à l'Être, qui passe nécessairement par la langue, s'arc-boute sur une assise figurative, dont les connections logiques s'effacent au profit d'une configuration spatiale de la relation ontologique comme sublimation, ou plutôt 'transfiguration', de l'historicité, tout autant qu'illustration de l'historialité de la langue de l'Être. Afin de lui conférer la dignité d'un chemin de pensée, jamais achevé, il faudra s'interroger sur la nature de ces relations instaurées au sein du Quadriparti : sont-elles la négation ou le renouvellement de la logique sur des bases ontologiques ?

Une telle clarté dans la nuit de la métaphysique ne prend toute sa dimension que si l'obstacle majeur que constitue la logique est levé. En d'autres termes, dans quelle mesure le nouveau regard que pose Heidegger sur la relation à l'Être dépasse-t-il le principe de la non-contradiction en logique ? Si oui, comment envisager de le remplacer, ou de le contourner ? Nous nous pencherons sur la structure même du langage heideggérien, qui trouve son fondement dans la réciprocité des termes de la proposition grâce à leur renversement, dont la mise en perspective est cela même qui ouvre les chemins de la pensée.

Enfin, si le danger que frôle la pensée dans son cheminement vient bien du caractère profondément métaphysique de la langue (structure interne), force est de constater que ce cheminement s'élabore aussi face au danger que constitue le Non-dit, le Hors-langage, par-delà l'indigence même des mots. En fait, Heidegger lie étroitement l'essence de la Parole (la poésie) au silence qui l'engendre. Ainsi la parole est-elle née de l'expérience des limites du non-dit, du hors-champ ; elle est fille de la nuit et du silence qui fait émerger le sens. Ce sens est la lumière qui donne son assise à la clairière dans laquelle il s'installe fugitivement. Ainsi nous ferons une dernière fois retour sur l'expérience japonaise de la poésie comme saisie de l'être.

En conclusion, nous nous demanderons comment prolonger la démarche d'Heidegger, et s'il est toutefois possible de dépasser la nature aporétique du dialogue de l'Être et de la langue. Par un renversement de perspective auquel le philosophe nous a habitués, il semble naturel de situer cette langue de l'Être, syntaxe et lexique, aux confins du rien et du tout dans l'assise ontologique qu'elle donne au 'sens'. Cela nous conduit alors à une dernière question, celle, non résolue, du paradoxe du Monde : peut-on dire quelque chose de lui, comment peut-on le dire, ou bien ne dit-il pas quelque chose dans le silence même : peut-on appliquer la formule de Wittgenstein, selon laquelle « *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen* » de manière positive à la démarche entreprise par Heidegger ?

Enfin, en guise de postface, et pour ouvrir quelques perspectives, nous nous interrogerons sur les questions que ne manque pas de susciter la démarche heideggérienne, tout d'abord sur la hiérarchie qu'il semble instaurer entre les langues du monde, sur le respect absolu pour la langue que sous-tend tout son cheminement philosophique, et, dans un esprit plus polémique, sa possible contribution à la querelle de l'enseignement des langues.

II/ AVANT LE CONCEPT : LA PAROLE DE PARMÉNIDE .

La grande affaire de la tradition philosophique est d'articuler la 'pensée' à son objet - qu'il soit appartienne à la 'réalité extralinguistique' ou qu'il relève du langage. La difficulté est dès lors plurielle, dans la mesure où la démarche logique, par essence analytique, sépare soigneusement le mouvement qui lie Dasein, langue et vérité en un seul et unique moment que l'on appelle le monde. La langue devient l'un des constituants de la pensée au même titre que la perception sensorielle, qu'elle vient couronner, car elle est ce qui, par principe, différencie l'homme de l'animal. Elle a pu donner lieu à des considérations, selon lesquelles la langue est le véhicule de la pensée, au sens où elle traduirait cette pensée, largement informulée dans l'esprit humain : la langue est traduction de pensée. Si l'on renverse la proposition de base en affirmant, bien au contraire, qu'au commencement de la pensée est la langue, il faut alors s'interroger sur la nature même de la pensée ainsi que sur son objet, ce qu'Heidegger nomme '*das Bedenkliche*' (ce qui est le plus digne d'être pensé). Une telle assertion sous-entend que tout n'est pas forcément objet de pensée, ni même digne d'être pensé. Si, dans la représentation, se forme un clivage entre ce qui est représenté et le procédé qui concrétise le phénomène de représentation (le *Sa* et le *Sé* de Saussure), il est vrai qu'une autre division s'instaure - au sein même de la langue, véhicule, traduction (car mise en œuvre) de cette représentation- entre un tel processus (en direction du réel antéprédicatif) et le discours sur ce processus lui-même, ce que l'on a pu par ailleurs désigner du nom d'*auto-référentialité* de la langue. Il s'agit là du moment où la langue se prend pour objet d'étude et qu'à travers l'analyse de sa syntaxe se forge une vision 'objective' du monde qu'elle a contribué à créer. Ainsi le processus de création s'est effacé au profit du discours sur la représentation (émergence de la logique) qui a, du même coup, relégué le représenté en tant que tel dans l'angle mort de cette tradition philosophique et ontologique qu'Heidegger nomme

'métaphysique'. Déconstruire cet échafaudage logique et reposer la question de l'essence de la pensée comme parole, c'est l'enjeu de l'essai intitulé *Qu'appelle-t-on penser ?* publié en 1954. Il se divise en deux parties correspondant aux deux semestres, hiver et été, de cours donnés à l'Université de Fribourg-en-Brigau durant l'année 1951-52¹⁸⁵. Une telle subdivision correspond aux deux étapes d'une analyse de l'essence de la pensée, en commençant d'abord par la remise en cause des fondements philosophiques de la prétention de la logique à dire la vérité de l'être de l'étant, critique placée sous l'égide de Nietzsche, puis, au cours du second semestre, de repenser la définition de la représentation sur des bases ontologiques différentes en répondant à quatre questions, correspondant aux quatre modes permettant de dépasser l'héritage de la métaphysique : qu'est-ce qui nous appelle à penser ? Quels sont les sens du mot 'pensée' ? Comment la pensée se définit-elle dans la doctrine métaphysique ? Comment penser ce qui est digne de pensée de façon plus adéquate ? Nous examinerons pas à pas ces deux versants de l'analyse heideggerienne, tout en développant l'idée selon laquelle la question centrale est celle de l'inadéquation de la syntaxe linguistique, qui appelle une réhabilitation de la langue comme dénomination.

A- Qu'appelle-t-on penser ?

1/ Nietzsche et la critique de la syntaxe métaphysique.

a- *Das Bedenkliche*, ou l'oubli de ce qui est digne de pensée.

Heidegger débute son essai par une phrase aux allures de provocation : « Ce qui donne le plus à penser, dans notre temps qui donne à penser, c'est que nous ne pensons pas encore » (p.23). Il affirme clairement que 'ce qui donne à penser' n'est en rien la conséquence de l'émergence d'un débat philosophique ou d'une évaluation de l'état d'une question dans le temps, qui se résoudrait par l'intérêt

¹⁸⁵ Nous renvoyons à la traduction française de *Was heisst Denken ?* de Aloys Becker et Gérard Granel, Paris, P.U.F., 1959. Toutes les citations en suivront la pagination.

croissant de notre société pour la philosophie (23). Outre que ce dernier point relève bien d'un phénomène de mode, il ne faut pas non plus se tromper de question : philosopher n'est pas penser, et, d'autre part, si notre époque ne pense pas encore, c'est qu'elle n'a pas encore déterminé ce qui est, fondamentalement, digne de pensée ; en somme, elle est encore très loin d'avoir même effleuré ce *Bedenkliche* (24). Si l'on analyse la périphrase 'ce qui donne le plus à penser', on peut légitimement y déceler un autre sens, celui de ce qui donne, de ce qui est à l'origine, de la pensée, ce qui fait qu'il y a pensée. Dès lors, le *Bedenkliche* n'est pas l'objet d'un processus qui a pour nom la 'pensée' (c'est le sens que lui donne la tradition philosophique), mais il est ce au sein de quoi émerge la pensée, ce qui la fait advenir, et qui lui serait consubstantiel. L'échec de la démarche métaphysique ne relève donc pas d'un quelconque manquement de l'homme, qu'il soit intrinsèque (le pouvoir-penser) ou contingent (le savoir-penser), ou vis-à-vis de la finalité de son entreprise (le vouloir-penser), mais de la façon dont les termes de la problématique sont posés. En réalité, l'échec tient essentiellement au fait que ce qui donne à penser s'est retiré dans l'ombre de l'Impensé depuis longtemps, voire depuis toujours. Les réponses données par la métaphysique et la science sont inadéquates en ce qu'elles supposent l'identité de la pensée et de la connaissance, de la *suppositio in actu* au 'discours sur...' les processus qu'engendre la langue. La difficulté tient à ce que la science et la philosophie, qui ne sont pas 'pensée', qui ne peuvent penser (précisément parce qu'elles sont des discours *sur* la pensée), ont néanmoins toujours quelque chose à voir avec la pensée (26). Si tant il est vrai que l'on puisse 'apprendre' la pensée, cela « veut dire : faire que ce que nous faisons et ne faisons pas soit l'écho de la révélation chaque fois de l'essentiel » (26). Il s'ensuit donc que s'interroger sur la pensée est une mise en chemin qui repose sur des bases étrangères à celles de la métaphysique : il s'agit en fait de désapprendre ce que la tradition philosophique nous a inculqués et de s'interroger plutôt sur l'essence du retrait de ce qui donne le plus à penser sans se laisser enfermer dans un

processus qui s'étale dans le temps, mais qui en renouvelle chaque fois l'urgence et en fait apparaître l'essentiel. Le *Bedenkliche* ne se dévoile que dans le processus même de la pensée, non dans les analyses qu'il suscite. Le problème est posé sous la forme d'un paradoxe : comment nommer ce qui se détourne de l'homme ? En lui attribuant le statut qui doit être le sien : s'interroger sur la pensée c'est se mettre en quête de ce qui n'a pas de nom, sinon un néologisme, le 'retirement' :

« Le retirement est évènement. Ce qui se retire peut même toucher l'homme et le prendre dans sa requête plus essentiellement que toute chose présente qui le cerne et le concerne. L'atteinte par le réel, c'est-là ce qui, croit-on volontiers, constitue la réalité du réel. Mais c'est ce qui peut précisément fermer l'homme à ce qui le touche- le 'touche' en un sens énigmatique, puisque cela lui échappe en se retirant devant lui. L'évènement du retirement pourrait être le plus présent dans toute chose maintenant présente, et ainsi passer infiniment l'actualité de tout actuel » (27).

Ainsi faut-il, si le réel n'est qu'un effet de langage, reconsidérer la question de la quête de ce qui se retire depuis toujours comme une redistribution des rôles assumés par le langage dans la situation d'avenue à la pensée, au hors-retrait. Bornés par le cercle herméneutique de la langue, on décèle l'interaction du 'quoi' de la pensée, qui donne à penser, du 'là' de la pensée, c'est-à-dire ce qu'elle montre de l'être de l'étant, et de la négation du temps historique, celui qui fait la césure entre passé et présent : ce qui se dit vraiment quand on chemine vers la pensée, c'est ce que la mémoire actualise tout en transcendant toute notion de contexte. Pour parvenir à cet extrême de présence en échappant à la contingence qu'impose la métaphysique, la tradition, il ne s'agit plus de faire un trajet à rebours, mais un saut ontologique. Le mouvement d'entraînement dans lequel nous indiquons ce qui se retire ne mesure rien en terme de progrès mais tire sa justification de l'au-delà de la langue vers lequel le retirement fait signe. Une telle dynamique perd de son sens à l'analyse, mais se laisse désigner, souligner, montrer. En cela l'homme, maillon obligé du jeu de la pensée

métaphysique, s'efface sauf dans sa capacité à 'montrer', désigner du doigt (ou de la main) le chemin à parcourir en direction de ce qui se retire et vers lequel il est en mouvement (28) sans qu'entre en jeu une relation de causalité : l'homme est le Montrant en direction du retirement ; seul ce qui motive sa quête lui donne son essence. Paradoxalement, l'essence de l'homme est vide, il n'a d'autre visée que de montrer ce qui, dans la pensée, se retire, et de recevoir ce qui, dans la pensée, se donne et donne à penser. L'homme ne tire son assise ontologique que de la langue, elle-même essentiellement composite, hybride. Par la grâce de l'étymologie, le Montrant est un monstre sans signification autre, dans la mesure où il pointe vers un retirement privé d'objet que l'on ne peut saisir et faire demeurer dans l'éclaircie, d'où le fait que penser ce retrait est bien autre chose qu'une connaissance ou même un apprentissage, mais une remémoration. La langue est aussi Montrante et Monstre, en ce que ce terme ambigu l'expose. Le monstre est hybride, composite, et dans l'étude ontologique de la langue, cette dernière est tout entière remémoration et monstration, désignation de l'étant. En elle l'étant désigné vient à l'existence dans la monstration, il lui est assigné une présence en même temps qu'un lieu et un moment (ce qu'Heidegger appelle 'épiphanie', p. 29), et ce lieu est la pensée, elle est l'éclaircie dans laquelle l'étant est considéré dans son être ; de là, la considération toute grammaticale du caractère fondamental du démonstratif (d'un point de vue étymologique par son antériorité, d'un point de vue linguistique comme point d'ancrage dans la situation d'énonciation). La complexité de la notion vient qu'elle ne s'adresse pas uniquement à l'expression orale ou écrite de la langue, mais aussi à ce qui, dans et au-delà des mots, est visé : le sens originel. Ainsi la remémoration est un mouvement de recherche du dévoilement, ce qui est aussi une tentative de mise en présence, par-delà la dynamique du temps historique et chronologique. Ce dévoilement ne pouvant que se produire du sein de la langue, il s'ensuit que celle-ci est à elle-même source de pensée et quête de ce dévoilement qui est pensée hors-retrait. Cela explique le lien qui s'établit en filigrane entre pensée et

poésie dans la figure hölderinienne de Mnémosyne. La Titanide s'unit à Zeus pour donner naissance, en une nuit, aux neuf Muses, montrant ainsi que la mémoire (dans le neutre féminisé de l'allemand *Gedächtnis* en écho au grec) est la pensée, et pense ce qui a été pensé à partir de la monstration, fait d'elle le rassemblement de la Mémoire fidèle, de la remémoration : « Le religieux n'est jamais détruit par la logique, mais toujours uniquement par le fait que le Dieu se retire » (30). On ne peut que constater à quel point cette direction suppose de langage oblique, d'un mythe (ou *mûthos*) de l'origine de la pensée. Il se définit bien comme 'parole disante' dans la mesure où son rôle est de faire apparaître ce qui conduit à l'éclaircie, et ce qui relève de l'épiphanie de l'être : le *mûthos* est le dévoilement de la requête en direction de l'être ; en ceci, rien ne distingue le *mûthos* du *lógos*, employés indifféremment par Parménide. Ils sont véritablement le Même (32), et ne se séparent qu'à partir de Platon parce qu'ils ne peuvent plus garder leur être primitif. Cela nous renvoie l'écho du dévalement, source de préjugés consubstantiels à la métaphysique. Mais *mûthos*, dans son sens plus courant d'"histoire", de 'fable', de 'récit', cache en son cœur ce qui doit être pensé, ce qui se révèle et ce qui est en tant qu'étant. Par un syllogisme peut-être un peu rudimentaire, il est permis de voir dans le *mûthos* ce qui, dans le *lógos*, relève du double mouvement, contradictoire en apparence seulement, du retrait et du dévoilement ; à cette condition seule peut-il y avoir quelque chose qui est la 'pensée fidèle', et qui appartient au langage de la métaphore¹⁸⁶. Heidegger bâtit un édifice dont les fondations correspondent aux conditions de possibilité d'une quête de la parole disante sur des bases renouvelées. Ces simulacres et faux-semblants générés depuis l'essence même de la métaphysique se fondent sur l'écart entre ce que les mots prétendent dire dans le sens commun, qui est historiquement construit, et ce qu'ils ont toujours

¹⁸⁶ Ainsi « la pensée fidèle à ce qui demande à être pensé est le fond d'où sourd la poésie' (30) : Heidegger ne pense rien moins qu'une transformation de l'assise ontologique de la langue.

dit depuis l'origine du moment grec. S'y fait jour une nouvelle fondation de la situation d'énonciation entendue ontologiquement comme situation de pensée.

b- « Le désert croît ».

Si l'on devait redéfinir les éléments qui interagissent dans ce qui constitue le tout de la pensée, on distinguerait un JE (ce qui est digne de pensée) s'adressant au TU du poète gardien de la parole, relation qui se renverse dans le JE de la parole poétique s'adressant au TU de celui qui questionne historiquement, à partir du HIC du sol (43), sur lequel ont lieu l'éclaircie et le retrait et qui est aussi la langue, et dans le NUNC de l'historialité, dont la traduction est l'un des constituants de la 'pensée fidèle'. De la séparation du *mûthos* et du *lógos* en 'poésie' et 'logique' s'ensuit un dévalement généralisé des constituants de la relation de pensée, dont les avatars sont le JE du savoir, d'un certain type de connaissance conceptuelle (scientifique, philosophique)¹⁸⁷, le TU du sujet, le HIC de l'espace et le NUNC du temps chronologiquement, et grammaticalement, 'présent'. Un tel processus, que Nietzsche définit comme le 'désert' est le résultat de la sédimentation continue de la tradition de la métaphysique, qui a entériné la scission entre le poétique et le logique. Le poétique s'est vu refuser tout lien avec la connaissance, devenue la chasse gardée de la logique et de la science, et fut peu à peu relégué au seul 'mythe', dont le caractère oblique, métaphorique, ne correspondait plus avec ce que la métaphysique conçoit comme 'représentation du réel'. De là fut créée la catégorie du Beau, de l'esthétique, à laquelle ne prenait pas part la logique, la réflexion. Cependant, le Beau n'est pas ce qui plaît, mais ce qui tombe sous le destin de la vérité quand apparaît ce qui est d'abord invisible, selon la vision d'Heidegger de la vérité comme *alétheia*, dévoilement. La vérité de la pensée n'est en aucun cas un penser sur la pensée, que l'on ne peut déterminer conceptuellement, d'où l'échec de la logique à penser 'ce qui est digne de

¹⁸⁷ Qui ont systématiquement eu le primat de la démarche cognitive, p. 45.

penser' : « La lumière sur la pensée ne tombe pas de la lanterne de la réflexion. La lumière vient de la pensée elle-même » (34).

Après avoir mis en évidence le péché originel de tout le système de pensée occidental fondé sur la logique et le concept, Heidegger s'interroge sur l'opportunité d'un tel questionnement, en particulier lorsqu'il s'agit de savoir pour quelle raison il se fait plus pressant 'dans notre temps qui donne à penser', et qui justifierait alors l'aphorisme de Nietzsche : « Le désert croît . Malheur à qui protège le désert ! » (49).

Si l'on reprend l'affirmation de départ, « ce qui donne le plus à penser dans notre temps qui donne à penser, c'est que nous ne pensons pas encore » (35), on est amené à assimiler 'notre temps' à la tendance bien contemporaine du pessimisme généralisé arc-bouté sur le déclin, la perte d'équilibre, la déchéance, le non-sens qui menace le monde - et les thèmes d'actualité ne nous contrediront pas. Mais au fond, ce qui menace le plus notre époque, c'est l'oubli de Mnémosyne, l'oubli ontologique de ce que la mémoire a en sa garde, c'est-à-dire le *Bedenkliche*. Quant au 'pas encore', il a un rapport avec le temps d'aujourd'hui, qui nous emporte à notre insu vers un début de démarche en direction de la pensée. Cette dernière se donne tout entière ('ce qui *donne*' à penser), et révèle par là-même la direction à prendre, si l'on considère l'homme comme cet être qu'il est en tant qu'il pense, et dont l'essence repose dans la mémoire (38), et dans le rapport particulier de l'homme à l'histoire.

L'affirmation à partir de laquelle Heidegger déploie son analyse qui le conduit à Nietzsche tient à ce qu'elle est un *jugement* sur notre époque, et que le terme n'est qu'en apparence anodin. Sa complexité tient en grande partie à sa polysémie : le jugement peut être soit positif, soit négatif, il peut, dans le domaine du droit, être soit juste, soit erroné, ou encore correct ou incorrect, mais, dans tous les cas, il n'est évalué comme l'une ou l'autre de ces caractéristiques qu'en référence aux faits ; il est un document. Dans un tel contexte sémantique, le jugement a partie liée à la représentation de ce que l'on

a coutume d'appeler le monde extérieur, ou, par déformation scientifique et logique, le 'réel'.

Le statut du réel fait l'objet de spéculations anciennes en philosophie et en science, et les débats furent nombreux, et peu concluants, sur la question de savoir si le monde a une réalité en dehors de nous, ou, selon Schopenhauer, s'il y a un rapport entre le monde dans ma tête et le monde hors de ma tête. La science fournit des analyses, des expériences, et donc des résultats 'concrets'. Le 'monde dans la tête' élaboré par la psychologie ne diffère pas du monde 'hors de la tête' construit par la science, peut-être parce que ce que l'on ignore dans le mot 'représentation', c'est celui de 'présentation'.¹⁸⁸ Un exemple en est fourni dans la description du face-à-face avec l'arbre dans la prairie (42-45). L'arbre se tient, se présente à nous, et réciproquement, et dans ce rapport, nous sommes, l'arbre et nous. Dans cette expérience de la présence ontico-ontologique, nous faisons un saut sur le sol, celui où nous évoluons. Et ce saut même, qui ne nous transporte nulle part sinon là où nous sommes, dans le face-à-face avec l'arbre, c'est cela qui donne à penser. A partir de là, il importe peu de savoir si cette représentation se trouve dans notre tête ou bien dans un 'réel objectif' : la localisation, en réalité, ne pose pas la même question que la pensée grecque ou la poésie. Elle n'a pas non plus grande importance, dans la mesure où la localisation, dans le cerveau de l'homme ou dans un monde concret d'étants, procède de la même origine et n'interroge pas l'étant dans son être, dans ce qu'il livre de présence : « on ne voit pas l'arbre comme la science le voit » (45) ; la tradition philosophique, la science, sont avant tout des 'discours sur...', parce qu'en elles la pensée ne laisse pas encore l'étant 'être debout, là où il est'. Le discours conceptuel s'immisce, fait écran à la présence qui donne à penser, et ce rapport à l'être de l'étant s'efface, se met en retrait : le 'désert croît'.

¹⁸⁸ On peut comparer ce subterfuge linguistique d'Heidegger au couple homophonique existence et ek-sistence de *Sein und Zeit*.

Ce désert n'est pas seulement le lieu où la présence est en retrait, mais également ce lieu où la parole devient 'bavardage', où cet écran du concept, façonné par le temps, fossilise le mot et efface la pensée.

Heidegger souligne la nature de cette menace :

« Mais, énigme sur énigme : ce qui était autrefois un cri, 'le désert croît', menace de devenir bavardage. Ce qu'il y a de menaçant dans un tel renversement relève de ce qui nous donne à penser. Ce qu'il y a ici de menaçant consiste en ceci, que ce qui a été le plus pensé risque actuellement, et plus encore dans l'avenir, de se retrouver un beau matin comme simple manière de dire et de se répandre sous cette forme comme un fantôme de pensée » (47).

Les expressions 'bavardage' et 'fantôme de pensée' font allusion à ce qu'il y a de plus paradoxal dans la langue : sa grande plasticité, dont la transformation du sens du mot par l'usage est attestée car toutes les langues 'évoluent', et la pétrification qui naît d'un usage formaliste, normatif (c'est-à-dire qui élimine certains champs sémantiques, certaines acceptions présentes dans la composition même du mot), sélectionnant des acceptions selon des critères établis de longue date dans la tradition de pensée, ou l'usage social et idéologique de la langue. Le sens se fige dans 'l'expression toute faite', dans la nominalisation généralisante d'un concept faible, comme lorsqu'un nom propre devient un substantif. Cela est particulièrement clair dans le langage courant, où la fluidité de l'usage s'accompagne d'un affaiblissement du sens, où le mot devient vide. Parce qu'il entreprend de réfléchir sur la relation de l'homme au 'monde' à l'aide d'un outillage conceptuel emprunté à la langue, ce rapport perd de son immédiateté, de sa fulgurance. Parce que la langue 'se chosifie', la parole met sa présence en retrait. Il s'agit là d'un phénomène d'entropie de la langue, à laquelle la traduction n'est pas étrangère (comme lorsqu'on passe du *lógos* grec à la *ratio* latine et médiévale). Ce qu'il importe de souligner, c'est que, par transformation plastique ou par fossilisation de l'usage, le sens des origines, la parole dont l'écho est enraciné dans la langue, n'est plus entendu ni reçu. Le miracle, selon

Heidegger, c'est qu'il s'est trouvé des poètes, et un penseur comme Nietzsche, pour débusquer ce phénomène de déclin consubstantiel à la langue.

c- La dénonciation des simulacres de la pensée.

Le bavardage s'applique à d'innombrables descriptions de l'état du monde actuel qui décrivent ce qui est, par essence, de l'ordre de l'indescriptible. Cela désirerait être gardé dans la pensée qui est appel, un cri étouffé dans l'écrit : « dans ce qui est fixé par écrit disparaît ce qui est pensé, si l'écrire n'est pas capable de demeurer... une marche de la pensée, un chemin » (47). L'écrit fige le sens de la parole au moment où il prétend en conserver le sens, le préserver du temps et des déformations de la langue. Or, il s'agit bien d'un processus de 'remise en ordre' et de sélection du sens que l'écrit a pour fonction de transmettre, d'où les risques évidents qu'encourt la pensée à se perdre au cours de la tentative. Selon Nietzsche, « les hommes du passé avaient suffisamment de profondeur pour ne pas écrire ce qu'ils savaient » (48). Le problème fondamental ainsi décelé dans la pensée philosophique de la métaphysique réside à la fois dans la normalisation de la langue, qui génère ainsi le risque d'une 'pensée unique', et dans la forme même qui encadre l'oubli de Mnémosyne. A ce titre, la forme même du cri que pousse Nietzsche est bien le *Zarathoustra*, riche en métaphores, paraboles ironiques et poésie. L'axe de sa réflexion critique tient en l'exposé de sa pensée sur 'l'éternel retour du Même'. La démarche se déploie dans deux directions complémentaires : dénoncer l'imposture des mots-clefs de la tradition philosophique ainsi que la manière dont, par l'analyse, le 'discours sur...', elle établit le primat du temps linéaire ; dans la réflexion critique de l'œuvre de la pensée, il faut dépasser l'exégèse pour renouer un dialogue avec le moment grec, la poésie, démarche qu'il faut encore appliquer à la lecture de Nietzsche.

Nietzsche est le penseur d'une pensée unique : comment retenir cette unique pensée, penser l'Unique et le Même, et parler de ce Même de façon

convenable ? Ce Même est absence de limites, la plus tranchante limitation pour la pensée, son terminus ante quem : le Même du Même signifie « nous-mêmes, pris dans la requête du Même » (48).

- premier simulacre : la fidélité au texte.

Nietzsche dit de son *Zarathoustra* qu'il est « un livre pour tous et pour aucun ». Selon la glose qu'en donne Heidegger, le livre est 'pour tous', en ce qu'il concerne chaque homme en tant que, dans son être, il devient à soi mémorable ; 'pour aucun', c'est-à-dire pour aucun homme ordinaire qui ne se concentrera que sur un paragraphe, un chapitre du livre sans que cet homme ne devienne à lui-même problématique. Le risque, c'est que le *Zarathoustra* ne devienne un livre 'pour n'importe qui'. La pensée de Nietzsche, dans son apparence déroutante et complexe, pose la question du rapport au texte, à la fidélité à la pensée ; ouvrage polémique, sa lecture bien comprise doit avant tout laisser, faire émerger la pensée qui se tient en retrait. Le problème le plus pressant est donc de savoir à qui s'adresse cette pensée et ce cri « Malheur à qui protège le désert ! », et de quelles oasis ou sources il parle lorsque retentit le mot 'désert'. Nietzsche dénonce la forfaiture de la tradition philosophique occidentale et assigne un lieu originel à la pensée en des termes ambigus. Il faut donc que s'instaure avec sa pensée un dialogue, pensée « dans laquelle tous les motifs de la pensée occidentale, mais tous transmués, se rassemblent par destin » (49). Il faut entendre par 'pensée destinale' le rôle de pivot et de récapitulation de la métaphysique, et seul le dialogue avec Nietzsche prépare au passage vers un au-delà de la métaphysique, d'une autre rive vers l'appropriation de la pensée de Nietzsche dans sa vérité propre, qui est cachée. Mais il ne s'agit pas seulement de trouver la pensée de Nietzsche, il faut encore la perdre, dans le sens où il faut « se libérer de ce que la pensée de Nietzsche pensait » (50), après lui avoir ouvert un espace libre. Ainsi s'instaure un rapport particulier de la pensée à la mémoire, où 'perte' de la pensée veut dire la 'laisser dans le lieu auquel Nietzsche appartient'. La démarche herméneutique s'appliquant à ce type de

rapport est 'chercher, trouver, perdre' (trois mots écrits dans l'un des derniers billets de la folie) ; elle seule permet d'échapper au travers de la pensée traditionnelle qui lamine toute marque d'originalité sous le poids de l'exégèse normative, selon laquelle on ne comprend que ce que l'on a décidé de comprendre. En effet, pour la pensée, cette parole ne peut se limiter à une désignation qui lui demeure extérieure, comme celle de la folie, qui a affecté les jugements que les contemporains ont eu des derniers vers d'Hölderlin. La difficulté est donc pour nous de trouver Nietzsche ; mais il n'y a de pensée *pour* que là où est la pensée : or, nous ne pensons pas encore. Heidegger ajoute que « dans cette pensée de Nietzsche, trouve son *langage* ce qui est, exactement ce qui est encore à être. Qu'elle ne soit pas encore trouvée est ce qui donne à penser » (52, nous soulignons). Contrairement à la démarche analytique habituelle, qui consiste dans la mise à plat, l'exposé de la 'philosophie' de Nietzsche, toute approche sérieuse doit d'abord s'interroger sur l'identité de celui à qui s'adresse le philosophe, ou plutôt à celui qui est en devenir ; à lui seul les mots, le langage particulier de Nietzsche dévoile ce qui est pensé de façon destinale. Présenter Nietzsche selon les canons de la discipline critique (ou pédagogique !) constitue en soi une prise de position, une réfutation parce qu'il s'agit d'un processus de médiation, contraire à la démarche en quête de la pensée qui ferait que l'homme se dépasse lui-même, abandonnant derrière lui le fardeau des idéologies, des morales et des façons de penser dont nous sommes les héritiers.

- deuxième simulacre : qu'est-ce que l'homme ?

« Nietzsche voit, dans le domaine de la pensée essentielle, plus clairement qu'aucun autre avant lui la nécessité d'un passage, et du même coup le danger que l'homme traditionnel ne s'installe avec toujours plus d'obstination à la simple surface et sur la seule façade de son essence traditionnelle, et qu'il n'accorde valeur qu'à ces surfaces aplaties comme à l'unique espace de son séjour sur la terre » (53).

Comme le souligne Heidegger (53), Nietzsche a vu le danger qu'il y avait à figer l'homme dans une essence déterminée une bonne fois pour toute. En attribuant un certain nombre des traits spécifiques ayant pour but de donner une définition de l'homme, on le réduit nécessairement à une image, toujours orientée par des presupposés idéologiques, religieux ou moraux, et, de fait, il en est de même pour l'ensemble des étants qui l'entourent. Paradoxalement, un tel procédé fournit à l'homme, comme échappatoire au pur déterminisme de l'essence, une notion qui a pour nom le 'libre arbitre' et qui, parallèlement à l'injonction biblique lui donnant la domination de la terre, est censée réintroduire le principe de responsabilité au cœur de ce qui est devenu la 'conscience de soi'.

Traditionnellement, la philosophie, selon Nietzsche, est l'histoire de ce rapport douloureux entre l'essence soumise à ce à quoi elle est destinée (il peut s'agir d'obéissance de la créature à son créateur, et cette 'volonté' humaine qui, petit à petit, soumet le monde grâce à la technique. En tant qu'il procède de cette essence de l'homme, le langage prend un sens de plus en plus instrumental et performatif : il lui revient d'accompagner l'accomplissement de l'essence humaine et des œuvres nées de l'injonction vétéro-testamentaire : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la ; dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre »¹⁸⁹.

L'immutabilité de l'essence produit, en outre, l'illusion de l'absence de changement, au moment où la pensée se conjugue avec un moment historique (l'industrialisation de l'Europe au XIX^{ème} siècle) dont elle a tracé les contours : le 'regard sur' se confond avec la 'vérité du moment' ; Nietzsche met en doute la capacité de l'homme à prendre en charge cette domination, d'autant plus que cet homme prisonnier de l'essence est incapable de regarder au-delà de lui-même, n'étant pas entré lui-même dans la plénitude de son être-propre.

Nietzsche dénonce l'imposture de l'essence, imposture qu'il fait débiter avec la révolution platonicienne, et, plus tard, qui s'infléchit sous le joug des religions

¹⁸⁹ Gn, 1, 28., dans la version de la Bible de Jérusalem.

du Livre (il s'agit, ontologiquement, d'une généalogie). Le produit de cette autre domination est ce que Nietzsche nomme 'le dernier homme'. Pour reconnaître cet homme et savoir qui il est, il faut passer par la description subversive (sous forme de parodie) et la réfutation de toutes les valeurs qui s'attachent à la tradition philosophique et religieuse de l'essence. Dans son entreprise de mise à jour des ressorts de la métaphysique, Nietzsche s'attaque à la définition de l'homme comme '*animal rationale*'.

Selon l'interprétation qu'en donne Heidegger (54), le malentendu de départ concerne le sens du mot 'animal' : si ce qui se définit comme 'en creux' dans une relation de domination de l'homme sur la bête, relève du 'sensible', et si donc la raison relève du 'supra-sensible', alors l'*animal rationale* est 'un sensible supra-sensible'. Si le 'sensible' relève, comme le veut la tradition, du 'physique', la raison est ce qui va au-dessus et au-delà du physique : le supra-sensible est le 'métaphysique'. L'homme comme '*animal rationale*' est 'le physique dans le dépassement du physique' : en gros, l'homme est un animal doté d'une âme, ou, à tout le moins, une conscience de soi, un moi. Or, pour Nietzsche, l'homme pris dans les rets de la métaphysique ne peut se représenter suffisamment dans leur essence ni le physique, ni le supra-sensible. Pour ce faire, pour se défaire de tels liens, encore faut-il que l'homme soit mis au-dessus de lui-même ; l'homme n'est qu'un pont, un passage, vers ce qui le libère de son assujettissement. Le dernier homme est le 'dernier' précisément parce qu'il est incapable d'entrevoir l'illusion de l'échafaudage de la tradition. Par ailleurs, il est frappant de voir que Nietzsche associe les deux premières étapes de cette transformation à des figures animales, le chameau et le lion. Le premier, dans lequel on peut voir le dernier homme, l'homme de la tradition, est l'esprit de lourdeur et de respect, celui qui renonce à sa liberté : « C'est de tout... ce qu'il y a de plus pesant dont se charge l'esprit qui aime à porter les fardeaux : tout pareil au chameau qui, une fois chargé se hâte vers le désert, lui aussi se hâte

vers son désert »¹⁹⁰. Il marque le plus grand respect au grand dragon 'Tu Dois', dont « des valeurs millénaires brillent sur les écailles » et qui dit : « 'Toute valeur de toute chose, - elle brille sur moi.' Toute valeur a déjà été créée et toute valeur créée, c'est moi. En vérité, il ne doit plus y avoir de 'Je veux !' Ainsi parle le dragon ».¹⁹¹ Ce dragon est l'incarnation de tout ce qui s'impose à l'homme comme de l'extérieur, comme un simulacre qui ne dit rien de ce que l'homme est vraiment dans la plénitude de son être. Lorsque l'esprit se rebelle, il devient lion et « veut se battre pour la victoire contre le grand dragon »¹⁹². Cette volonté de se défaire de la domination du dragon, que l'on vénère parce qu'il vient des temps immémoriaux, il qu'il a imposé sa tyrannie. Le lion ne sait, au fond, vers où il se dirige, mais il représente l'élan violent vers la liberté : « Créer des valeurs nouvelles - le lion lui-même n'en est pas encore capable, - mais conquérir la liberté pour des créations nouvelles- voilà ce que peut la puissance du lion. Créer sa liberté et opposer même au devoir le 'non' sacré : à cette fin, mes frères, il est besoin du lion ».¹⁹³ Nietzsche appelle expressément à la violence du lion, à son 'Je veux'. Mais cela ne signifie pas qu'il s'agit du but ultime que s'assigne l'esprit : il lui faut se métamorphoser en enfant, en premier lieu, parce que l'enfant ne connaît pas le temps long de la durée, et du poids de l'histoire qui s'accumule chaque jour sur les épaules de l'esprit de lourdeur ; son rapport au temps en anhistorique : « L'enfant est innocence et oubli, un recommencement, un jeu, une roue roulant d'elle-même, un premier mouvement, un 'oui' sacré (...) C'est sa volonté que l'esprit veut à présent, c'est son propre monde que veut remporter celui qui est perdu au monde ».¹⁹⁴ On voit que ce n'est que lorsque le combat est finit que l'esprit de l'homme s'humanise, et encore sous la figure de l'enfant, et précisément pour les raisons qui font que

¹⁹⁰ *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. de Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, Le livre de poche (1972), « Des trois

métamorphoses de l'esprit », p.30.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 31.

¹⁹² *Ibid.*, p. 30. *Ibid.*, p. 31.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 32.

¹⁹⁴

la tradition voit en l'enfant 'un homme en devenir' : son oubli du temps historique, chronologique, son innocence qui est oubli de sa conscience, de son 'Je'. L'enfant est créateur de monde, il surpasse le dernier homme parce qu'il est arrivé au-delà de l'homme. Il ne s'agit donc pas d'une régression, parce que les normes et les valeurs de la tradition philosophique et historique sont annihilées et dépassées. La figure de Zarathoustra est celle de l'homme qui se dépasse, qui va au-delà, vers l'étape ultime que Nietzsche nomme le 'Sur-homme' (*Übermensch*), celui qui conduit l'essence de l'homme traditionnel dans sa vérité et se charge de celle-ci. Pour Heidegger (55), il doit être mis en état d'être à l'avenir le maître de la terre. « La forme d'être du Sur-homme est révélée à la pensée métaphysique de Nietzsche parce que sa pensée est capable de prendre sa place dans le destin passé de la pensée occidentale » (55) : autrement dit, Nietzsche doit s'inscrire dans la continuité historique de la tradition afin de pouvoir faire sa critique et jeter un pont vers ce qui lui semble accomplir ce qui est encore inaccessible à la représentation courante. C'est parce qu'il sait voir la tyrannie qui asservit l'homme que Nietzsche adresse sa phrase « Malheur à qui protège le désert ! » au Sur-homme, non à l'esprit de lourdeur, au dernier homme, qui se soumet à lui. Mais définir ce qu'est le Sur-homme est d'autant moins aisé que notre temps, qui donne le plus à penser, est celui du dernier homme, dont Nietzsche montre l'avènement.

Si l'homme est l'*animal rationale*, la 'raison' se définit comme la saisie de ce qui est, de ce qui peut, et de ce qui doit être. L'histoire de ce mot s'explique par l'étymologie croisée, grecque (*rhéô*, 'entreprendre, pénétrer quelque chose') et latine (*reor* 'parler complètement'), qui désigne un processus (*veri*) visant à « entreprendre et pénétrer quelque chose » (57) par le langage, le 'discours sur...'. La *ratio* est bien cette faculté qui se déploie dans la norme (fins, règles) et la mise en œuvre (le pouvoir- et le comment-faire) qui sont des présentations : l'homme agit sans questionner la nature même de ce qu'il appelle 'raison', il s'y assimile plutôt, et 'reçoit' l'étant par la grille de la raison, qui lui

assigne la sa loi comme des injonctions, des instructions. Mais il n'est cependant en mesure de pré-senter que parce qu'il peut dire 'Je', qui est irréductible à l'Être. Lorsque l'Être de l'homme se voile dans la proposition, ne subsiste qu'une catégorie abstraite, la *persona*, le masque de cet Être qui ne peut plus être saisi dans sa plénitude : la langue de la logique en a obstrué les chemins qui y conduisent (58). L'homme, devenu, en adéquation avec l'essence qui lui est attribuée par l'intermédiaire de la langue, une personne, il se saisit donc comme un 'Je', une conscience morale de soi, de l'autre, du monde. Chez le dernier homme la raison comme pré-sentation doit succomber d'une manière qui lui est propre : de ses schémas profonds émerge la représentation qui s'impose, par la logique et par les sens, par des structures conceptuelles, hors desquelles il est décrété qu'il n'y a pas de pensée. L'homme traditionnel est celui qui reçoit sa façon de penser d'un passé marqué par l'oubli progressif de l'Être. Cette césure, placée par Nietzsche chez Socrate et dans la figure du christianisme, et par Heidegger chez Platon, procède bien d'une trahison du langage, parce qu'il est dans l'essence du langage de voiler la présence de l'être dans la logique de la langue : elle seule crée l'étant ; elle seule, pourtant, offre un chemin d'accès à la quête de l'être. Après avoir rappelé les moments essentiels du Prologue du *Zarathoustra* (59), Heidegger en relève quelques points essentiels dans la critique nietzschéenne de l'homme traditionnel. Zarathoustra, qui a passé dix ans retiré du monde, dans une caverne au sommet d'une montagne, descend vers la ville, tournant le dos au soleil qui l'a jusque-là illuminé, et qui n'a pu le faire qu'en raison de la présence de Zarathoustra, de son aigle et de son serpent. Il lui faut décliner en se rendant vers la ville et les hommes. Heidegger souligne l'allusion au mythe platonicien de la 'caverne', moment fondateur dans la théorie traditionnelle de la re-présentation. Mais les paroles de Zarathoustra ne sont pas comprises, qu'il s'agisse du court dialogue avec l'ermite ou de sa harangue à la foule dans l'épisode du funambule. Les mots de la langue courante sont impuissants à dire le Sur-homme, car le dire de ce qui n'a pas encore été

pensé n'a, pour la foule, aucun sens. C'est ainsi que Nietzsche s'engage dans une double kénose, celle de Zarathoustra déclinant dans son commerce avec les autres, et celle du langage qui, pour montrer la voie vers l'immédiateté du rapport avec l'Être qu'est le Sur-homme, doit emprunter les voies médiates du langage, et, en son sein, celles de l'image, la métaphore¹⁹⁵. Ne pouvant parler ce que qui se trouve au-delà de l'homme, il fait planer son ombre portée sur sa description du 'dernier homme'¹⁹⁶, car c'est à partir de ce tableau que l'homme traditionnel peut se hisser au-delà de son 'essence', le dragon 'Tu Dois'.

Selon lui, le dernier homme «est celui qui vit le plus longtemps» : il ne s'agit pas de vie biologique, mais de la conséquence de cette pétrification qu'impose la pensée traditionnelle au langage et à l'homme en le figeant dans une 'essence' née de la 'raison'. C'est le dernier homme qui vit le plus longtemps, car il représente un type d'individus dont l'essence est commune. Leur raison fige l'étant tout entier pour en découper ses objets de représentation, internes à leur Moi ou extérieurs. Enfermé dans une essence 'éternelle' mais soumis à l'influence prégnante du passé, de la tradition, le dernier homme «cligne de l'œil». Ayant adressé un 'paraître' à tout étant, ayant échafaudé le monde comme une structure normative dans le seul but de lui donner un sens, 'cligner des yeux' est un signe de connivence, une manière de faire savoir que l'on n'est pas dupe, que l'on est satisfait de ce que l'on a fait ou trouvé. A défaut de regarder, on est face à une surface, un simple paraître (ce qui luit, brille au regard) incarné dans l'état objectif né de la norme de la pensée traditionnelle. Le dernier homme se félicite d'avoir 'inventé le bonheur', comme s'il s'agissait

¹⁹⁵ Il commence par une comparaison évolutionniste et animalière : « Qu'est-ce que le singe pour l'homme ? Un objet de risée ou une honte douloureuse. Et c'est exactement cela que l'homme doit être pour le surhomme : un objet de risée ou une honte douloureuse ». *Opus cit.*, p. 7. L'objet de risée fait référence au mépris que l'homme doit avoir pour ce qu'il est lorsqu'il va au-delà de lui-même, sans effacer la proximité qui le lie à ce dont il se

sépare dans ce surpassement.

¹⁹ « Regarde-les, dit-il à son cœur, regarde-les rire : ils ne me comprennent pas, je ne suis pas la bouche qu'il faut à ces oreilles. Faut-il leur briser les oreilles pour qu'ils apprennent à écouter avec les yeux ? (...) Ils ont quelque chose dont ils sont fiers. Comment le nomment-ils donc ce qui les rend si fiers ? Ils appellent ça la culture, c'est ce qui les distingue des chevriers. C'est pourquoi ils n'aiment pas entendre à leur propos le mot 'mépris'. Aussi vais-je parler à leur fierté. Je veux donc leur parler de ce qu'il y a de plus méprisable : or c'est le *dernier homme* ». *Ibid.*, p. 13.

d'une ligne directrice donnant sens à son existence toujours niée par les évènements historiques, notamment les guerres. Pour le dernier homme, la guerre est ce qui garantit la paix, mais la paix est ce qui supprime la guerre (63). Le dernier homme se meut dans cette contradiction qui montre l'étendue de ce qui est disjoint dans son parti-pris des apparences. En vertu de la toute-puissance de la norme de la représentation, les derniers hommes font mine de rechercher ce qui pourrait bien abolir la guerre, établir la paix dans l'élaboration d'un organigramme bureaucratique du monde, où ce qui domine, c'est l'arrière-pensée. En restant à la surface des choses et des évènements, en les rapportant à une grille d'interprétation prédéfinie, le dernier homme se maintient dans une sorte d'agitation qui voile la déchirure ontologique, qui n'atteint pas l'homme dans son être : on évite de se poser des questions, sous l'injonction du 'Tu Dois'. La question centrale de la critique de Nietzsche concerne le rapport particulier de l'homme à ce qui est, hors du règne de l'arbitraire, et qui empêche, dans la figure du dernier homme, l'homme de laisser être l'Être dans son être. Elle ne reçoit un début de réponse que dans le rapport de l'homme avec le temps en tant qu'histoire, durée, tradition, que doit supplanter celui de l'éternel retour du Même.

- Troisième simulacre : la volonté et l'esprit de vengeance.

La pensée qui cligne de l'œil, la présentation, 'pourchasse dans le fond ce qu'elle ne fait au fond que rabaisser et décomposer' par l'analyse conceptuelle. Nietzsche a un nom pour cela, c'est *l'esprit de vengeance*. Dès lors qu'il faut chercher le pont permettant de quitter le dernier homme, il faut se débarrasser de cet esprit, « car le fait que l'homme soit délivré de la vengeance, c'est pour moi le pont vers la plus haute espérance et un arc-en-ciel après de longs orages »¹⁹⁷. Comment caractériser cette vengeance, et comment s'en défaire ? La pensée de Nietzsche est consacrée à la délivrance de l'esprit de vengeance. Une telle délivrance passe avant la fraternité ou la volonté de punir, avant toute

¹⁹⁷ Ibid., p. 135, cité par Heidegger p. 64.

pensée d'organisation de la paix ou de la guerre, avant toute lâcheté devant le sacrifice ou aveuglement de l'action à tout prix (65), en fait, au-delà de tout ce qui pourrait caractériser l'homme selon la tradition, qui lui impose cette série de devoirs contraignants parce qu'inhérents à son essence. Cette liberté, qui est libération du temps de la tradition, est aussi un espace : « C'est dans l'espace de cette liberté à l'égard de la vengeance que Nietzsche voit l'être du sur-homme. C'est vers cet espace que va celui qui va au-delà, le sur-homme. 'César avec l'âme du Christ' (65) ». Quel est ce pont, comment le dernier homme passe-t-il au sur-homme ?

Dans les faits, Nietzsche ne fait pas de sa pensée le domaine de la psychologie et de la morale, représentations traditionnelles qu'il combat, mais elle se meut néanmoins dans ces domaines de représentation de la métaphysique dont il s'agit de déterminer la manière dont ils concernent l'homme. Psychologie et morale ne peuvent rien pour la sauvegarde de l'être de l'homme, parce que ce dernier n'a pas atteint une autre relation fondamentale à l'être (66), ne tient pas son être ouvert aux relations à l'Être qui le constituent ; mais à son tour, cette ouverture à l'être ne peut rien pour le salut de l'homme, même si elle prépare à la pensée. Or, le métier de la pensée, c'est de déchirer le voile qui recouvre l'étant en tant que tel et faire en sorte que cette déchirure ne se referme pas (67). Cette déchirure est en fait le chemin qui mène vers les fondements de la pensée métaphysique, terrain que l'on ne voit pas, mais qui existe cependant :

« Ce terrain s'étend dans un pays sur le sol duquel s'accomplissent tous les mouvements de notre époque moderne. Que l'on ne voie pas ce sol, et encore moins bien le pays, ou pour mieux dire qu'on ne veuille pas les voir, ce n'est pas une preuve qu'ils ne sont pas » (67).

La vengeance et la délivrance de cette vengeance sont métaphysiquement placées à partir de l'Être qui détermine tout étant, en particulier les attributs de l'Être en cours dans 'l'époque des Temps Modernes'. Schelling identifie la nature de l'Être originel au Vouloir, à qui conviennent tous les prédicats de cet

Être : « profondeur insondable, éternité, indépendance à l'égard du temps, le oui à soi-même » (68). Nietzsche a mis à jour la ligne de force qui parcourt la Métaphysique occidentale par référence à la concrétisation de cette pensée au cours du temps : son analyse met en évidence la continuité de la pensée traditionnelle qui va de Leibniz - dont la pensée de l'Être de l'étant pose que « tout étant, et l'étant dans sa totalité, a le pouvoir de son être dans la volonté et par la volonté » (68), à Kant et Fichte (la Raison comme Volonté), dont la réflexion est poursuivie, dans des directions différentes, par Hegel et Schelling. Heidegger note, plus loin, que Schopenhauer ne disait pas autre chose quand il pensait le monde comme Volonté et Représentation, ou Nietzsche « quand il détermine l'Être originel de l'étant comme volonté de puissance » (68). Cette assise de la Métaphysique irrigue toute la pensée occidentale, mais de manière souterraine : chaque penseur a repris à son compte cette interrogation originelle en lui imprimant sa marque théorique, et le risque est grand de méconnaître le fondement de ces chemins de pensée et de ne donner qu'une vague description factuelle et historique de ce qui a été pensé par la Métaphysique ; en bref, plus on s'interroge sur l'évolution historique de la pensée de l'être de l'étant, plus on risque de commettre des contresens sur la nature même de cette interrogation si l'on se limite à n'examiner que ce qui a été fait antérieurement. En revanche, voir que sont, fondamentalement, réunis les grands penseurs de la Métaphysique autour de l'Être de l'étant comme volonté, c'est se persuader qu'il s'agit là d'un 'archétype' de la pensée occidentale, dont les différentes guises expriment l'éternel retour du Même, à ne pas confondre avec l' 'identique'. Les philosophes ont tous pensé le Même de façon différente :

« Ce que cet apparaît de l'Être comme volonté signifie, c'est ce que l'on ne peut déceler par aucune érudition. Cela ne se laisse découvrir que par les questions d'une pensée, et ce n'est que si on le pense dans ce qui le rend digne de question que cela se laisse évaluer, c'est-à-dire conserver comme pensé dans la Mémoire » (68-69).

Dès lors que l'on parvient à penser l'Être de l'étant comme volonté pour la Métaphysique, et que l'homme est orienté par la représentation vers l'étant dans son Être de par son statut de 'bête pensante', il faut en conclure que si l'homme est orienté à partir de son Être, l'être-homme doit apparaître chez Nietzsche comme un vouloir (69), et c'est en cela que Nietzsche appartient à la Métaphysique. Là où il s'en démarque, et Heidegger y a décelé comme un achèvement (qui n'a rien à voir avec une 'fin', un 'terme'), c'est précisément dans ce qu'il appelle l'esprit de vengeance.

Nietzsche distingue la présentation (ou représentation, c'est-à-dire ce qui représente l'être de manière conventionnelle, le 'discours sur...') de la présentation, qui s'adresse à ce qui est, fait venir à l'être, en notant que cette dernière se tient « sous la domination d'une présentation qui pourchasse toute chose pour l'ériger à sa façon, et la tenir en cet état » (69). L'interaction des deux fixe ce qui doit avoir valeur d'étant, et qui, linguistiquement, correspond à la dénomination. Le schéma est fidèle à la manière dont la pensée conceptuelle domine la Métaphysique et concourt au modelage de l'étant au détriment de ce qui vient à l'être, et qui ne le peut ainsi que de manière médiate. Une telle intrication a donné lieu à des confusions, parmi celles-ci une maxime fondamentale, selon laquelle 'ce qui est présent passe pour ce qui est'¹⁹⁸. A partir de là, que dit la Métaphysique de la relation de la volonté au 'passé', à ce qui n'est plus ? L'essence même de la volonté est de 'vouloir passer', mais le passé tire le vouloir en arrière, l'empêche d'aller de l'avant. La conséquence est qu'au cœur de la volonté s'est logé le ressentiment contre ce qui était, et qu'il est impossible d'extirper de la Volonté tant il fait corps avec son essence : « la volonté souffre du passer en tant que cette souffrance est justement elle-même » (70). Dans une Volonté partagée entre deux vouloirs opposés ('vouloir livré au passé' et 'vouloir passer'), le ressentiment (ou re-sentiment) dresse la volonté contre tout ce qui passe, naît et va, si bien que cette volonté est « ce qui

¹⁹⁸ Cela ne nous éloigne pas trop de Kant...

pourchasse¹⁹⁹ tout ce qui va, tout ce qui vient et tout ce qui se tient pour rabaisser son état et finalement le décomposer » (70) : il s'agit bien d'une dénonciation de la démarche logique en tant qu'elle est conceptuelle, parce qu'elle ramène sans cesse de l'étant (ce qui va, vient et se tient) à des catégories préétablies (rabaisser, décomposer) qui se veulent tout de même immuables (la vengeance est contre le temps, en soi). Le paradoxe de la vengeance est qu'elle prétend aller de l'avant, comme l'y pousse l'essence de la volonté, tout en ramenant son 'aller', son 'passer' à du 'passé', du 'connu'. La démarche n'est pas neutre car il s'agit, dans un processus de sélection et de réduction, d'établir une hiérarchie de valeurs, qui naît nécessairement de la norme ; c'est ainsi que la vengeance ne peut se nommer elle-même, mais s'établit dans le 'châtiment', qui a l'immense mérite de 'lui donner l'illusion d'une bonne conscience' (70).

Circonscrire la vengeance revient à répondre à la question 'Comment se délivrer de la vengeance ?' car il faut, au préalable se demander en quel lieu la chercher, au plus profond de la pensée métaphysique de Nietzsche. La vengeance est ressentiment, et pas seulement la haine de quelque chose qui résiste, mais elle est, bien davantage, ressentiment de la volonté ; dans l'économie de la métaphysique, la Volonté, le vouloir, concerne l'Être de l'étant dans sa totalité (72). La formulation de l'essence de la vengeance que donne Nietzsche (« La vengeance est le ressentiment de la volonté contre le temps et son 'il était' ») peut surprendre, tant que le sens qu'il donne aux mots 'temps' et 'volonté' n'est pas élucidé. Pour Nietzsche, comme pour Aristote, le 'temps' n'est pas le 'temporel', mais le 'temps' ; il ne s'agit pas de la réunion du passé (il était) du présent et du futur, mais du temps en soi en tant qu'il va : c'est une venue qui va, en tant qu'elle s'en va (73) ; le temps est comme un curseur se déplaçant sur une ligne droite qui s'efface après son passage et ne vient à l'existence qu'au moment où il croise les points encore obscurs (« Le temporel vaut finalement comme ce qui est passager »), mais le passé a ceci de différent qu'il nous est

¹⁹⁹ 'pourchasser' et 'vengeance' sont étymologiquement liés, selon Heidegger (63)

légué par le temps (« Le temps ne nous donne que ce qu'il a. Et il n'a que ce qu'il est lui-même »). Dans l'expression « le temps ET son 'il était' », la conjonction ne vaut pas addition mais caractérise plutôt l'essence du temps comme 'passer' et 'passé' : 'et' prend ici la même valeur que le grec 'kai'. Le 'passer' est bien « l'écoulement du successif, l'approche et l'éloignement de tout 'maintenant' » (74) : le temps est 'passer', le temporel est 'passager'. Penser l'origine de cette conception du temps, c'est révéler l'impensé de la Métaphysique, ce qui nécessite de ne pas penser métaphysiquement pour atteindre ce lieu, et de trouver donc un point de sortie en direction de l'impensé de la Métaphysique. S'il faut se poser la question du temps, ce ne peut être qu'à la manière dont la métaphysique questionne ; or, c'est la langue qui impose ses schémas sur la forme même de l'interrogation²⁰⁰, à partir de mots fondateurs : l'étant (le *ón* d'Aristote), qui finalement est. Appliquée au temps, la question implique que le temps « est représenté comme quelque chose qui finalement d'une certaine façon est, comme quelque chose d'étant ; ainsi est-il interrogé sur son Être » (75). On peut, à cet égard, remarquer la prégnance de ce questionnement se révèle jusque dans la structure du mot indo-européen, binôme de racine et de désinence. Cette dernière est, dans son essence, la liaison même entre l'Être et l'étant, et son caractère inanalysable est comme l'écho de la remarque d'Heidegger : l'étant est interrogé dans son Être, mais ce qu'il y a d'originel dans l'essence de ce rapport, c'est qu'il est indéterminable par une pensée qui ne peut sortir d'elle-même. Ce constat implique que la représentation du temps chez Aristote a conditionné toutes les conceptions ultérieures du temps, qui sont autant de tentatives de réponses.

En tant qu'étant, le temps est pré-sent (*anwesend*) ; plus il l'est, plus il est présent (*gegenwärtig*), demeurant et durable. Ce qui, dans le temps, est le plus présent et le plus pré-sent, c'est le maintenant (*nûn, nunc*) : toujours fugitif (il

²⁰⁰ « Dès que la pensée métaphysique pose la question, c'est déjà une chose décidée pour elle que ce qu'elle entend par 'étant' et que le sens dans lequel elle pense le mot 'Être' » (75).

n'a pas de durée mais demeure) mais pré-sent en tant qu'il passe, comme le curseur se déplaçant sur la droite du temps. En ce sens, le passé et le futur ne sont pas pré-sents (*mê ón*), parce que le langage n'entretient avec eux qu'un rapport médiat, secondaire, mais ils ne sont pas dépourvus (*ouk ón*) d'Être, parce qu'ils sont inscrits, à partir de la situation d'énonciation qui est mesure de toute pensée, dans le langage. (76). L'essence du temps est représentée à partir de l'Être, interprété comme Présence : l'être est ainsi le 'pur être-pré-sent' (Présence pré-sente), le *maintenant* qui demeure ; l'essence du temps est l'éternité. A partir de l'affirmation de Schelling 'Vouloir être l'Être originel', on déduit que le prédicat de cet Être originel c'est l'éternité, qui est indépendante du temps en temps que passer (l'éternel n'est pas le passager). Au-delà, déterminer ce qui fait de l'Être une Présence, ou même une Présence pré-sente, et établir le lien de celle-ci avec le temps comme passer qui procède de cette Présence, est encore, dans le langage métaphysique, largement dans l'impensé, parce que l'essence de l'Être et du temps doivent d'abord devenir dans leur rapport objets et sources de question : à ce jour, il n'y a aucune langue pour le dire, des mots pour le penser et l'articuler. C'est pour cela que cet Impensé est le véritable fondement de la métaphysique.

Le ressentiment de la vengeance contre le temps et son 'il était' consiste en ce qu'il ne « laisse plus être le passé que comme passé, qu'il le laisse se pétrifier dans la rigidité du définitif » (78) : la flèche du temps est à ce moment-là constituée. Ce ressentiment, cette vengeance, est une entrave qui empêche la volonté de devenir ce qu'elle est, c'est-à-dire volonté, parce que le 'il était' s'interpose et l'empêche d'être libre. Se libérer de cet obstacle, c'est faire que 'aller' ne lui échappe plus, mais qu'il revienne, ramenant ce qui est allé : « la volonté désire l'éternel retour du Même, elle désire l'éternité de ce qu'elle a voulu » (79). L'éternité est le plus haut produit de l'Être originel, et ce dernier est la Volonté. Ce la fait de cet éternel retour du Même le triomphe de la Métaphysique, où la volonté désire éternellement son vouloir même : le

'statisme' de la copule est remplacé par le verbe 'désire', 'veut', qui s'oppose à la fixité de l'essence. La doctrine chrétienne connaît une autre façon dont le 'il était' pourrait être re-voulu, c'est le repentir ; celui-ci n'atteint la délivrance que dans la rémission des péchés, parce qu'il se rapporte dans son principe au péché. Il demeure déterminé métaphysiquement et n'est possible que dans son rapport à la volonté éternelle de Dieu : le repentir introduit dans ce rapport de la volonté à l'Être, un nouveau rapport, celui du JE au TU dans la situation d'énonciation saisie dans son 'maintenant' : volonté de Dieu, volonté de l'homme traditionnel logée dans sa conscience. IL n'a pas de rapport direct à l'Être, mais médiatement, par l'intermédiaire de Dieu. Or, le sur-homme, lui est supérieur en ce qu'il se veut lui-même et rien d'autre :

« Nietzsche incarne l'être du sur-homme dans la figure de Zarathoustra. Qui est Zarathoustra ? Il est celui qui enseigne l'éternel retour du même (...) (II) enseigne la doctrine du sur-homme parce qu'il est celui qui enseigne l'éternel retour du même. Zarathoustra enseigne 'les deux doctrines à la fois' parce qu'elles appartiennent l'une à l'autre dans leur essence (...) parce que dans les deux doctrines est pensé à la fois ce qui s'appartient primitivement l'un à l'autre et qui par conséquent est pensé inévitablement l'un dans l'autre : l'Être de l'étant et son rapport à l'être de l'homme » (80-81).

Mais, remarque capitale, Heidegger ajoute que ce rapport de l'être (de l'homme) à l'Être « n'est pas encore pensé du point de vue de son essence et de l'origine de son essence. C'est bien pourquoi nous ne pouvons pas encore *nommer*²⁰¹ non plus tout cela suffisamment, ni convenablement » (81). Mais il y a un fil d'Ariane dont Nietzsche s'est emparé, et qui fait que l'interprétation de ce rapport de l'être de l'homme à l'Être chez Nietzsche est profondément métaphysique occidentale: il a bien fallu que cette question soit venue au langage, et qu'elle constitue le début de la Métaphysique, qu'elle l'inaugure : « Elle a trouvé son nom dans les phrases capitales qu'énoncent Parménide et Héraclite... C'est le début de la pensée occidentale elle-même, début que nous

²⁰¹ Nous soulignons.

nous représentons encore d'une façon... purement historique » (81). L'essence de la vengeance ne peut donc être pensée que métaphysiquement, et elle détermine le mouvement intime d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Heidegger souligne que ce mouvement de la pensée de Nietzsche détermine le style, qui n'est pas un instrument littéraire, mais l'expression de l'atermoiement de sa pensée : « il n'est rien moins que le rapport du penseur à l'Être de l'étant, à *ce qui doit venir au langage* » (82)²⁰², rapport toujours obscurci, pensée toujours voilée, qui a fait reculer Nietzsche, précisément dans la tentative de la faire venir au langage (83). La pensée de Nietzsche sur l'éternel retour du même est celle qui donne le plus à penser, et qui a le plus de poids ; son obscurité ne doit pas nous la faire esquiver par de faux-semblants, la prétendue 'mystique' de Nietzsche se cachant sous un style déroutant, hors pensée, ou bien celui selon lequel elle se trouverait 'déjà' chez un penseur comme Héraclite : ce qui devient clair, c'est bien que « toute pensée, c'est-à-dire le rapport à l'Être, demeure difficile » (84), parce qu'il est trop brillant, il demeure obscur, parce qu'il excède les limites du langage, et qu'il ne peut être saisi que médiatement, métaphoriquement. Cela ne peut se faire que par la réflexion sur ce qui nomme la pensée au moment où s'instaure la métaphysique, c'est-à-dire dans la *dénomination* grecque et dans l'*historialité* (déterminée par l'étymologie) qui la lie à l'allemand par la traduction.

2/ Parménide et la dénomination.

Dans la seconde partie de son recueil *Qu'appelle-t-on penser ?*, qui correspond au cours du semestre d'été 1952, Heidegger revient à la question fondamentale énoncée dans le titre, mais en adoptant un autre angle d'approche, celui de l'explicitation du mot 'penser' à partir des différentes acceptions du terme, et de la manière dont la pensée traditionnelle l'envisage. Vient ensuite les conditions de possibilités même de cette pensée, puis la provenance de la pensée, ce qui

²⁰² Nous soulignons.

nous appelle à la pensée. Ces différents points forment l'armature du cours, mais Heidegger en bouleverse l'ordre d'examen des les premières remarques introductives. La progression annoncée en premier suit un ordre canonique dans l'élucidation des questions philosophiques : définition, historique, moyens et cause première. Dès lors, il affirme clairement, d'une part, que de l'une de ces questions procèdent les autres, et que, d'autre part, les étudier dans un ordre quelconque n'implique aucune hiérarchie entre elles, aucune hiérarchie logique, car ces quatre modes de questionnement s'entre-appartiennent, et proviennent d'une union. Aussi le plan du cours s'établit-il comme suit : tout d'abord, qu'est-ce qui nous appelle à la pensée (129-137), ensuite la diversité de sens du mot 'penser' (138-160), puis la manière dont la pensée se déploie dans la doctrine traditionnelle de la pensée, et pourquoi elle s'est assimilée à la logique (160-210), et enfin, quelles conditions doivent être réunies pour que nous soyons capables de penser de façon adéquate (210-226).

a- Qu'est-ce qui nous appelle à la pensée ?

L'expression allemande est volontairement ambiguë : 'was heisst *uns* denken ?' se comprend de deux manières, selon que le 'uns' est à l'accusatif ou au datif ; dans ce dernier cas, la question serait 'qu'est-ce que, pour nous, penser ?' ; dans l'autre, elle se traduit par 'qu'est-ce qui nous appelle à la pensée ?'. L'ambiguïté tient plutôt à ce que le sens courant du mot 'penser' s'est peu à peu imposé comme le seul et unique : 'penser' serait l'objet d'une recherche, l'étude d'un processus présent dans l'homme qui réalise cette pensée. La pensée est donc le résultat d'une activité (le penser), en vertu de ce qui fait de lui l'animal doué de *lógos*, le 'roseau pensant'. Mais, en faisant un tel raisonnement, on n'a pas encore abordé l'origine de ce 'penser', qui ne peut que se trouver en l'homme, et le raisonnement devient circulaire. En réalité, il est bien plus urgent de dissocier les lois de la pensée de l'homme qui, chaque fois, accomplit cet acte de la pensée. Poser la question 'qu'appelle-ton penser ?' suppose bien que la question

est bien un 'appel' qui s'adresse à l'homme, un appel qui le cherche dans son être et l'implique tout entier. A partir de cette question, il faut redéfinir chaque mot et le replacer à la fois dans sa relation avec les autres termes de la phrase, mais aussi d'en retrouver le sens multiple qui sourd de l'apparente simplicité de la dénomination qu'il désigne. En fait, la démarche est d'une grande complexité, puisqu'il s'agit rien moins que d'offrir un espace de déploiement à ce qui constitue l'énigme suprême du langage, l'arbitraire apparent de la dénomination ; cet arbitraire n'apparaît comme tel que si l'on attribue au seul homme accomplissant l'acte de pensée l'association du mot et de la chose dans la langue. L'arbitraire s'estompe un peu, dès lors que l'on convient de situer l'appel hors de la 'conscience' de cet homme, dans un au-delà dont la langue se fait l'intermédiaire, et qui est véritablement le moment où la pensée se fait jour dans la langue dans toute sa simplicité : c'est de ce lieu originel que se fait l'appel à la pensée. Pour se diriger dans cette direction, il importe de scruter le palimpseste qu'est la langue pour y découvrir d'autres sens, plus originels (grâce à l'étymologie), et d'en traquer les bifurcations ultérieures ou simultanées. Ainsi du mot *'heissen'* : il signifie couramment 'être nommé', lorsqu'un mot attribue le caractère d'étant à ce qu'il désigne (la dénomination). Mais, au-delà de cette désignation (au sens concret), de cette dénomination (d'un point de vue conceptuel) sur lesquelles il s'arc-boute, *'heissen'* renvoie aussi à Cela qui nous assigne à penser, qui 'somme', 'exige', 'donne la directive', 'renvoie à', tout en dénotant le désir qui s'écarte et tend à parvenir, et laisse parvenir la chose à la pensée. C'est une invitation à se mettre en route, à aller vers la chose, qui à son tour fait le don de sa pré-sence ; un tel sens est largement attesté en latin (le *'jubere'* de la Vulgate, 'désirer que quelque chose soit fait') en grec (*'keleúein'* : mettre sur le chemin) et en sanskrit ('inviter'). Il s'agit bien du sens qui est à l'origine, et que l'on ne sait plus déceler dans les acceptions les plus courantes du terme. Si 'appeler' est 'commander', il est aussi 'recommander', d'où 'confier', 'remettre à la protection de', et par extension, une 'promesse'

(*Verheissung*). La 'promesse' est 'ce qui est dit', la 'parole'. En lançant l'appel on permet l'advenir de l'être-présent, parce que la promesse, l'appel, la parole, trois mots fortement liés, sont performatifs : dire, c'est 'faire venir'. Heidegger se demande si dérouler une telle chaîne de sens est une démarche légitime, ou arbitraire : s'agit-il d'un simple jeu de langage ? Il faut plutôt y voir une interrogation sur la manière dont on habite la langue, qui succombe, le plus souvent, au dévalement dans l'habituel. Ainsi, tout recours à l'inhabituel est comme un outrage à la norme et à l'usage (abus de langage). Si ces derniers ont toute leur place dans l'élaboration du sens, il faut cependant se garder de tomber dans l'illusion qu'ils nous tendent : la langue, en tant que structure et espace de la représentation dans la pensée métaphysique donne souvent l'illusion du vrai, du naturel : c'est ce que les linguistes nomment 'effet de réel', et il fait partie intégrante de la manière dont on habite la langue ; mais il est vrai que tout 'discours sur' a pour vocation de répondre aussi à la question. Le danger est de ne pas soulever le voile de la langue et du métalangage : on habite la langue signifie, pour Heidegger, qu'elle parle par nous (*die Sprache spricht*), et le locuteur est toujours dépassé par les enjeux de la parole ; d'un point de vue ontologique, donc originel, il s'agit avant tout de savoir comment cette parole est reçue et sauvegardée. Pour se mettre en quête de réponse, il faut passer par le jeu de langage et mesurer le danger auquel il nous expose ; instrument d'accès à la vérité de l'Être, il nous permet de parvenir, avec plus d'authenticité, à ce qui accède au dire selon les modalités de chaque langue : il s'agit donc d'accéder, autant que faire se peut, à l'essence du langage dans les manifestations linguistiques concrètes. Aussi ne faut-il pas écarter le sens courant, la norme, faute de quoi on procède au viol de la langue car elle se fonde en partie sur cette signification propre : ainsi *'heissen'* veut dire 's'appeler', 'nommer'. Le mot nous amène à nous interroger sur les fondements de la dénomination, processus par lequel on apparie un mot à une chose, et qui sont ainsi 'coordonnés' (135). La chose désignée et le mot qui la désigne sont tous deux des étants sans

existence autonome mais, pour autant, distincts. Ce qui les réunit c'est une '*adaequatio*', une 'coordination', et là se trouve le fond impensé de la langue et du surgissement de la parole ; les linguistes pensent avoir résolu le problème en parlant d'arbitraire du signe, mais là encore, la question est indéfiniment reportée. En fait, la question fondamentale est bien de savoir « ce qui fait le caractère propre du nom » (135). Pour Heidegger, la seule voie qui s'offre à la réflexion est le lien que le nom, le mot, entretient avec la parole : comment appelle-t-il la parole à la présence ? Comment ce qui est appelé se tient-il dans cet appel de la parole ? Comment peut-on échapper au piège de la tautologie qu'un tel questionnement circulaire semble appeler, impliquer ?

L'appelé se tient dans l'appel : il est ce qui est présent, protégé en tant que tel, mandé par la parole. Dans quel lieu se tient-il ? C'est tout le problème, mais l'on peut cependant supposer que le lieu de la parole est la langue, ou du moins une certaine façon de l'habiter ; pour cela, il faut voir comment le sens courant provient du sens originel qui lance un appel à venir, un appel qui recommande, et qui est proprement destinal. Le paradoxe mis en avant par Heidegger, c'est que le passage par l'étymologie ne sert pas à ressusciter un état antérieur, préférable, un 'âge d'or' de la langue totalement fictif ; au contraire, le recours à une telle démarche vise à faire émerger un sens originel qui se destine à ceux qu'Heidegger appelle les 'gardiens du futur', car l'enjeu est bien de sauvegarder la nature et l'intensité de la parole ; c'est la raison pour laquelle la question de savoir ce qui nous appelle à la parole est absolument première. Elle dirige notre attention vers ce qui nous maintient dans notre être ; le 'qu'est-ce qui' réclame l'aide de la pensée, réclame à être servi, conservé dans son propre être par la pensée : ce qui donne originellement à penser, c'est 'ce qui donne le plus à penser', c'est ce qui se donne de lui-même : le plus digne de pensée, c'est ce qui se donne à penser, c'est l'essence de la parole, qui nous confie la pensée en tant que détermination de notre être et, ainsi, nous rend propres à penser. Un tel développement n'est pas un cercle vicieux, mais établit les éléments qui le

composent comme concomitants : la formulation logique, ainsi renvoyée à sa faille ontologique (au-delà du dire) éclate, et ouvre de nouveaux horizons de pensée, de nouveaux chemins (137). La parole est mise en œuvre d'une situation d'énonciation transposée au plan ontologique, car l'on y distingue le don, ce qui donne, et celui qui reçoit (i.e. 'nous-même'). Ce 'nous-même' consiste en ce que nous sommes doués de cette dot et le danger est de croire que cette formulation oppose une possibilité (virtuelle) à une mise en œuvre parfois défaillante, ou erronée ; en réalité, nous ne sommes pas, dans la garde de ce don, nécessairement capables de penser ; on en est capable si on le désire, c'est-à-dire si l'on se laisse engager dans son être, phénomène éminemment rare. Réfléchir à la provenance de l'appel, et à ce qui nous est mandé, à savoir la pensée, amène nécessairement la deuxième question, sur le contenu, le sens, du mot 'pensée'.

b- Qu'est-ce qui est nommé par le mot 'pensée' ?

L'usage courant a recours à l'article défini ou indéfini (la/une pensée), au participe ('pensé'), sans que les emplois fussent distingués d'une quelconque manière. Tout se passe comme si un certain degré d'approximation, jusque dans les mots-outils, puisse suffire à circonscrire ce que le mot 'pensée' recouvre réellement. Le paradoxe réside en ce que l'on peut parler de tout au moyen d'une langue usée, sans prêter attention au mot en tant que mot. Il est donc urgent de penser la jonction du signe et de ce qu'il désigne, en l'occurrence la 'pensée'. La langue n'est pas neutre, et le risque est bien réel de tomber dans un pur jeu de langage, risque d'autant plus grand que la pensée et la poésie *sont* le dire essentiel. Selon l'opinion courante, le langage est un moyen d'expression, y compris d'un point de vue esthétique, où il serait le matériau brut du poète, au même titre que la pierre est celui du sculpteur, la toile et les pigments ceux du peintre. Mais peut-être leur essence est-elle d'une autre nature pour l'Art, aussi est-il nécessaire de dépasser les catégories couramment utilisées en matière d'esthétique : l'œuvre n'est pas la simple expression d'un 'vécu', elle n'est pas

le résultat d'une expérience psychologique. En effet, poésie et langue n'utilisent pas la langue, mais elles sont toutes deux le Parler essentiel, initial et, du même coup, ultime que parle la langue à travers l'homme, par delà les barrières du temps historique. Car parler n'est pas utiliser : la poésie n'a pas recours à des mots (*Wörter*), mais elle dit les paroles (*die Worte*), car elle prête attention au dire de la parole (139).

'Parole' et 'termes' ne sont pas synonymes ; ce dernier est taxinomiquement un 'vocalable', au sens où l'entend la linguistique. Dans le schéma traditionnel de la chaîne de sens, le vocalable (ou lexème) associe un élément sensoriel (la sonorité) à une signification, comme si le mot n'était qu'un signifiant vide auquel s'associerait le signifié, par une opération assez mystérieuse, qualifiée d'arbitraire : cette coordination, quelle qu'en soit la cause, est l'acte constitutif du sens. Au-delà, on ne peut rien dire ; la construction est logiquement satisfaisante dans la mesure où le fondement originel de la parole serait un axiome indémontrable, à partir duquel émerge toute la logique occidentale²⁰³. La langue est clivée en forme et sens. Là-dessus s'ajoute l'étiquetage lexical de la langue par le dictionnaire, par ordre alphabétique et selon le découpage forme/contenu, procédé normatif qui demeure la première référence en matière d'analyse et de critique de toute philosophie (ou de réflexion sur) du langage. La contradiction soulevée par Heidegger est celle-ci : l'on prétend élucider, étudier une parole, qui est bien plus qu'un contexte, à l'aide d'un outil qui est fondamentalement hors-contexte ; selon lui, le système fonctionne assez bien, à condition que l'on se limite à l'usage habituel de la langue, selon un protocole bien rodé. Le danger, c'est que l'habituel nous « déshabitue d'habiter dans l'essentiel » (141), et qu'il finit par nous couper définitivement de la source vive de toute pensée passant par des mots que l'usage use jusqu'à la corde. On arrive donc à la situation particulière où l'on ne perçoit plus la langue qu'en contexte,

²⁰³ A l'inverse, la langue chinoise accepte le principe de convenance du mot et du sens, principe ordonnateur de monde (voir notre première partie).

dans sa globalité, alors que l'analyse s'efforce de la découper en termes et en sonorités : l'attitude oscille donc entre l'imprécision et l'abstraction ; d'un tel point de vue, le discours scientifique sur la langue, ainsi que la signification qui lui est attribuée par l'usage courant, sont presque contre-nature vis-à-vis de la parole. Cette assertion s'étaye parfaitement par le rapport que l'on peut avoir avec une langue étrangère que l'on ne comprend pas : on n'en entend pas moins une parole²⁰⁴, et ce dans sa globalité. De même, la parole ne se réduit pas à une simple succession de mots : en l'entendant, nous entrons dans un espace de jeu, dans lequel s'ouvrent les paroles parlantes dans ce qui est parlé (la parole est un tout indissociable, 142). Il s'agit là d'un tout autre genre d'*adaequatio* : les mots renvoient au 'dire' par échos de sens, les paroles sont des sources que le dire creuse davantage et qui vont bien au-delà des structures langagières ; en ce sens, on peut affirmer que la langue dépasse ontologiquement la notion de langage. Ainsi, faire attention au dire des paroles n'est pas s'occuper des termes d'un énoncé, et les Modernes ont bien du mal à se défaire du 'tout d'abord' du dictionnaire, du leurre des apparences. C'est pourtant de l'extérieur, à partir du sens du mot 'pensée' que la question 'qu'appelle-t-on penser ?' se pose ; même si une telle manière de procéder ne peut aboutir, au vu des remarques qui précèdent, que sur des considérations creuses, il n'empêche qu'elle ne peut s'effacer, parce qu'elle concerne « tout éclaircissement et toute discussion sur la langue » (142), et qu'il s'agit d'une porte d'accès absolument incontournable dans la problématique du rapport de la langue à l'Être, dans la mesure où ce dernier se définit comme 'parole'. Mais le sens du mot, qui donne naissance à l'espace de jeu dans lequel ce sens se modifie et crée ainsi de nouvelles relations terme à terme, ne s'appréhende pas hors contexte, qu'il soit linguistique (problématique de la traduction, toujours sous-jacente) ou historique. Dès lors que l'on se projette dans le domaine de la forme du questionnement ontologique, la question de son conditionnement historique arrive au premier plan ; la

²⁰⁴ Voir également *Sein und Zeit*, § 34.

philosophie, qui est à la fois continuité et cheminement vers la pensée des origines sur les rapports de l'Être et de l'étant, ne peut se fonder sur la seule explication des mots : « la philosophie ne se laisse fonder ni sur l'histoire, c'est-à-dire la science de l'histoire, ni d'une façon générale sur aucune science » (143) parce que les présupposés de la science reposent sur des axiomes de départ qui restent indémonstrables, mais que la philosophie peut déceler, car l'essentiel réside dans la manière différente de poser la question du fondement, des origines. C'est, du même coup, la raison pour laquelle la philosophie ne tient pas son fondement dans la recherche étymologique, car la nature de ses questionnements réclame « une certitude absolue » (143)²⁰⁵, met elle y a recours. Peut-on caractériser la nature de ce rapport ? Selon Heidegger, le fondement de la philologie est historique dans un « espace préscientifique de l'histoire de la langue » (144) : c'est parce que la langue est prise dans un certain type d'évolution, au sens de transformation du lexique et de la syntaxe (c'est l'habitus de la langue) qu'elle peut prendre une valeur historique, « devenir objet de l'histoire » (144) mais les deux demeurent distincts. Si l'on laisse de côtés les implications historiques de la philologie, elle demeure un accès à ce donné qu'est la langue et grâce à laquelle on perçoit des 'signes'. Mais la démarche philosophique exige de ne pas faire l'historique, le récapitulatif du 'signe', de ce qui signale la pré-sence de la parole dont il est porteur pour la détecter, mais bien plutôt l'inverse : on reçoit un signe, et la philologie n'est qu'une démarche en direction de la saisie de ce signe, c'est-à-dire du lieu depuis lequel un appel est lancé. Cela n'a rien à voir avec l'accumulation de connaissances techniques sur l'évolution d'un mot, ou d'une structure syntaxique, mais avec les associations que les mots forment entre eux dans l'espace de jeu du langage, et qui, lui, est générateur de signe, donc de sens pour

²⁰⁵ C'est pour cela par exemple, que la philosophie s'est donné pour tâche de se pencher sur les 'causes premières' et les 'fis ultimes', toutes choses qui n'entrent pas dans le champ de recherche des sciences parce que ces questions sont bien hors de leur domaine d'investigation et leur principes fondateurs. La philosophie les décèle par l'analyse du langage qui les sous-tend, mais au fond, la science et la philosophie ne parlent pas le même langage.

notre chemin de pensée : c'est ainsi que l'on peut échapper à l'accusation d'arbitraire dès lors que l'on fait intervenir l'étymologie dans la réflexion ; on chemine à partir d'elle et de ce qu'elle nous fournit, et non en s'appuyant sur elle pour étayer une thèse déjà élaborée. L'enjeu de cette problématique n'est rien moins que la *vérité* de la langue, qui ne peut en aucun cas lui être extérieure ; on peut y voir une autre glose de ce qu'entend Heidegger dans une phrase comme '*die Sprache spricht*' : l'appel de la parole vient du plus profond de la langue. A partir de là, dans quel espace de jeu se meut ce que désignent ces paroles : (la) pensée, (une) pensée, le pensé ? Il est nécessaire de revenir à ce que la linguistique nomme la 'valeur centrale' du mot, car toute association se fait par contiguïté, la connexion entre différentes valeurs qui s'articulent sans pour autant s'inclure d'un point de vue hiérarchique de ces valeurs ; l'une pointe en direction de l'autre, mais elles ne se subsument pas. Ainsi la liaison du pensé (*das Gedachtes*) et de la Mémoire (*Gedächtnis*) se fait par proximité lexicale et sémantique : le pensé et ses pensées renvoient à '*Gedanc*' (valeur centrale), à qui appartient la reconnaissance (*Dank*). Cependant, la continuité sémantique n'éclaire en rien les rapports entre 'pensée' et 'reconnaissance', parce qu'il est a priori malaisé de déterminer quel sens précis est donné à chacun des deux termes. C'est là qu'intervient l'histoire des mots : '*Gedanc*' est historiquement plus ancien, et donne la mesure de ces différents sens historiquement dérivés. Son sens ne se détermine pas à partir de ce que l'usage actuel en a fait, mais comme « garder un souvenir recueilli en tout ce qui recueille. Le '*Gedanc*' équivaut à peu près à 'âme' (*Gemüt*), '*muot*' - le cœur (145) ». Ce premier 'fil' sémantique se modifie ensuite autour du pivot que forme le jeu entre 'mémoire', 'âme' et recueillement auprès' (*Andacht*) : l'âme recueille et se recueille auprès de ce qui est passé, présent (*gegenwärtig*) et à venir, dans l'unité de la pré-sence (*Anwesen*) qui est l'immédiateté de la parole et sa concordance parfaite de l'homme dans l'éclaircie de l'être. Ce recueil nous renvoie à la 'pensée fidèle', qui elle-même est en libre jeu avec l'âme et la mémoire ; elle est fidèle en ce

qu'elle 'retient' les 'images, les vues dont la mémoire est elle-même regardée : cela nous conduit ce 'tenir ferme' (*memoria tenere*) opposé au 'glissement', et qui est intérieur à l'être de la mémoire (146). Il n'y a pas, dans l'exploration de ce réseau de sens, de concomitance logique, car le principe de causalité ne joue aucun rôle dans une telle mise en relation, mais une adéquation qui souligne que ces mots parlent en fait du 'Même' sans pour autant être identiques. Ainsi, le lien entre *Gedanc* et Mémoire est établi comme le « rassemblement dans la croyance (*meinen*) constante de tout ce que l'âme laisse être pré-sent » (147) ; c'est ainsi qu'un autre fil se déroule à partir de *Gedanc* en direction de *Dank*, et qui passe par *meinen* et *Minne*, qui lui est apparenté : *Minne*, la tendresse, s'entend comme « ce qui porte l'âme vers ce qui est » et qui n'a « pas non plus besoin d'être accomplie » (147). Le mot est un pont jeté entre la valeur centrale et les sens qu'elle génère, au niveau ontologique : c'est en partie de cette façon que se constitue, chez Heidegger, une langue de l'Être, qui sort du retrait dans l'espace de jeu que lui offre la langue. *Gedanc* est lié à *Dank* par la Mémoire, mais dans l'assise de l'âme (*Andacht*) qui se tourne, dans la pensée, vers ce qui est digne de pensée. Quelle est l'unité essentielle de ce qui est formulé dans ce lien unissant *Gedanc*, *Gedächtniss* et *Dank* ? La caractérisation de *Gedanc* comme reconnaissance et mémoire découle-t-elle, dans les faits, de la pensée, ou bien est-ce la pensée qui reçoit son être de ce que l'on appelle *Gedanc* en tant que mémoire et reconnaissance (ce qui nous renvoie de facto à la question de ce qui nous appelle à penser) ? La pensée provient-elle du *Gedanc* ? Nous sommes toujours reconnaissants de quelque chose ; on remercie de ce qui nous a été donné ; cette dot la plus haute, c'est la pensée (149), c'est le fait que nous pensions ; donc toute reconnaissance appartient de bout en bout à la pensée, qui en retour offre sa 'pensée fidèle' à ce qui désire être pensé et qui exige cette pensée, et c'est de cela que nous devons être reconnaissants. On voit que le seul mot qui n'est pas prononcé, c'est celui de l'Être, précisément parce qu'il se situe dans et hors de la pensée parce qu'il se dévoile dans la parole et se met en retrait

dans la langue (150). Et un moyen de venir à la pensée de ce qui est le plus digne de pensée, c'est la Mémoire. Ainsi comprise elle est anhistorique et transcende les barrières de la langue en direction de ce qui est devenu un thème et un problème philosophique, mais qui doit être reposé sur des bases historiques et, donc, ontologiques : c'est ainsi qu'il faut à présent examiner les liens qui unissent mémoire et âme (*Gemüt*) comme ce qui « fait tout l'être de l'être humain » (151). Heidegger fait immédiatement référence aux mots latins 'anima'/'animus' : le premier s'entend comme « détermination fondamentale de l'être vivant » ; il ajoute que, pour passer à l'être humain, il faut voir l'homme comme « l'être qui est en tant qu'il montre vers ce qui est - et qu'ainsi l'étant comme tel apparaît » : nous retrouvons indirectement cette association sémantique bifrons du *monstre* comme *hybride* (penser le rapport de l'être et de l'étant) et comme celui qui *montre*, désigne ('*monstrare*') ; on s'aperçoit que le réseau sémantique qui sous-tend l'analyse heideggérienne fonctionne à la manière d'un courant souterrain qui traverse, avec des résurgences, l'ensemble de la question ontologique. Il en est de même pour l' 'âme', qui apparaît dans la problématique de la question de l'être sous plusieurs guises, à savoir des mots qu'elle habite et qui appartiennent à des langues différentes. L'intérêt de ces confrontations ne réside pas dans une étude de traduction comparée, ni dans une réflexion sur une quelconque évolution historique de la 'notion' d'âme ; en fait, elles font apparaître des lignes de force historiques mettant en évidence le fait qu'à certains moments, des mots ont investi le champ de l'ontologie, et qu'à eux seuls ils ont reposé les termes de la question de l'être en direction du questionnement initial. Tout se passe comme si ces mots étaient des variantes, des infléchissements donnés à la *Seinsfrage* comme autant de chemins de pensée qui empruntent la langue de l'être, par nature détachée de la syntaxe logique exemplifiée par l'énoncé propositionnel. Aussi la confrontation entre le latin *animus/anima*, l'allemand *Gemüt* et *Seele* ne débouche pas sur une évaluation de la justesse, de l'adéquation du mot et de la chose, mais sur la manière dont la

question de l'être traverse la langue de part en part en devenant, grâce à la dénomination, un thème et un problème de nature destinale : la méthode elle-même est un début de réponse à la question de savoir comment, à partir du mot 'pensée', nous recevons l'appel de ce qui aspire le plus à la pensée, de ce qui en est le plus digne. Les mots ne sont que des réalisations provisoires dans l'élaboration de la démarche de pensée, des jalons dont la plénitude sémantique dépasse de loin le moment historique ou tout autre problématique de nature contextuelle, dans aboutir à l'essence vide qu'est le concept. La raison en est que l'être est précisément « ce qui peut et doit être » et qui « est ayant été » (*gewesen-ist*) : il combine la totalité des modalités d'existence (il est donc performatif), et échappe au cycle du temps en ce qu'il montre toujours l'Être, et « ne peut être que si son rapport à l'étant est déjà » (152). Ainsi le mot désignant l'âme fait jaillir une variété de facettes de ce rapport à l'Être tel que l'essence de l'homme le suscite, ou, plutôt, lui est concomitant : Anima = principe de vie (*Gemüt*), Animus = sentiment de l'être disposé par... ce qui est, nous conduisant à *Seele*, présence (ou : pré-sence) de l'esprit, qu'Heidegger assimile à l'étincelle de vie de Maître Eckhart, qui renvoie aussi aux poètes Mörike et Georg Trakl (*L'orage*). Le mot ancien *Gedanc*, en ce qu'il circonscrit une grande variété d'acceptions en suivant le cours souterrain de la *Seinsfrage* telle qu'elle n'est précisément *pas* formulée, est bien un signe, une dotation à partir du cœur de l'Être en direction de l'homme, et la pensée fidèle, qui se rassemble dans la Mémoire (dépouillé de ses oripeaux de 'faculté') l'est à « ce qui est mémorable (et qui) habite déjà elle-même ce rassemblement ». La phrase perd son apparence tautologique par le glissement des catégories grammaticales : Mémoire (N), pensée (N) fidèle (Adj), mémorable (Adj) formant comme un cercle herméneutique, dans la mesure où la pensée fidèle célèbre le mémorable, et donc s'assimile à la mémoire qui à son tour la génère. Mais la mémoire, riche de possibilités lexicales et sémantiques (c'est cette richesse et prodigalité qui sont la marque des mots-pivots d'Heidegger, et qui articulent les différentes

résurgences de la question de l'Être comme autant de nécessités impérieuses de sourdre) nous fait passer de la fidélité, de ce qui est le plus digne d'être conservé, à la garde pastorale elle-même, qui est aussi rassemblement (153). La Mémoire prend en sa garde, sauvegarde fidèlement ce qui est digne de penser et qui donne à penser, et ainsi libère ce qui doit être gardé pour la pensée : le fondement de l'Être est aussi celui de la Mémoire, comme la source et l'embouchure se répondent en écho. En effet, la mémoire se déploie parallèlement à la manière dont l'Être advient dans l'éclaircie ; elle est donc constitutive de la possibilité même de penser dans la mesure où elle est libérée de son caractère temporalisé (celui de 'retenir'). Ce qu'il y a à penser, comme la possibilité de le penser, appartiennent à l'essence de la relation de l'Être et de l'étant. De là, il est tentant pour la philosophie de substituer le mot 'essence' à 'être de l'étant', ce qui revient à instituer un système de production de sens basé sur une génération (et généralisation) d'essences multiples à partir d'une essence première : on est à l'orée de la pensée conceptuelle. Pour Heidegger, en revanche, plusieurs termes participent de la même essence, ils en sont des facettes qui se répondent dans le Même ; aussi est-il impossible de fonder une telle réflexion sur un système binaire d'oppositions, notamment si l'on se penche sur le rapport non-contradictoire qu'il établit entre Mémoire et oubli (154) : ce qui donne le plus à penser, c'est ce qui « a été primitivement retiré dans l'oubli », et comme 'caché' au plus profond de cet oubli, dont le danger est qu'il demeure à jamais Impensé ; l'histoire de la pensée occidentale commence, avec les Grecs, par ce qui demeure dans l'oubli, et ce commencement n'est en aucun cas synonyme d'origine ; le commencement est ce moment où l'Être de l'étant fait question, mais son origine demeure, quant à elle, enveloppée dans son oubli, qui lui est constitutif. Cet oubli, constitutif de la structure langagière, est peut-être l'obstacle le plus difficile à surmonter dans le chemin qui vise à penser ce qui est le plus digne de pensée : « des choses parviennent au langage dont l'accès nous reste difficile en raison de leur simplicité » (155) ; une telle

simplicité, qui n'a rien à voir avec la difficulté à comprendre, défaut qui serait susceptible d'être corrigé parce que la solution serait une meilleure adéquation du langage à son objet, tient à ce que l'essence de l'Être est simple, c'est-à-dire qu'elle n'est pas susceptible d'être analysée, c'est-à-dire divisée en ses divers éléments constitutifs. La langue, si elle est indo-européenne, est constituée de telle manière en racine et désinence, qu'elle tend elle-même à diviser la représentation en essence (racine) et relation (désinence) ; or, l'Être ne peut se diviser ni s'analyser, mais habite les mots et se propage souterrainement de l'un à l'autre, chaque mot se concevant comme une parcelle de la question plus générale de la question de l'Être ; le préjugé de la langue, qui est intrinsèque, consiste à croire qu'elle peut atteindre à la pensée de du rapport de l'être de l'étant sans autre intermédiaire, alors que cet obstacle ontologique est nécessaire parce qu'il garde caché ce rapport à la pensée de l'Être. Heidegger se confronte directement à cette aporie essentielle, et qui seule constitue une objection de fond à sa réflexion : « Pourquoi tâchons-nous donc de renvoyer au dire du mot, alors que nous devons avouer qu'on ne peut artificiellement remettre en circulation les trésors de la langue, dans l'intention d'en faire un usage rajeuni n'importe comment ? » (155). Se mettre en quête de la question fondamentale de la pensée n'a aucun rapport avec une connaissance philologique, et rétablir un usage n'est pas la bonne réponse à une telle objection. En effet, le sens du mot ne devient porteur de la mémoire qu'à la condition que le mot soit véritablement habité et reçu dans la plénitude de son sens ; autrement dit, la langue ne parle de la quête de l'Être que si elle est parole. D'autre part, si « ce qui s'est exprimé dans les mots 'pensée', '*Gedanc*', reste pour nous sans langage » (156), c'est surtout parce que la langue porte en elle ses propres préjugés ; ne pas pouvoir les penser montre que ce sont ces préjugés qui relèvent du plus grand Impensé : la langue ne pense pas le Simple, parce qu'elle ne peut pas l'habiter, il est trop grand pour les mots, tout en ne se manifestant qu'à travers eux comme parole. La difficulté réside bien en ce que, pour parvenir à la pensée fidèle, il faut

d'abord surmonter l'obstacle de l'oubli, et donc penser ce passage qui consiste à répondre à l'Appel de l'Être par la langue dont on habite la parole. Cela revient à se demander ce que l'on « entend depuis les anciens temps par 'pensée' ? ». La question a toujours été envisagée par ce que nous enseigne la Logique. Sur quels présupposés se fonde-t-elle, voire sur quels préjugés ? Comment est-elle soumise elle-même à cet appel ?

Si, à la suite d'Heidegger, on attribue à la dénomination la capacité de faire entrevoir un possible lien entre parole et Être par l'intermédiaire de la représentation verbale, il est capital de se demander comment la logique a-t-elle acquis sa légitimité, c'est-à-dire son nom. Depuis *Qu'est-ce que la métaphysique* ? Heidegger pose la question du rapport de la Logique et de l'Être du langage.

Toute l'analyse repose sur un autre mot-pivot de la pensée grecque, donc occidentale, le *Lógos*, mot qu'il s'agit d'aborder à partir de ses dérivés, de leur contexte d'usage, pour mieux le cerner, et non de sa structure, ce qui est impossible (degré absolu de l'aporie : s'attacher au mot hors contexte, c'est tomber dans le piège de la tautologie, qui précisément ne dit rien.). La logique, qui est « compréhension qui atteint le *Lógos* (substantif de *légein*) » équivaut à 'dire quelque chose à propos de/sur quelque chose'. Le sur-quoi s'entend comme *hupokeímenon* (*subjectum*), le 'sujet du dire'. Ce qui est dit de lui, c'est le prédicat. Dans sa formulation même, la logique est, verbalement, une proposition, qui est avant tout 'jugement', ce que l'expression grecque ('prédire quelque chose de quelque chose') confirme. Le présupposé de la Logique, ancré dans la représentation, c'est de supposer une compatibilité, c'est-à-dire une non-contradiction, entre le Sujet et le Prédicat comme support de la validité du jugement (c'est la vérité de la proposition). La pensée est déterminée comme un *Lógos*. Dans la prédication courante, ce *Lógos* est toujours plurivoque (on le voit dans l'accentuation des mots grecs), aussi glisse-t-on du *Lógos* au *dialégesthai*, à la dialectique, qui est analyse de la prédication, la séparation en sens

compartimentés, à l'opposé de la simplicité originelle de l'Être. La logique est à la fois discours sur l'étant et discours sur elle-même ; or son horizon est ce qui ne se laisse pas saisir d'un point de vue logique, et, pour cette raison, est relégué dans ce qui n'est pas elle (*alogique*), ce qui appartient à un autre lieu (*métalogique, supra-logique*) ou à un autre temps qui la précéderait.

Afin de répondre à la question 'comment ce qui est désigné par le mot *pensée* est-il conçu dans la doctrine traditionnelle de la pensée', il faut tout d'abord revenir à la source grecque, à la langue qui a, pour la première fois en Occident, dit dans le mot *Lógos* ce qui est devenu sa pensée, et l'enjeu de sa pensée.

c- Comment la doctrine traditionnelle de la pensée conçoit-elle le mot 'pensée' ?

A l'origine de la pensée grecque se trouve le divorce entre la 'pensée' envisagée comme 'ce qui' et la 'pensée' comme 'sur quoi', selon que l'on pose la question 'qu'appelle-t-on penser ?' à partir de la première ou de la deuxième interrogation. La pensée est Mémoire, Recueillement, Reconnaissance, et, en même temps, *Lógos* au sens de 'prédication'. Le problème se pose également à l'homme contemporain, car si les termes ne sont pas les mêmes (penser = *denken*) la question se pose exactement dans les mêmes termes : « D'où vient que la détermination de l'être de la Pensée ne se produit pas à partir de ce qui accède au langage dans l'espace de jeu des mots '*Gedanc*', 'Mémoire', 'Reconnaissance', d'autant plus que ce que ces mots désignent n'était pas étranger, dans son être profond, aux Grecs eux-mêmes ? » (160). Mais il est crucial de se demander ce qui a fait que c'est précisément le *Lógos* comme prédication, comme jugement, qui s'est imposé à partir de cet Appel, et qui lui est maintenant et depuis longtemps habituel. Heidegger précise qu'il ne s'agit pas d'une question relevant de l'histoire des idées, mais plutôt d'une question historique (*geschichtlich*). Là encore, une grande partie du travail de pensée consiste à se défaire patiemment des préjugés du langage, d'autant plus forts

qu'ils sont ancrés dans l'usage ; il faut remarquer qu' 'historique' n'a rien à voir avec 'déroulement' ou 'évènementiel'. Le mot s'entend au sens de 'ce qui est lourd de Destin' (*geschickhaft*), terme tirant la réflexion vers la dimension historique de l'Appel, auquel se mêlent les différentes représentations de cette question fondamentale²⁰⁶ telles qu'elles s'incarnent dans la pensée philosophique au cours des âges : Platon et Leibniz appartiennent chacun à un trait fondamental de l'être de la Pensée, ils en montrent les diverses déclinaisons (ou modalités) comme autant de champs d'applications de cette questions demeurée impérieuse. Ce n'est d'ailleurs qu'à partir de cette question, qui distingue l'historique de l'évènementiel, que pourra se définir la dimension historique de l'Appel comme 'destination', étant entendu que 'provenance' et 'destination' doivent être impérativement redéfinis à l'aune de l'ambition même de la question. Le Destin n'est pas cette force incompréhensible, impénétrable par opposition à ce qui se laisse comprendre (la science historique, l'histoire de la philosophie), et qui ne s'en distinguerait que par la manière dont il totalise l'ensemble des causes premières liées à leur finalité qui surpasserait l'entendement humain. Au contraire, le Destin est très compréhensible car il n'est pas étranger à la Pensée dans la mesure où il est cet Appel vers ce qui a à être pensé. Pour penser cette toute-puissance de la Pensée comme *Lógos*, il faut voir que « notre séjour au monde repose dans la Pensée » (162). Mais penser sous le mode de la prédication prive notre Pensée de Destin : l'erreur de la science historique comme discipline de savoir consiste à additionner des récits, des évènements, qui doivent former un tout cohérent, une suite causale de propositions, qui sont en fait « (des) objet(s) construit(s) par le mode de représentation historico-universel » (163), ce qu'Hegel voit très bien lorsqu'il dit, à propos de l'Histoire, « l'oiseau de Minerve ne prend son envol qu'au crépuscule ». En réalité, l'histoire du Monde est le Destin que nous requiert un

²⁰⁶ Une telle question demande ce qui destine notre être au mode de pensée selon le *lógos*, ce qui l'y renvoie, et ce qui lui donne son emploi, et trace les limites au sein desquelles la question se déploie.

Monde, et qui est de « prêter attention au simple Appel du Destin de notre Être, afin de le penser ». L'Appel exige donc de revenir à l'aurore de la pensée occidentale, en revenant à la Parole grecque des origines, qui se résume à quelques fragments de texte. Mais, contrairement aux Grecs, qui ont répondu à cet Appel du seul fait qu'ils habitaient leur langue et se sont confrontés à la question dans toute sa dimension de simplicité (perdue dès que la logique entre en jeu dans l'analyse de la question, c'est-à-dire que la question reçoit sa formulation dans l'énoncé propositionnel). L'Appel enjoint de se mettre en chemin, ce qui ne peut se faire qu'à la condition de recevoir de Cela qui donne à penser un secours, celui de se donner comme ce qu'il y a à penser : l'Appel rejoint le Destin ; provenance et destination se rejoignent dans la synthèse du Quoi de la Pensée, ce qui est déjà la preuve d'un rapport à l'Être irrémédiablement médiat : « Or, en se révélant ainsi, ce qui appelle vient à apparaître comme tel, bien qu'il ne vienne pas en plein paraître, ni non plus toujours sous son nom » (165). On voit tout de suite qu'il existe un hiatus entre mot et sens, qui nous envoie aussitôt à la pensée comme recherche du mot juste, dont l'horizon est toujours l'absence de nom, ce qui reste innommé (« essayons d'écouter une parole première, qui nous montre comment la première pensée trouvait à répondre à un appel auquel elle ne donnait pourtant pas de nom »). Pour voir comment la pensée se déploie dans le *Légein*, le *Lógos*, la Logique, il faut revenir à un fragment de Parménide, selon lequel « Il est nécessaire de dire et de penser que l'étant est »²⁰⁷. Heidegger procède à une analyse en trois temps : d'abord, au cœur de la phrase, le Sujet (l'étant est), puis le prédicat, qui se subdivise en un jugement en deux temps : élucider le 'il est nécessaire' comme injonction, et l'objet de cette injonction, sa modalité 'dire et penser'.

i- L'étant est (166-177). Si l'on s'en tient aux apparences, la proposition semble vide, sinon tautologique. Dire de l'étant qu'il est revient à dire la même chose

²⁰⁷ « chrè to légeinte voeîn t'eón émmenai ».

que l'éclair éclaire ; il faut donc dépasser l'étrangeté de la formulation syntaxique qui fait du 'est' un verbe intransitif alors que l'on attend ce mot comme copule, c'est-à-dire ce qui rend possible l'identité. Comment faire en sorte que cette intransitivité soit précisément la marque de la plénitude du sens de 'être' ? On peut alors dégager trois acceptions : que l'étant ne soit pas, cela est impossible, que l'Être est le trait fondamental de l'étant, ou bien les deux à la fois, que l'étant *est* dans la réalité et dans son essence. L'intransitivité de ce 'est' dit ce qu'il y a de plus difficile à dire, ce qui fonde, à sa suite tout 'discours sur...'; le 'est' intransitif parle donc, il est riche de parole et de sens, mais ce signe que donne Parménide se heurte à la traduction que l'on en donne ; cette dernière procède d'une interprétation, d'un jugement : nous interrogeons Parménide, mais pas de la façon dont il interroge, dont il montre plusieurs chemins à suivre (169) ; la pensée se joue dans la décision d'emprunter l'un ou l'autre des chemins, et le carrefour où ils se croisent accompagne toujours le cheminement du penseur. Comment écouter sans traduire Parménide, et traduire sans interpréter ? Le danger est de forcer la parole de Parménide dans un moule de préconceptions déterminées par l'unique perspective qu'ouvre le chemin ; en même temps, on ne peut aborder ce chemin sans visée préalable, faute de quoi on lierait avec Parménide un dialogue en lui parlant depuis une absence de pensée. Contourner la traduction/interprétation signifie qu'il nous faut écouter cette parole dans la fraîcheur des mots, avant qu'ils soient problématisés en concepts, ce qui suppose une certaine familiarité avec Parménide : toute la problématique de la traduction est de questionner la traduction courante. Pour autant, il ne s'agit pas tant d'une traduction critique que celle des présupposés de la traduction sanctionnée par la tradition. Dans cette perspective, existe-t-il une traduction absolument valable ? Oui, si le caractère absolu de cette traduction repose sur une inconditionnalité qui est celle d'une foi (171), ce qui renouvelle la conception que nous avons de ce qui fonde le dialogue, au-delà de la traduction : « C'est grâce au dialogue... que ceux qui parlent devraient pouvoir

se relayer pour entrer dans LE lieu du séjour, et se transporter dans ce lieu d'où proviennent chacune de leurs paroles. Cette façon d'entrer dans... est l'âme du dialogue. Elle conduit ceux qui parlent dans ce qui est au-delà des paroles » (171). Aussi, caractériser cet appel inexprimé nécessite de mettre en évidence les différentes articulations de la parole de Parménide, non par un examen qui prendrait la forme d'un jugement critique, mais par sa redistribution sur quatre lignes, à la manière d'un *haiku* japonais, de la façon suivante :

Chrè / Nécessaire : tó légein te noeín t' / ainsi le dire, également la pensée : eón / l'étant : émmenai / être. Cette redistribution visuelle, accompagnée d'une traduction isolée de chaque ligne, fait s'effacer la syntaxe au profit des mots eux-mêmes, qui n'en demeurent pas moins liés dans une phrase de nature parataxique. La séparation permet d'articuler de manière moins contraignante les mots l'un à l'autre dans la phrase. L'ordre parataxique permet d'éviter la nécessaire synthèse induite par la traduction canonique, dont la syntaxe ordonne les mots dans un type de rapport contraint et arbitraire : celui de l'interprétation. La syntaxe est la doctrine de la phrase, l'aune à laquelle on juge les langues dans lesquelles le syntaxique fait défaut ; en revanche, la parataxe caractérise le langage des enfants, qui n'est pourtant dépourvu ni de sens, ni de syntaxe. Autrement dit, il faut se défaire du préjugé selon lequel l'absence de syntaxe correspond à un manque de pensée. Ainsi, la parataxe s'accorde avec l'absence de conceptualité. Pour battre en brèche ce préjugé, il faut se tourner vers Platon, le penseur le plus grand. Penser le 'en quoi' de cette proposition, c'est mettre en question le mythe de la toute-puissance de la causalité, car, en réalité, cette dernière n'est que le produit d'une reconstruction sous forme de justification (174). Heidegger cherche ainsi à dénouer l'écheveau de la langue, notamment le lien obligé entre le mot et la syntaxe (ou, au niveau du mot, le lien racine-désinence, qui est le noyau de la relation syntaxique) pour libérer la parole. Contrairement aux apparences, une telle démarche exige un total respect de la langue, en particulier du lieu à partir duquel elle parle, ainsi que des modalités

du Dire qui lui sont propres, et qui sont incluses dans le mot et son déploiement sémantique par-delà la règle d'airain de la syntaxe, somme toute commune à bien des langues. Si Platon est le penseur le plus grand, c'est précisément parce qu'il a conservé le souvenir de son origine bien plus essentiellement que ne l'a fait le platonisme qui lui a fait suite²⁰⁸. Aussi les mots sont-ils affublés d'un sens pour le moins arbitraire, en particulier celui qui associe 'premier' à l'antériorité chronologique, à partir de laquelle tout ce qui suit ne serait que décadence. Il s'agit là d'une sévère mise en garde qui rend la question de ce que dit vraiment une parole précaire et provisoire (176) ; la parataxe n'est donc qu'un moyen d'aborder le cœur de la parole « faute de mieux » : « la phrase parle là où il n'y a pas de mots, dans l'intervalle qu'ils laissent et que les doubles points désignent » ; la pensée de Parménide réside dans sa langue, et surtout dans ses mots (177).

ii- Nécessaire : « chrè, chráomai, chéir » (177- 184). Dans ce paradigme, Heidegger fait remonter, à tort, ce qui relève du 'nécessaire' au 'manier', au 'retenir dans la main', au 'faire usage, employer, user', dans une démarche prenant appui sur l'usage pratique pour se diriger vers l'essence de cet usage. L'usage ne démarque de ce qui relève de l'invention humaine et de l'utilisation. L'usage laisse ce dont il use dans son être, et l'y garde. L'être de l'usage prend le sens plus élevé de 'il est d'usage' (*es brauchet*), une phrase impersonnelle. Ce caractère montre à quel point l'usage ne se raccorde à aucune personne ; ce type de phrase ne se définit que négativement, en raison de l'indétermination du neutre 'il' ('es'), qui sort du cadre de l'énonciation traditionnelle qui exige le 'Je' ; ce 'es' de '*es gibt*', '*es brauchet*' est ce qui donne le plus à penser²⁰⁹, parce qu'il demeure dans l'impensé de la langue : Lohmann y voyait la désignation de l'étant tout entier. '*Brauchet*' et '*gibt*' sont en fait liés parce que l'usage met quelque chose en son être et l'y garde, et que '*gibt*' est le 'donner'. L'usage se

²⁰⁸ Une telle remarque fait écho à ce que Nietzsche voulait dire par « les suivants de Zarathoustra sont les singes des Zarathoustra ».

² Voir la *Lettre sur l'humanisme*, et les § 43 et 44 de *Sein und Zeit*.

détermine donc par rapport à ce 'donner', mais il faut encore déterminer quel sens l'expression prend chez Parménide, et si elle ne conduit pas la réflexion dans un sens plus profond : Heidegger en trouve une illustration chez Hölderlin, tout en précisant que le 'il faut' de Hölderlin ne disait pas la même chose que chez Parménide. En revanche, le poème *Ister* nous renseigne sur la manière dont les mots s'associent pour constituer une chaîne remontant au sens originel (ou du moins à l'une de ses acceptions, ou 'consonances', possibles) :

« Mais il faut des fentes à la Roche
Des sillons à la Terre.
Où serait l'hospitalité sinon ?
Le Séjour ? »

La fente à la Roche (la source qui jaillit, le boire) et le sillon à la Terre (le sillon de blé, le pain) sont, pour tous les mortels, l'hospitalité et le séjour, les bienfaits qu'offrent la nature (Roche, Terre) et le travail des hommes (fente, sillon).

L'étymologie du mot 'fente' en grec fournit ensuite un lien avec un fragment de Pindare, traduit par Hölderlin : « *Kéntron* est la pointe. C'est de la pointe que les Centaures tirent leur être » (181) : « Le concept de Centaure est bien celui de l'esprit d'un fleuve, en tant qu'il trace avec violence des voies et des limites sur la Terre... ». Ainsi Hölderlin traduit-il le poète Pindare, qui voit en ce Centaure « l'image de la Nature, là où le rivage est riche de roches et de grottes... » : à cette 'fente', cette 'pointe' qu'est le Centaure appartient l'hospitalier, la Nature dont il fait une demeure pour l'homme, d'où la signification plus profonde, plus essentielle, que prend l'expression 'il faut'. La Demeure des mortels n'est telle qu'une fois institué l'hospitalier, une fois que la 'pointe' a fendu la roche et sillonné la terre, offrant ainsi le repas et l'eau. Heidegger cite un autre passage où le 'il faut' prend une dimension absolument essentielle ; il est extrait de l'hymne *Les Titans* :

« Puisqu'il faut que sous la Mesure
De la violence même Le
Pur sache l'usage

Pour avoir de soi connaissance. »

Heidegger glose le passage en identifiant 'sous la Mesure' à 'sous le Ciel', où se cache le Dieu inconnu, qui donne la Mesure ; puis il explique que l'association du 'Pur' à la 'violence' s'établit comme l'Autre de la violence' qui entre jusqu'au 'Pur', dans la proximité de son être, et qu'il garde, parce qu'elle existe de plein droit de son être (182) car « 'sous la Mesure' il n'y a ni Souveraineté de la Pureté, ni Tyrannie de la Violence séparée de son Autre, qui 'est d'usage' pour elle ». 'Il est d'usage' désigne à nouveau le 'laisser entrer dans l'être' de l'Autre, « à partir de quoi l'habitation sur cette Terre est gardée aux Mortels et leur est 'réservée', c'est-à-dire est à l'abri » (183). Si dans '*chrè*' l'on peut voir un certain tour de main ('*chéir*'), grâce auquel apparaît l'être de ce qui est manié ; mais le 'il est d'usage' de Parménide a un sens plus profond encore que chez Hölderlin : l'usage ne relève plus de l'activité des Mortels, mais ce sont eux qui sont pris dans la requête de cet 'usage' qui 'fait entrer de dont il use dans le propre de son être' et l'y garde : être placé sous une telle requête, cela équivaut à répondre à une injonction, un mandement (*heissen*), un appel (*Geheiss*), appel qui n'est pas encore thématiqué, conceptualisé, ce qui le maintient dans le Hors-Parole.

iii- 'dire' (*légein*) et 'penser' (*voeîn*) (184-201). La démarche de Heidegger consiste à mettre en doute la pertinence des traductions courantes de Parménide, parce qu'elles sont l'enjeu même de cette remontée vers l'Appel originel de la Parole, ou, plus exactement, le moment où cette Parole s'est inscrite dans les mots-clefs de la langue grecque. Traduire *légein* par 'dire' et *noeîn* par 'penser' semble a priori légitime, mais c'est essentiellement du point de vue de ce que la tradition de pensée qui est la nôtre en a fait ultérieurement, avec son cortège de connotations qui se sont ajoutées les unes aux autres pour former consensus : le contresens est historique, et se prolonge dans une continuité de pensée. La source du malentendu se trouve dans le fait que, pour Parménide, le mot

'penser' faisait problème, et qu'il n'était pas, à ce moment-là, conceptualisé. Ce mot a atteint son apogée chez Platon, qui a exprimé le penser comme *dialégesthai* et *dianoesthai*. Le problème de la traduction, c'est qu'elle est réductrice, qu'elle opère un choix parmi une variété d'acceptions qui coexistent dans le mot d'origine ; une telle inflexion sélectionne et fige le sens, et cette opération inaugure le règne de la Logique qui, vue comme essence de la Pensée (alors qu'elle n'en est qu'un chemin), en gouverne les décrets pour la métaphysique occidentale. Corriger cette orientation signifie remonter aux sources de ces décrets teintés d'arbitraire, donc d'examiner avec soin le mot qui a, le premier, porté le sens, non encore conceptualisé, de 'pensée' et a, de fait, donné son être à la Logique. Ce qui donne une bonne indication, c'est que la traduction doit prendre acte du lien qui unit les deux mots. Ils s'entre-appartiennent, et il s'agit bien de remonter à l'origine à partir de laquelle l'être de la Pensée se dessine. Pour Heidegger, il n'est pas question de prendre les mots eux-mêmes pour point de départ, mais leur traduction courante pour débusquer les difficultés à surmonter, tant il est vrai que Parménide ne peut pas avoir choisi ces deux mots par hasard. La méthode est apophantique, car elle procède négativement : on ne peut rien dire d'un mot avant d'avoir éliminé les préjugés susceptibles de parasiter la réflexion, ce qui est particulièrement pertinent pour ce qui est de l'Être et de la Pensée, deux mots dont on croit a priori tout savoir, pour le sens commun. Le procédé vise à déconstruire la syntaxe, en prenant pour pivot sémantique 'l'étant est'. Pour traquer les contradictions de la Logique et la prendre à son propre piège, Heidegger a recours au raisonnement *ad absurdum* dans la mise en regard de cette proposition et des termes 'dire' et 'penser' en examinant l'ordre des mots dans la phrase : il n'est pas *logique* de poser que 'l'étant est' et le penser ensuite (on confond alors la cause et le résultat). Dans l'hypothèse inverse, pourquoi faire précéder 'penser' par 'dire' ? Ici se fait jour un conflit entre l'ordre des mots déterminé par la syntaxe et par le sens, dont on sait, depuis Anaximandre, qu'en

tant que *Lógos* il appartient à l'Être. Tout se passe comme si chaque mot du fragment générerait son propre rapport syntaxique (son 'être à') qui renverserait la syntaxe de la langue en tant qu'étant, pour répondre à l'Appel de ce qui doit être pensé, lancé depuis l'Être de la langue (185).

'Il est d'usage' fait entrer *légein* et *noein* dans leur être et les y garde :

Heidegger procède, comme Lohmann, à une analyse de la portée ontologique de la phrase impersonnelle, où 'es' (sujet 'apparent' grammaticalement) n'est pas au centre de la relation S-P, qui concerne plutôt *légein+noein* (*hypokeiménon*, S) et *chrè* (*brauchet*) dans l'optique de la venue à l'Être ; le neutre (implicite dans la phrase grecque), devenu objet absolu de l'énoncé impersonnel, correspond à l'étant tout entier, ainsi révélé une fois advenue la pensée, le penser, dans l'éclaircie de son être, à partir du moment où ce dernier se trouve hors retrait en tant que 'pensée'/ 'penser'. Ainsi commence-t-on à entrevoir ce que pourrait être une 'grammaire de l'Être', dont la syntaxe demeure parallèle à celle de la grammaire classique. Tout se passe comme si cette grammaire d'un nouveau genre demeurerait au cœur de l'Impensé de la langue, qui vient à la pensée dans des cas limites, ou d'apparence irrégulière ; l'irrégularité est souvent le signe que la syntaxe logique ne fonctionne pas ou plus, et qu'il faut la tordre un peu afin de faire rentrer l'énoncé irrégulier dans son moule : pour pousser le paradoxe aussi loin que possible dans le jeu de langage, on peut affirmer que l'irrégularité est contradictoire avec la logique, qui, dans son essence, ne tolère aucune exception ; que la langue y soit rebelle montre bien qu'il faut chercher la réponse à la question de l'Être au-delà de l'armature logique de la syntaxe, dans ses failles plutôt que dans ses décrets. L'étant tout entier se résume dans ce 'es' indéfini qui émerge de l'Impensé de la langue au fur et à mesure que la pensée pose son regard sur la masse indistincte et le constitue : il se situe à l'horizon de ce qui est là sans aucune détermination, comme avant la parole.

Pour toutes ces raisons, la traduction courante des deux verbes considérés n'est plus adéquate : 'dire' et 'penser' sont des concepts, donc des coquilles vides. Il

faut donc revenir à l'origine du mot *légein* et en ressusciter la polysémie. Heidegger note que revenir au sens le plus originel d'un mot, comme *légein* par exemple, ne revient pas à suivre une procédure mécanique, ce qu'il nomme les 'vicissitudes' de la langue, à savoir l'évolution sémantique selon la lexicographie. Ainsi met-il en parallèle ce terme au latin '*legere*' et à l'allemand '*legen*', ce dernier signifiant 'poser'. Ce glissement (qui ferait hurler les puristes) permet de mettre en place une véritable stratégie d'expansion du sens à partir des préfixations allemandes ; ainsi : *vor-legen* : 'dé-poser', d'où 'formuler' ; *dar-legen* : 'ex-poser', d'où : raconter ce qui s'est passé ; *über-legen* : 'méditer pour soi-même', d'où : poser notre pensée sur une chose. Ce détour par l'allemand permet de revenir au grec, qui se trouva admettre aussi toutes ces acceptions, ce qui autorise à voir le lien historial qui se fait jour entre les deux langues²¹⁰. Les Grecs comprenaient le 'dire' à partir de 'déposer', 'exposer', 'poser sa pensée sur' ; la remarque vaut également pour le *Lógos*. Pour ce dernier, Heidegger procède à une analyse comparative d'un autre fragment (le n°7) de Parménide ainsi traduit :

« Ne te laisse pas forcer par l'habitude rebattue à suivre ce chemin, (à savoir) promener un œil sans regard, une oreille et une langue bruissante. Mais critique posément (*krînai dè logô*) » (187).

Outre la tension évidente entre le lieu commun, le superficiel et l'exigence de pensée qu'implique le 'critique posément', Parménide oppose *glôssa* (la langue, la parlotte) à *lógos* (pensée qui se pose) en les juxtaposant ; il met ainsi en relief l'exigence d'un *légein* du *lógos*, et donc d'un *krínein*, dont le sens est 'faire ressortir une chose par rapport à une autre' : l'essence du 'critique' appartient à la *Krisis*. *Légein* c'est 'poser et déposer quelque chose là-devant', mais en réalité, ce sont les choses qui sont posées devant nous, d'où, au moyen-passif, *keîsthai*. Si l'on dévide l'écheveau sémantique, on en tire le mot *hypokeímenon* (lat. *subjectum*), mot duquel toute référence temporelle ou spatiale est absente, si

²¹⁰ L'allemand est la langue 'destinale' de la philosophie grecque.

l'on entend l'espace et le temps comme conditionnés par le regard d'une conscience individuée, qui, pour la pensée métaphysique, 'agit' et 'donne sens' à ce qui l'environne : il ne s'agit donc pas des éléments constitutifs d'un environnement, mais bien plus. Heidegger cherche donc à déconstruire cette figure de la conscience, et il le fait à l'aide de la grammaire : pour lui, le monde n'est pas engendré par la conscience et son entendement qui ordonne, mais bien plutôt par ce qui est dès l'origine situé. Ainsi la 'thèse' (grec *thésis*) n'est-elle pas un acte de situer, mais bel et bien 'ce qui a une assise, ce qui s'est établi', 'ce qui est posé devant', comme le laisse entendre Platon²¹¹ : toute la tentative consiste à donner le primat aux formes passives et moyennes (ce qui *a* une assise, donc ce qui *est* situé). A partir de là, le mot 'hypothèse' se traduit plus aisément par 'position de base' (on retrouve une substantivation de sens passif), la 'pro-position' par 'ce qui est déjà posé devant', et donc l'*hypothéseis* est bien 'ce qui est déjà évident pour tout le monde, ce à quoi l'on se tient' (*ôs phanerá*). On voit bien comment, à partir de ce qui est déjà situé, les notions d'espace et de temps s'effacent : 'ce qui est posé devant' est ce qu'il y a de plus proche auprès de toute chose', la prévenance de l'ad-venu, que l'on ne voit pas dans sa présence. On voit ce qui sépare cette vision grecque de la *thésis* de ce que la philosophie idéaliste entend par le trinôme thèse-antithèse-synthèse, où 'thèse' est une activité spontanée et un mouvement du sujet représentant, qui disparaît chez Heidegger. Traduire *légein* par 'poser' par rapport à ce qui est déjà posé, c'est le 'laisser paraître, le laisser être posé devant', qui est l'être du *légein* et du *lógos*. Il faut donc faire la distinction entre un sens lexicologique, établi à partir des prémisses de la science philologique, et un sens ontologique, qu'il faut aller chercher au-delà de la parole grecque, car l'être de la langue leur est resté voilé. Ouvrir un espace à la présence, la laisser advenir au-delà des mots dans la parole (ce que la langue dit en réalité) c'est inaugurer une transfiguration de l'espace en pré-sence (*Gewesenheit*) et du temps en historialité (*Geschichtlichkeit*). La

²¹¹ A la fin du 5^{ème} Livre de la *République*.

démarche est strictement parallèle pour ce qui est du mot *noeîn*, qui ne saurait signifier 'penser'.

Il est clair que la juxtaposition que fait Parménide des deux termes *légein* et *noeîn* exclut la simple licence poétique ou la redondance. Il faut les considérer comme les deux éléments d'un couple indissociable qui, dans sa globalité, recèle le sens de 'penser' : ils ne s'opposent pas, mais constituent les deux pôles d'un même mouvement. Ainsi, si le sens de *légein* est passif, *noeîn* procède d'une autre essence, celle de 'saisir', d' 'entre-prendre quelque chose'. Où et comment prend-on ce quelque chose ? Pour Heidegger, cela fait écho au *Gedanc* (recueillement, mémoire): nous prenons en garde tout en laissant être comme il est, nous tenons dans la garde ; ainsi devient-il légitime de traduire *én nô échein'* par 'garder dans la pensée fidèle'²¹² (192). Les deux mots à présent interagissent sémantiquement, ce qui permet de justifier ontologiquement l'ordre d'apparition dans le fragment de Parménide :

- *Légein* précède *noeîn*, est nommé le premier : il le dépasse, assemble et garde comme rassemblé ce que le *noeîn* prend en garde ; *légein* signifie 'poser', '*legeré*' (lire), c'est-à-dire 'cueillir les lettres'.
- Les deux mots ne sont pas coordonnés mais entretiennent un lien de subordination : le *légein* se déploie dans le *noeîn* ; quand nous voyons la mer, nous sommes dans le *légein*, et disposés au *noeîn* ; ce dernier est à son tour toujours un *légein* : prendre en garde c'est garder le respect de l'être de ce qui est-posé-devant. On le voit, il s'agit d'une relation qui est en même temps réciproque, comme le suggère la particule grecque 'te', parce que ces deux mots en fait s'entre-appartiennent.
- Lorsque la traduction se conforme au sens originel des deux termes, le fragment fait entendre ce qu'il dit vis-à-vis de ce qui, par la suite, se déterminera comme 'penser'. A partir de cette articulation originelle, il devient possible de pointer en direction d'une définition de la 'pensée' qui

²¹² Et non pas par 'avoir à l'esprit', qui est une traduction courante, hors du champ ontologique.

aboutit au concept établi par la Logique. Le couple *légein/ noeîn* agit selon l'*alètheïa* (*alètheuein*) qui dévoile le non-voilé et le garde dévoilé, impératif constitutif du '*chrè*' (il est nécessaire) ; aussi, l'articulation *légein/ noeîn* ne repose pas en elle-même. Ce n'est que par la suite que la pensée s'est constituée, dans le cadre de la Logique²¹³, comme *légein* du *lógos*. Les deux termes de ce binôme renvoient à ce qui les concerne de manière réciproque, ce qui exclut toute tautologie, mais induit au contraire un mouvement fécond.

- Il semble donc, d'après la traduction que donne Heidegger des deux termes-clefs, impossible de fixer le fragment dans une définition rigide de la pensée, d'où un certain sentiment d'étrangeté à la lecture. En fait, la pensée se définit comme une articulation fondamentale du *noeîn* déterminé par le *Légein* : il se déploie à partir de lui et est retenu en lui ; d'où il convient de ne pas voir le penser comme une 'saisie conceptuelle' ; le malheur, c'est que, dans l'économie de la philosophie post-hellénique, une telle perte, un tel dévalement, est considéré comme un 'progrès'. Or tous les penseurs grecs, y compris Aristote, pensent sans concepts ; la pensée pense droitement les choses, et ainsi reste sur son chemin.

C'est de cette manière qu'Heidegger reconstitue la généalogie du 'système' métaphysique, dont la pierre d'angle es le concept : il relègue ce qui est digne de pensée en 'douteux', 'fragile', 'brisable', et fait de ses certitudes un ensemble rassurant (197). Nietzsche et Kierkegaard ont pensé contre le système, tout en

²¹³ Il faut voir, dans une telle bifurcation, un problème de traduction, qui n'est jamais anodine. Les pages 195-6 reviennent sur la traduction de *Lógos* en *Ratio*, comme nous l'avions déjà abordé dans notre Deuxième Partie : avant l'émergence du concept, rigide et partiel, la pensée grecque est à l'horizon de tous les possibles, en relation avec l'Étant tout entier ; c'est une pensée pensant en direction du plus global, du plus universel, mais un universel qui ne saurait se confondre avec ce qui est 'vague' ; il se décline en fonction des perspectives de sens dont l'origine se tient dans l'essence même de la langue, dans un réseau de réciprocity. A l'opposé, la ratio est une concept, et le résultat d'une fragmentation, une compartimentalisation inaugurant le règne des formes logiques, dont l'incarnation dans la langue est la prédication, qui n'est pas le *Légein*. La conséquence en est qu'il est impossible de porter un autre regard sur la pensée grecque que celui dans lequel s'est ancrée la Ratio. Une telle explicitation équivaut alors à un complet obscurcissement. La philosophie post-hellénistique n'a donc jamais pu entrer dans la question 'Qu'appelle-t-on penser ?'.

restant prisonniers de ses prémisses : selon Heidegger, Kierkegaard conserve des liens assez soutenus avec l'aristotélisme, système philosophique dont il accuse les épigones d'Aristote de l'avoir monté de toutes pièces en prenant appui sur un contresens fondamental, contresens maintenu par Hegel ; Kierkegaard, en mettant l'accent sur l'existentiel, s'éloigne irrémédiablement de la question sur l'être de l'Être. Parce qu'elle est simplificatrice, la pensée de système voile la portée de la pensée grecque et nous éloigne de ce qui est digne d'être questionné (199). Néanmoins, on peut réfléchir sur les raisons qui ont abouti à cette situation et sur les chemins que cette évolution a empruntés : comment la pensée des Grecs a-t-elle présidé à la formation de notre pensée ? La difficulté réside en un défi considérable, qui serait de parvenir à s'abstraire de ce système de représentation car il est lui-même l'obstacle au cheminement en quête de la question de l'Être. L'un des éléments susceptibles de nous mettre sur la voie, c'est, encore et toujours, l'étant, qu'Heidegger se propose d'aborder d'un point de vue linguistique dans son rapport avec son autre facette, l'Être (étant dans son Être, Être de l'étant).

iv-Étant (éon) / Être (emménai) (199- 211). Le paradoxe de l'étant, c'est que ce mot désigne une grande quantité de 'choses' : on ne saurait le définir d'une manière générale, mais il est, en revanche, facile de savoir ce qu'est *un* étant, car on peut toujours pointer du doigt vers lui, on peut le désigner comme tel. La prégnance de cet étant là devant nous, la fascination qu'exerce la chose sur tout mortel fait passer au second plan la relation du *légein* et du *noeîn*, au profit de l'existant qui s'impose à l'esprit par la représentation s'appuyant sur le témoignage des sens, dont on croit qu'ils ne trompent pas. De ce fait, il semble que l'attention à l'étant (éon) aille de soi, parce qu'elle est immédiate, dans la mesure où l'on trouve des hommes pour s'y confronter. Cette immédiateté se reflète dans la structure même du fragment qui subordonne deux groupes, *légein te noeîn* d'une part, et *éon t'emménai*, d'autre part, à *chrè* : en toute logique, on peut, pour rendre cette articulation au 'nécessaire' plus claire, sous-entendre le

premier groupement, qui semble jouer le rôle d'intermédiaire (certes essentiel) entre *chrè* et *éon t'emménai*. Mais il est aussi vrai que la structure de cette phrase est chiasmatisque, car, de part et d'autre de cette chaîne de sens, on s'aperçoit que les deux pôles se concentrent sur le premier et le dernier mot : *chrè* et *emménai*. Heidegger souligne la parenté philologique que ce dernier terme entretient avec *ésmenai*, qui est aussi une forme ancienne du verbe *éinai*, 'être' : le fragment juxtapose (en réalité, il les met en relation grâce à l'ordre des mots, et cette relation est d'autant plus forte qu'elle n'est pas caractérisée²¹⁴), en un raccourci saisissant, *éon* et *emménai*, 'étant' et 'être'. Ce binôme fondamental, qui conditionne toute la philosophie occidentale et en constitue les catégories les plus hautes, est en réalité vide de sens selon Heidegger (200). Il n'est pas question de 'sens' littéralement, mais plutôt du fait que leur articulation ne fait pas l'objet d'une pensée droite : si l'on revient au fragment, l'on s'aperçoit que la relation du *chrè* au couple '*éon : emménai*' passe par '*légein : noeîn*', et ainsi la phrase de Parménide doit pouvoir nous dire ce qu'est Cela qui nous appelle à penser, en prenant appui sur l'articulation de ce '*légein : noeîn*'. On voit bien quelle est l'architecture syntaxique de la phrase, mais ce qui en constitue le fondement, le sens, reste largement hors pensée, alors que, paradoxalement, il est profondément inscrit dans la texture même de la langue, à savoir ce sur quoi se fonde la relation de l'étant et de l'être, le ':' du '*éon : emménai*', et sa corrélation avec le 'nécessaire' qui inaugure ainsi l'énoncé. Heidegger suggère qu'il faut remettre en question un certain nombre de présupposés philosophiques : est-il vrai que l'étant 'est en soi' ? Comment se tient-il dans l'Appel que lance Cela même qui est digne d'être pensé ? Cet Appel vient-il de l'étant ou de l'Être ? La réflexion exige que soient revues les notions traditionnelles de 'sujet' et d' 'objet', car c'est bien le binôme '*éon : emménai*' qui devient le sujet de tout énoncé, en ce qu'il rapporte à soi *nécessairement* (*chrè*) tout *légein* et tout *noeîn*, ce qui modifie substantiellement l'analyse

²¹⁴ Comme le montre l'emploi du signe typographique ':'

syntactique du fragment de Parménide. Afin d'élucider la manière dont ce couple primordial se constitue en sujet originel d'un *Ursatz*, il convient de revenir à la relation réciproque qui les lie, et qui se fonde sur l'analyse philologico-sémantique des deux termes. Cette réciprocité se fonde sur la proximité lexicale des deux mots, qui est, selon Heidegger, trompeuse au plus haut point, parce qu'elle n'a jamais fait l'objet d'une quelconque explicitation : « car étant et être ne sont déjà, du point de vue de la langue, que des formes différentes du même mot » (201) : il souligne donc que le danger de l'analyse étymologique réside en ce qu'elle tourne court et empêche de penser droitement la chose nommée dans les deux termes de la relation. Or Parménide nous fournit deux indices très importants : la discrimination lexicale (pourquoi avoir recours à deux mots qui seraient absolument synonymes l'un de l'autre ?) et l'ordre d'apparition de chacun de ces mots dans la phrase. Il y a donc lieu de s'interroger sur le sens de ce qui est, en apparence, le moins 'problématique', ce qui, de prime abord, ne fait pas problème tant son évidence s'impose à la pensée courante : l'étant, « doublement signifiant » (202).

Selon la terminologie grammaticale en vigueur, éon est un 'participe', ce qui veut dire que sa signification est à la fois nominale et verbale ; par parenthèse, la grammaire a tenté de résoudre le problème posé par cette hybridation en créant la fonction de 'nom verbal', ce qui ressemble à un parfait oxymore. On explique cette double orientation du participe en ce que leur dire est rattaché « à ce qui en soi est double » (204). La signification nominale du participe se justifie parce qu'il équivaut à une subordonnée relative, sa signification verbale se justifie de par la suffixation *-ant* à un thème verbal. L'étant se glose donc par *éon = ens* (* /êt-re => ét-ant/, soit une double orientation vers l'essence et l'existence, pour employer des mots traditionnels, formant ainsi une totalité englobante, ce que traduit le latin) : c'est le participe originel, qui rassemble en soi tous les participes. Sa structure double, qui se reflète dans la fonction syntaxique habituellement attribuée au participe est relayée par sa formation, et qui est en

fait ce qu'il y a de plus concret dans éon ; or, le concret (du latin *concrecere*), signifie 'pousser ensemble' : l'éon cache dans son sein une Duplicité incomparable avec sa double fonction syntaxique, et qui relève de la différence ontologique.

Le mot 'participe' engage aussi, à un autre niveau, une réflexion logique sur le *lektón* (fonction syntaxique selon la grammaire stoïcienne) et le *lógos*, inaugurée en philosophie dans le *Sophiste* de Platon, qui introduit dans la réflexion la différence entre nom et verbe (205). La pensée occidentale a ainsi inventé la grammaire comme discours sur les relations de la forme et du sens ; elle a recours à l'examen de la forme pour débusquer le sens dont elle a conscience qu'il est recélé dans les mots et les phrases. La réflexion est à ce point puissante qu'il fut jugé bon de donner des équivalents latins au termes grecs qui appartiennent à cette pensée sur la langue, mais il est essentiel de faire retour sur l'origine grecque de ce métalangage.

'Participe' se dit chez Platon '*metochè*'²¹⁵, et il associe ce qui est chaque fois 'étant' à ce dont il tire son visage, son aspect, l'*eídos*, qui a donné '*idéa*' (l'Idée) ; c'est dans cet aspect que cet étant est pré-sent, qu'il *est* (au sens intransitif du verbe) : l'étant est pris, par la langue, dans son être, et cette saisie particulière se résume dans cette 'Idée', en tant qu'elle est le visage grâce auquel une chose se montre, intercepte notre regard, et ainsi apparaît comme telle. Ce rapport se caractérise chez Platon comme *méthexis*, une participation réciproque de l'étant à l'être, et cette Duplicité est toujours présupposée. On ne peut que faire retour sur la position théorique de Lohmann, qui voit dans la bifurcation ontico-ontologique des langues supposantes deux aspects, deux mises en scène de ce rapport de l'Être et de l'étant : d'une part les langues sémitiques, qui, dans le cadre de l'énoncé nominal, disent l'être de l'étant, l'Idée à l'état pur (représentée par une racine inanalysable, non-susceptible de remise en cause, mais génératrice de sens), et les langues indo-européennes qui problématissent,

²¹⁵ Lit. 'participation (de quelque chose) à (quelque chose)', du verbe *metéchein*.

thématisent cette Duplicité grâce à la césure que forment dans le mot le radical et la désinence, et qui trouve son expression dans l'étant pris dans son être, rapport soutenu par la désinence inanalysable : celle-ci dit assez bien, si elle est prise dans ce rapport, la pré-sence de l'étant. Elle énonce aussi, sans traduire, le hors-champ de l'ontologie que l'analyse grammaticale conceptualise en relation hiérarchique S-P, où P est inclus (*inest*) dans S, la rapport des deux visant à dire le Même (*quod idem esse*), que l'on ne peut confondre avec l'identique sans risquer un contresens lourd de conséquence, et qui a pourtant présidé à la structuration du discours philosophique de la Métaphysique occidentale. C'est précisément parce que cette relation de l'être et de l'étant est inscrite au cœur de la langue qu'elle est devenue la pensée dominante de l'histoire de la philosophie : '*tí tó on ;*', à savoir 'qu'en est-il de l'étant dans son être ?'. Dans cette question se concentre l'essentiel d'une pensée qui, partant de l'étant, de ce qui ne fait apparemment pas question, le transcende et le représente grâce à ce franchissement en direction de ce que l'étant est en tant que l'Étant (l'Être se loge dans cet 'en tant que'). Cet Étant prend différentes guises, justifiées par cette relation non conceptuelle à l'Être qui en fait 'ce qui surgit de soi-même' et 'ce qui est posé là-devant' ; ainsi se met en place un lexique propre à décliner les diverses nuances de cette relation être/étant, à commencer par le mot '*physis*'. Le 'de soi-même' et le 'là-devant', qui sont donnés sans autre forme de procès, constituent le fondement de la pensée occidentale en même temps que son Impensé, parce que Cela qui les mande demeure à jamais hors-parole, dans le Retrait inaccessible à la langue. Ainsi le 'physique' (au sens large) tente de répondre à la question 'qu'est-ce que l'étant ?' en le franchissant (*méta-*), en allant d'une chose à l'autre, tout en maintenant le rapport qui lie les termes entre eux (participation, *méthexis*). La grande question sur la manière dont l'étant reçoit sa détermination de l'Être est encore sans réponse. Néanmoins, toutes les tentatives de tirer au clair le type de relation de l'Être et de l'étant se fondent sur

cette *métoché* à partir de l'*éon*, le participe unique, qui énonce obliquement la Duplicité qui règne au cœur de la langue.

Pour en revenir au fragment de Parménide, l'analyse montre que la question présente cette Duplicité comme posée devant (*légein*) et prise en garde (*noein*) de telle façon qu'elle manifeste sa nature propre. Une telle manifestation doit son exposition à la traduction que donne Heidegger de la parole de Parménide, et qui ne laisse pas de surprendre. Pour le sens commun, elle est a-syntaxique, et ne consiste qu'en une suite décousue de mots, séparés par des espaces vides et des signes de ponctuation sortis de leur usage habituel, qui est de marquer le rythme de la parole ; en quelque sorte, la ponctuation décline les différentes sortes de silence, de vide dans lequel se nouent des relations réciproques et dynamiques entre les mots. La profération dépend en grande part de ce lieu, de cet espace(ment) qui laisse venir le sens au paraître ; cette juxtaposition laisse se tisser les relations des mots au sein de l'énoncé, et cela afin d'en montrer la Duplicité et la complexité, sans offrir d'interprétation plaquée, de *discours* tout fait. Les mots appellent à être reçus pour ce qu'ils sont, en tant que tels, et c'est la nature même de cette relation destinale (d'où elle procède et ce qu'elle détermine) qui tombe dans l'implicite, voire le non-dit. Cette relation être/étant, libérée de la contrainte de la désinence permet au mot de lancer son appel (*légein*, en tant qu'il est là-devant) à la sauvegarde (le *noein*) en surmontant l'obstacle de la logique énonciative. La grammaire est extérieure à la parole, car la Duplicité de l'être/ étant n'est ni pensé ni questionnée dans son être en direction de son origine, laquelle est véritablement cette Duplicité même, qui ne peut émerger qu'à la condition que l'*emménai* de l'*éon* peut être pris en garde. Réciproquement, ce n'est qu'à partir de la Duplicité, qui lie le plus indéterminé (la désinence) au plus sémantiquement fort (la racine indo-européenne), que vient au paraître ce qu'il faut mettre en question : qu'est-ce que l'étant dans son être ? Tout réside dans une manière de se représenter un tel questionnement : soit l'on considère la Duplicité, dont le pendant linguistique est la bifurcation

radical-désinence, comme épiphénomène de l'analyse grammaticale, soit l'on saisit que cette bifurcation est le signe à partir duquel on remonte vers la Duplicité originelle de la *Seinsfrage*. La parole de Parménide traverse l'histoire de la Métaphysique, mais le fragment laisse la question de ce qui, et de quelle manière, détermine le rapport entre les deux, absolument sans réponse. Aussi la question fondamentale 'Qu'appelle-t-on penser ?' demeure-telle un Appel, dont les mots sont le Signe. En revanche, il permet d'entendre cette question et d'y entrer de manière correcte : la remise en cause de la démarche métaphysique ne peut, dans l'idéal, se mettre en route que si l'on inverse la voie d'approche. Pour cela, il faut d'abord indiquer l'endroit d'où surgit ce qui la détermine, afin de mettre en évidence l'absence de pensée de la Métaphysique. D'une certaine manière, il faut se mettre sur la voie de la réflexion de l'Impensé pour accéder à la vérité de la Parole. C'est ainsi qu'Heidegger prend la grammaire, la syntaxe usuelle comme point de départ de sa réflexion pour en montrer les conséquences ultimes pour la pensée sur l'être et l'étant : la syntaxe ferme et appauvrit la question en lui faisant adopter un sens de plus en plus déterminé par la norme grammaticale et la logique, personnifié par le Concept. En résumé, l'orientation donnée par la Métaphysique à la *Seinsfrage* transforme le sens et la portée d'une telle question, non pas au rang de ce qui est le plus digne d'être pensé, mais à la mise en équation de deux mots relevant de catégories logiques (infinitif/participe). La question, ainsi orientée, perd de son assise parce qu'elle n'est plus saisie dans sa globalité et son unité, qu'une indétermination syntaxique conserve dans leur être en retrait derrière le mystère de cette relation des mots du fragment entre eux. Mais pour qui tend l'oreille en direction d'un Appel, quelques échos lui parviennent dans les failles de la prédication²¹⁶ (208). Le seul point de départ de la pensée réside dans cet énoncé S-P dont le pivot est le 'est' : retrouver la source même de ce rapport de l'homme et du binôme

²¹⁶ On pourrait presque dire que la prédication, contrairement à son sens habituel, recèle plus de non-dit, d'impensé, que le jugement attaché à la logique ne le lui accorde.

être/étant, c'est la direction qu'il faut emprunter, et s'attacher avant tout à la nature de l'Étant. Ce dernier n'est pas chaque fois attaché à une chose, mais il dépasse de loin cet aspect de la représentation, en direction d'un lieu éloigné de ce qui est concret en lui, qui le réduit à la 'chose'. Il faut s'attacher à répondre à la question 'qu'est-ce qu'il y a de plus étant dans l'Étant ?'.

La réponse est peut-être dans la façon de considérer l'ampleur et la portée de la tra-duction, car il ne s'agit pas de passer d'une langue à l'autre sur le rivage grec où *éon : emménai* ont leur dire : la tra-duction diffère en nature de la simple trans-lation. Ce qui est nécessaire, c'est d'entendre les mots de manière grecque, c'est-à-dire dans l'éclairage propre à la langue, qui dépasse de loin la simple notion de système linguistique. On ne peut penser sans s'extraire de notre mode de représentation, pour parvenir à ce qui est requis de nous, à savoir la pensée conformément à son être. Mais dans ce cas, pensons-nous encore ?

d- A quelle condition est-on capable de penser ? (213-226)

Le Cela de la pensée consiste à porter attention à l'Appel, ce qui implique l'existence d'une relation entre appelant et appelé. Si nous pouvons nous identifier avec l'appelé, l'appelant est précisément Cela même qui justifie l'articulation du *légein* et du *noein*, ce à quoi ces deux termes, pris ensemble, se rapportent, à savoir l'*éon : emménai*. D'où il résulte que la traduction est un enjeu considérable, parce qu'il est nécessaire d'entendre les mots de manière grecque : il faut accomplir un saut ontologique en s'aventurant au-delà de la structure grammaticale, car ainsi on se départit d'un 'discours sur...' qui épaissit d'autant le voile du retrait derrière lequel se dissimule cet Appelant. L'enjeu de la traduction c'est la tra-duction, qui fait qu'entendre les mots de manière grecque revient à ce qu'ils nous « sautent aux yeux » (213) jusqu'à bouleverser les catégories logiques qui forment l'armature de notre mode de représentation : Heidegger multiplie les allusions synesthésiques : «Pouvons-nous *saisir* du regard ce qui est *dit* ? » ; la tra-duction est ainsi une transgression, car il faut

dépasser ce que le mot dit dans le son et que le regard aille plus loin dans ce qui est à l'œil, ce que seul un certain type de langue est susceptible d'accomplir, la langue de la poésie, comme nous l'examinerons dans le prochain chapitre.

Pour penser il faut se préparer longuement à la traduction de ce seul mot, *éon*, car il parle en tout mot de la langue (précisément en tant qu'ils sont des mots) et dans toutes les jointures de la syntaxe, et qui n'est ni limité ni défini par elle (la désinence) : l'*éon* tient le langage dans la possibilité du 'dire' (214). S'élançant vers lui signifie 'saisir du regard' en direction de l'étant de manière immédiate pour en rapporter une 'dénomination', qui ne peut restituer la force de ce jet du regard. Ainsi le dire reste toujours une question, mais il tombe aussi sous l'apparence d'une simple prétention grâce à l'arbitraire du signe : toute vérité sur l'étant est, au fond, anté-prédicative.

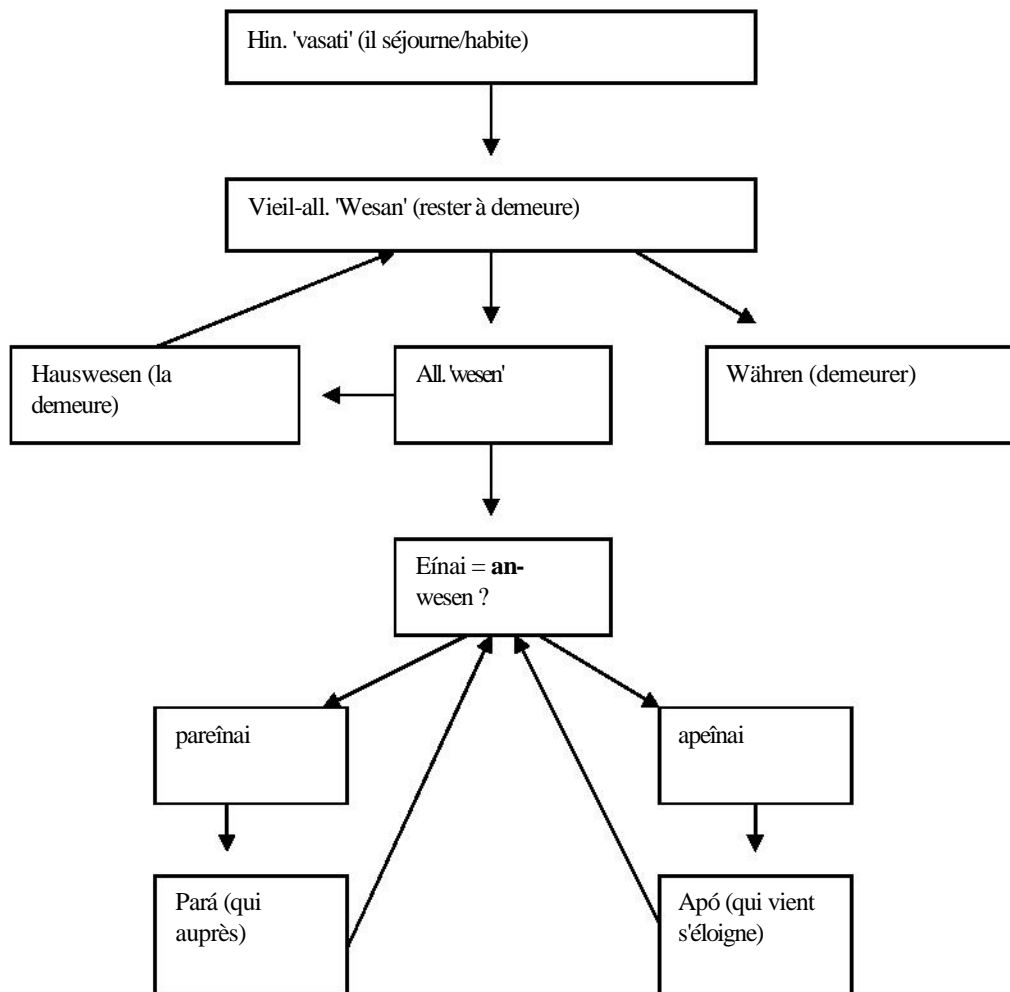
La seconde condition à remplir pour se diriger vers la pensée, c'est de s'interroger sur l'essence et la provenance de cet *éon* : *emménai*, cet 'être-présent' ; mettre l'éclairage sur *emménai*, plutôt que sur *éon* (ce qui est-présent), n'est-ce bien qu'une simple substitution, un jeu de langage ?

L'Être est un terme flou, tandis qu'être-présent est beaucoup plus clair ; la traduction la plus appropriée est *an-wesendes*, 'ce qui est présentement pour nous' (*uns gegenwärtiges*). L'Être-présent, déterminé par la Présence (*Anwesenheit*) nous renvoie vers le Présent en tant qu'il est Assistance (*das Entgegenweilen*), et l'ensemble de la Métaphysique porte en elle les traces de cette Assistance dont le sens s'est obscurci. Ainsi la pensée de Kant ne saurait se passer de toute réflexion sur l'éon ; en effet, il n'aurait pas pu formuler le premier mot de sa théorie de l'étant comme objet de l'expérience sans qu'elle ne soit déterminée par le lien étroit qui réunit l'objet (*Gegen-stand*) d'une part à l'Assistance (*ent-gegen-weilen*), d'autre part au Présent (*Gegen-wart*) et, ainsi, l'*Anwesenheit*. Il faut donc que, au cœur même de la Métaphysique, l'*éon* soit toujours manifeste comme 'étant-présent', et *eïnai* comme 'être-présent', dans la mesure où l'étant est ce qui est décelable dans son être. L'étant ne peut paraître

comme ob-jeté (qui définit le caractère objectif de l'objet) que si l'être de l'étant est aussi l'être-présent de ce qui est-présent, faute de quoi il ne se laisserait ni représenter, ni reproduire, relation qui conditionne également la possibilité même de la technique. Cette dernière est le deuxième élément de l'alternative qui s'offre au chemin de pensée : ou bien nous écoutons ce qui donne la mesure de la pensée occidentale (la *Seinsfrage*), ou bien nous ne l'écoutons pas, et nous nous adossons à l'essence de la technique. Se mettre à la hauteur de la question en direction de cette essence est la seule voie qui s'offre à nous afin de décider si et comment l'homme maîtrisera (ou non) la technique. Une telle essence tient son origine de l'être de l'étant (être-pré-sent de l'étant-pré-sent), qui donne la mesure à notre pensée, dont il est l'horizon ontologique. Mais se mettre à l'écoute de cette mesure permet de prendre en garde l'enjeu de la réflexion en portant attention à l'*éon*, qui « parle dans le langage avant que la pensée n'y prête attention et ne le désigne d'un terme propre ... Le dire de la pensée ne fait que mettre en mots ce hors-parole » (216). Ce que l'écoute du mot nous révèle, n'est pas le produit de l'invention, mais est trouvé dans ce qui, de l'être pré-sent de l'étant pré-sent, a accédé au langage ; la pensée grecque y habite dès avant son commencement en tant qu'il est règne de l'*éon*. Cette cohérence intrinsèque de la Métaphysique n'empêche pas que la mise en parole qui en résulte n'embrasse jamais toutes les perspectives qu'ouvrent l'horizon de la *Seinsfrage* ; au contraire, il y a eu des infléchissements dans le temps, selon ce vers quoi s'est dirigée la traduction : l'être pré-sent n'est pas toujours pré-sent de la même manière (217) ; la langue est la Demeure de l'Être, mais il y a différentes façons de l'habiter. Dès lors, comment caractériser cet 'être pré-sent de l'étant pré-sent' ?

Être, qu'il soit verbe ou substantif, renvoie à l'*An-wesen*, l'étant *pré-sent* ; ce dernier à son tour nous renvoie à ce qui nous entoure, ce qui est exposé à la vue comme un paysage. Caractériser cette relation exige que l'on traduise *eínai* par

an-wesen, selon une généalogie qui prend corps dans l'étymologie, mais la dépasse :



L'Être (l'*eīnai* des Grecs), associé à l'allemand 'wesen', ne signifie pas 'durer'. Cet Être se déploie, pour la pensée grecque, dans la lutte du *pareīnai* et de l'*apeīnai* : l'être (wesen) c'est 'être venu auprès', être pré-sent en lutte contre l'être ab-sent (218), et la particule allemande *an-* signifie originellement 'sur' et *was*. Ce qu'illustre le schéma ci-dessus, c'est que l'entrée en pré-sence de l'être pré-sent de l'étant pré-sent n'est rien moins qu'une incarnation à rebours, où elle se laisse déceler dans l'immédiateté de son Dévoilement : Heidegger prend des images tirées de la Nature, comme le massif montagneux, et montre comment il est pré-sent dès lors qu'il s'insère dans un 'paysage', autrement dit, dès lors que

cette pré-sence est une entrée dans le Monde. La montagne, prise dans son être-présent est un étant-présent qui a surgi du Dévoilement, et entre dans ce qui est dévoilé. Tout se passe comme s'il s'agissait d'une « Entrée surgissante dans le Dévoilé à l'intérieur du Dévoilement » (218). La retenue de ce surgissement permet cependant à l'étant pré-sent de s'avancer en tant qu'il est dans le Monde. L'Être pré-sent se rassemble dans le Reposer (*im Weilen*), qui laisse chaque fois demeurer (*ver-weilen*) un massif montagneux et, au sein de ce repos, le laisse être-posé-devant parmi d'autres étants pré-sents. Nous parvenons au retournement ultime de la langue, à la limite du dicible : tout être posé-devant repose déjà dans l'être pré-sent, en même temps que l'être pré-sent est toujours déjà de l'étant pré-sent, et il requiert le Dévoilement dont il surgit hors retrait : il vient au paraître, il se montre. Le jeu de l'être et de l'étant a la forme d'un balancier, d'un mouvement alternatif et réciproque : le Repos dans le Séjour est le « rassemblement du Surgissement à l'Avancée (*pareînai*) et de brusquerie cachée d'une Absence dans le Voilement toujours possible (*apeînai*) : le surgissement de l'être pré-sent de l'étant pré-sent n'est pas seulement fugitif, temporaire, mais aussi fulgurance de cette prise en garde (*noeîn*) de ce qui est là posé devant (*légein*). Autrement dit, la pensée des Grecs prend en garde la Parole et son dire, et cette façon ne peut être que celle de la poésie. Une telle pensée exprime les traits de l'être pré-sent de manière oblique²¹⁷, sans que ces traits n'aient été considérés en eux-mêmes et pour eux-mêmes. Ce qui change, la grande distance qui s'installe entre les Grecs et nous, c'est que nous sommes désormais incapables de comprendre la pensée grecque en raison de sa très grande simplicité, qui force le barrage de la sophistication conceptuelle en matière de modes de représentation. Le schéma directeur qui forme l'épine dorsale du fragment 7 se prolonge du '*légein : noeîn*' en direction de la pensée déterminée comme *dialégesthai* et *dianoeîsthai* : c'est la Logique qui, en tant

²¹⁷ Ou, pourrait-on dire, métaphorique : Dévoilement, Surgissement à partir du Dévoilement, Entrée dans le Dévoilement, le 'venir après', le 's'en aller', le Séjour, le Recueillement, le Paraître, le Repos, la brusquerie cachée de l'Absence possible.

que Dialectique, qui gouverne l'être de cette pensée culminant avec la philosophie spéculative de Hegel.

Parménide, pour résumer, désigne '*légein te noeîn te*' par '*noeîn*', et '*éon emménai*' par '*éon*' ou '*eínai*' ; c'est la raison pour laquelle on traduit '*noeîn*' par 'penser', qui n'est en rien une activité immatérielle de l'esprit et de l'âme (222). Cela est dit dans le fragment 5 : 'Car penser et être sont le Même'. Ce Même (*tó autó*) ne signifie pas 'identique', mais désigne l'appartenance réciproque de *noeîn* et d'*eínai* ; mais quels éléments ont-ils en partage ? Un troisième élément, plus premier, plus initial. Pour le mettre en évidence, Heidegger va interpoler plusieurs fragments de Parménide, en particulier le 5 et le 8, qui s'énonce ainsi : 'Car ce n'est pas séparé de l'*eínai* (être-présent de l'étant-présent) que tu peux découvrir le *noeîn* (le prendre en garde)', tant il est vrai que ce dernier ne s'entend qu'en relation avec Cela même qu'il a en garde. Le 'ce n'est pas séparé' du fragment 8 s'entend comme 'ce n'est qu'ensemble', qui fait alors écho à *tó autó* dans le fragment 5 : c'est sémantiquement que le lien se construit, et l'on ne peut ainsi plus comprendre les deux expressions qu'en tant qu'entre-appartenance, Réciprocité, Duplicité, c'est bien l'être du langage qui abrite le Rappel. Cette question posée dans le fragment 5 ('L'Être et la Pensée sont le Même') est devenue le thème fondamental de la pensée occidentale.

L'interprétation la plus grandiose, qui ne dit pas la même chose, se trouve dans la métaphysique de Kant sous la forme du « Principe suprême de tous les jugements synthétiques a priori » (224). Mais, pour Kant, l'étant se manifeste comme objet de l'expérience, tandis que l'Être est l'objectivité de l'objet. Il peut donc interpréter la phrase de Parménide comme 'les conditions de possibilité des objets de l'expérience sont *du même coup* les conditions de la possibilité des objets de l'expérience' ; il ne s'agit pas simplement d'un changement de style, une simple transposition : les mots de Kant se meuvent dans le Même de la pensée de Parménide, mais ils ne disent pas la même chose : l'essentiel, le primordial, se décide du sein de la langue. La remarque finale, sous forme de

question, de Heidegger, « La pensée est-elle capable de prendre dans son accueil (dans sa garde) un tel don (l'être pré-sent de l'étant pré-sent) pour le confier dans le *Légein* (un Dire) à un langage dont le parler soit original ? » (226), amorce un mouvement en direction du poème comme pensée. La poésie naît du surgissement de la parole et de son Repos dans le Séjour du Poème, marqué par la lutte entre rassemblement du Surgissement à l'Avancée et de la brusquerie cachée d'une Absence dans le Voilement. Plus que tout autre expérience de la langue, elle éprouve la fragilité des mots et la limite de l'indicible à laquelle ils se heurtent, impuissants, comme nous l'avait appris la Parole d'Anaximandre. Parce qu'il est langage, le poème est la forme la plus haute de l'œuvre d'art et c'est pourquoi il peut, à bon droit, se définir comme logomachie de la venue dans l'éclaircie et du retrait dans le Voilement : ainsi verrons-nous plus en détail en quoi la poésie est autant parole que silence.

B- Poème et Noème sont le Même.

S'agissant des physiologues ioniens, Heidegger affirme que « c'est sur la base d'une expérience fondamentalement poétique et pensante (*dichtend-denkend*) de l'être que s'est ouvert à eux ce qu'ils ont dû nommer *phusis* »²¹⁸. Un tel lien, matérialisé par le trait d'union, relève d'une expérience de l'essence commune de la pensée et de la Parole.

1/ La réciprocité et le Même.

Heidegger n'a jamais dissocié les penseurs des poètes ; encore faut-il s'entendre sur le type de lien qui les unit. L'homme qui pense entretient une relation historique avec la langue et la parole qui lui est destinée dans le dire des penseurs de l'aurore grecque :

²¹⁸ Introduction à la métaphysique, *Monde-finitude-solitude*, trad. de Denis Panis, Paris, Gallimard, 1967, p. 27.

« L'homme historial pense, par ce qui vient de (la philosophie) et de lui, à l'avenir et à la provenance, et pensant ainsi, il y pense. C'est dans le cercle de visibilité d'une telle pensée mémoriale qu'il pense chaque fois ce qui est au présent »²¹⁹.

Cette citation reprend, pour l'essentiel, l'analyse précédente, où il s'agissait de cerner en quoi consiste la pensée, comment se mettre en chemin vers elle, pourquoi notre époque ne pense pas encore, à l'ombre portée d'une métaphysique qui s'est progressivement effacée devant la technique. Cependant, rien dans l'essai *Qu'appelle-t-on penser?* n'est spécifiquement consacré à la poésie : pourtant, elle est toujours présente à la réflexion, comme en filigrane. Mais l'on en découvre déjà les prémisses dans *Introduction à la métaphysique*, dès les premières pages : Heidegger se propose de définir ce qu'est la philosophie, et il prend appui sur une citation du poète Novalis : « La philosophie est à proprement parler nostalgie (*Heimweh*), quelque chose qui pousse à être naturellement chez soi »²²⁰ ; il ajoute « rappelons seulement que l'art, dont fait aussi partie la poésie, est la sœur de la philosophie et que toute science, par rapport à la philosophie, n'est peut-être que l'intendante »²²¹. Le mot de Novalis *Heimweh*, la 'nostalgie', ne s'applique à la philosophie que pour autant que celle-ci ait pris la mesure qu'elle a un 'chez soi', et qu'elle s'en est éloignée, et ce dès ses débuts. Comment définir ce 'chez soi' ?

Il a été question, dans ce qui précède, de ce que l'homme de la métaphysique 'ne pense pas encore' parce qu'il n'est plus à l'écoute d'une parole grecque des origines, et qu'il a oublié ce que penser veut dire en déformant, par l'usage de la conceptualité, le sens des mots-clefs de cette pensée aurorale. La distance est temporelle aussi bien que spatiale, et elle mesure un écart fondamental entre une activité intellectuelle et une écoute particulière de la langue. Or, dans la *Parole d'Anaximandre*, nous avons vu à quel point cette dernière est constitutive de la

²¹⁹ *Achèvement de la métaphysique et poésie*, trad. d'Adeline Froidecourt, Paris, Gallimard, 2005, p. 103-104. Opus

²²⁰ cit., p. 21. Ibidem.

²²¹

demeure de l'Être, et surtout de son double mouvement de retrait et de dévoilement. Penser, dans cette perspective, c'est tenter d'arracher aux mots leur part d'ombre, en particulier celle du concept, pour faire émerger le Dire en sa source. Une telle adéquation, un tel chemin de retour de nature historique, constitue l'*habiter* de la pensée dans la langue. Aussi cet *habiter* peut-il, à bon droit, devenir le concept central de l'entreprise philosophique :

« Mais là où l'être humain séjourne conformément à ce qu'il est, il peut ou bien y être véritablement accoutumé ou bien non-accoutumé. Séjourner en accoutumance dans les domaines dans lesquels l'être humain a à appartenir, c'est ce que nous appelons *habiter* » .

Habiter la langue signifie faire entrer en adéquation le sens et le mot en ce qu'ils s'entre-appartiennent, c'est se diriger au plus près de l'éclosion de l'Être dans la langue en tant qu'elle est parole, et l'on ne peut manquer d'y voir aussi la tâche que se donne la poésie, ainsi que l'évoquent les dernières phrases de L'origine de l'œuvre d'art :

«Ce qui se déploie ici, et qui est digne de question, se recueille alors dans le lieu véritable de l'explication, à sa pointe, là où est effleurée l'essence de la langue et du poème (*Dichtung*), tout cela encore une fois, en gardant le regard tourné vers l'appartenance réciproque de l'être et de la parole » .

Ce qui véritablement nous interpelle dans ces deux citations, c'est que le vocabulaire employé pour définir la philosophie et la poésie est identique. Le 'lieu véritable' vers lequel tendent les penseurs et les poètes est 'l'essence de la langue' en 'gardant le regard tourné vers l'appartenance réciproque de l'être et de la parole', c'est-à-dire que, dans les deux cas, l'urgence est bien de faire émerger le sens en faisant retour sur le mot des origines de la pensée en habitant la langue , en repoussant les limites imposées par la nature même du mot, en équilibre précaire sur le voilement de cet être dans le mot, et le dévoilement

²²² *Achèvement de la métaphysique et poésie*, opus cit., p. 105.

²²³ *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. de Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, coll. 'Tel', 1962, p. 98.

qu'il appelle en vertu, également, de cette même nature. Ce qu'ils mettent à jour, ce n'est point le sens tel que l'entend le concept, mais ce que le choix des mots et la réflexion qu'ils engendrent en tant qu'ils sont des mots-pivots, dès lors qu'ils sont laissés le plus libres possible d'entrer dans le paraître. C'est donc à dessein qu'Heidegger évite l'emploi de mots teintés du rationalisme que la Métaphysique a imposé à la langue :

« *Recevoir leur songe du mot et l'abriter dans le dire* ressortit au propre des penseurs et des poètes, de telle sorte que les penseurs et les poètes sont ceux qui, en propre, *sauvegardent* le mot au sein de la parole »⁴.

Le mot se voit attribuer un pouvoir assez proche de la captation, en soi il est suffisamment puissant pour suggérer son sens et sa force sans la médiation de la raison, tout en gardant sa part de mystère ('songe') ; cette suggestivité constitue la modalité du don ('recevoir', 'abriter', 'sauvegarder') qui s'effectue sous le mode historial, car l'enjeu de la parole est d'être gardée en mémoire, et qu'elle ne fait sens que dans l'accord réciproque des mots qui la constituent. Pour aller vers le mot, il faut aussi se rendre compte de l'inadéquation de la langue à faire émerger le sens et le saisir, parce qu'en tant que signe, elle ne dit pas tout ce qu'elle a à dire : c'est le double sens du mot 'abriter' (conserver et dissimuler). Mais la proximité du penser et du poétiser ne fait qu'en souligner les écueils et la réciprocité qui les anime, dans cette quête du sens du dire et de la parole, orientation fondamentale de la *Seinsfrage*. Ce qui anime la pensée et la poésie, c'est la langue elle-même, parce qu'elles s'en nourrissent et qu'elle est l'origine et la fin de leur essence : « Penser et poétiser se meuvent exclusivement dans le domaine de la parole. Leurs œuvres, et les leurs seulement, sont de nature langagière »²²⁵. Parce qu'elle est proférée, et qu'ainsi elle se donne, la parole reçue engendre un dialogue historial avec le Sens originel, qui circonscrit les limites (en réalités infinies) de l'Être et du moment qui a vu éclore cette question

²²⁴ *Achèvement de la métaphysique et poésie*, opus cit., p. 108. C'est nous qui soulignons. Ibidem,
²²⁵ p. 156.

comme urgence et but de la pensée. Toute poésie, et toute pensée, gravite autour des mots fondamentaux de la pensée grecque, et s'y réfère sans relâche alors que le sens s'éloigne toujours, dans une entreprise sans fin, comme Pénélope rebrodant le jour ce qu'elle avait défait la nuit. Au-delà même des mots 'penser' (activité attribuée au plus haut point à la philosophie) et 'poétiser'(associé depuis toujours à une manière d'organiser le langage en art), il faut entendre l'écho de mots plus anciens, moins abstraits (parce qu'ils sont moins usés par des siècles d'usage), celui de *sóphia* et celui de *poieîn* :

« Au lieu de 'penser et poétiser' nous pouvons aussi dire 'philosophie et poésie'. Que dans les anciens noms pour penser et poétiser, dans les mots de philosophie et poésie, résonnent encore deux noms fondamentaux de l'être tel qu'il s'initie au matin de l'Occident, à savoir *sóphia* et *poieîn* (cf. Héraclite, fragment 112), voilà qui ne saurait relever du seul hasard mais indique entre les deux une parenté²⁶ sans pareille même si elle demeure pour nous largement en retrait ».

Pour autant, Heidegger ne choisit pas ses exemples au hasard. En effet, cette réciprocity, ce 'Même' des la philosophie et de la poésie, il prend soin d'en tracer les limites, en éliminant d'emblée de qu'il est convenu d'appeler la poésie didactique : le nom même indique assez le déficit de poésie véritable qu'il dévoile, car ces deux mots, 'poésie' et 'philosophie', n'entretiennent pas des relations de subordination, dans un sens ou dans l'autre, d'abord parce qu'à l'origine, elles ne sont pas des genres distincts. Deux moments sont néanmoins essentiels pour comprendre la proximité extrême de la philosophie et de la poésie : le moment où la parole émerge comme essence de l'Être et de ce que cela génère comme question fondamentale (les Pré-socratiques, les Physiologues grecs), et le moment où l'éloignement de la source de cette parole se fait le plus cruellement sentir, et qui culmine, en poésie par Hölderlin, et en philosophie par Nietzsche. Heidegger dit à leur propos :

«On appelle volontiers le dernier penseur de la philosophie occidentale, Frédéric Nietzsche, le 'philosophe-poète' en pensant au 'poète' qui a écrit

²²⁶ Ibidem, p. 153 ;

Ainsi parlait Zarathoustra. (...) A l'inverse, nous savons que, dans une proximité unique, le poète Hölderlin partage avec la philosophie, à laquelle il ne cesse d'être redevable, l'ampleur de sa méditation, ce qui s'y tient encore en réserve, ainsi que tout ce qu'il y saisit en le présentant - une proximité telle que nous ne la rencontrons nulle part ailleurs à l'exception des poètes chez les Grecs, Pindare et Sophocle, avec lesquels Hölderlin vivait en constant dialogue. (...) Tous deux (Nietzsche et Hölderlin) sont les deux en une insigne relation réciproque de la pensée et de la poésie. Il est vrai que ce rapport réciproque prend racine et s'articule tout-à-fait différemment dans la pensée de Nietzsche et dans la poésie de Hölderlin ».

Pour autant, Heidegger précise bien que toute réciprocité suppose aussi une distance infinie : le Même n'est pas l'Identique, et les deux penseurs-poètes questionnent en direction de l'Être en s'interrogeant sur l'Étant selon des tonalités différentes : Nietzsche pense ce qui est maintenant, Hölderlin poétise ce qui est maintenant. Le premier fait émerger un Monde qui intégrerait les grands rapports de l'Être et de l'Étant à partir de la pensée de la Terre et du Ciel en se détournant du jeu de langage naturellement associé à la poésie, le second élabore, dans sa pensée sur 'l'éternel retour du Même', la pensée des pensées qui clôture la Métaphysique. Cependant la question de la pertinence d'un lien entre penser et poétiser, entre philosophie et poésie, mérite que l'on s'intéresse aux possibilités mêmes du 'et', si on l'entend dans son sens implicite de 'comparer'.

Il s'agit d'un trait indissolublement lié à l'essence du langage tel que l'entend le sens courant (la 'constatation de ce qui est commun et de ce qui est différent'), et il se développe dans deux directions divergentes : d'une part, si cette possibilité de comparer est inhérente à l'être du langage, alors les possibilités qu'une telle combinatoire nous offre sont pratiquement infinies, parce qu'elles nous permettent des rapprochements incongrus que la logique conceptuelle, catégorielle, nous interdit. D'autre part, elle nous invite à 'chercher le différent à

²²⁷ Ibidem, p. 108-109.

travers ce qui est commun²²⁸. Ce qui rapproche le penseur et le poète, ce sont trois choses :

- Le sur-quoi : « Le penseur pense l'étant en prenant uniquement en considération le fait que l'étant est et ce qu'il est. Ce qu'il 'est', comment il 'est', et le fait que l'étant 'soit', nous le nommons l'être de l'étant »²²⁹. IL n'y a aucune distinction, en réalité, avec la *vérité* de cet étant dans son être. Parallèlement, Heidegger se demande « dans quelle mesure un poétiser ressortit au penser de cette pensée²³⁰ ; en quel sens de poésie cette pensée elle-même doit poétiser ; quelle vérité revient à ce poétiser. Ou bien est-ce que le poétiser, et en tout premier lieu le poétiser du poète, ne se trouve pas sous la loi de la vérité ? ». Poser la question de la relation du poème à la vérité sonne étrangement, car cela revient à mettre en doute la subordination de la poésie à la loi de la beauté ; en effet, un tel cloisonnement va à l'encontre des présupposés de la pensée métaphysique, fondée sur des catégories logiques, c'est-à-dire de la séparation. Cela rend bien plus facile la comparaison, tout en éloignant précisément de l'horizon de pensée la possibilité de trouver du même à travers ce qui est différent : finalement, Heidegger ne dit pas autre chose que l'impossibilité de mettre en vis-à-vis ce qui n'a pas d'essence commune.

- Le poieîn : le sens courant de ce mot est 'faire', 'produire' (lat. *producere*, 'amener quelque chose à ressortir'), mais il lui manque toute la dimension de l'expérience grecque de ce mot, qui a donné poésie. Se rapprocher de l'expérience grecque procède du même mouvement de la pensée vers le dire de la parole, vers l'essence, l'être de ce dire qui caractérise la démarche herméneutique défendue par Heidegger. L'étant est ce qui vient en présence, comme nous l'avons

²²⁸ Ididem, p. 155-157 Ibidem, p.

²²⁹ 143.

²³⁰ Il s'agit de la volonté de puissance chez Nietzsche, ibid. p. 142.

vu précédemment, et, dans cette perspective, « *poieîn*, c'est amener quelque chose à ressortir dans sa venue en présence hors retrait »²³¹. A partir de cette élucidation du sens véritable du mot, il faut que la traduction allemande en rende compte dans sa complexité ; c'est pourquoi elle pointe dans deux directions, *hervor-bringen* et *herstellen* : le premier prend appui sur le sens des deux particules 'her' et 'vor', respectivement « en venant de ce qui a été jusqu'ici en retrait » et « *vor* : en avant dans le sans-retrait, cet ouvert que l'homme a devant et autour de lui ; et *bringen* : c'est-à-dire accueillir quelque chose, le présenter et le donner » ; le second, « établir quelque chose dans la présence et ainsi l'y laisser se tenir ». Les deux mots perdent, à l'analyse, toute connotation esthétique. *Poièsis* n'est ni le produit d'un esprit créateur, ni celui d'une passion, d'un *enthousiasme* au sens premier du terme, et *poieîn* « c'est porter et apporter ce qui 'est' déjà, mais qui, dans cet apport, fait apparition comme l'étant qu'il est ».

- L'écoute attentive : ce qui est commun au penser et au poétiser, c'est la 'perception soucieuse' que nous leur portons : « Il faut qu'à travers eux ce qui réclame de nous parler nous rencontre »²³². Depuis *Sein und Zeit* (§ 34), elle est constitutive de la parole et de la langue, et elle ne prend toute sa dimension que dans le don qu'accomplit la parole qui se dévoile dans le hors-retrait après que la langue l'a abritée dans la mémoire grâce à la sauvegarde accomplie par l'homme historial, qui n'est ni plus ni moins que le 'Gardien', le 'Berger de l'Être' qu'est le Poète ; il écoute, garde et sauvegarde, et à son tour donne cette parole jusqu'à celui qui s'en est vu confier la garde destinale.

²³¹ Ibid., pp. 127-128.

²³² Ibid., p. 157.

Mais, outre ces points de rencontre qui identifient penser et poétiser comme les deux facettes du Même, il nous faut à présent nous pencher sur un autre point qui rapproche Hölderlin et Nietzsche : la nostalgie comme tonalité fondamentale

b- La nostalgie.

Revenons à la citation de Novalis : elle unit dans le même mouvement, désigné par le terme de 'nostalgie', philosophie (le penser) et la poésie (le poétiser).

S'agissant, d'autre part, de Nietzsche et d'Hölderlin, il est frappant de voir que tous deux ont écrit au moins un poème qui a un rapport avec le 'chez soi' (*Heim-Heimat*) et la tonalité dans laquelle il est abordé, car la nostalgie n'est pas un mot univoque. En 1884, alors qu'il rédige par ailleurs le *Zarathoustra*, Nietzsche compose un poème connu sous plusieurs noms ; l'un d'entre eux est *Mal du pays*.²³³ En 1801 Hölderlin écrit l'élégie *Retour* (*Heimkunft* à ne pas confondre avec *Heimkehr*, qui désigne plutôt le 'retour', au sens de 'revenir physiquement sur ses pas'), qui n'est pas le récit d'un retour joyeux au pays natal mais, selon la remarque du traducteur de la conférence d'Heidegger du même nom, d' « entrer plus avant dans le pays natal, de prêter une meilleure attention à ce qui est essentiellement natal (*das Heimatliche*) pour le mieux entendre - au sens où il y a *retour* pour Châteaubriand quand le chant de la grive fait soudain *reparaître* Combourg »²³⁴. La proximité des deux poèmes n'est pas fortuite, car tous deux exposent, de façon différente, dans une autre tonalité de la nostalgie, la relation du poète à la langue, et à la manière dont celle-ci fait émerger le monde de l'être de l'étant pré-sent, et dont il s'est éloigné.

Du poème de Nietzsche sont surtout connues la première et la dernière strophe :

« Les corneilles crient
Et migrent à tire-d'aile vers la ville :
Bientôt il va neiger.
Heureux qui, maintenant encore, a encore un pays. (...)

²³³ Le poème est cité dans son intégralité par Heidegger, dans *Achèvement de la métaphysique et poésie*, opus cit., p. 132.

²⁴ 'Retour' (trad. de Michel Deguy), in : *Approches de Hölderlin*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1962, p. 9.

Les corneilles crient
Et migrent à tire-d'aile vers la ville :
- bientôt il va neiger,
Malheur à qui n'a pas de pays ! »

Là où la critique a vu l'expression d'un deuil, d'une expérience de la douleur, et un état d'âme mélancolique, Heidegger affirme qu'il s'agit là d'un contresens et s'attache à commenter la dernière strophe en regard de la première. Le thème du poème est bien la privation de pays ainsi qu'une 'errance hivernale'. On ne regarde plus en arrière, vers un âge d'or qui ne reviendra pas ; bien que Nietzsche tienne le pays qu'il laisse pour 'perdu', il se tourne résolument vers un espace plus libre, comme le souligne l'optimisme de la première strophe. En effet, il « pressent déjà ce qui est pays et est en marche vers ce qui est nouveau pays, ne regarde plus du tout en arrière et ne veut plus du tout se rendre vers ce qui fut jusqu'à présent le pays ni vers ce qui est présenté comme tel » (133 et 134) : ce pays est l' « ultime reste qui s'est déposé après la ruine de l'ancien pays ». Nietzsche laisse de nombreuses indications sur le pays qui s'est ainsi enfoncé dans l'obscurité : il s'agit de l'Allemagne contemporaine, celle qui, pour asseoir son statut de grande nation, a fait sienne l'hégémonie croissante de la technique, personnalisée en premier lieu par le darwinisme. Ce que Nietzsche n'a cessé de railler, depuis *Die fröhliche Wissenschaft*, c'est l'époque des pères fondateurs, celle de l'unification politique de l'Allemagne, telle que l'incarne Bismarck. L'époque se caractérise par le culte du progrès, la foi en la science comme explication ultime du monde, le nationalisme, la loi de la sélection naturelle comme présidant au progrès et à l'évolution sociale. La nature est instrumentalisée au profit des besoins de l'homme, qui s'est éloigné d'elle et de ce qu'elle signifiait dans l'expérience grecque. Heidegger interprète la position de Nietzsche comme le cri d'alarme vis-à-vis de l' « oubli de la vocation historique de l'Occident. Il ne s'agit pas d'un 'recueillement' vers ce destin de

l'histoire de l'Occident, qui « a ses racine dans l'aître métaphysique de l'époque des temps nouveaux en général » (136). Il est en revanche question de « renouer le lien rompu de la tradition historique... s'il revient à l'Occident en entier de faire retour sur les origines de sa destination historique et de son recueillement ». Il ne s'oppose pourtant pas à tout ce qui est allemand, mais à cette perte d'attention aux mots, détournés de leur sens premier à cause de la spécialisation d'un langage toujours en quête d'une plus grande adéquation entre le phénomène, la chose et sa dénomination ; il s'agit là, cependant, d'une perte irrémédiable de sens, qui isole, exile, celui qui demeure attentif à cette arrivée de la ruine et la souligne avec compassion. Cette dernière « prend en propre la parole, voix qui, passant par tout ce qui est proche, étroit et isolé, souffre à l'épreuve du sombre destin qui s'annonce dans l'histoire de l'Europe » (138), surtout « dans le va-et-vient entre l'impossibilité de ce qui fut jusqu'ici le pays et la hauteur du pays à venir » (139). Nietzsche rejette ce qu'il voit comme un danger et une décadence de la pensée, qui pense son mode de représentation et l'impose à l'étant qui s'offre à sa vue. Il évite néanmoins le pessimisme total, parce qu'il remet en cause le temps tel que le perçoit la métaphysique, comme une flèche à sens unique, rendant impossible tout retour en arrière : cette conception du temps instaure le règne du regret, le sentiment de la perte, de la dépossession de soi, ce que Nietzsche nomme le 'ressentiment'. Se soumettre à cette tonalité ambiante c'est renoncer à l'entreprise la plus fondamentale de l'homme qui s'éloigne de la pensée de système et crée le nouveau pays à partir de la volonté de puissance : n'est privé de pays que celui qui, s'étant rendu compte du mur qui clôture la pensée métaphysique, s'élance vers l'Être grâce à la volonté de puissance qui régit de part en part tout l'étant : « Ceux qui sont privés de pays, que Nietzsche a dans l'esprit, sont des hommes qui veulent... au sens de la volonté de puissance » (140). En filigrane du poème se dessine Zarathoustra, « figure de l'aître de la volonté, insurrection la plus haute qui soit de l'aître moderne de l'homme » (141). Le pays à rechercher « est un pays laissé

en dépôt par des conquérants et des découvreurs ; un pays que la volonté... veut créer pour laisser l'avenir humain à la discrétion de cette création » (141). La volonté a pour assise la pensée la plus haute de Nietzsche, celle de l'éternel retour du Même, selon laquelle elle veut son Être, et donc y parvient parce que le temps n'est pas la simple durée, la succession historique d'évènements ; au contraire, il s'enroule en cycles, en cercles, que la volonté brise pour s'élaner vers ce qui est, et ce absolument : la volonté est volonté d'être, « lui-même tel qu'il ne peut être pensé et compris comme être qu'au sein de la volonté de puissance à son apogée, qu'au sein de la volonté d'être souverain d'une manière inconditionnée et des plus décisives » (178).

Par contraste, le poème de Hölderlin *Retour (Heimkunft)* engage le dialogue entre le poète, à qui est donné d'aborder comme en propre le pays, c'est-à-dire l'essence de l'Être, qui est son 'plus secret' et le pays comme demeure propre de l'Être²³⁵.

Ce qui le définit, ce n'est pas la pure allégresse d'un retour car il ne s'agit pas d'un simple voyage vers le pays natal. Ce dernier se referme sur ce qui le caractérise le plus, l'aire de famille, le 'familier' : celui-ci doit se découvrir comme tel, il faut le chercher, c'est-à-dire « recevoir en propre ce qu'on a trouvé comme fonds pour y fonder sa demeure propre » (16). Ce 'fonds le plus secret' est « déjà adressé en partage à ceux qui habitent la terre natale » (17), mais les gens du pays eux-mêmes doivent s'accoutumer à être chez eux, à 'habiter' ce pays pour le faire leur. L'Allemagne du poème appartient à ce que le pays (*Heimat*) a de plus secret, et qui n'est pas sans évoquer son essence : le paysage s'essentialise, tout comme ce qui est familier, cher, sans jamais pouvoir être saisi comme concept ou simple objet de l'expérience. Le poète est celui qui cherche à connaître à l'avance ce secret. Mais il ne s'agit pas d'une cheminement solitaire, car ce qui est « le plus ouvert, amical, éclairé » vient au

²³⁵ La conférence de Heidegger, intitulée *Retour*, fut publiée en 1951, mais date en fait du 6 Juin 1943. Elle fut incluse dans le recueil *Approches de Hölderlin*, opus cit., p. 15-16. Nous ferons désormais référence, à la suite de toute citation, à la pagination de cette édition française.

poète dans tout son éclat : c'est ainsi qu'il faut entendre le mot 'paraître de l'Être', pris dans son acception grecque de 'venue dans l'éclat' : le pays invite le poète au retour, et cela, Hölderlin le nomme 'la Joie' (18) : ce qui est joyeux est ce qui vient en poème, ce qui rentre en son accord, ce qui est 'joie pour lui-même' : il est « éjoui », « réjouissant ». La joie est générée par elle-même dans et par le poème afin que, essence pleine, elle soit débordante et crée les conditions d'une rencontre qui soit propagation d'elle-même ; l'essence n'est pas fixe, immuable, mais dynamique en ce qu'elle génère le sens à partir de l'être de l'étant, qui chaque fois le rapporte à cet être pré-sent. Aussi l'exégèse heideggérienne se veut explicitation de l'essentialisation du paysage qui se découvre à l'œil du poète, et qu'il transfigure par le langage. La nuée 'là-bas dans les Alpes' se découvre à la clarté et couvre 'la vallée béante' : elle se laisse voir comme ce qui est posé là-devant (*légein*) tout en se dissimulant, tissant ainsi dans les mots un mouvement complémentaire de voilement/dévoilement, qui, dans l'éclaircie de ce qu'il inaugure rend possible la rencontre ; l'enceinte de cette éclaircie, c'est la parole circonscrite dans le poème, et celui-ci pose la langue comme cet espace de déploiement. La clarté, éclaircissant le séjour de la nuée, et dont la joie est l'œuvre, attribue un lieu à tout le reste ; ce qui est 'clair' est 'réjouissant', car il accorde selon son mode l'espace d'être qui lui revient : la lumière est à elle-même sa mesure et sa spatialité, elle est 'paisible', et se suffit à elle-même (19). Du coup, Hölderlin revisite des mots, des 'notions' que le sens ordinaire prend pour argent comptant ; ainsi, le 'proche', fascination des choses connues et des correspondances simples, est bien souvent ce qu'il y a de plus inapparent. On fait l'expérience de ce 'proche' dans son immédiateté, en ce que les choses sont, et sont laissées être-posées-devant, sans que ce 'proche' ne s'assimile à un objet d'expérience ; la proximité est ce qui se recherche, parce qu'elle est toujours là sous nos yeux. Ce qui signale le Proche comme le plus proche ontologiquement, c'est le 'salut du Clair' adressé par les Anges de la Maison, qui ouvre l'espace du 'chez-soi'. Cet espace est naturellement destiné à

ceux qui doivent et veulent l'habiter : c'est le Propre du Destin qui vient de la Terre intacte, qui convoque les peuples au lieu de leur Histoire. La Terre assigne à résidence, elle dans laquelle on prend racine, à savoir la dissimulation dans le Sol Natal (la *Heimat*). Selon Hölderlin, la Terre est 'le premier Ange de la maison'. Dans la lumière de cette éclaircie, l'Année dispose le temps, les saisons, le rythme. Du sein de l'éclaircie, la lumière est le 'premier Ange de l'Année' (20). Terre et Lumière, Anges de l'Année, portent le Clair à l'éclat du Paraître dans lequel la clarté garde saine et sauve la 'nature' des choses et des hommes : Heidegger reporte, dans son analyse, sur un plan purement ontologique ce qui n'est plus un concept mais une essence : la Terre remplace l'espace, la Lumière le temps. C'est à partir de ce socle que l'être du Pays Natal vient à la rencontre dans le dire poétique, qui l'accueille dans son salut : en effet, les Anges n'apparaissent que quand il y a des Poètes. C'est aux anges que s'adresse la parole poétique, car ils sont les plus proches qui s'approchent dans l'éclaircie (21). La nuée est donc 'la source du poème de joie' qui fait signe vers le Clair, au plus haut, vers les cimes de la montagne : l'Ange de la Terre passe le message à l'Ange de l'Année, vers le plus Haut, séjour où se déploie la Lumière que le Clair détermine. Ce rayonnement (le Plus Haut) de l'éclaircie, appréhendé dans la Duplicité (différence ontologique) garantit à tout espace et toute aire de temps sa mesure. La Duplicité s'exprime par un vieux mot, die *Heitere*, qui désigne ce que le latin traduit par '*serenitas*'. Cette éclaircie qui s'offre à l'interprétation comme chemin à suivre se démarque du concept, dont il faut abandonner les mots que lui a attribués la métaphysique pour leur substituer des mots anciens, dont la nouveauté vient du renouvellement de leur interprétation, qui est un retour à l'origine du sens, synonyme d'*Ursprung*. Le rapport à la Terre est devenu historial : le Sol Natal appelle à partir de son voilement le poète, qui y répond dans son Dire poétique, son Chant adressé à l'Ange. L'Être n'ayant pas de substance qui lui soit assignée, cette réponse à son Appel ne peut qu'être doublement médiate, car elle emprunte les chemins sinueux de la langue

à découvrir de manière oblique, ou, pour tout dire, métaphorique (22). La polysémie de '*Heitere*', mesure qui maintient toute chose dans son être, ce qui est le Plus Haut, le Sacré, le Joyeux, se décline donc en *claritas* (éclat dans lequel repose toute chose), *serenitas* (altesse dans laquelle toute chose se tient) et *hilaritas* (allégresse à laquelle toute chose s'abandonne), l'ensemble caractérisant le rapport qu'entretient le poète avec l'être de la parole, qu'il magnifie dans son Chant : les modalités de l'être-ouvert, de l'être au monde, découlent d'un mot unique, dont les diverses acceptions n'épuisent pas la richesse sémantique. Celles-ci n'ont pas pour tâche d'effacer l'abîme de la perte de sens qui guette toute parole, mais de lui laisser prendre son relief d'abîme. Le paradoxe de la langue, c'est son essence binaire, qui dresse un paysage ontologique aussi riche de possibilités de sens que la langue ordinaire efface au profit de l'interprétation conceptuelle, toujours univoque, appauvrie. En pointant en direction de l'abîme, elle lui donne sens et valeur à l'aune du Clair, du Joyeux, qui reprennent de ce fait toute leur prééminence. Le Joyeux, père de tout ce qui réjouit, habite la Sérénité : il est le Plus Haut, l'Éther, l'Air, au principe des souffles (23). Air, Lumière et Terre forment une triade dans laquelle se déploie la Sérénité, qui salue les Hommes, quatrième terme d'une tétrade fondamentale, dans laquelle la Sérénité transmet aux Hommes le Salut des Dieux. Cependant Hölderlin n'entend pas le mot 'homme' comme s'appliquant à l'humanité toute entière mais au poète, celui qui « en premier et seul va en poète à la rencontre de ce qui est Joie et lui appartient déjà » (24). C'est pour cela que le Séjour du poète est le plus haut, le plus proche de celui des dieux : le Retour est le voyage « au pied des Alpes », c'est un renoncement à la proximité du Plus Joyeux. Heidegger refuse de scinder la représentation de la Nature en deux niveaux incompatibles, d'une part l'objectivité des choses et leur transfiguration dans le Poème, d'autre part, ce qui est un moyen pour lui de réfuter la thèse métaphysique de la représentation et de la vérité (26). Ainsi, après avoir décrit ce qui suscite chez le poète cet élan vers la Sérénité (ce qui

appartient au Ciel), le voyage vers les Alpes est-il prétexte pour exprimer la fidélité du poète envers la Terre Natale, afin de rechercher ce qu'il y a de plus ancien dans la Patrie, ce qui lui est le plus propre : l'Allemagne s'efface au profit de la *Suévie* (celle des poèmes tardifs des *Nachtgesänge*) : elle dit ; mieux que tout, l'enracinement dans le Proche, un 'Terroir' qui n'en finit pas d'enfourer ses secrets pour mieux les conserver, les sauvegarder. Ici se fait jour une nouvelle syntaxe qui dit l'être de l'étant pré-sent en se fondant sur le paradoxe. Pour la pensée commune, il s'agit d'une contradiction, mais en réalité il s'agit de la seule manière d'appréhender l'essence de la *Heimat* : l'équivalence de ce qu'exprime le nom (Suévie, le retour), l'adjectif (proche, ancien) et le verbe (retourner, s'en aller vers) remplace la structure hiérarchique de la proposition S-P par un mouvement fluide qui garantit la circulation du sens sur la base du repli/dévoilement de l'être de l'étant. On note aussi le parallélisme de ces flux, l'un concernant le lien du poète avec le Plus Haut, l'autre du même poète avec le Plus Proche ; le poète synthétise en lui ces relations fluides et donne sens à ce qui unit parole, origine et destination. La Suévie est une mère, qui est auprès du foyer de la Maison ; elle fait signe vers ce qui est le Pays Natal, à partir du Foyer qui est fidélité à l'origine. Une telle fidélité s'entend comme fidélité au *mot* de l'Origine, le mot le plus ancien et le plus proche, non le plus habituel (28). Le plus proche appartient à l'essence de la Proximité, qui maintient à égale distance le poète, entre saisie du Salut des Dieux et secret de la Terre qui préserve, faute de quoi la relation à la Proximité cesse d'être (29). Le paradoxe est de se demander comment veiller le Secret sans le connaître ? Le tréfonds, le trésor (l'Allemagne) est toujours ainsi réservé au poète, tout en étant retenu par la Terre Natale dans le Voilement constitutif de sa fidélité au Foyer. En outre, il s'agit de montrer, obliquement, qu'il faut au poète exprimer l'inexprimable, donc parler en insensé, sans pouvoir ne pas parler, car parler est une injonction du Plus Joyeux (30). Le poème est un dire en lequel s'accomplit l'arrivée au pays, car la parole est essentiellement performative (elle fait venir l'étant dans

son être), mais ce poème adresse la joie avec réserve, qui est le Souci du Poète : comment doit-il dire le Plus Joyeux ? (31) Dans une épigramme intitulée Sophocle, Hölderlin affirme que le Plus Joyeux lui a été dit 'dans le deuil'. Contrairement à son usage courant, ce mot dit que la Joie qui accueille le Plus Joyeux tout en hésitant encore dans sa réserve est un écho historial sous forme de dialogue entre Hölderlin et Sophocle sous forme de traduction, car 'saisir' est nommer le Haut lui-même (32-33) : on entend dans ce verbe (all. 'greifen', 'begreifen') l'écho lointain et distordu du concept ('Begriff'), mais ici nommer signifie 'laisser paraître'. 'Nommer', c'est laisser paraître le Haut dans la Parole, ne pas dire seulement le Lieu de sa Demeure, le Sacré, la Sérénité. Les mots manquent au poète pour dire la Parole bien *nommante*. Il chante un Chant sans parole, il est une 'lyre', qui métaphorise l'aède aveugle : il plonge son âme dans la Sérénité (*Gelassenheit*), mais ne peut voir le Haut lui-même. La figure de la lyre offre une possibilité de concordance (*Einstimmung*) entre la tonalité de l'Être et celle du Poème ; c'est ainsi que se dessine la dimension musicale de la parole dans le poème, et cela non au sens courant de la 'musicalité' des mots. Ici, Heidegger vise déjà l'essence de la poésie de manière non encore explicite (33). Les poètes se trouvent assignés au rôle de Gardiens de la parole en direction des Gardiens du futur, au sens historial du terme. Le Sacré fait défaut, par excès même d'Être, dans le 'nommer', et le dieu reste loin, comme hors-parole, hors-langage. Le fonds reste proche, mais son éloignement tient à ce que la langue fait défaut à l'injonction du nommer. Dans cette zone grise demeure un dieu caché, qui salue dans l'Avancée des Célestes : comme le poète vis-à-vis de la Terre Natale, il transmet l'injonction du Haut à la Sauvegarde du poète, qui, à son tour, adresse au dieu le défaut de proximité de son dire. La vocation du poète, c'est le Retour, grâce auquel la Terre est préparée comme terre de la proximité et comme Origine (35). Le poème s'adresse 'aux Proches' : sont-ils les gens du pays, la parenté du poète ? Si le Souci poétique incombe au poète, et à lui seul, il s'adresse aux autres en ce qu'ils ne sont pas déliés de l'écoute

attentive à ce qu'ici, dans le Retour, méditent ou chantent les poètes : ils ont à comprendre ce qu'est l' 'être du pays'. Une telle relation, dans la Mémoire sauvegardante, suscite ce qu'Heidegger nomme les *Méditatifs*, les 'Patients au long courage', les Soucieux alliés du poète, à qui s'adresse le Poème qui appartient à l'Appel : ce sont les 'fils du pays' (36). Ces derniers peuvent être loin du sol de la patrie, mais il est toujours tourné vers la Sérénité de cette patrie, qui luit à sa rencontre (dimension destinale du poème) : c'est une autre manière de définir le 'Retour'. En lui se joue l'avenir de l'être historial des Allemands, celui qu'Heidegger appelle 'le Peuple du Poème et de la Pensée', pensée qui est celle du Soucieux, qui garde en mémoire le mémorial aux poètes. En effet, la parole échappe à la garde du poète. Les autres, les Soucieux, doivent la préserver dans leur fidélité mémoriale, aidant ainsi à comprendre la parole poétique, ce qui relève aussi de la tâche du traducteur, dans l'accomplissement du Retour (37).

Ainsi Heidegger s'achemine-t-il vers une méditation sur le caractère historial du Destin, qui n'est pas la Loi, mais la réponse à l'Appel de la parole dans l'accueil, et dans la mise hors retrait de la tonalité de cette parole, qui s'accorde comme un instrument, le chant étant une lyre tenue par un aède aveugle, ce qui nous amène à nous interroger sur le caractère métaphorique de la langue de l'Être, commune au Poème et au Noème, qui sont de même essence.

3/ La métaphore, structure de la *Seinsfrage*.

Ce que met en lumière l'analyse ontologique du poème Retour, c'est qu'on ne peut assigner le Haut lui-même dans un 'nommer', dans un nom qui le récapitulerait, parce que l'on ne peut atteindre une essence qui englobe et détermine l'entier de la parole, l'être pré-sent de l'étant pré-sent, et surtout pas la fixer dans un concept. Ce qui se passe, en revanche, c'est que le Haut (mais en cela, la Terre n'en est pas très éloignée) se laisse paraître dans la parole, qui poétiquement dit l'Être à partir de l'éclaircie de sa demeure : il n'y a rien de

fixe, mais plutôt un perpétuel mouvement du 'dire' en un nommer qui est pensée fidèle qui sauvegarde. Cependant, cet élan vers l'Appel qui se donne en entrant dans le paraître n'est pas atteignable, sauf par la métaphore : il s'agit d'un filage sémantique, une manière qu'a le sens de se propager selon deux grandes lignes de force : syntaxiquement, par le renversement des pivots S et P autour de l'axe du verbe 'être', la répétition de mots sous forme de leitmotifs, et morphologiquement par la dérivation, l'allusion et l'essentialisation, plus frappante en français qu'en allemand en raison de l'usage peu fréquent de la majuscule comme première lettre du substantif : c'est toute la tâche du traducteur de décider à quel moment elle se justifie. Tout cela aboutit à une distribution de rôles qui, en relation au sein de la syntaxe délivrée de la contrainte du concept, dessinent les contours d'une langue de l'Être, que la métaphore contribue à dégager du palimpseste qu'elle forme en retrait par rapport à la langue de la métaphysique. Le penseur, comme le poète, pense 'en direction de...', mais cette dernière donne la mesure du chemin à parcourir, et les mots, auxiliaires précieux et incontournable, ne peuvent que se faire allusifs. La langue d'Heidegger subit du même coup cette transformation que l'on pourrait juger qualitative : il s'agit, à partir du mot concret désignant l'étant dans toute sa densité de présence, d'effectuer un saut ontologique vers ce qui, en réalité se cache derrière ce mot, sa Simplicité, que l'esprit humain pressent mais n'appréhende pas, ou n'en fait qu'une expérience partielle. Ce point de départ dans le 'laisser posé devant', qui est le fondement de la différence ontologique (Duplicité), donne la tonalité langagière dans laquelle la pré-sence (*Anwesenheit*) se détermine à la fois comme retrait et comme dévoilement. Nous nous appuyerons sur quelques exemples caractéristiques de la manière d'écrire, de ce qu'il est convenu d'appeler le *style* d'Heidegger, sans prétendre aucunement à une quelconque objectivité.

a- Syntaxe du renversement.

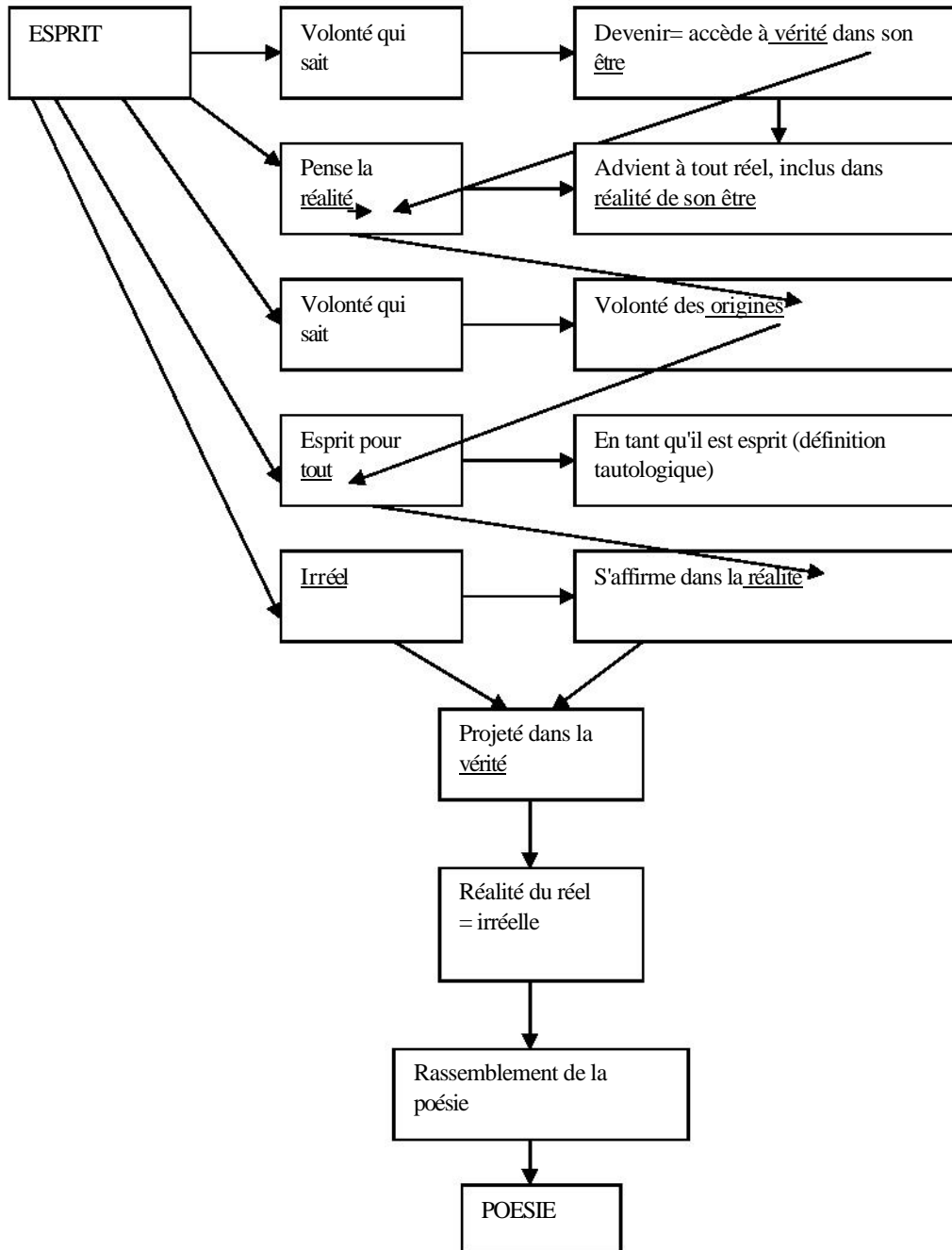
C'est une opinion bien établie que la pensée d'Heidegger se meut dans le paradoxe le plus complet, sinon, ainsi qu'en jugent ses détracteurs, dans la tautologie. Prenons un exemple, tiré de l'essai intitulé *Souvenir (Andenken)*, paru à l'occasion du centième anniversaire de la mort de Hölderlin, et qui est tout, sauf un texte de circonstance²³⁶ :

« L'esprit est la volonté qui sait, dont la pensée ne perd pas de vue que tout ce qui tend à devenir et qui peut être un réel accède à la vérité de son être. L'esprit pense la réalité qui advient à tout réel à partir de l'unité de son être. L'esprit est la volonté qui sait et qui est volonté de l'origine. L'esprit, en tant qu'il est esprit, est l'esprit pour tout. Les pensées de l'esprit commun à tout pensent la réalité du réel avant que celui-ci soit le réel. La réalité est, à compter à partir du réel, un irréel, qui, déjà projeté, dans le mouvement où se déploie sa vérité, vers son terme, la réalité, se prend et s'affermite en elle. S'affermissant ainsi, la réalité du réel, elle-même irréelle, est le rassemblement premier de la poésie. Les pensées de l'esprit commun à tout sont poésie. Si l'esprit veut jamais devenir l' 'esprit' de l'histoire d'une humanité sur cette terre, il faut que les pensées poétiques de l'esprit s'assemblent et s'accomplissent dans l'âme du poète pour autant que celui-ci, sur cette terre, et par-delà cette terre, montre le ciel et, montrant ainsi, permet que la terre apparaisse dans son éther poétique ».

Le passage procède à la fois de la définition et de la démonstration. Dans le premier cas, il se dégage un axe (l'esprit) autour duquel se déclinent les diverses acceptions du mot central ; dans le deuxième, un terme développé dans la mise en relief du sens que recouvre une acception donnée est lié, par contiguïté morphologique, à l'un des mots-clefs de l'acception suivante, de sorte qu'il se crée un double maillage en réseau de sens, qui se déploie de manière évocatrice par redoublement (écho de la dérivation) et renversement (association de mots apparemment antithétiques, mais qui ne doivent leur pertinence qu'en fonction de l'éclairage qui est donné de la relation réciproque qui se crée par

²³⁶ Traduction de Jean Launay, in : *Approches de Hölderlin*, opus cit., p.115.

juxtaposition). Nous pourrions ainsi résumer la structure syntaxique de cette citation de la façon suivante :



Il ressort de ce schéma qu'Heidegger cherche à associer, de manière logique mais non conceptuelle l'esprit à la poésie. Les mots les plus importants sont répétés d'une séquence propositionnelle à l'autre, créant un phénomène d'écho,

renforcé par le caractère liant des termes associés comme autant de synonymes d'un point de vue ontologique ('volonté', 'vérité', 'être', 'réalité', 'origines', 'tout', puis retour vers 'réalité', 'vérité', 'rassemblement' et enfin 'poésie', terme ultime qui renvoie à 'esprit'). L'autre pont lancé sur la rive ontologique de la langue est celui du paradoxe, de ce que les linguistes nomment la 'paire oppositionnelle' et dont on relève la présence dans 'réel/irréel' selon que le mot 'réalité' (qui décrit une essence) s'entend de l'un ou l'autre des deux versants de la Duplicité. L'armature syntaxique qui se dessine, et qui est une constante de la réflexion heideggérienne, ne doit pas être vue comme un procédé, un moyen de mettre en valeur un certain nombre d'idées-clefs, mais comme la substance même de la pensée qui se déploie par capillarité entre les mots (répétition, dérivation, comme dans le trinôme 'réalité, réel, irréel'), cette dernière ne respectant pas un ordre de progression logique se répétant à l'identique : c'est bien plutôt la présence des mots de part et d'autre des groupes S et P (dont la césure est marquée, dans le corps du texte, par la proposition relative en 'qui'). La proposition n'est pas, à strictement parler, logique car elle ne suit pas les règles que la *logistique* a peu à peu mises au point, mais elle procède cependant d'une logique qui procède davantage de l'irradiation du sens depuis le sein du *Lógos*, et qui permet de relier des mots aussi apparemment éloignés qu' 'esprit' et 'poésie'.

b- Métaphorisation du vocabulaire.

Heidegger a tenté d'éviter les pièges de la conceptualisation dans sa mise en œuvre d'un chemin de pensée qui adopte volontiers les chemins de traverse de la langue. Ainsi son vocabulaire s'efforce de s'éloigner de l'abstraction conceptuelle. Cette dernière s'appuie sur un processus de réduction du sens à des traits sémantiques pour eux-mêmes ; elle passe par un procédé de substantivation dont l'origine est un verbe, débarrassé de tout lien syntaxique et simplement suffixé. Le mot ainsi traité acquiert un grande fixité dans sa

structure sémantique, car elle est désormais déconnectée de tout lien avec le contenu historial du mot (c'est-à-dire son entente grecque, au sein d'une problématique, qui est une syntaxe, du moment où la question de l'Être fait irruption, et qui est aussi le moment de la première rupture avec le Voilement des Origines) et, ainsi vidé de ce qui l'enracine dans la parole grecque, prend un caractère universel selon la définition qu'en donne la logique de la métaphysique. Les mots d'Heidegger s'arc-boutent sur un réseau configuratif d'échos, de répétitions qui visent à renouer le lien qui unit la pensée à la parole (syntaxe des origines) grecque. Les mots perdent leur caractère instrumental pour se personnifier progressivement. Pour cela ils sont rendus à leur sens grec, qui est concret, car il arrache le sens à l'immédiateté de ce qui se donne dans l'Appel et qui est l'étant dans son entier : ainsi du lien, peut-être fictif selon la grammaire, entre *Zuhandenheit* et *Hand/ chéir* (la main), où c'est le mot concret qui déploie son pouvoir de dire dans les composés qu'il suscite. Il revient à l'exégèse étymologique de faire venir au paraître les possibilités infinies de la création de sens, de laquelle procède toute poésie : elle lui octroie une Terre dans la grécité de la langue. La concrétude du vocabulaire entendu de manière non-conceptuelle ('vérité', 'réalité', 'volonté', 'esprit', 'poésie') déploie plus librement son sens, qui se diffuse dans la syntaxe et forme un cercle de sens que l'analyse herméneutique aura pour tâche de rendre à sa dimension première (historiale) grâce à l'écho, la répétition, la dérivation et l'interchangeabilité des catégories grammaticales : des adjectifs 'lancé', 'conservé', 'gardé', on passe au verbe qui dit leur relations réciproques ('garder', 'prendre en garde', 'sauvegarder'), un dire qui se ramasse tout entier dans les substantifs 'Garde', 'Sauvegarde'. Cette logique de la configuration est, à son tour, le substrat à partir duquel émergent des figures, qui sont dénominations de rôles fondamentaux dans une situation d'énonciation qui établit les conditions pour qu'un Dire devienne Parole et prenne place au cœur de la pensée des pensées, en tant qu'elle est la Question sur l'être de l'étant.

c-L'essentialisation.

Si la configuration désigne l'ensemble des liens syntaxiques mettant en relation réciproque les mots de la phrase, la 'figure' concourt à la création d'une logique d'un tout autre ordre. Dans la réflexion d'Heidegger, la figure émerge de la configuration, non à la manière d'une synthèse (comme c'est le cas pour le concept), mais comme la transfiguration du mot en un *rôle* qu'il tient dans la diffusion historique de la parole des origines. Prenons, par exemple, le mot 'Garde' : nous avons vu qu'il émerge du réseau configuratif issu de la syntaxe de la phrase ; en revanche, le mot 'Gardien', qui lui est étymologiquement subordonné, laisse venir à la Parole un des pôles d'un nouveau dialogue avec la pensée de l'aurore grecque : le Gardien est celui qui sauvegarde le dire de la parole qui lui a été donnée dans l'Appel : c'est le Poète. A ses côtés le Méditatif a un rôle de même nature, mais il ne fait que recevoir cette parole, tandis que le Poète a pour vocation de lancer une parole destinale, en direction des générations du futur. La relation du destinataire de l'Appel nous enjoint de méditer sur ce qui destine cette parole au Poète, et nous trouvons le Père, le Ciel. Parce que cette parole est toujours en excès par rapport au sens le plus haut qu'elle a pour vocation de donner, elle se dissimule dans des mots qui font toujours défaut à ce Dire : ces mots, issus de la langue, appartiennent au Voilement de la parole des origines : ils sont la Terre, qui retire de la parole, mais qui la sauvegarde en son sein, ce qui nous conduit à nouveau à la figure du Poète. Par ailleurs, la dignité que confère la pensée aux mots qui la portent au paraître s'incarne dans la majuscule qui leur est apposée, chaque fois qu'il s'agit de renvoyer à une essence irréductible au langage ; le procédé est bien plus visible, mais malaisé à manier, en français, où l'adjonction de la majuscule au substantif connote plus l'absolu du principe qu'en allemand, où elle ne sert, par convention, qu'à dénoter une catégorie grammaticale en la discriminant par rapport aux autres. Cela a pour conséquence que le mot, ainsi rendu singulier (dans la traduction), devient porteur de sens absolu grâce à la Simplicité qui

l'habite. Il faut ici prendre garde à ce mot car, en dépit des apparences, ne signifie pas 'facile à comprendre', mais bien plutôt 'singulier, unique', c'est-à-dire en tant qu'il est un élément constitutif de la Parole de la *Seinsfrage*, et qu'il ne fait pas l'objet d'un questionnement sur l'être de son étant : ainsi, dans le mot 'Gardien' la Duplicité n'est pas discutée, bien qu'elle sous-tende la syntaxe à partir de laquelle le mot a émergé : elle le justifie, mais ne le caractérise pas. Le Gardien est un rôle (et non une fonction), un élément de la tétrade originelle, et, à titre de mot-pivot, il se laisse venir au paraître dans sa singularité. La Simplicité génère un sens qui demeure indistinct, car non-catégoriel, et préserve dans sa réserve toute la force évocatrice du mot. Il faut à présent s'interroger sur le moment où la métaphysique, en s'instituant, coupe le lien entre parole et pensée, et fait déchoir le langage au rang d'instrument dont les modulations obéissent à la création de genres, qui en sont les spécialisations. De cette nuit de la métaphysique, il appartient aux poètes de renouer le lien avec la parole comme pensée et poésie : du cri des poètes qui ont vu l'abîme, il faut se tourner vers Hölderlin, celui qui a incarné l'essence de la poésie, et rendu à l'allemand sa dignité de langue historique et destinale dans sa relation à la langue grecque²³⁷.

²³⁷ Il faut entendre le mot 'langue' non comme un système linguistique particulier, mais comme l'*entente* qui lie la langue de l'Appel à celle de la Sauvegarde, qui en est la tra-duction ontologique du Même au Même.

III/ ABÎME ET NUIT DE LA MÉTAPHYSIQUE.

A- La césure platonicienne et son prolongement kantien.

Il ne s'agit pas, dans ce chapitre, de se livrer à un exposé sur l'histoire de la philosophie métaphysique pour traquer les différentes étapes de son établissement, combattu par Nietzsche, puis Heidegger. En revanche, nous examinerons quelques-unes des conséquences, pour la pensée, de l'exclusion des poètes de la Cité par Platon dans *La République*. Le fait est que la langue, petit à petit, n'est plus envisagée en elle-même, dans ce qu'elle porte la possibilité de faire venir l'être de l'étant au paraître, mais comme un simple outil pour le sujet (elle devient un pur étant), et un outil des plus imparfaits, irrémédiablement voué au mensonge. Avec l'essor, inévitable, de la métaphysique, la langue devient ainsi l'Impensé de la philosophie, un point aveugle qu'Heidegger nomme l'Abîme (*Abgrund*) et dont la pensée refuse de s'emparer. L'avènement du criticisme kantien ne fait que renforcer cette mise à l'écart, d'autant que, dans sa *Critique de la faculté de juger*, demeure un flottement dans l'établissement du jugement de goût qui fait signe vers ce 'refoulé' de la métaphysique, à savoir la langue de l'Être, exacerbé par le dédain de Kant de la poésie au profit des 'arts visuels' et de l'attention portée à la Nature. Nous nous intéresserons tour à tour à la prise de position de Platon, à la manière dont Kant s'est débarrassé de la poésie dans son système criticiste, et le dévalement de la poésie en genre littéraire ayant une certaine fonction limitée dans la société des hommes : le plaisir esthétique, né de l'imitation, et le jeu de langage, accentué par l'importance croissante de l'auto-réflexivité de la langue dans la pensée occidentale. Dans un deuxième temps, nous verrons comment la Parole, obscurcie par la tradition, est réappropriée par les poètes, dans ce qu'Heidegger appelle 'les temps de détresse'.

1/ Le crime des poètes.

La République, dont le propos principal est de penser le meilleur système politique pour la Cité, fait aussi le procès de la poésie, à tel point que les références au danger que représente le poète dans cette Cité idéale sont nombreuses, et l'essentiel du Livre VIII lui est consacré. Les principaux griefs de Platon à l'égard de la poésie tiennent en deux accusations : la poésie, art d'imitation, est intrinsèquement mensongère et, par la captivation des esprits dont elle est capable, elle est subversive parce qu'elle entraîne l'homme de bien loin des sentiers du Bien moral et politique, et, d'autre part, son destin est lié à celui de la tyrannie, dont elle est le plus efficace des auxiliaires.

a- Poésie et mensonge.

Au Livre III de *La République*, Platon expose, par l'intermédiaire de Socrate, son projet de chasser les poètes de la Cité dans les termes suivants :

« Si donc un homme en apparence capable par son habilité de prendre toutes les formes et de tout imiter, venait dans notre ville pour s'y produire, nous le saluerions bien bas comme un être sacré, étonnant, agréable ; mais nous lui dirions qu'il n'y a point d'homme comme lui dans notre cité et qu'il ne peut y en avoir ; puis nous l'enverrions dans une autre ville, après²³⁸ avoir versé de la myrrhe sur sa tête et l'avoir couronné de bandelettes » .

Ces propos sont assez paradoxaux : pourquoi chasser, avec tous les honneurs, de la Cité un homme 'capable' (donc maître d'un art, comme le serait de ce point de vue un artisan) et, en outre, élevé au rang d' 'être sacré, étonnant, agréable' ? C'est que, de par la nature même de son art, le poète est faiseur de mensonge, car la poésie est avant tout 'imitation' de la nature : le poète imite les cris des créatures et le bruit des éléments naturels, il prête sa voix à des personnages imaginaires, tout comme la Pythie laisse en elle s'exprimer le dieu. Mais ce pouvoir d'imitation, ce mimétisme de la poésie n'amène pas le poète, ni son

²³⁸ Platon, *La République*, intro, notes et traduction de Robert Baccou, Paris, Gallimard, coll. G-F, 1966, p. 149. Les autres références à seront extraites de cet ouvrage, dont la pagination suivra la citation.

auditoire, sur les chemins de la vérité, souverain bien de la Cité et principe absolu du bon gouvernement des hommes. Qu'est-ce que l'imitation ? C'est, selon Platon, comme 'prendre un miroir et le présenter de tous côtés' (359, Livre X). Mais cette imitation ne peut prétendre à être une image fidèle de ce qui est, car elle n'en a que l'apparence. La raison en est qu'elle n'entretient qu'une relation de troisième ordre avec la Forme, création divine ; l'ouvrier, à son tour, fabrique un objet particulier (un lit, par exemple) à l'image de la Forme de cet objet, dont le dieu est le créateur. Par rapport à cet ouvrier, le peintre n'est que l'imitateur de l'ouvrier, en ce qu'il ne fabrique pas un autre lit, mais seulement l'image, le simulacre, d'un vrai ; à ce titre sa production est éloignée de trois degrés de la nature²³⁹. Mais l'art, et la poésie entre autres, a l'étrange pouvoir de faire croire que son œuvre est le parfait miroir de ce qui est, de la réalité, ou du moins c'est bien l'effet qu'il produit invariablement sur celui auquel il s'adresse dans la contemplation ou l'écoute. Et l'art dispose de moyens de persuasions puissants, parce qu'il s'adresse à la partie de l'âme qui régit les sentiments, les passions, et non la raison. Aussi, par un tour de passe-passe, il convainc son destinataire à prendre son simulacre pour vrai, et à ériger l'art comme modèle de vie et d'éducation, car il façonne les âmes : or, il reproduit ce qu'il voit, sans en avoir une véritable connaissance ; il n'a donc aucune prétention à instruire les hommes honnêtes :

« Il faut donc examiner si ces personnes, étant tombées sur des imitateurs de ce genre, n'ont pas été trompées par la vue de leurs ouvrages, ne se rendant pas compte qu'ils sont éloignés au troisième degré du réel, et que, sans connaître la vérité, il est facile de les réussir (car les poètes créent des fantômes et non des réalités), ou si leur assertion a quelque sens, et si les bons poètes savent vraiment ce dont, au jugement de la multitude, ils parlent si bien. » (363) Ayant déterminé qu'un homme si savant

²³⁹ « Veux-tu donc que nous donnions à Dieu le nom de créateur naturel de cet objet, ou de quelqu'autre semblable ? Ce sera juste, dit (Glaucou), puisqu'il a créé la nature de cet objet et de toutes les autres choses. Et le menuisier (demanda Socrate) ? Nous l'appellerons l'ouvrier du lit n'est-ce pas ? Oui. Et le peintre, le nommerons-nous l'ouvrier et le créateur de cet objet ? Nullement. Qu'est-il donc, dis-moi, par rapport au lit ? Il me semble que le nom qui lui conviendrait le mieux est celui d'imitateur de ce dont les deux autres sont les ouvriers. Soit. Tu appelles donc imitateur l'auteur d'une production éloignée de la nature de trois degrés. Parfaitement, dit-il. Donc le faiseur de tragédies, s'il est un imitateur, sera par nature éloigné de trois degrés du roi et de la vérité, comme, aussi, tous les autres imitateurs. Il y a chance. » Ibidem, p. 362.

préférerait de loin être connu pour ses œuvres plutôt que pour ses imitations, Socrate fait reconnaître à Glaucon qu'Homère n'a pas de connaissance des sujets qu'il aborde dans son œuvre, mais seulement qu'il en a parlé de manière indirecte. Il continue ainsi : « Mais si Homère n'a pas rendu de services publics dit-on au moins qu'il ait, de son vivant, présidé à l'éducation de quelques particuliers, et qui l'aient aimé au point de s'attacher à sa personne, et qui aient transmis à la postérité un plan de vie homérique, comme ce fut le cas de Pythagore (...) ? » (364) Comme Glaucon répond par la négative, il insiste : « Or donc, poserons-nous en principe que tous les poètes, à commencer par Homère, sont de simples imitateurs des apparences de la vertu et des autres sujets qu'ils traitent, mais que, pour la vérité, ils n'y atteignent pas (...) ? Nous dirons de même, je pense, que le poète applique à chaque art des couleurs convenables, avec ses mots et ses phrases, de telle sorte que, sans s'entendre lui-même à rien d'autre qu'à imiter, auprès de ceux qui, comme lui, ne voient les choses que d'après les mots, il passe - quand il parle, en observant la mesure, le rythme et l'harmonie, soit de cordonnerie, soit d'art militaire, soit de tout autre sujet - il passe, dis-je, pour parler fort bien, tant naturellement et par eux-mêmes ces ornements ont de charme ! Car, dépouillées de leur coloris artistique, et citées pour le sens qu'elles enferment, tu sais, je pense, quelle figure font les œuvres des poètes, puisqu'aussi bien tu en as eu le spectacle. » (364).

Ainsi pour Platon « la dissidence est ancienne entre la philosophie et la poésie » (373). Le passage cité souligne plusieurs éléments à charge contre la poésie : l'art poétique, la métrique, est une arme de persuasion qui conduit le jugement sur de mauvais chemins ; d'autre part, la poésie n'est pas un instrument de connaissance scientifique ou technique ; par conséquent, elle n'a pas de place dans la Cité idéale. Le postulat de Platon est que la poésie, comme tout discours, doit être jugé à l'aune de son contenu, et que la forme est résolument trompeuse. Ainsi la langue n'a-t-elle, en soi, aucune autre valeur que celle d'un outil, un moyen de communiquer un contenu de connaissance, et que la poésie, pour ancienne qu'elle fût, ne saurait avoir de telles prétentions. La langue disparaît au profit de ce qu'elle véhicule, et cela seul importe : la question fondamentale que les Présocratiques posent à travers la langue, c'est-à-dire celle qui concerne la nature de l'être de l'étant, n'est pas l'objet de la philosophie, du moins pas dans

le cadre de la poésie. Cette dernière est réduite à un genre littéraire dont le but est le divertissement, ou le domaine du religieux, très nettement séparé de la connaissance rationnelle, car « l'on ne connaît les dieux que par les généalogies des poètes » (Livre II, p.114). Mais le plus grave est cette influence qu'elle a sur la foule des gens ordinaires, de telle sorte qu'elle leur fait aimer ce qui, en toute raison, ils devraient abhorrer.

b- Poésie et persuasion.

Au Livre VIII, Platon ironise sur les poètes tragiques, prompts à soutenir les régimes les moins propres au gouvernement :

« Ce n'est pas sans raison que la tragédie passe, en général, pour un art de sagesse, et Euripide pour un maître extraordinaire en cet art. Pourquoi donc ? Parce qu'il a énoncé cette maxime de sens profond, à savoir 'que les tyrans deviennent habiles par les commerces des habiles' ; et il entendait évidemment par habiles ceux qui vivent dans la compagnie du tyran. Il loue aussi, ajoute-t-il, la tyrannie comme divine et lui décerne bien d'autres éloges, lui et les autres poètes. Ainsi donc, en tant que gens habiles, les poètes tragiques nous pardonneront, à nous et à ceux dont le gouvernement se rapproche du nôtre, de ne point les admettre dans notre État, puisqu'ils sont les chantres de la tyrannie » (328).

Mais la capacité de l'imitation poétique à charmer les honnêtes gens provoque l'empathie envers ce à quoi on ne voudrait pas ressembler, parce qu'elle conserve, en dépit de toute mise en garde, son caractère performatif. Aussi faut-il confiner le poète au domaine qui ne relève pas de la connaissance et qui, en outre, ne ferait pas perdre leur temps aux citoyens de la Cité, qui doivent mettre à profit la courte durée de leur vie à s'approcher de la connaissance et de la vertu :

« ...en fait de poésie il ne faut admettre dans la cité que les hymnes en l'honneur des dieux et les éloges des gens de bien. Si, au contraire, tu admets la Muse voluptueuse, le plaisir et la douleur seront les rois de ta cité, à la place de la loi et de ce principe que, d'un commun accord, on a toujours regardé comme le meilleur, la raison » (Livre X, p. 372).

La poésie est, par nature, dénuée de raison, elle est irrationnelle, et la preuve en est qu'elle fait appel à ce que l'âme humaine a de plus bas : la passion (le 'Muse voluptueuse' régnant sur 'le plaisir et la douleur'). Mais pour retirer à la poésie toute participation à la connaissance, il a fallu que se séparent, conceptuellement, Vérité et souverain Bien, d'une part, et que la subjectivité (représentée par les trois niveaux de l'âme, végétative, sensitive et intellectuelle chez Aristote) soit mise au premier plan du rapport que l'homme entretient avec le 'monde réel' des étants. Le problème s'est centré sur la dichotomie du vrai et du mensonger (*alethès/pseudès*), tandis que s'estompe le binôme voilé/dévoilé, que représente bien l'*a-létheia*, et qui va bien au-delà d'un jeu de mot facile, comme nous l'avons vu. Il n'en demeure pas moins que cette nouvelle paire oppositionnelle crée des catégories bien pratiques dans une perspective de détermination conceptuelle, mais qu'elle s'est aussi détournée de la simplicité originelle du mot *alétheia*. Ce dernier renferme le double renversement de la pensée du voilé et du hors-retrait, sans que ces deux versants forment contradiction ; cela, en revanche, est vraiment une condition nécessaire et suffisante de l'établissement de la métaphysique.

Le drame de la philosophie conceptuelle est le morcellement qu'elle fait subir à l'étant dans le but de mieux le définir, donc d'en avoir une connaissance plus nette en s'arc-boutant sur le principe de non-contradiction, qui distingue la logique du *Lógos*, bientôt mué en dire, en discours, en 'discours sur...'
définissant le domaine d'une science : la Simplicité originelle, qui ne distingue pas plusieurs nuances de sens étiquetées sous des concepts, s'estompe peu à peu, et des domaines bien tranchés de cette relation au réel s'instaurent, chacun affublé d'un rôle, par opposition à un autre domaine : l'esthétique se différencie de la morale et de la connaissance rationnelle, pour former les différentes sous-parties de la philosophie et, d'une manière générale, ce phénomène consomme le divorce entre l'ontologie et la technique. La métaphysique, par cet acte inaugural, s'est érigée en norme ultime permettant de déterminer l'exacte nature

de l'étant et de sa vérité ; ce faisant, elle ne peut émettre que des jugements qui ne valident que sa propre structure (concept, proposition) : en fait, elle procède à une constante auto-évaluation de ses outils, et ne peut plus répondre à ce qui sort de son champ d'expérience et de la langue qu'elle s'est, à dessein, façonnée. Sans autre juge de sa validité qu'elle-même, elle ne porte que des jugements abstraits, et, dans le pire des cas, stériles. Toute la question de l'Être se trouve reléguée dans l'ombre, dans son Impensé, ou bien est dispersée dans tout le champ de la pensée occidentale. Cela n'est pas sans conséquence pour la poésie elle-même, à qui la philosophie a ôté tout droit à la pensée. Cantonnée au domaine du sensible et de l'imitation (esthétique) en raison de l'empire qu'elle conserve sur la subjectivité, parce qu'elle s'adresse à ce qu'il y a de plus sensible en l'homme (lui aussi scindé en autant de niveaux), la poésie se prend à son tour pour objet en tant qu'elle a recours au matériau qu'est devenue la langue. Elle se cantonne désormais à la lisière de la pensée, à la métaphore tournée sur elle-même, au jeu de mot, de sonorités, à ce qu'en général on a pris l'habitude de nommer les 'jeux de langage'. Une telle attitude, de la part de la tradition philosophique occidentale, s'accentue chez Kant, à qui il importe de donner une assise métaphysique à ce qui s'applique au domaine esthétique, à savoir le jugement du goût.

2/ Un jugement réfléchissant.

Kant reprend, pour l'essentiel, l'opinion de Platon qui ne voyait aucun lien entre poésie, dans la mesure où elle est un art, et connaissance, dans la mesure où cette dernière s'entend comme 'connaissance rationnelle', c'est-à-dire conceptuelle. Pour lui, le jugement est une faculté mentale intermédiaire entre l'entendement et la raison, et qui joue un rôle fondamental dans la pensée, car 'penser, c'est juger'. Cette définition est bien entendu en adéquation avec celle de la raison, au sens de ratio, qui établit une corrélation entre connaissance et énoncé propositionnel, dont la logique détermine alors s'il est vrai ou faux. Cette

faculté de juger 'consiste à penser le particulier comme compris sous l'universel' ; il distingue le jugement déterminant, qui subsume simplement le particulier sous l'universel (dans le cas où l'universel, la règle, la loi, le principe, est donné) du jugement réfléchissant qui trouve l'universel dans le particulier, dans le cas où le particulier seul est donné : c'est ce qui se produit avec le jugement de goût. A la fin de son Introduction à la *Critique de la faculté de juger*, Kant donne un tableau récapitulatif²⁴⁰ de son entreprise critique afin de montrer comment cet ouvrage, dont le sujet est l'esthétique (le Beau, le Sublime) que la raison doit apprivoiser, s'insère dans l'ensemble conceptuel qu'il a échafaudé pour fonder la Métaphysique :

Pouvoirs de l'esprit dans leur ensemble	Pouvoirs de connaître	Principes a priori	Application à
Pouvoir de connaître	Entendement	Légalité	La nature
Sentiment de plaisir et de peine	Faculté de juger	Finalité	L'art
Pouvoir de désirer	Raison	Fin finale	La liberté

Dans leur ensemble, les trois facultés de l'esprit constituent l'entière des modes de mise en relation du sujet et du 'monde réel' ; le rapport qui se crée ainsi met en jeu un sujet métaphysique connaissant, entendu comme comportant trois pouvoirs de connaître, trois niveaux de conscience de soi et du monde, chacun correspondant à un domaine d'application spécifique : la nature (qui est surtout constituée de la connaissance scientifique, la liberté (qui régit le domaine de la morale, qui concerne le sujet et autrui) et l'art. Ce dernier apparaît, dans son fondement, comme un hybride de l'entendement et de la raison : le jugement de goût a toujours quelque chose à voir avec l'entendement, dont il emprunte la fonction logique de la qualité (182), mais il est aussi subjectif (« ce que je fais de la représentation de l'objet en moi-même » 182), et dont il est de nature

²⁴⁰ Traduction d'Alain Renaut, Paris, Gallimard, coll. G-F, 1995, p. 170. Toute autre référence à Kant sera extraite de cet ouvrage.

'esthétique'. Kant schématise ainsi la relation entre le sujet et l'objet de son jugement : pour qu'il y ait jugement de goût, il faut que se produise, dans l'esprit du sujet, une synthèse 'indéterminée mais harmonieuse' (199) entre l'entendement et la raison (c'est la manière dont le sujet porte son attention sur un objet du monde), qui crée, en retour, dans le sujet un sentiment de plaisir ou de déplaisir, qui oriente celui-ci dans la valeur du jugement qu'il va rendre. Afin de ne pas tomber dans le relativisme qui jetterait un doute sur la valeur universelle de la démarche métaphysique, Kant exclut du jugement esthétique tout sentiment de bien et d'agréable, ce dernier étant toujours lié à la poursuite d'un intérêt, celui-là à une modalité extérieure, la finalité objective (on veut toujours le bien pour soi et pour autrui), alors que la finalité d'un jugement de goût est subjective (200). Il devient purement désintéressé, contemplatif et libre, sans jamais être fondé sur un concept, qui en garantirait l'universalité. Il lui faut donc concilier cette subjectivité intrinsèque avec la portée universelle de ce jugement : il y a des canons esthétiques qui fonctionnent comme des modèles dans l'espace et dans le temps, et ils sont largement partagés (le jugement du Beau est libre, car il n'a rien à voir avec les affects du sujet, mais il doit toutefois se soumettre à des principes universels, qui ne sont pas des conditions strictement personnelles (196.) L'illusion serait de croire que la beauté appartiendrait à l'objet lui-même et que le jugement porté sur lui serait de nature logique. Afin de le distinguer de l'agréable, Kant oppose le plaisir singulier (né de l'agréable) de l'universalité subjective qui caractérise le jugement esthétique, elle-même se différenciant de l'universalité rationnelle fondant la connaissance scientifique. Le paradoxe soulevé par Kant traverse son *Analytique du Beau*, en particulier la difficulté de définir précisément cette 'unification du divers', à savoir la règle de connaissance constituée par le binôme entendement-raison, qui est subjective, et le fait que ce libre jeu se communique universellement. Il parle alors d'état d'esprit (196). Quant à la Beauté, « si on ne la met pas en relation avec le sentiment du sujet, elle n'est rien en soi » (199). D'une manière

générale, il s'agit, pour Kant, de faire une place au jugement esthétique dans sa métaphysique, comme intermédiaire entre le pouvoir de connaître et celui de désirer, en répondant à la question : peut-on (et comment le peut-on) connaître subjectivement selon des critères universels mais non-conceptuels ? Par ailleurs, les exemples d'objets susceptibles d'entraîner un jugement de goût sont essentiellement visuels (peinture, sculpture pour l'œuvre d'art, spectacle de la nature), et jamais Kant ne fait référence à la poésie. Tout se passe comme s'il se méfiait de la plasticité de la langue, de son pouvoir de transformation dans le temps, de la mouvance même de ce qui nous est présenté comme un modèle du Beau. Ainsi, lorsqu'il aborde la définition de l'idéal du Beau, au paragraphe 17, il stipule, dans une note de bas de page, que :

« Les modèles du goût, en ce qui concerne les arts de la parole, doivent nécessairement être rédigés dans une langue morte et savante : il faut qu'ils le soient dans une langue morte, pour ne pas devoir subir les changements qui affectent inévitablement les langues vivantes, en faisant que des expressions nobles deviennent plates, que des expressions courantes deviennent surannées et que celles qui sont nouvellement créées n'ont cours que pour peu de temps ; il faut, d'autre part, que des modèles soient rédigés dans une langue savante afin que celle-ci possède une grammaire qui ne soit pas soumise au capricieux changement de la mode, mais que les règles en soient immuables » (211).

L'universalité, on le voit, ne s'applique à la poésie (ou à la littérature) qu'à certaines conditions, visant à réduire toute possibilité de changement dans le discours esthétique sur le Beau. Si le jugement de goût est à la fois subjectif et universel, il est du devoir de la philosophie que son discours puisse être pérenne. Or, l'histoire des sociétés humaines foisonne de diversité dans ce domaine, du point de vue de l'application qui est faite du modèle sous-jacent, et cette diversité affecte *de facto* la langue du discours sur le Beau. Il faut donc, pour limiter l'impact sur l'universalité du discours philosophique, se créer une langue artificielle, un hybride de morphologie grecque ou latine (langues mortes) et de syntaxe conceptuelle, dont l'énoncé propositionnel est le socle (langue savante),

le tout fonctionnant à la manière d'un cordon sanitaire entre poésie et pensée. Le tout est, pour que le système fonctionne, de déterminer un *terminus ante quem* à l'évolution plastique de la langue poétique, et de donner un sens immuable au mot grec ou latin choisi pour donner corps à cette syntaxe : quel mot, et quel sens doit-il renfermer ? La question de l'arbitraire est sous-jacente de part en part, et il y a fort à parier que ce sens prend son assise dans la pensée philosophique de Platon ou d'Aristote, car ils sont considérés généralement comme les fondateurs de la pensée occidentale. Au fond, l'enjeu pour Kant est d'asseoir son analyse de la faculté de juger dans un système dont la préoccupation profonde est la vérité : il répond, tour à tour, à trois questions fondamentales : qu'est-ce que connaître en vérité ? Qu'est-ce que désirer en vérité ? Qu'est-ce que juger en vérité ? Dans la première Critique, c'est le soubassement conceptuel qui guide la langue et en fait un instrument de connaissance, dans la deuxième c'est la finalité, l'Idée, qui donne à la langue le moyen de se frayer un chemin en direction de la vérité universelle du Bien, mais il est clair que, dans la troisième, le caractère auto-référentiel de la langue, qui fait l'objet du jugement de goût s'appliquant à la poésie, rend l'analyse plus difficile, et le rapport du sujet intuitionnant à la langue dans le jugement esthétique est quelque peu évacué. Or, c'est bien ce rapport, ou la remise en question de la toute-puissance du sujet sur la parole, qui est au cœur de la problématique de la *Seinsfrage*, qui est quête de la vérité de l'étant-présent de l'être-présent. C'est ainsi que se constitue un Impensé de la Métaphysique qui lui barre la route irrémédiablement. Ainsi la tradition philosophique se débat entre trois sortes d'abîmes : celui qui sépare le phénomène, tel qu'il se constitue dans le sujet, de la chose en soi, celui de l'insuffisance de la langue à constituer le phénomène de manière claire et satisfaisante (c'est-à-dire immuable), et celui qui, issu de la structure même de cette pensée, l'empêche d'interroger l'étant sur son être, parce qu'elle ne peut s'en donner les moyens, ce qui nous amène à la seconde partie de ce chapitre.

B-Retour vers la parole des poètes.

1/ Pourquoi des poètes ?

Dans sa conférence *Pourquoi des poètes (en temps de détresse)?*, dont le titre est une citation de l'élegie *Pain et Vin* d'Hölderlin²⁴¹, Heidegger définit, en préambule ce qu'il faut précisément entendre par ce mot d' 'abîme' (allemand *Abgrund*). Pour Hölderlin, le 'temps de détresse' est l'âge dont nous faisons partie ; il se situe à l'extrême fin du 'jour des dieux', où, tour à tour, Héraklès, Dionysos et le Christ (les 'Célestes') ont quitté le monde. Cet âge déclinant vers la nuit la plus profonde se caractérise par le 'défaut de Dieu', là où 'aucun dieu ne rassemble les hommes et les choses sur soi' ; 'le temps de la nuit du monde est celui de la détresse' (324). Avec le départ du dieu qui éclaire de sa présence, c'est le fond même du monde (*Grund*) qui fait défaut (*Ab-*) ; le sol, le fond, le fondement, est ce à quoi tend ce qui est suspendu au dessus du précipice et qui l'attire. Or, dans cet âge de la nuit du monde, il est nécessaire de faire l'épreuve de ce fond qui se dérobe et l'endurer ; c'est en atteignant l'abîme que certains renouent avec Mnémossyne, qui leur sert de guide pour retrouver le sol que leurs pieds veulent fouler. Or, un indice très sûr que l'époque est au bord de l'abîme, c'est précisément lorsqu'elle ne ressent plus son indigence, parce que quelque chose l'aveugle. Éprouver l'abîme est en deçà de toute tonalité d'optimisme ou de pessimisme ; la terreur que ce défaut de fond provoque ne peut être cause d'un revirement, parce qu'il importe avant tout que les hommes, les 'Mortels', 'prennent leur site dans leur être-propre' (325) : pour cela, il leur faut atteindre l'abîme, ce qu'ils font plus vite que les Célestes, parce qu'ils 'sont plus proches de l'absence (*Abwesen*) tout en étant concernés par la pré-sence (*An-wesen*). Penser la présence de l'Abîme c'est discerner les marques que laissent les traces

²⁴¹ Cette conférence, prononcée en 1946 en privé pour commémorer le vingtième anniversaire de la mort de R.M. Rilke, fut publiée dans *Chemins qui ne mènent nulle part (Holzwege)*, traduction de Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1962, pp. 324-385.

des dieux enfuis. Une telle tâche revient à 'ceux qui chantent le dieu du vin et ressentent et restent sur la traces des dieux enfuis' : les poètes.

Le poète est cet intermédiaire qui chante l'Éther, le séjour des dieux, dans lequel ils déploient leur présence, c'est-à-dire le Sacré ; le nommer, c'est se mettre sur la trace des dieux enfuis, trace qui s'efface au plus profond de la nuit de l'indigence²⁴². Une telle indigence n'est telle que si elle ne se perçoit pas elle-même : les traces nous menant vers la parole qui dit l'être est recouverte du voile de la technique et de l'asservissement de la Nature, posture engendrée par la métaphysique dont la caractéristique est d'avoir oublié l'être : c'est ce qui explique que 'ce qu'il y a de plus digne à penser, c'est que nous ne pensons pas encore'. Être poète en temps de détresse, c'est être attentif à la présence de cette trace, et dire le Sacré : la nuit du monde est la 'nuit sacrée' selon Hölderlin. Ainsi, la vocation poétique devient question, et les poètes 'disent en leur *dict* l'essence de la poésie (*Dichtung*)' (327). Mais le poète pense plus loin, il ne remonte pas patiemment jusqu'à ce site « qui se détermine à partir de cette éclaircie de l'être » à partir de l'accomplissement de la métaphysique, mais sa pensée y réside déjà en propre, car l'Appel qui retentit depuis cette contrée lui est destiné. Selon Heidegger, il s'agit d'aller à rebours de ce que toute la tradition philosophique nous dit des poètes : c'est dans l'abîme qu'ils éprouvent l'écart entre ce qui se dit depuis l'éclaircie dans laquelle ils résident déjà et l'impuissance ontologique du langage à la faire retentir dans toute son étendue ; c'est à ce prix que peut s'instaurer un dialogue historial avec les origines grecques de la *Seinsfrage* (329). Quant à Rilke, il est possible de faire de lui un 'poète en temps de détresse' car il 'questionne poétiquement' en cheminant le long de son poème, qui englobe les *Élégies de Duino* ainsi que les *Sonnets à Orphée*. Sur ce chemin, Rilke éprouve l'indigence de l'époque, car les mortels éprouvent de moins en moins leur 'être-mortel' et, ce faisant, 'ils ne sont pas

²⁴² « Dans l'*Hymne des Titans*... Hölderlin nomme l'abîme : 'celui qui marque tout'. Le mortel auquel est imputé d'atteindre plus tôt et autrement que les autres à l'abîme, celui-là éprouve les marques que l'abîme dessine. Ces signes sont, pour le poète, la trace des dieux enfuis », *ibid.*, p. 326.

dans la propriété de leur essence'. La mort leur est énigmatique, mais « les mortels sont. Ils sont, dans la mesure où il y a parole » (330). Malgré le voile de plus en plus épais qui recouvre la trace des dieux enfuis, car ils se dissimulent dans l'abîme de l'être, c'est la certitude de savoir qu'il y a parole, une parole qui ne parle qu'à partir de cette éclaircie aussitôt voilée, qui sert de fil d'Ariane au poète, dont la tâche est de se diriger vers le lieu qui lui a donné naissance, l'aurore grecque de la pensée, avec laquelle il est en dialogue historial (331). Les traces de ce dialogue se ramassent dans quelques mots-clefs, qui reviennent dans le *dict* poétique comme autant de leitmotifs, prononcés du cœur de ce dialogue, dans la vérité de l'étant, « telle qu'elle s'est déployée depuis l'accomplissement de la métaphysique occidentale par Nietzsche » : le poète prend le relais du philosophe, car il ne se heurte pas aux mêmes préjugés que celui-ci, préjugés relatifs à la manière de conduire une enquête qui s'appuie en tout premier lieu sur la logique conceptuelle. Le poète a été chassé de la Cité, et il lui a été retiré le droit de dire cette vérité de l'étant, parce qu'il n'emprunte pas ses mots au même registre de pensée et, par là même, il arrive plus sûrement à la pensée. Nous savons que Platon a réservé à la poésie la fonction, qu'il considérait comme congrue, de faire des hymnes aux dieux et de déclamer leur généalogie. C'est pour cela qu'Heidegger appuie son analyse sur un poème tardif, et publié à titre posthume, de Rilke, « poème demeuré sans titre et que Rilke qualifie de 'vers improvisés' » :

« Comme la nature abandonne les êtres
au risque de leur obscur désir et n'en protège
aucun particulièrement dans les sillons et dans les branches,
de même nous aussi, au tréfonds de notre être

ne sommes pas plus chers ; il nous risque. Sauf que nous,
plus encore que la plante ou l'animal,
allons avec ce risque, le voulons, et parfois même
risquons plus (et point par intérêt) que
la vie elle-même, d'un souffle plus...
ainsi avons-nous, hors abri,

une sûreté, là-bas où porte la gravité
des forces pures ; ce qui enfin nous sauve, c'est
d'être sans abri, et de l'avoir, cet être, retourné
dans l'ouvert, le voyant menacer,

pour, quelque part dans le vaste cercle,
là où le statut nous touche, lui dire oui. » (333).

Selon la syntaxe, le parallélisme des vers 1 et 4 indique que l'être de l'homme, par opposition à l'animal ou à la plante, est le sujet du poème. Or, tous les vivants (homme, animal, plante) « conviennent dans le Même » (334), un Même qui correspond au rapport qu'ils ont à la nature (leur fond commun), mot qui reste, pour la plus grande part, à élucider, tant il a donné lieu à des interprétations diverses. Affublé d'une majuscule, le mot Nature, *Natura*, désigne chez Leibniz l'être de l'étant se déployant comme vouloir ('*vis primitiva activa*'). C'est par ce vouloir que tout étant tient ensemble, tire sa cohésion interne et externe ; par là-même, tout étant est dans la volonté, il est sur le mode du vouloir. Pour Rilke, la 'nature' ne s'épuise pas dans une représentation partielle qui se modifie au gré des champs d'application que la pensée traditionnelle lui attribue : histoire, nature au sens biologique, ou art. En fait, aucune de ces saisies particulières n'est valable en soi ; Rilke entend ce mot comme un écho précis à la *Physis* grecque : celle-ci désigne la vie « comme épanouissement de ce qui s'épanouit (*das Aufgehende*) ». Elle est le 'tréfonds' (*Urgrund*), c'est-à-dire le fond de l'étant que nous sommes tous, intrinsèquement et par participation (335). Le rapport à la nature permet à l'homme de s'enraciner dans le fonds qui est son propre, comme l'animal ou la plante ; fonder la possibilité d'un rapport authentique à l'être de l'étant, c'est aussi se laisser libérer par l'être dans le risque que constitue cette relation (« l'étant est toujours risqué en l'être », 336). Or, nous rappelle Heidegger, ce risque se nomme 'volonté', et si Rilke pense la nature comme un risque, alors il la pense métaphysiquement : la nature risque les êtres et n'en protège aucun

(strophe 1). Le risque est donc une 'lancée dans le péril', une 'mise en jeu', ce qui n'est pas sans rappeler qu'Héraclite pense l'être comme le 'jour du monde', et que ce jour est le 'jeu d'un enfant'. Penser la différence ontologique, la Duplicité qui nous lie à la pensée de l'être de l'étant, nous prive d'un toit qui nous protégerait ; cependant, cela ne signifie pas que l'étant ainsi risqué soit abandonné, c'est-à-dire livré au néant : l'homme, comme la plante et l'animal, mais de manière différente dans leur être, sont 'en balance' (*in der Wage*). Ce mot polysémique est le fondement sémantique de ce 'risque' (*Wägnis*), que conditionne le chemin en direction de l'Ouvert : l'image des plateaux de la balance qui hésitent dans la pesée (*wiegen*, peser) donne la mesure du péril de cette hésitation, qui est mouvement de va-et-vient (*wägen*, *bewägen* : mettre en mouvement) par corrélation avec *Weg* (le chemin) : le risque projette le risqué dans ce risque pour qu'il s'y repose (337). Le risque est immanent au chemin et à la relation figurée par cette balance, qui est aussi fortement associée à l'image de la pesée juste ; tenir en balance, c'est retenir l'étant ainsi risqué dans cette relation. Mais lorsque se voile l'essence de cette relation, l'étant en son centre (*Mitte*) porte le poids de ce qui en lui est exposé au risque et prend là une énorme gravité, au sens de densité (la 'gravitude' de Rilke, ou *Schwerkraft*). L'étant tout entier est en jeu dans la relation à l'être qui le centre et lui donne cette gravitude : le 'jeu historial de l'être', c'est le risque. L'homme perçoit ce risque lorsque l'étant qu'il est prend toute sa densité essentielle dans son rapport au monde, lorsqu'il s'y sent pleinement intégré : '*es beziehen*' signifie 'se le faire venir' dans une relation (*Beziehung*), à partir de laquelle se déploie la perception, sens premier de *Bezug*. Cette explication pensée à partir de l'essence métaphysique de la volonté est présente dans cet énoncé originel *in actu* que Lohmann donne pour modèle fondamental de la relation au sujet originel, l'étant tout entier, au centre de la relation verbale dont il souligne toute la force en s'effaçant dans le 'es' impersonnel, qui devient ainsi la toile de fond et l'acteur fondamental de ce risque, qui est lui-même relation : le mot 'risque' « nomme

simultanément le fond risquant et le risqué en son entier » (340). Le caractère impersonnel de cette *Ursatz* montre bien comment elle met en œuvre une donation qui demeure toujours en retrait dans le non-dit : l'étant tout entier, pas plus que l'être, n'ont de dénomination véritablement appropriée, mais leur présence se fait sentir, et laisse des traces, dans l'énoncé impersonnel : chaque parole risque l'étant qui, chaque fois en elle, est. L'entièreté de l'étant, cet arrière-plan de monde est sans limite car il recouvre l' « entière perception » (341), c'est pour cela que l'un de ses prédicats est l' 'Ouvert' (*das Offene*), autre mot-clef du vocabulaire poétique de Rilke avec le 'Risque' : dans cet Ouvert les étants risqués continuent de passer ; mais cet Ouvert n'est pas Ouverture (*Offenheit*) qui exclut tout retrait ; or, l'Ouvert de Rilke est le 'clos', le 'non-éclairci', ce qui ne fait pas rencontre. Mais l'homme est limité, c'est-à-dire refoulé sur lui-même, et cette limitation au sein de l'illimité qu'est l'étant dans son entier est la perception humaine : l'homme est littéralement 'devant le monde', car il est exclu de l'entier. C'est ainsi que le langage, en découpant des lambeaux de l'étant dans les mots, permet une mise en relation avec ce monde qu'il informe, mais s'exclut aussi de toute plénitude dans l'Ouvert, l'Éclaircie dans laquelle se déploie l'être de l'étant, qui lui est incommensurable. Mais il ne s'agit pas seulement d'une question d'échelle de grandeur, mais de limitation dans l'essence même du langage poétique, tout autant que de la position de l'homme qui, à cause de sa conscience, et du langage, dit le monde et, ce faisant, est en retrait par rapport à l'objet de son dire, ce qui n'est le cas ni de la plante, ni de l'animal, ces « choses de grande habitude » (342). C'est ainsi que s'explique l'importance du personnage d'Orphée dans l'œuvre poétique de Rilke : Orphée est celui qui tient sous le charme de sa parole les bêtes sauvages ; il faut, pour que cela soit possible, qu'il partage avec elles un monde commun sur fond d'ouverture partielle, mais cette dernière ne se détermine pas selon les mêmes modalités à l'homme, l'animal et la plante. L'homme est en relation médiate par le langage, alors que l'animal et la plante sont immédiatement,

quoique de manière diffuse et sourde, dans le monde, il y est projeté et risqué en entier. Mais si le langage permet de nommer l'étant dans son être, il convoque la nature devant son jugement, ce qui fait d'elle un problème et une question dont l'homme n'attend aucune réponse ; au contraire, il la cherche en puisant dans sa conscience le moyen de la soumettre : la technique, en tant que 'production', est la conséquence ultime de la Métaphysique (345) : l'homme devient 'sujet', le monde 'objet', et cette *séparation* (*Abschied*, troisième mot-clef de Rilke) rend possible les 'productions informes de la technique venant s'intercaler devant l'ouvert de la pure perception'(349). La technique n'est pas dépourvue d'avatars symboliques : l'"Amérique", que Rilke oppose, dans sa correspondance, au 'terroir', qui caractérise 'la teneur en monde, jadis sauvegardée, des choses' (351). L'abîme croissant se nourrit de ce que l'essence de la technique expose à l'objectivation de l'étant, qui est perte de ce qui est propre à l'homme : l'hégémonie du vouloir dans la technique barre à l'homme la voie vers l'Ouvert ; l'homme se sépare de (ou plutôt 'contre') la pure perception, celle de l'étant dans son entier (*Bezug*) issue de la relation (*Beziehung*) de l'être et de l'étant. La technique, parce qu'elle se fonde sur cette séparation, indissociable de l'objectivation de la nature, empêche toute épreuve de son essence, car le savoir scientifique n'a pas accès, par définition, à la sphère essentielle de la technique, parce que celle-ci ne peut se fonder que sur les concepts issus de sa propre essence. L'abîme que découvre la technique, c'est la « nuit du monde, le jour le plus court, l'hiver » (355). Ce qui se refuse à l'homme est plus que l'abri, c'est « l'intégrité de l'étant en son entier qui reste dans les ténèbres ». Ainsi se dessine la pensée de l'abîme dans la parole de Rilke : le Sauf (*das Heile*) se dérobe, le monde de la technique est sans salut (*heil-los*), et le Sacré (*das Heilige*) en tant que trace du divin s'efface, « à moins qu'il n'y ait encore quelques mortels capables de voir l'absence de salut *en tant qu'*absence de salut, dans toute sa menace ». Cette démarche n'est possible et éclairante qu'à la condition de chercher cette trace dans les mots qui disent le péril tout autant que

le salut, parce que ces mots sont de sens et d'essence identique : LE péril, ce qui menace l'essence de l'homme, toujours en retrait dans l'abîme, n'est perceptible qu'aux mortels qui atteignent le plus vite l'abîme, les poètes. Heidegger ajoute que toute salvation qui ne viendrait pas de ce péril aboutirait au désastre, *Unheil*. C'est la raison pour laquelle le chemin des poètes vers l'épreuve de l'abîme ne peut prendre que des allures de paradoxe : ils « risquent plus que la vie » (vers 5), qui s'identifie à la Nature dans son sens le plus profond, et si l'être est le 'fond de l'étant' et si le poète est celui qui est 'plus risqué que le risque', alors s'aventurer jusqu'où tout fondement fait défaut (*Abgrund*) c'est aller vers le sans fonds. Ces mortels sont alors les « plus voulants », mais d'une volonté qui n'est pas celle de la technique : ils veulent le plus répondre à cet Appel de l'être qui se manifeste comme volonté, mais avec humilité (357). Mais le risque apporte quelque chose d'au-delà de l'être de l'étant (vers 10 : « ainsi avons-nous, hors abri, une *sûreté*²⁴³, là-bas où porte la gravité des forces pures »), une sûreté qui vient du consentement à l'être, hors du champ du vouloir comme production inconditionnée. Au centre de cette sûreté est la pure perception, qui nous crée cette sûreté dans l'Ouvert. Le Risque ne façonne rien, mais déploie le reçu en sa plénitude, il l'accomplit, mais ne le produit pas : se risquer hors de tout abri, c'est précisément retrouver une sûreté à condition de ne pas tomber dans le leurre de l'objectivation de l'étant : la sûreté n'est pas l'abri, elle est en dehors de toute relation (non-abrité, l'homme demeure concerné par l'abri, et donc se trouve à l'intérieur d'un abri), elle suppose, pour être atteinte, un saut ontologique radical, c'est-à-dire penser à partir de la clôture de la perception entière, du moins en apparence. Comment expliquer, si le salut nous vient de l'Ouvert, que l'homme sans abri est en constante séparation contre l'Ouvert ? Tout est affaire de renversement sémantique et de position de part et d'autre de la césure de l'énoncé S-P, qui vole ainsi en éclat :

²⁴³ La sûreté, ou 'sauveté', était, au Moyen Age, une terre délimitée par des croix ou des bornes qui formait un asile réservé où l'on pouvait mettre en sûreté ses personnes comme ses biens. Le terme fait écho, chez Heidegger, à celui de 'temple', ou de 'demeure de l'être'.

« L'être sans abri ne peut donner asile que si l'aversion contre l'ouvert est elle-même renversée, de sorte qu'il se tourne vers l'ouvert - et dans celui-ci. Ainsi l'être sans abri est, en tant que *renversé*, ce qui donne asile. Donner asile signifie ici, d'une part, que le *renversement de la séparation* accomplit la sauvegarde, et d'autre part que, d'une certaine manière, l'être sans abri lui-même accorde une sûreté » (360).

Pour cela, il faut donner à l'Oouvert une définition qui rende compte de ce qu'il unit l'étant. Rilke le voit comme un 'vaste cercle' qui entoure tout ce qui est. L'être de l'étant est originellement vu comme un 'encerclement' (*Umkreisen*) : cette sphéricité de l'être tient à la façon dont l'étant déploie originellement son essence. L'éon grec, l'étant en entier, le pré-sent dans le hors-retrait, est aussi l'Én, l'Un, le Même en son propre milieu (Présence) ; il se déploie en clairière, dans sa sphéricité, et de cette clairière émerge l'éclaircie (363). La 'sphère de l'être' a une face qui n'est pas son contraire, mais son *complément* : elle recoupe la 'sphère de l'étant dans son entier', elle est l'Oouvert. L'enjeu de la remarque est considérable, car il s'agit de mettre à mal le principe de non-contradiction, soubassement de la logique propositionnelle : « à ce *positum* (la totalité de l'étant qui est déjà pro-posé comme tel) ne peut jamais correspondre qu'une *position*, et non une *négation* » (364). Le rapport des termes au sein de l'énoncé est spatial, et non de nécessité ou d'inclusion, ce qui permet aussi de surmonter l'obstacle logique de la tautologie, à la manière d'un cercle dont tous les points sont équidistants du centre : ils sont le Même, mais pas identiques. C'est en cela que Rilke peut dire que « la mort est la face de la vie qui est détournée de nous, qui n'est pas éclairée par nous » et qu'il faut accueillir positivement comme l'autre de la perception. Le renversement est ce qui permet à Heidegger, à travers Rilke, de penser la manière dont le poète peut se départir de la perspective métaphysique sur l'intériorité du sujet (la conscience) vis-à-vis de l'objet de la représentation (l'étant, le monde). La production calculante est, selon lui, un « faire sans image » ; le monde, qui n'est plus vu dans son unité et son entièreté, sombre dans l'invisible : il perd toute dimension pour n'être que

pure assignation à une activité découlant de la *res cogitans*, qui est aversion contre l'Ouvert (la Séparation) ; cela fait écho à l'invisibilité et à l'intériorité de la conscience (*ego cogito*) qui détermine, à partir de son intériorité, ce qui est dehors ou dedans (366). A cette conception métaphysique de la conscience comme déterminant la représentation, Pascal oppose la logique du cœur qui relève de ce qu'il y a de plus intime dans l'homme, de plus intérieur que la production calculante : c'est dans cette intimité du cœur que l'homme est plus enclin à aimer « les aïeux, les morts, l'enfance, ceux qui vont venir », autrement dit, tout ce qui vient à l'homme dans le temps éprouvé, et qui constitue le plus vaste cercle de la perception. Rilke met en relation l'ouvert et le cœur selon d'autres modalités ; l'ouvert est l'entière présence du monde, l'entier de l'étant, tandis que le cœur, qui n'en est pas séparé ontologiquement, en est le versant intérieur, ce qui offre abri et sûreté aux morts et à ceux qui viendront. Ce retournement de la conscience est l'intériorisation de l'immanence des objets de la représentation, qu'Heidegger nomme la *recordation* (*Erinnerung*), qui vise à surmonter cette Séparation qu'instaure la Métaphysique, car Rilke ne pense pas l'espace et le temps comme des données originelles dans lesquelles se déploie la représentation : on assiste au déplacement, à la *translation* (la *tra-duction* ?) depuis l'essence de la technique vers l'invisible intime à l'espace du cœur, conversion en direction de l'ouvert illimité (371). On voit bien comment Rilke met en cause, dans son poème, la Métaphysique jusque dans ses conséquences les plus graves pour l'essence de l'homme, dans la mesure où le plus 'voulant', le plus 'risquant', le poète, éprouve, à partir de la Métaphysique, le risque qu'elle fait courir à l'homme dans son rapport à l'étant tout entier ; mais il reste muet sur la nature de ce risque. Il relève de l'être, dans la mesure où ce qui est risqué, c'est tout étant chaque fois, parce que l'étant dans son être ne prend vie que dans la langue, la parole. Ce que le poète risque plus que tout autre chose, c'est la langue. L'être est la mesure de lui-même, depuis son enceinte (*témnein*, *tempus*) à partir de laquelle il se déploie, et dans laquelle il se retire, et cette

enceinte est le temple de la langue (*templum*) : le poète risque la langue parce qu'il pense dans l'enceinte de l'être, qui est impensé, non-dit (373). « La sphère entière de la présence est présente dans le dire », et cela est vrai de la pensée calculante et de la logique du cœur, mais, dans les deux cas, c'est la logique qui déploie son règne. La recordation doit créer une sûreté à partir de l'être sans abri, « or, une telle sauvegarde concerne l'homme en tant qu'être qui a la parole », dont il se sert comme d'un outil de la représentation (374). Ceux qui risquent davantage risquent la langue, qui appartient à l'être au-dessus duquel rien ne peut 'être'. Le 'vers où' de la parole accomplit le renversement, la recordation de la conscience, qui retourne notre être sans abri dans l'invisible de l'espace intérieur de l'homme, son cœur. Si la parole parle, c'est parce que ces deux régions sont renversées à partir de leur unité, accomplie dans la sauvegarde, qui est « dire à un être déjà sûr au milieu de l'étant tout entier » (375). Cet être qui fait apparaître le 'centre inouï du plus vaste cercle' (selon les termes de Rilke), qui est reçu dans la pure perception par l'une et l'autre face de la sphère de l'être, c'est l'Ange, autre mot (ou figure) clef de Rilke, le pendant d'Orphée, car « ce qui est dit en lui pense l'entier de l'étant à partir de l'être » (375). L'Ange rilkéen est-il le même que Zarathoustra ? On ne peut répondre à la question qu'à partir d'une explication plus originaire de l'essence de la *subjectité*²⁴⁴, qui met en rapport l'animal (et la plante), l'homme et l'Ange. Parce que celui-ci est l'étant de plus haut rang, c'est dans la perspective du risque que l'on peut penser son essence.

L'animal est libre de souci dans le risque de son obscur désir : il est dominé par l'instinct, mais sa corporalité physique ne le trouble pas, il est tout entier à lui-même ; il est menacé par le péril, mais pas dans son essence, il relève de la

²⁴⁴ Traduction du néologisme *Subjektheit*, probablement forgé par Heidegger, et dont le sens condense plusieurs emplois. Elle combine le sens de sujet logique (ce dont les prédicats sont dits) et de sujet physique (ce dans quoi sont les accidents). De manière plus extensive, la subjectité est liée à l'étymologie du grec *hupokesthai* ('être couché ou placé dessous') qui recoupe le réseau de la chose, lui-même lié à la 'matière', le 'thème', l'objet. Pour une définition plus complète, voir l'article 'Sujet' dans le *Vocabulaire européen des philosophies*, sous la dir. de Barbara Cassin, Paris, éd. Seuil/Le Robert, 2004, p.1233.

quiétude d'une sûreté. L'Ange n'appartient pas à la sphère de l'inquiétude, car son essence est incorporelle ; mais il déploie son essence à partir de la quiétude apaisée de l'unité équilibrée de la logique raisonnante et de la logique du cœur. Il appartient à l'espace intime du monde. L'homme, par contraste, se tient dans la balance d'un péril qui n'est jamais apaisée, parce qu'elle est constamment évaluante : dans l'objectivation du monde, la Séparation le poursuit, contre son intention, en ce qu'il est in-constant, qu'il vit des enjeux de son vouloir. Parallèlement, il peut passer vers le côté de l'ouvert dans l'unité équilibrée de l'espace intérieur du monde, selon la logique du cœur, et c'est à ce point de jonction qu'il rencontre l'Ange, qui incarne ce passage. Ce changement en direction du second plateau de la balance c'est le risque, l'être de l'étant, qui surgit comme ce qu'il y a de plus inhabituel dans l'existence de l'homme actuel de la logique raisonnante (378) et qui fait de la langue l'horizon indépassable et infiniment fragile, de l'être. Il s'accomplit un saut qui fait d'elle la diction, la Dite (die Sage)²⁴⁵ : Heidegger distingue, sans les opposer, parce qu'ils ont pour fond le cœur voilé de la métaphysique, l'énonciation et le dire. Dans notre rapport habituel au monde, nous sommes énonciateurs de la langue, qui n'est « que voie et moyen ». Ce qui caractérise le dire, c'est qu'il n'est pas un 'discours sur...', qu'il ne fait pas de la langue un objet, un outil, mais les mots de son Dire, qui tente d'abolir la Séparation, viennent du centre de l'éclaircie de l'être, le temple, vers ceux qui risquent le plus : le risque le moins grand étant de ne pas atteindre 'ceux qui viendront', dans la visée de cette diction, cette Dite suit la trace de ce qui est à dire, l'étant tout entier. En elle l'Oouvert se fait sauf, il se fait espace de l'homme, l'espace intime du monde. Ce dernier touche l'homme quand il se tourne, dans le renversement de la remémoration, vers l'espace du cœur. Contrairement à la pensée de la technique, « le Chant ne

²⁴⁵ Ce saut s'esquisse dans la substitution des deux mots, langue et Dite, dans une phrase à la structure logique rigoureusement identique : « Parce que ceux-là risquent l'être lui-même et pour cela se risquent en l'enceinte même de l'être, la langue, ils sont les disants... Le dire de ceux qui risquent plus doit expressément risquer la diction : ils sont ceux qui disent plus » (379)

sollicite pas quelque chose qui serait à produire » (380) ; chanter est ce qui risque le plus le disant ; chanter le chant, c'est 'être pré-sent dans le présent lui-même - exister'. Cela, c'est bien ce qu'il y a de plus difficile, et le dire du plus disant se ramasse et de déploie dans la fulgurance, la rareté (le 'parfois' du vers 7), car créer l'œuvre de parole est difficile, mais plus encore de réussir cette traduction « de l'œuvre de l'œil à l'œuvre du cœur »(381). Le chant n'est pas le chant de quelque chose, mais, en lui, seul le chanté se déploie ; c'est pourquoi les 'plus risquants', dans le poème de Rilke, le sont 'd'un souffle'. Dans ce mot résonne en écho le verbe, l'essence de la langue ; le chant est le souffle du vent qui emporte le chanter depuis le centre inouï de la nature (382). De même, l'Ange est traditionnellement le messenger du Verbe, et il est tentant d'y voir, en filigrane, l'allégorie de la parole transfigurée, à partir de ce renversement qui veut annuler la Séparation instaurée par l'essence de la technique qui s'est logée au cœur de la langue : « parce qu'ils éprouvent la perte, les poètes qui risquent le plus sont en chemin vers la trace du sacré (...) Le signe distinctif de ces poètes consiste en ceci que l'essence de la poésie devient, pour eux, digne d'être mise en question » (384), et Hölderlin est leur devancier, « aussi peu dépassé que dépassable ; car son dire demeure comme ce qui n'a cessé d'être. (...) Ce qui ainsi ne tombe jamais dans la succession du passer, a surmonté d'emblée toute caducité... Ce qui n'a cessé d'être (*das Gewesene*) ... est l'historial. » (385).

Dès lors, la figure d'Hölderlin récapitule le sens, le rôle et l'essence de la poésie dans l'énoncé de la parole poétique, par l'entremise du poète gardien de la parole. Hölderlin l'incarne plus que tout autre, d'un quadruple point de vue : il confère à la poésie la dignité de pensée essentielle de l'Être que le poète a pour tâche de recueillir, il entre en dialogue historial avec la pensée et la langue grecque et fait se rencontrer l'aurore de la pensée et son crépuscule du temps de la détresse, et il renouvelle la manière dont l'être s'éprouve, au-delà des mots, par la pensée de la Nature, prise dans son sens grec de *Phúsis*.

2/ Hölderlin, l'indépassable.

a- Introduction : le dialogue du grec et de l'allemand.

Dans un article présentant la poésie et la portée de l'œuvre d'Hölderlin dans ce que l'histoire littéraire a coutume de nommer le 'Romantisme allemand', Pierre Bertaux écrit : « Hölderlin est ce qu'il a voulu être : un homme. Et il a parlé le langage des hommes. Mais son *geste simple* rend aux phrases leur valeur, qui est d'*incantation* ; il rend aux mots leur *vertu première*. Donc cet homme est un *poète* »²⁴⁶. Cette phrase résume à elle seule la vocation poétique d'Hölderlin, dont l'œuvre allie l'incantation et la simplicité ; cette dernière ne va pas de soi, car nombreux sont les poèmes réputés obscurs, d'accès difficile. Si les mots ont à ce point le pouvoir de captiver, c'est parce qu'ils se voilent dans le mystère de leur origine, qui est simplicité, littéralité sans connotation péjorative. Hölderlin prend la langue allemande à bras-le-corps et lui arrache le sens que l'histoire et l'usure du temps ont peu à peu recouvert. Mais de quel sens s'agit-il ? Hölderlin n'est pas le chantre de la germanité, mais il fait constamment retour vers l'origine lumineuse de toute poésie, au moment fulgurant où poésie et parole ne sont pas encore distinctes, au moment où le poète est encore un oracle des dieux ; ce moment privilégié, et duquel la langue et la pensée se sont détournées, c'est la Grèce de Pindare, de Sophocle et d'Homère, pères fondateurs de cette poésie qui dit les dieux et fait surgir un monde dans la fraîcheur du premier jour. Cette nostalgie de la Grèce, cette grécité d'Hölderlin, traverse son œuvre tout entière ; elle est à ce point primordiale qu'elle ne l'a jamais abandonné, au-delà de la folie et du silence : « La Grèce a été mon premier amour, et je ne sais si je dois dire qu'elle sera aussi mon dernier »²⁴⁷. Sans jamais s'y être rendu de sa vie, la Grèce est le pays qu'il a le plus intensément habité, et celui vers lequel il

²⁴⁶ In : *Le romantisme allemand*, sous la direction d'Albert Béguin, Les cahiers du Sud, Marseille, éd. Rivages, 1949, p. 197. Les italiques sont de nous.

²⁴⁷ Préface à *La Jeunesse d'Hypérion*, cité par Bernard Pautrat dans sa présentation des *Hymnes et autres poèmes*, Paris, Rivages poche/Petite bibliothèque, 2004, p.14.

s'est toujours tourné comme vers un modèle indépassable. Cette filiation profonde, il l'a matérialisée par la forme qu'il a donnée à ses poèmes, en réactivant l'épique, l'ode, l'hymne, dont les chantres les plus fameux furent Homère et Pindare. Mais il y a plus, dans cette démarche, qu'une simple imitation. En effet, il n'est pas tant question de donner une 'coloration' grecque à la poésie allemande, mais de célébrer une union de deux langues qui entrent en dialogue au-delà des vicissitudes du temps. L'allemand de Hölderlin n'est pas 'conventionnel' : en lui transparait la langue grecque, qui imprime sa marque historique tant dans le style (familier et sublime) que dans la syntaxe, bousculée jusque dans le choix et l'ordre des mots : le grec est au fondement des poèmes, bien plus que par les thèmes abordés, et il agit souterrainement à la manière d'un palimpseste ; selon les termes mêmes de son traducteur, la langue allemande est portée « à une sorte de paroxysme »²⁴⁸, qui la fait « se contorsionner avec grâce, sans toujours lui éviter la fracture ». De cette poussée aux limites de la langue, de cet allemand qui accouche du grec, naît une aura de mystère, que ne cessera d'interroger Heidegger : aux limites de l'intelligibilité atteintes par Hölderlin, il y verra les prémisses d'un dialogue fondateur qui, au-delà de la métaphysique, interroge, par la langue ainsi dépouillée de son carcan logique, les profondeurs insondables d'un Être retiré dans le silence. Les mots allemands dont il fait usage sont simples, « comme il convient pour dire l'archaïque ». Mais « la langue à présent est saisie par une force qui, faisant jouer la syntaxe allemande comme un muscle, la pousse à une extrémité de docilité, de souplesse, jusqu'à la rendre presque énigmatique à elle-même »²⁴⁹. C'est que la pensée d'Hölderlin va au-delà d'un acte poétique ordinaire : sur les ruines de la précision syntaxique, de la phrase bien balancée, de l'effet de sens inscrit profondément dans l'ordonnance des mots, surgit un ordre nouveau. En particulier se dessine, dans la cadence du vers, une succession concise et dense qui laisse venir en dernier le

²⁴⁸ Ibidem, p. 8.

²⁴⁹ Ibid., p. 20.

mot même qui donne son sens à ce tout, le sujet : « C'est de l'allemand poussé à la limite, de l'allemand encore, déjà presque étranger. (...) L'amoureux de la Grèce chante grec, il veut chanter grec, il veut être l'un d'eux... »²⁵⁰. Le poème, comme l'aède, est un entre-deux, celui qui reçoit la parole des dieux et la lance, à l'état brut, en direction de son 'peuple', qui, lui, est allemand : « Car même au plus fort, au plus haut de sa folie grecque, ce qu'il fait entendre, ... c'est une musique. Une musique allemande »²⁵¹. Le grec habite l'allemand et lui fait accomplir un retour vers une parole temporairement voilée, de la même façon que le dieu habite le poète et l'oracle par l'enthousiasme, qui est tout sauf une folie. La grécité d'Hölderlin transparait également dans le monde que sa langue fait surgir, un monde peuplé de dieux, de demi-dieux, de héros, baignant dans une Nature nourricière qui est celle de l'Être, et dont le poète éprouve la nostalgie, un monde « plus haut, plus beau, plus vivant, peuplé d'une communauté soudée dans le culte rendu à ses dieux, unie à la Terre, au Soleil, à l'Éther »²⁵² ; une telle nostalgie n'est pourtant pas tristesse, mais remémoration ; son chant tente de revigorer l'Allemagne, de la rendre plus grecque, c'est-à-dire plus proche de ses origines historiques, et d'instaurer une telle communauté d'hommes en harmonie avec eux-mêmes et avec les Éléments. Mais le chant du poète, ce qui, en somme, fait l'essence de la poésie, est issu de, et fait retour vers, la Nature, car c'est sa voix qui chante par celle d poète exalté, qui renouvelle le sens de mots simples et qui reviennent comme une obsession, ou comme une comptine enfantine. Le poète, gardien de la parole des origines, chante les dieux enfuis et veut réveiller la Grèce qui dort dans la langue allemande. La simplicité d'Hölderlin s'accroît dans ses derniers vers, qui sont ceux d'un enfant, au sens que Nietzsche donne à ce mot ; dans son ultime poème *Griechenland*, daté du 24 Mai 1748, la Grèce est le paysage, elle est présente,

²⁵⁰ Ibid., p. 21. Ibid., p. 22.

²⁵¹ Ibid., p. 8.

²⁵²

mais apaisée, aux yeux d'un poète qui signe, *avec humilité*, d'un nom italien, Scardanelli.

b- L'essence de la poésie, et le 'poète du poète'.

Plus que tout autre poète, Hölderlin est celui qui a installé la langue dans la clairière de l'être, a été témoin de son émergence dans la parole, et s'en est fait le gardien. C'est parce qu'il poématise l'essence de la poésie qu'Hölderlin est au centre d'une conférence qu'Heidegger a prononcée le 24 Avril 1936, et qu'il a intitulée *Hölderlin et l'essence de la poésie*²⁵³, en dépit de la défaillance des mots à dire ce qui les dépasse ontologiquement. Elle est émaillée de cinq jalons, qui sont autant d'étapes dans l'éclaircissement de la figure du poète comme gardien de la parole, en regard de son expérience de la langue comme parole disant le dialogue des dieux et des hommes, et assignant à chacun leur séjour au sein d'une Nature qui renferme dans son essence la sphère de l'être. Ces cinq moments de ce cheminement prennent appui sur des citations d'extraits de poèmes d'Hölderlin, de sa correspondance ou de fragments.

- *poématiser, 'occupation la plus innocente de toutes'*. Elle se manifeste sous la forme d'un jeu ; la poématisation est l'invention d'un monde d'images absorbées dans ce cadre qu'elle a imaginé : en tant qu'elle est 'unschuldigste', elle s'oppose à tout ce qui relève du sérieux d'une décision ('schuldig machen'), qui s'applique chaque fois à ce qui est 'utile', ce qui prend place dans un 'dispositif'. Poématiser, c'est se livrer à une activité inoffensive de ce point de vue, totalement inefficace, comme peut l'être le 'simple parler' ou le rêve. En tant qu'elle a à faire à un langage pur, que l'on pourrait qualifier de 'gratuit', c'est une activité qui peut se décrire comme 'sans péril', car elle ne met en jeu qu'elle-même et le langage dont elle fait sa matière. Mais Hölderlin ne considère justement

²⁵³ In : *Approche de Hölderlin*, trad. H. Corbin, M. Deguy, F. Fédier, J. Launay, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1962. L'ouvrage sera symbolisé par ses initiales A.H., et sa pagination fera suite aux citations dans le corps du texte.

pas que le langage soit une faculté sans danger qui soit donnée à l'homme, car il l'implique dans son essence-même (43-44).

- *'C'est pourquoi le plus dangereux de tous les biens, le langage, a été donné à l'homme : pour qu'il témoigne ce qu'il est'*. En regard du caractère innocent de la poématisation, cette assertion paraît des plus paradoxales, et le surmonter appelle trois questions préalables : de qui le langage est-il le bien ? Comment est-il le bien le plus dangereux ? En quel sens est-il généralement un bien ? Le poème, pris au sens large, est ce qui distingue l'homme des autres êtres de la Nature, car il lui permet de témoigner, de révéler, de dénoncer, c'est-à-dire de répondre à ce qui est révélé ou dénoncé : cela atteste de l'être propre de l'homme, ce qui concourt à la constitution même de l'être-là de l'homme (le Dasein). Ce dont l'homme atteste, c'est de son appartenance à la Terre, dont il est l'héritier et l'apprenti. Il se trouve alors au cœur de ce qui disjoint et conjoint les choses (*Innigkeit*, 'essentielle intimité') dont il voit le mouvement de balancier, qui est celui du dévoilement et du voilement de l'être. Ce qui en atteste, c'est la création (l'aurore) et la destruction (crépuscule) d'un monde, et de cela l'homme en atteste librement dans sa décision. Il lui appartient de saisir le Nécessaire, qui est de répondre à l'Appel, donc à fonder un dialogue historial avec cet appel antérieur. Être le témoin de cette appartenance nécessite qu'elle s'historialise comme Histoire, et pour cela, le langage est indispensable (46). Mais comment serait-il le bien le plus dangereux ? Heidegger répond que c'est par le langage que l'homme est exposé à un révélé qui, en tant qu'étant, l'assiège et l'enflamme dans son Dasein, tout en l'abusant/ le désabusant en tant que non-étant (c'est le double visage, la double nature, la duplicité du langage), et c'est par le langage que s'instaure la perte, l'oubli de l'être, comme le prouve l'histoire de la pensée métaphysique : n'est-elle pas née d'un contresens ? d'un malentendu ? Cependant, la tâche du

langage n'en est pas moins de révéler l'étant comme tel dans 'œuvre et de le garantir. Aussi la parole essentielle doit-elle se faire commune, et c'est pourquoi le recours à la métaphore est nécessaire, car l'oblique qu'elle instaure permet au moins de réunir les conditions d'une écoute attentive. Le langage, comme l'homme, est un entre-deux, pris entre le pur et le familier, le commun. La parole ne se livre jamais de manière immédiate et il n'est jamais garanti qu'elle soit, de surcroît, originelle. En revanche, toute parole essentielle se déploie à partir de la simplicité qui la fait apparaître comme inessentielle. Le langage est ainsi contraint de revêtir l'apparence qu'il engendre lui-même, ce qui peut, par conséquent, compromettre le dire authentique (47). Mais en quoi donc ce 'cadeau empoisonné' serait-il un bien pour l'homme ? Le langage fait intrinsèquement partie de l'homme, cet 'animal doué de *lógos*. Il revêt donc un caractère utilitaire, car il sert à communiquer et comprendre ; mais cela n'épuise pas l'essence du langage, car cette faculté de communiquer n'est que la conséquence, non l'essence, du langage, parce qu'il n'est pas un pur outil. La parole, le Dit, est double : il est l'alliance du pur (le sens plein et entier, qui relève des dieux) et du commun (le langage des hommes, la langue 'naturelle') : il est incarné perpétuellement la jonction de ces deux rives, et son caractère faillible d'étant compromet toujours ce dire authentique dont il a pourtant la garde, car, pour autant, il est ce qui permet à l'homme de se trouver au milieu de l'étant ; ainsi, là où il y a langage, il y a monde, et il y a Histoire. Il garantit que l'homme puisse être en tant qu'historial, il est la condition sine qua non de tout dialogue avec le dire authentique, par-delà la simple durée chronologique. Le langage est, à proprement parler, *Ereignis* ('événement appropriant'), car il dispose de l'être de l'homme. Pour saisir la sphère d'action de la poésie, et la saisir elle-même, il faut se rapprocher de l'essence de la poésie et se demander comment le langage s'historialise (48).

- *'L'homme a expérimenté beaucoup/ Des Célestes nommé beaucoup/ Depuis que nous sommes un dialogue/ Et que nous pouvons ouïr les uns des autres'*. L'être de l'homme a son fondement dans le langage ; mais celui-ci ne prend de réalité historique que dans le dialogue. Le langage ne s'accomplit pas dans le dialogue, mais ce dernier fait que le langage est essentiel : autrement dit, c'est le dialogue qui est premier dans le langage, c'est parce qu'il est qu'il y a langage, et cela n'a rien à voir avec l'aspect matériel de la langue. Autrement dit, si le dialogue c'est parler les uns avec les autres de/sur quelque chose, le langage en est le médiateur. Or le pouvoir-entendre n'est pas le résultat de ce parler les uns aux autres, il en est la présupposition ; pouvoir-parler et pouvoir-entendre coexistent originellement²⁵⁴. Le pouvoir-entendre s'érige sur la possibilité de la parole, et il a besoin de celle-ci. L'unité du dialogue se fait chaque fois dans la parole essentielle, qui révèle l'Un et le Même sur lesquels nous nous unissons, en raison desquels nous sommes Un et authentiquement nous-mêmes : l'unité du dialogue est dans le Dasein, dans le support de son être-là (49). Mais, dans l'exercice humain de la parole, il n'y a pas nécessairement *Ereignis* : nous ne sommes en dialogue que là où l'Un et le Même sont, et ces derniers ne sont révélés qu'à la lumière de ce qui est présent-persistant : la persistance et la demeure ne se manifestent qu'une fois la constance et la présence instaurées dans l'instant où le temps s'ouvre dans ses extensions ; c'est là la définition de la fulgurance. Et l'homme est en dialogue depuis le temps où il y a le temps. Le temps naît du langage ; quand l'homme se pose dans le présent, il s'expose au Muable du mouvement de retrait et de dévoilement auquel le soumet la parole, et qui le place de plain-pied dans l'Histoire. L'homme *est* dans l'Histoire, et, par conséquent, il *est* un dialogue. Depuis que le langage s'historialise comme dialogue, les dieux passent à la parole et ainsi un

²⁵⁴ C'est ce que soulignait déjà Heidegger au §34 de *Sein und Zeit*.

Monde naît, vient au paraître. L'apparition du monde et la présence des dieux sont contemporaines de l'avènement du langage. C'est une telle nomination qui, devenant parole, instaure le dialogue authentique. Mais ce sont les dieux qui veulent ce dialogue, car ils ne viennent à la parole que s'ils nous interpellent. En retour, la parole qui nomme les dieux, la poésie, est la réponse à cet Appel, et surgit de la responsabilité d'un destin, celui qu'assume le poète. Le langage constitue l'*Ereignis* du Dasein de l'homme, qui s'en trouve ainsi justifié dans son essence. Mais c'est le poète qui, nommant les dieux, saisit quelque chose qui demeure et, par la parole, le fait persister (50-51).

- *'Ce qui demeure, les poètes le fondent'*. La poésie est fondation dans et par la parole de ce qui demeure et persiste contre le flux qui l'emporte. Ce qui demeure, c'est le Simple et la mesure. Il faut que vienne à découvert ce qui supporte et régit l'étant dans son ensemble, l'être. Or, ce qui demeure est pourtant ce qu'il y a de plus fugitif dans le mouvement de dévoilement et de retrait, et c'est cela qui est confié au souci des poètes. Sa tâche est de nommer les dieux ; en disant cette parole essentielle, le poète assigne l'étant à ce qu'il est, qui est alors connu en tant qu'étant ; ainsi la poésie est fondation de l'être par la parole. Fondation n'est pas fondement, car l'on ne trouvera jamais le fondement de l'être (*Grund*) dans l'abîme (*Abgrund*) ; d'autre part, l'être n'est pas l'étant, car il se donne librement, ainsi que l'essence des choses : c'est en cela que le dire des poètes est une fondation, qui assied et assure sur sa base l'être-là de l'homme (52-53).
- *'Riche en mérite, c'est poétiquement pourtant /Que l'homme habite sur cette terre'*. Si cette citation oppose 'riche en mérite' et 'poétiquement', c'est que la première expression se distingue de l'essence de l'habiter de l'homme sur cette terre : l'être-là de l'homme est 'poétique' en son fond. Nous avons vu que la poésie (*Dichtung*) nomme les dieux et l'essence des

choses : elle est 'poïétique' ; il en résulte qu'habiter 'poétiquement', c'est se tenir en la présence des dieux tout en étant atteint par la proximité essentielle des choses. Par conséquent, être-là en tant que 'fondé' ne relève pas du 'mérite', mais du don. Pour savoir en quoi consiste ce don, il faut définir la poésie, premièrement par tout ce qu'elle n'est pas, et que le langage courant lui attribue (ornement de l'être-là, enthousiasme passager, exaltation ou passe-temps). Au contraire, elle est fondement qui supporte l'Histoire, et non l'âme d'une culture, et c'est en cela que rien en elle n'est innocent. Or, c'est pourtant ce qu'affirmait Hölderlin, dont Heidegger se fait l'écho dans la première étape de définition de l'essence de la poésie. Pour surmonter cette apparente contradiction, il faut d'abord rassembler ce que la réflexion nous a appris de l'essence de la poésie et du poète : le domaine de la poésie, c'est le langage ; la poésie est nomination fondatrice de l'être et de l'essence des choses, d'où il ressort que le langage n'est pas un simple instrument, car c'est la poésie qui rend possible le langage ; elle est le langage primitif d'un peuple historial, et l'essence du langage se comprend à partir de l'essence de la poésie ; enfin, la poésie est dialogue, dans lequel advient la langue ; elle est la langue originelle, car elle fonde l'être ; or, le langage est dangereux. La poésie est-elle ainsi l'œuvre la plus dangereuse ? Le poète est exposé aux foudres des dieux, ce dont parle le poème 'Comme un jour de fête' : la clarté éblouissante jette le poète, qui ne peut la soutenir, dans les ténèbres. Mais un tel danger coexiste cependant avec l'innocent, tout comme la vallée fait partie de la montagne, et c'est l'aspect inoffensif de son activité qui, en quelque sorte, le protège. Le jeu auquel il se livre rassemble les humains, car chacun s'y oublie soi-même. Mais, derrière cette apparence, la poésie est l'occupation où l'homme est le plus concentré sur le fond de son être-là, grâce à quoi il accède à la quiétude où toutes les énergies sont en activités et en relation. La poésie fait accéder à un réel qui a

l'apparence du rêve : or, c'est dans notre réalité palpable que nous ne sommes pas chez nous. C'est pour cela que la poésie est fondation (*Gründung*), tout en demeurant un libre don, qui relève d'une nécessité supérieure. La poésie ne prend tout son sens que lorsqu'elle nomme les dieux, ce qu'elle ne peut accomplir que si ces dieux nous y invitent, par signes. Le dire du poète surprend de tels signes, et, à son tour, il fait signe à son peuple. Dans le signe le poète discerne l'Accompli, et, dans sa parole, il prédit ce qui est non encore accompli. La parole poétique recueille les signes des dieux comme une loi, tout en interprétant la voix du peuple, l'autre loi, dans ses légendes et ses dictes. Dans ces derniers, le peuple fait mémoire de son appartenance à l'étant dans son ensemble, et ainsi se boucle une situation d'énonciation de nature historique, et non plus contingente, comme elle se définit dans le contexte général du langage ordinaire de la communication. Ce qui caractérise la parole poétique, c'est qu'elle a besoin d'un interprète, rejeté dans l'entre-deux formé par le couple dieux-peuple, et dans lequel se décide ce qui est l'homme et où s'établit son être-là : le poète est, dans son essence, un tra-ducteur. Et c'est parce qu'Hölderlin se fait ainsi l'interprète de cette fonction la plus haute qu'il a pu être qualifié de 'poète du poète', et sa parole est une poussé débordante jusqu'au fondement, au cœur, de l'être : il poématise l'essence de la poésie, dans un temps nouveau, celui duquel les dieux se sont enfuis et qui attend la venue d'un dieu, le 'temps de la détresse'. En tenant ferme dans le Néant de cette nuit, il œuvre *en vérité* (54-61).

c- La Physis et la sphère de l'être.

C'est à partir d'une analyse serrée du poème *Comme au jour de fête*²⁵⁵ qu'Heidegger dégage les principaux traits de ce qu'Hölderlin nomme la Nature, terme plus fondamental que ne le laisse penser l'usage qui en est fait dans la langue courante.

Après avoir donné le poème en exergue, Heidegger fait quelques remarques sur les vicissitudes qu'il a connues jusqu'à sa publication posthume. Il va ensuite se livrer à un bref commentaire de texte, ayant pour but d'en donner les grandes lignes, ce que le sens commun perçoit à la lecture, en s'appuyant sur la structure syntaxique (65-68). Tout se passe comme si cette 'explication de texte', d'allure résolument scolaire, n'avait pas sa place dans une véritable exégèse, qui porte une grande attention aux mots du poème et à leur corrélation, au-delà de la grammaire, car ils se répondent l'un l'autre au fil du texte ; aussi une bonne interprétation ne peut que suivre le fil du poème, les linéaments de la parole qui le constituent. Le poème n'a pas de titre, mais il est un mot qui donne à l'ensemble sa tonalité, qui irradie chaque strophe, chaque vers et donne à l'ensemble son unité, c'est le mot 'Nature', sur lequel porte l'essentiel de l'exégèse d'Heidegger. Dès la première strophe, le mot paraît ; la Nature 'éduque les poètes', par opposition à ce qu'il est commun de nommer l'enseignement ou l'inculcation. La Nature éduque car elle est toujours présente en ce qui est réel : formant un tout, elle est souvent présentée comme une cause fondamentale ; pour autant, jamais elle n'est la simple somme des tous les étants, ce que l'homme met à sa disposition et détruit par la technique (69). La Nature est, au contraire, la toute-puissante, l'omniprésente parce qu'elle est divine et belle. Son omniprésence tient en balance l'opposition des contraires (le ciel le plus haut et l'abîme le plus profond) : cette contrariété, au sens propre, se manifeste dans son altérité la plus aigüe, et se résout, au sein de la Nature, dans l'unité de leur appartenance réciproque sans se diluer dans le compromis. On voit se dessiner les grandes lignes d'un système de relations de contrariété

²⁵⁵ Conférence prononcée plusieurs fois entre 1939 et 1940, et publiée dans *A.P.*, opus cit., pp. 65-98.

maintenues comme telles dans la paix englobante que rend possible la Nature, qui captive et délivre de l'extrême. Ce double mouvement, c'est ce qu'Heidegger nomme l'essence du Beau. Le Beau naît du combat que se livre les extrêmes sous la bannière de ce qui est tout présent, la Nature. Si celle-ci donne la paix, ce que l'on saisit en premier, ce sont les tensions. Cependant, le combat est sous-tendu par la concordance de l'intime des mots, qui renvoie vers la sphère de l'être (70). La beauté est la toute-présence, qui laisse être les opposés et leur appartenance être présente en son unité ; il s'agit bien d'une réunion des contraires, mais qui agit en tant que partie intégrante de l'essence du Beau. Il ne s'agit pas d'un Beau immobile, un critère absolu et 'en soi'. Il n'est pas non plus 'relatif', car le mot a été perverti par l'usage ; le 'relatif' s'entend originellement comme 'en relation', 'en combat', lieu où règne l'altérité.

Heidegger fait de l'essence de la beauté le lieu même de l'accueil qui laisse être, à la lumière des dieux qui font venir l'essentielle parenté de la captivation et de la délivrance. Le dieu qui apparaît ainsi est incapable de pure beauté, parce qu'il ne peut paraître, i.e. être sans son 'paraître' qui est toujours isolé, particulier, singulier, de par l'assignation que lui adresse la langue. Celle-ci pose un lieu, assigne la parole à résidence dans ce lieu. C'est ainsi que l'on peut poser la délivrance mystique, l'épiphanie, comme une illusion, car elle appartient de plein droit à la captivation. La parole est, de ce fait, subordonnée au Hors-parole, car les mots ont ceci de particulier qu'ils captivent, mais au-delà d'eux, on ne tombe que dans le vide de l'être. C'est aussi en cela que la parole est dangereuse, redoutable même.

La Nature entoure les poètes, qui sont introduits dans cet embrasement total, dans cette 'logomachie' : ainsi placés dans le tréfonds de leur essence, ils sont éduqués, et c'est l'éducation qui marque le destin du poète. La Nature semble parfois en repos, être ailleurs (pendant l'hiver), mais cette 'absence' ne peut se faire que sur fond de présence des Célestes, des hommes, de la Terre, de l'Histoire. Si elle s'endort pendant l'hiver, elle 'boucle' l'année, le cycle des

saisons, les âges du monde, l'année des nations. La Nature en apparence endormie fait écho au 'temps de la détresse', à l'âge du deuil. Mais ce qui fonde ce dernier, c'est qu'il fait toujours revenir l'absent ; aussi les poètes ne sont pas seuls : ils pressentent, dirigent leur pensée en avant, et cette pensée du futur est la mémoire de l'antérieur (71). La Nature repose, se rassemble sur l'Inaugural, qui est repos plein d'attente ; elle pense en avant et se tient près de soi. Ceux qui répondent à son omniprésence, ce sont les poètes, ceux dont l'essence se mesure à celle de la Nature (72). Mais que signifie au juste ce mot pour le moins plurivoque ?

Le langage ordinaire la définit en opposition à l'art, à l'esprit, à l'histoire ; dans cette perspective logique, la Nature n'est qu'un domaine particulier de l'étant, que l'on découpe en fonction des catégories auxquelles on veut donner sens. Le mot 'Nature', bien que galvaudé, est toujours en usage, car subsiste en lui des lambeaux qui font signe vers sa lointaine origine, 'ultimes vibrations d'un pouvoir d'évocation' (73).

En réalité, la Nature (latin *Natura*) fait écho au grec *Phúsis* ('croissance') et au verbe dont ce substantif est issu, *phúein*, 'croître' ; il ne s'agit pas d'une augmentation quantitative, ni d'une évolution, ni de la succession d'un devenir, champ sémantique où ce qui domine, c'est le facteur temps, mesure de la croissance, dans son acception moderne et courante. *Phúsis* évoque le 's'avancer, se lever, s'épanouir' ; elle fait écho à l'ouverture s'épanouissant, puis se refermant, d'où son apparence cyclique. Elle est épanouissement dans l'Ouvert, depuis la source de l'éclaircie de l'être, dans laquelle quelque chose peut paraître et se montrer dans son aspect (*eidōs*, *idéa*) : elle est la condition, le fond à partir duquel tout étant vient au paraître. La *Phúsis* est la lumière, la clarté qui rend plus perceptible l'éclaircie de l'Ouvert ; elle se métaphorise comme feu, foyer qui dispense clarté et ardeur ; son dynamisme est celui d'une force qui génère, et dont on mesure à peine la puissance (74). Étroitement liée à cette éclaircie de l'être, la *Phúsis* est le Sacré car « la parole du poète est pur

appel de ce que les poètes qui pressentent et toujours espèrent et guettent. La nomination poétique dit ce que l'invoqué lui-même, selon son essence, met le poète dans la nécessité de dire » (75) : elle est source et aboutissement de la parole, ainsi que sa justification. Mais ce mot de Nature semble insuffisant à Hölderlin, qui lui préfère le 'lever du jour', parce qu'il s'agit du plus silencieux de tous les événements, l'*Ereignis*. L'éveil de la Nature exige du poète d'être nommé : en venant à la parole, l'essence de ce qui est nommé, et répond ainsi à l'appel du poète (76).

La Nature n'est pas le simple cycle de vie, le cadre indifférent de la succession des époques et des âges, car elle est beaucoup plus ancienne que tout cela. Elle est le temps le plus ancien, qui n'est ni l'intemporel de la métaphysique, ni l'éternel de la pensée chrétienne. Elle est plus temps que le temps, parce qu'elle est plus présente, toujours déjà accordée à ce réel, et même antérieure aux dieux.

La Nature est le Sacré, non le divin, car elle le conditionne. Le Sacré est l'être de la Nature ; elle ne peut inspirer le poète que parce qu'elle est l'Esprit, en qui se fait l'unité unifiante (77), et l'on en trouve trace dans le langage. Cette 'unité unifiante' fait écho au dynamisme du EST dans le Même de l'énoncé ; c'est à partir de ce pivot que l'on peut adjoindre au mot originel de Phúsis celui de nature, d'Esprit, de Sacré, parce que l'on élargit le Même à sa plus grande capacité d'inclusion dans le EST ; ainsi l'on accède à la plus grande extension de l'essence ; aussi ces divers noms représentent-ils les avatars métaphoriques de l'Être, les mots qui disent l'essence du Même, cette dernière se confondant, par proximité sémantique, à celle de l'Être.

De la même façon, la Nature est l'Initial, parce qu'elle est initialement 'toujours à nouveau' ; elle est l'Ouvert, entre le Père (l'Éther) et l'Abîme (la Terre maternelle), et en un tel Dire se lit la métaphore de la théogonie, car les deux extrêmes justifient l'Ouvert, qui à son tour leur assigne un lieu dans la parole. L'Éther (ou le Ciel) et l'Abîme (ou la Terre) sont les deux extrêmes du réel dans l'étant tout entier, mais également les deux divinités suprêmes, et ce couple

antithétique circule en permanence, sans se dissoudre dans une quelconque résolution des contraires, dans la sphère de l'Ouvert qu'ouvre la Nature (78). Cette dernière offre donc un Statut, elle est la médiateté qui médiatise tout, mais elle n'en est pas moins issue du Chaos sacré. La contradiction n'est telle que si l'on ne revient pas au sens premier du mot 'chaos', qui signifie, à l'origine, 'le Béant', l'Ouvert qui s'ouvre d'abord, autrement dit, le 'Sacré'. La Nature est ainsi plus ancienne que tout antérieur, plus neuve que tout futur, elle est 'comme toujours', immuable dans son essence parce que lieu fondamental de la relation et du changement : le Sacré est donc toujours l'Initial, et le Sauf, car il donne par son omniprésence à chaque étant l'heur de son séjour, tout en demeurant toujours inapprochable, car il expulse toute expérience de son paysage et lui arrache ainsi son assise, à l'image du Temple. C'est parce qu'ils sont éduqués par la Nature que les poètes pressentent le Sacré (80-82). Aussi se tiennent-ils dans cet entre-deux, dans l'Ouvert entre Éther et Abîme duquel est issu un Monde : Spirituels, ils ne peuvent cependant pas abandonner le Réel ; les mots, qui relèvent de la langue réelle, concrète, s'épurent et se transfigurent dès lors qu'ils tendent vers la Simplicité de ce qui est Initial, Un, Sacré ; mais, limités, défailants dans leur pouvoir d'évoquer et de dire, les mots, qui appartiennent au Monde, sont impuissants à faire advenir ce Sacré (83). Aussi l'homme se trouve-t-il face à un dilemme fondamental : la Nature, la Vivante, lui a laissé le choix de reconnaître ou non le Sacré, et ce choix implique l'essence même de l'Être, surtout s'il fait le choix de la technique.

Ainsi, si la Nature est ce qui justifie le poète et légitime sa parole, elle est aussi ce qui rend possible quelque chose comme un 'peuple', qu'elle rassemble autour du dire, de la parole poétique, en temps qu'il en est le destinataire historial.

L'harmonie et l'Esprit mémorable du Sacré sont réunis dans le Chant du poète. Cet Hymne provient aussi de la Nature, comme un orage entre Ciel et Terre (fulgurance et remontée vers le plus ancien, 85). C'est la richesse du commencement qui donne à l'hymne qui procède d'elle sa surabondance de

sens : il sous-entend plus qu'il ne peut dire : la parole est ainsi plus féconde que ne le laissent entrevoir les mots, mais elle se mesure tout de même à la qualité de l'écoute qu'elle suscite. Parce que la langue est commune à ceux qui écoutent et à celui qui parle, l'Esprit aussi est commun ; le Je du poète n'est pas un Je personnel, individuel, il rassemble les paroles que dit, à travers lui, l'Esprit commun. L'écoute du peuple est le dernier maillon qui permet de retisser les liens de l'émergence, qui tient en ces mots : Sacré, Ouvert, Poète, Parole et qui sont le pendant de ce sens qui n'est tel que parce qu'il circule librement et historiquement. L'ombre de l'échec plane toujours sur une telle entreprise, c'est celle de l'aporie, de la résolution dans l'Indicible, de la parole qui manquerait sa cible (87). C'est pour cela que la réussite de l'hymne fait pendant à la joie de l'âme du poète. Car dans son entreprise, il ne peut nommer le Sacré, sauf à bénéficier d'un éclair qui embrase son âme sous l'action d'un dieu - mais aucun ne peut rien accomplir à lui seul : la parole n'advient que dans l'appartenance réciproque du dieu et de l'homme, et c'est de cela dont l'hymne est le témoignage. Contre-thème de la strophe 7, la légende de Sémélé foudroyée, montre comment le Sacré fait réussir le chant, lorsque le poète accueille l'esprit qui souffle dans l'hymne réussi : il a perdu son comble de périls pour l'homme, 'fils de la Terre et poètes', qui sont transportés dans un nouveau mode d'être, cependant que leurs statuts s'éloignent l'un de l'autre : si les fils de la Terre, le peuple qui écoute la parole, reçoivent ce qui est sans danger, il n'en est pas de même pour le poète, qui, lui, est toujours exposé au risque de la foudre (89-90). Les poètes forment une même famille, qui parle au nom de tous les siens, le 'Nous les poètes' d'Hölderlin, qu'il nomme aussi les Futurs. Le poète ne peut saisir cet éclair du Sacré que si ce geste est traversé par la vie du 'cœur pur' (originel) dans le silence recueilli su Sacré ; c'est pour cela que ce geste du poète est à la recherche du Simple dans le mot. La parole advient et retourne au Sacré, ce qui est médiat émerge de l'Immédiat dans le Tumulte, l'orage. Le risque auquel se livre la parole est bien la perte de sens dans le tumulte des

mots ; aussi la poésie a-t-elle toujours besoin d'un fil d'Ariane, qui veut l'équilibre de forces contraires ; parce qu'elle appartient instamment au Sacré, elle le menace pourtant, sans toutefois atteindre jusqu'à son origine. Elle est l'expression de la souffrance d'un dieu, qui est de demeurer ferme au commencement. Le Sacré en sa persistance est toujours à dire, et ne dépend pas de circonstances historiquement datées. En son advenue il est le 'Voici', qui paraît dans l'history et se décide par rapport à l'Inaugural : il est le geste de monstration originel, celui qui décide de la venue, de la tenue d'un monde (95-96). Il est néanmoins difficile de justifier le 'pourquoi' de l'appel history, mais la réponse se trouve dans l'être de la langue. Le verbe grec *hymneîn* désigne la parole poétique ; il s'agit d'un dire qui instaure le don que fait le Sacré : ainsi s'explique la complémentarité du feu et du ruisseau, de la clarté et de l'ombre, incluses l'une dans l'autre. Par opposition à l'ivresse des mots qui met en péril le Sacré, la Parole poétique de l'hymne est 'saintement sobre' et simple (97-98).

d- La grécité, ou 'Ciel et Terre de Hölderlin'.

La conférence à laquelle il est fait référence²⁵⁶ explore l'unicité et la singularité de Hölderlin autour d'une question fondamentale : sommes-nous dignes d'appartenir au poème de Hölderlin en nous rassemblant sur son écoute ? Car il s'agit bien de savoir en quoi sa poésie nous atteint en notre être comme poésie, dans la mesure où « il s'agit et où il y va de la pensée » (199). Comme chaque fois, Heidegger prend appui sur un poème précis ; dans ce cas-ci, il s'agit de la troisième version de l'ébauche de l'hymne *Grèce*. 'Ciel et Terre' indique que nous avons à faire à une relation réciproque, qui indique le chemin à prendre lorsqu'on se met à l'écoute de la parole de Hölderlin, à partir de ce qui concerne l'âge présent du monde. L'hymne appartient au temps ultime où la course de Hölderlin est entrée en repos, et qui conduit la pensée vers l'hésérique, l'*occidental*. Qu'est-ce qui a guidé le poète vers la Grèce, ce pays dont il dit

²⁵⁶ 'Terre et Ciel de Hölderlin', datée de 1959, fut également publiée dans A.H., opus cit., pp. 197-236.

qu'il est l'*oriental* ? Chez Hölderlin, les mots ne doivent pas être pris dans leur sens courant ; ainsi, lorsqu'il parle, dans l'une de ses lettres (204), du *Vaterländische*, cela n'a rien à voir avec ce qui est 'patriotique', mais plutôt du 'natal', qui se réfère au Père, qui est le dieu suprême. C'est ainsi qu'il faut se départir de toute interprétation historique et redonner à ces mots leur sens originel, ce qui est la première des conditions pour se mettre à l'écoute de tels poèmes. Aussi la Grèce est-elle bien plus qu'un pays géographiquement délimité, et dont l'influence fut grande pour l'histoire de la pensée occidentale. La Grèce est bien davantage, elle est le 'matin de la pensée', le 'matinal', et, en ce sens, l'oriental. Elle ne devient le tournant hespérial qu'en vertu de l'Appel que sa parole lance en direction du futur, c'est-à-dire historiquement. Notre époque, notre présent, est toujours déterminé par rapport à l'Initial, mais il y répond à partir de l'accueil que fait la langue allemande à cet Appel grec venu des origines. Dans l'extrait de la lettre citée par Heidegger, ce dernier relève plusieurs points, pour permettre de prêter plus grande attention à ce qui est dit dans le poème Grèce : d'abord, que Hölderlin devient plus familier avec les Grecs, et la manière dont cela s'accomplit ; ensuite, le lieu auquel le poète est parvenu, et ce qu'il garde en mémoire, et dans quelle lumière, alors qu'il rentre de son voyage dans le Sud de la France ; enfin, ce qu'il veut dire par la parole 'le plus haut de l'Art'. Ces réflexions devraient mettre mieux en valeur la tonalité de ce qu'Hölderlin entend par cette relation 'Ciel *et* Terre' (206). Le poème dit des Méditerranéens qu'ils sont Athlétiques. Le verbe *athléô* signifie 'combattre, lutter, saisir, porter'. Pensé en grec, l'Athlétique suit le double mouvement surgir/se réserver, qui indique une lutte réciproque. Il faut y voir l'image du 'belliqueux' héroïque, le *pólemos*, en tant que 'mobilité au cœur et en vue de laquelle dieux et hommes, liberté et servitude ressortent dans le rayonnement de leur être' chez Héraclite. L'Athlétique est le rayonnement de l'esprit qui lutte pour sa sortie dans sa mesure corporelle et se saisit soi-même. Ce faisant, allié à la force de réflexion, qui est ce qui, dans l'entendement est le

plus haut, il porte au rayonnement la Beauté. L'essence de cette beauté apparaît ainsi comme en creux, dans ce qu'elle fait venir au paraître et ce qu'elle génère comme mouvement. Le beau qui entre en présence le fait dans la tendresse (*Zärtlichkeit*). Ce mot ne signifie rien de sentimental ; dans un autre poème, Patmos, Hölderlin nomme la Grèce 'pays de jeunesse des yeux athlétiques'. Ces yeux sont athlétiques précisément parce qu'ils voient la beauté, et qu'ils sont spirituels, car la Beauté est pour les Grecs l'épreuve de la vérité. Et ils ne voient cette beauté qui rayonne que parce qu'ils sont déjà 'irradiés par le regard de ce rayonnement' (209) ; autrement dit, cette Beauté se rapporte, pour les Grecs, à la *Phúsis*, dans et à partir de laquelle ils vivaient.

Le lieu que le poète habite fait que la terre lui apparaît à nouveau comme terre. Ce lieu est l'entrecroisement de regards, celui de la terre vers le ciel qui tourne son regard vers le bas dans l'éclair (*Blitz*), ce regard (*Blick*) dans lequel il y a existence, le lieu à partir duquel le poète laisse porter son regard. Il regarde depuis l'harmonie du Ciel et de la Terre, où les dieux en retrait dans le Sacré de la Nature s'ouvrant originellement dans une lumière particulière qui dote tout ce qui entre de l'éclat d'être présent. Cette lumière, proprement philosophique, provient de ce lieu qu'est la Grèce. Ce *est* chez Heidegger n'est pas de participation, et ne sous-tend pas l'énoncé comme le ferait une définition ou une assignation à une région de l'étant, mais une entre-appartenance, qui permet de contourner l'écueil sémantique où le Même se réduit à l'Identique. D'ailleurs, le mot *Verhältnis*, qui signifie 'relation' au sens courant, veut aussi dire 'tenir/maintenir en relation', et il est de même racine que 'tendresse'. Dans cette harmonie, le poète est baigné de lumière philosophique, car *philosophia* veut dire 'de la Grèce', lieu où s'est éclaircie initialement la vérité de l'être, et où la vérité se confond avec la beauté (208).

A présent, il faut définir ce qu'Hölderlin entend par 'le plus haut de l'art'. Si l'art est le laisser apparaître l'invisible en le montrant, il est le plus haut du signe, ce qui se déploie dans le Dire comme chant poétique. Pour les Grecs,

montrer, c'est se tourner vers le Vrai, à savoir la Beauté ; l'Art est donc absolument nécessaire, c'est même une exigence de la pensée. 'Habiter poétiquement', c'est porter tout ce qui apparaît (Ciel, Terre, Sacré) à l'évidence stable pour elle-même, qui sauvegarde tout dans la figure de l'œuvre ; c'est, au sens propre, 'instituer' (*stiften*). Dans la lettre citée par Heidegger, c'est la Grèce qui vient au poète dans le rayonnement de la Terre et du Ciel ; elle est le Sacré qui voile le dieu dans l'humain, capable de poésie et de pensée. En instaurant les Quatre du *Geviert* (Ciel, Terre, Sacré, Hommes) la parole se fait fondatrice et en même temps tendresse, car ils s'entre-appartiennent dans leur relation réciproque (210). Dans cette relation, il n'y a pas de délimitation précise, pas d'unilatéralité : les rives sont in-finies, indéterminées, parce que dans l'hymne Grèce, Hölderlin donne à voir la naissance grecque de la pensée. Mais cette pensée appelle les voyageurs (les poètes) à cheminer jusqu'à la fin sur des chemins déjà tracés et déterminés de loin. Le chant est l'aboutissement provisoire de ce chemin, toujours en direction du repos, dans un perpétuel aller. Ce dernier, qui nécessite le présent grammatical du verbe est ce qui conserve à la pensée son dynamisme née de ce combat, de cette logomachie originelle. Sur le chemin le poète rencontre la beauté, qui vient à lui dans la Grèce ; d'autres chemins, d'autres allers-retours sur le chemin de l'église sont possibles, et le poète sent leur proximité (vers 48).

'Vie est mort, et la mort est aussi un vivre' : l'amour de la vie inclut aussi la mort, et les mortels meurent en vivant ; à ce titre, et par la grâce du renversement, dans la mort ils sont donc im-mortels, comme l'est la Grèce dans son destin. Les voix de ce destin résonnent à travers le Ciel, dans l'orage, la tempête, l'éclair et le tonnerre, la pluie, qui signalent la présence d'un dieu en retrait derrière les nuages. Ces derniers demeurent pourtant en paix (vers 2 sqq) au milieu de tout tumulte, dans leur 'sûre disposition'. La terre, quant à elle, répercute la voix du ciel vers celui-ci, et suit de 'grands statuts', les injonctions du grand destin. La terre, écho du ciel, résonne 'par la tendresse et par la

science' : la 'science' recouvre la pensée de la Grèce, de ses penseurs, tandis que la 'tendresse' signe la 'popularité', au sens de *popularitas*, l' 'incliner et le partager suprêmement', qui est aussi un signe de l'entre-appartenance. Le chant est alors une des voix du destin, dans l'harmonie qui entoure le mot évocateur de 'Grèce'. Le dieu, à qui revient l'amour de l'immortalité' se dispose et se pose dans quelque chose d'étranger, le regard du poète ne peut se poser sur sa face : le poète est aveugle (comme la parole est soumise à ce qui est hors-parole), le dieu soumis au destin de cette parole. La cécité du poète trahit aussi la présence du Sacré.

'Elles sont quatre, les voix qui résonnent : le ciel, la terre, l'homme, le dieu. En ces quatre voix le destin rassemble l'entière appartenance infinie... Aucun n'est sans les autres' (222). Ces quatre voix, qui, provenant chacune du lieu qui lui est propre, forment un espace, un lieu qui est celui de la parole transcendant le temps et l'espace, ce qui rend possible son émergence et qui n'est conditionnée par rien d'autre que leur co-présence, leur entre-appartenance (leur 'tendresse') qui, dans le Milieu où les reprend le destin qui les accueille dans l'intimité, il n'y a plus de temps de la parole, mais une valeur verbale pure et simple, abstraction faite de toute considération de durée, en un lieu qui est la Grèce, au centre même de cette quadruple jonction, et qui résonne comme un grand Commencement (*Anfang*), qui est, purement et simplement, dans la mesure où il demeure en venue (*fangen*, 'prendre', 'attraper'). Ainsi la parole émergeant du Milieu de la Grèce, est purement aoristique, tout en demeurant dans la virtualité de pouvoir venir : dans cette venue, il apporte et destine ce qu'il maintient auprès de lui, l'appartenance infinie. L'hymne de Hölderlin célèbre cette émergence, ce bouillonnement et cet apaisement de ce commencement dans le lieu qui scelle l'entre-appartenance des Quatre, celui qu'il nomme le 'Moindre' (*Gering*), le 'pauvre lieu', à partir duquel ont lieux les épousailles, la hiérogamie, les noces de la terre e du ciel, célébrées par les dieux et les hommes dans le cercle (*Ring*) de cette entre-appartenance des Quatre, et qui est le 'plus

précieux' (*das Geringe*). Si le commencement est le cortège (*chóros*), la danse hymnique, il fête, par excellence, le dieu Dionysos (223-7) : au commencement était le chant, celui de l'ivresse des dieux, et la richesse vient de cette tendresse des Quatre. Ainsi donc se regardent le Moindre, l'occidental (devenu l'Europe) et la Grèce ou l'oriental, c'est-à-dire le Grand Commencement, l'aurore de la pensée qui est aussi poésie. L'Europe est, selon Heidegger (231) la possibilité d'être *Land eines Abends*, à partir de laquelle un autre matin du destin mondial prépare son orient, autre guise de l'historialité. Mais vers ce Commencement, il n'y a pas de retour. En effet, le destin de l'Europe est étroitement lié à celui de la science, comprise comme technique. Pour des raisons d'efficacité, pour rendre cette science plus puissante, Galilée en a limité les ambitions : la nature du temps demeure dans l'ombre, de même pour celle de l'âme ; la science rejette l'ontologie et aboutit au scientisme, qui oublie ainsi l'humilité des ambitions du début. Il règne l'illusion selon laquelle la science serait capable de répondre à des questions non-scientifiques, idée particulièrement répandue au 19^{ème} Siècle.

Aujourd'hui, l'appartenance infinie nous est refusée dans cette domination de l'essence de la technique qui dissimule et contrefait : elle s'occupe de faits et abandonne toute valeur. La seule solution serait de réapprendre un Dire plus ancien dans lequel, un jour, le grand destin de la Grèce trouvera à résonner, précédée par l'anticipation de la rencontre d'une pensée avec le Moindre. La Phúsis est bien la levée du Grand Commencement, auquel appartient la Beauté (234). Celle-ci est appelée à l'œuvre, afin de libérer tout en abritant tout dans le propre, sain et sauf, de l'œuvre. Dans la pensée (*Gedanke*) se cache la Mémoire (*Andenken*), qui remémore 'l'ancien Dire', la propre manifestation grecque du Commencement (*Griechenland*, ultime poème composé par Hölderlin.)

e- Conclusion : l'épreuve du Dire.

Parler de poésie pose immédiatement la question de la légitimité d'un tel discours. Heidegger combat avec acharnement les impostures du discours métaphysique parce qu'il n'est qu'un discours extérieur, un regard porté, depuis l'intériorité factice du sujet, sur les choses et le monde, vus comme des épiphénomènes de la conscience. Pourtant, il ne cesse de parler de poèmes, et de revenir sans cesse sur la parole d'Hölderlin, dont il suit les linéaments au fur et à mesure qu'elle se déploie dans son Dire poétique. Mais, de l'intériorité du poète, il ne peut en être question : tout au plus peut-on solliciter l'aide des mots pour espérer parvenir au lieu où la pensée, qui est poème, prend sa source. Comme il l'écrit dans la conférence sur *Le poème*²⁵⁷, le problème est qu'il faut 'se rendre familier avec poème' ; or, seul le poète l'est... Il dicte (*dichten*) le propre du poème, et ne parle ni *sur* le poème, ni *du* poème (241). Cette alchimie ne peut avoir lieu que pour autant qu'il dicte depuis ce qui détermine ce que le poème a en propre et qui lui donne sa voix. Cela ne signifie pas que le poème en est plus clair, car la parole surgit, et ce surgissement demeure un mystère. L'énigme de Hölderlin tient en ceci qu'il nous interroge, sans toutefois nous atteindre, parce que nous n'avons pas fait l'épreuve de son dire, et que nous nous raccrochons toujours au sens superficiel, grammatical, de ses mots. C'est parce que nous n'avons pas encore commencé de méditer le sens du mot 'poème', et qu'Hölderlin, plus que tout autre, nous invite sur le chemin d'une telle réflexion. Le mot 'poème' est un mot d'apparence simple, qui renvoie à un concept simple, valable universellement (genre littéraire, forme particulière d'écriture, agencement et syntaxe propre...) ; mais il peut aussi revêtir un sens plus élevé, celui de 'venir à nous sur le mode du partage, en ceci qu'il nous dicte le partage dans lequel nous nous tenons' (242). Mais, plus encore que cette parole qui se fraye un passage dans les mots pour mieux nous atteindre, c'est sur la poésie elle-même qu'Hölderlin n'a cessé de s'interroger, par le biais de rédactions d'essais, mais aussi de traductions de Sophocle, ou de Pindare. Ce qu'il médite

²⁵⁷ Datée du 25 Août 1968, elle fut également publiée dans *A.H.*, opus cit., pp.241-54.

profondément 'repose sur l'épreuve poétique de son poème et de sa détermination' (243) : ce que révèle le poème de Hölderlin, c'est à quel point il est assigné à ce qui le détermine et lui donne sa vocation. Que cette détermination n'aille pas de soi, les variantes nombreuses de ses poèmes en témoignent, comme d'un chemin sans cesse parcouru, repris ; ce sont des tentatives, toutes d'égale valeur et dignité, de se rapprocher au plus près de ce qui le pousse à dire ce dont il fait l'expérience sur le mode de l'épreuve ; en aucun cas ce ne sont des rebus ; en revanche, ces variantes nous font entrer dans l'atelier du poète, et nous renseignent tout aussi bien sur ce qui fait le propre de son œuvre. Aussi certains mots retiennent-ils l'attention de Heidegger et, pris dans un réseau croisé, ils se font écho d'un poème à l'autre, et tissent la trame de ce que le poète laisse advenir à la parole, tels des leitmotifs, qui disparaissent sous cette guise des versions définitives. C'est ainsi qu'Heidegger relève plusieurs occurrences du mot 'temps' :

- 'En avant du temps ! est métier des aèdes sacrés et ainsi/

Ils servent et marchent le grand partage, en avance' (*Pain et Vin*, v. 45/46)

- 'Long est / Le temps' (*Mnémosyne*, v. 16)

Le temps est 'long', parce qu'il caractérise celui de notre époque, vide de dieux ; en réponse à ce temps, la parole doit pouvoir être capable d'attente, pour dicter l'advenue des dieux présents. Or, le présent est précisément 'l'évènement de l'advenir depuis l'aurore', les dieux grecs enfuis n'ont pas disparu, ils sont en réalité pré-sents, simplement 'en retrait', et ils regardent le poète. Hölderlin fait l'épreuve de cette advenue des dieux, que lui seul perçoit, dans le poème. Les variantes attestent de ce que le poème est un palimpseste, qui se heurte à la question toujours brûlante de l'inachèvement : la chair du poète est dans ses mots, *il est son poème, il 'a sa part'* (variante des vers 261-8 de *l'Archipel*), qui lui est assignée comme un devoir (mot répété deux fois) : en effet, le poète nomme les dieux présents, mais ce nom doit cependant lui demeurer 'obscur dans les nuages'. Ce dont le poète fait l'épreuve, c'est l'extrême proximité de

ces dieux dont il se tient en voisinage, et dont la clarté ne peut que lui ôter la vue ; ce qui est trop proche est, par nature, ce qu'il y a de plus difficile à saisir, et ce 'proche' se laisse deviner dans le sens ancien de '*genau*'. Le poète est dans l'attente de cette advenue, et pour cela il lui faut endurer ce qui est difficile : c'est là le sens de la 'nécessité'. Le paradoxe de cette épreuve du poétique tient en ce que ce que le poète doit nommer doit aussi rester 'obscur', tout comme le lieu d'où viennent les dieux ; et ce lieu n' pas de nom. Comment en vient-on à un nom ? Le sens des mots est le seul guide qui fraye une voie à la réflexion d'Heidegger. Etymologiquement, 'nommer' (*nomen, ónoma*) vient de la racine **gno-*, tout comme le grec *gnôsis*, la 'connaissance' ; le nom fait faire connaissance ; nommer c'est 'montrer en ouvrant' (249), c'est 'libérer de l'abritement'. Or, si ce qui est nommé est trop proche, le nommer revient alors à le voiler, parce qu'un nom introduit toujours une distance avec ce qu'il nomme, ce qui est moins le cas lorsqu'il n'y a pas, ou peu, de proximité. Cette monstration qui doit s'éloigner pour pouvoir nommer, c'est l'appel, et ce qui est voilent/dévoilent dans la poésie d'Hölderlin c'est la Nature. Aussi, le 'nommer' par excellence est 'faire silence', qui laisse se manifester son dire, l'accueillir sans le garder pour soi-même : c'est ce qu'il veut dire lorsqu'il écrit qu'il nomme les dieux 'en paix' (*Rentrée*, v. 201). C'est parce que le nommer inaugure leur advenue dans l'éclaircie qu'elle précède les dieux, à l'aurore. Lorsqu'il paraît, caché derrière les nuées d'orage, la tâche du poète est déjà accomplie. Le poète se soumet à l'épreuve du 'nommer' ce qui n'est pas encore advenu, c'est pour cela que, plus que quiconque, il se heurte à l'abîme, au non-dit, au hors-champ qui, pour être ce qu'il est, a besoin en retour des poètes. Rien n'advient s'il n'est nommé, rien n'est nommé s'il ne se cache dans l'attente d'être nommé : le poète est celui qui parcourt, sous l'injonction de ce 'il faut', les limites du langage, et dont la tâche est, paradoxalement, de dire le silence.

Aussi, si l'être se manifeste comme parole, il est temps de méditer le lieu où s'accomplit cette jonction ; Heidegger déplore autant l'inadéquation de la langue, son intrinsèque faillibilité à rendre cet impératif à l'existence qu'il tente constamment de modeler cette langue, ou plutôt de la renouveler pour rendre cette parole de l'être plus accessible à la réception.

A travers son entreprise de déconstruction de la métaphysique se profile un but inlassablement poursuivi, celui de dégager de la langue une grammaire et un lexique d'un genre nouveau, qui la promouvrait au statut de 'langue de l'être'.

III/ VERS LA LANGUE DE L'ÊTRE ?

En même temps qu'il s'intéresse à la langue en philosophe de l'ontologie, Heidegger n'en fait pas moins preuve d'une sensibilité linguistique. En effet, toute sa démarche de pensée vise précisément à replacer la langue dans son contexte fondamental, qui est celui de ce que la science moderne nomme l'énonciation. En revanche, là où le raisonnement philosophique et philologique prend appui sur l'énoncé propositionnel arc-bouté sur le principe de raison qui fonde la logique, Heidegger donne à cette énonciation le partage de la parole pour assise. 'Partage' est un mot performatif qui œuvre à plusieurs niveaux de cette situation d'énonciation dessinée par Heidegger, et qu'il vaudrait mieux rebaptiser en 'situation de parole' : il instaure la figure du poète au centre de ce dispositif comme intermédiaire entre cette parole de l'être, qui est déjà et depuis toujours, mais que l'on n'entend plus, et il met en place un système de circulation qui ne se limite pas au strict cadre énonciatif restreint au cercle du locuteur et de son destinataire. Il s'agit, bien davantage, d'un cercle élargi à la provenance de cette parole, ce qui l'anime et lui donne son sens, et qui se reflète dans sa destination, qui va bien au-delà de l'énonciataire de l'énoncé : toute parole est universelle et totale. Dans chaque parole qui est authentiquement,

c'est le destin de l'être qui est en jeu, et qui implique le destin de toute l'humanité, dans un présent historial qui dynamite la notion même de présent et de temporalité jusque-là accepté comme pivot de la parole énonciative, ancrée dans le *hic* et le *nunc* de l'énoncé propositionnel. Ce qu'il veut établir, c'est la centralité de l'être, qui irradie l'énoncé de la force de sa parole, qui ne devient telle que dans l'osmose qu'elle forme avec la langue. Il faut donc que s'instaure un flux, une circulation qui prenne en compte cette parole totale qui implique aussi bien l'origine, que le pivot (le poète) et que le récepteur et gardien ultime de cette parole. Cependant, cette circulation, cette circularité, car la parole ne s'épanche jamais dans le vide de la non-parole, du bavardage, mais fait retour sur le Milieu duquel elle émerge, se heurte à un obstacle, un non-dit qu'Heidegger finit par aborder frontalement, celui de la jonction entre le mot et le sens, autrement dit, le vieux débat que la linguistique voulait avoir tranché en affirmant, par la voix de Saussure, le 'dogme' de l'arbitraire du signe. Comme il n'existe pas de moyen pour établir en quoi il y a continuité entre le signe qu'est le mot et la parole dont il est porteur, Heidegger va reposer la question d'une autre manière, et placer le mot en équilibre entre l'historialité qui le relie à la parole et le mystère de son surgissement à partir du non-dit, de l'Impensé qu'est l'être. Ainsi nous aborderons tour à tour la manière dont il rétablit une syntaxe circulaire de la parole sur des bases ontologiques dans le Quadriparti, la méditation à laquelle il se livre pour dénouer le problème du statut de la parole dans le mot, et qui aboutit à la poétisation du langage, et enfin à ce dépassement de la logique que l'ontologie inaugure, notamment par le dynamitage de deux principes sous-tendant la logique propositionnelle, pierre angulaire de la métaphysique, à savoir le principe de non-contradiction et celui de l'identité.

A- Quadriparti et circulation de la parole.

1/ Régions de l'étant et aire de l'être.

Cette section n'a pas pour objet de refaire l'historique des réflexions qui ont conduit Heidegger à élaborer la pensée de la quadripartition de l'ontologie comme libre jeu de la terre et du ciel, des hommes et des dieux : nous renvoyons pour cela à l'article de Jean-François Mattéi, 'La quadruple énigme de l'être'²⁵⁸, qui en développe la genèse. Cette idée de quadrature traverse sa pensée, depuis qu'Aristote a pressenti le découpage de l'étant comme quadruple modalité : « l'être est pensé par Aristote comme un *prós en legómenon*, un 'énoncé vers l'un' en lequel s'enracinent ses significations multiples. »²⁵⁹ C'est ainsi qu'il assimile progressivement l'être et la parole, et pour cela il va élaborer, par diverses touches, une syntaxe qui rende compte de cette exigence de l'être. Le mot 'Quadriparti' traduit l'allemand '*Geviert*'. La forme est celle d'un participe passé, qui signifie littéralement 'divisé en quatre'. Il se produit un écho, structuré comme un parallélisme, entre le quadrillage de l'étant, et la quadruple constitution de l'être : « Au *quadrillage de l'étant* répondra désormais, en une *Stimmung* initiale qui a précédé la constitution de la métaphysique, la *quadrature de l'être* ». ²⁶⁰ L'être est délimité par quatre déterminations fondamentales, telles qu'Heidegger les expose dans *Introduction à la métaphysique*, puis, en les recoupant terme à terme dans un séminaire sur Aristote : devoir/Surnature, devenir/ Histoire, apparence/Art et penser/Esprit, que Mattéi illustre par un diagramme en croix au centre duquel se tient l'être, identifié plus précisément à la Nature, au sens qu'Hölderlin donne à ce mot, comme nous l'avons vu précédemment (p. 145). Mais cet être est strictement encadré, délimité par une syntaxe qui l'ancre dans l'étant et en constitue les

²⁵⁸ In : Heidegger, *l'énigme de l'être*, ouvrage collectif coordonné par J-F. Mattéi, Paris, P.U.F., coll. 'Débats philosophiques', 2004, pp.131-157.

²⁹ Ibid., p. 135.

²⁶⁰ Ibid., p. 135.

relations réciproques, chaque fois ramenées à lui. Heidegger va plus loin, dès lors qu'il aborde les rives de la poésie d'Hölderlin. Il s'agit pour lui de

« Faire le saut vers l' 'autre pensée' : 'une question originaire et poussée jusqu'au bout à travers les quatre scissions conduit à comprendre ceci : l'être qu'elles encerclent doit lui-même être transformé en un cercle entourant tout l'étant et le fondant. La scission originaire qui, par sa connexion intime et sa dissection originaire, porte l'histoire, est la distinction de l'être et de l'étant' » .

Ainsi se dessine la marque d'un dynamisme particulier illustrant l'origine du monde comme parole fondatrice, et sa circulation, au sens où elle se déploie comme dans un cercle qui circonscrit les limites du monde qui ainsi apparaît et se structure en tant qu'émanation de l'être. Mais cette parole surgissante ne peut se dévoiler en tant que telle, et l'origine de son apparition se définit comme énigme (Rätsel), pensée comme une quadruple détermination :

« La 'quadruple chose' se présente comme : a/ ce qui est purement surgi (*Reinentsprungenes*) ; b/ ce surgissement comme secret (*Geheimnis*) ; c/ le chant (*der Gesang*) comme poésie ; d/ la poésie comme ayant 'à peine' (*kaum*) la permission de dévoiler le secret. Soit : le monde, le secret, la poésie, le dévoilement. »²

Ces quatre moments de la circulation de la parole constitue les quatre configurations discursives liant les quatre points cardinaux du Ciel (le Tonnant-*der Donnerer*), la Terre-mère (*die Mutter Erd'*), 'parents' (*Eltern*) de ce qui a surgi, le Rhin dans l'hymne d'Hölderlin du même nom, éponyme de cette parole qui jaillit et s'écoule à partir du sein de l'être (ou la Nature) : ce sont la Naissance (*Geburt*), le Rai de lumière (ou éclair, *Lichtstrahl*), l'Urgence (*Noth*) et l'Élevage (*Zucht*). Il s'agit là de données figuratives de nature métaphorique, arc-boutées sur le 'discours' du poème, qui les positionne les unes par rapport aux autres, selon un ordonnancement de type syntagmatique. Elles sont en relation de réciprocité, ce qui garantit la stabilité du système (*Wesenbau*) ainsi

²⁶¹ Ibid., p. 146.

²⁶² Ibid., p. 152.

que de leur existence, fondée sur le lien (*Bindungbringende*), qui devient ainsi un élément absolument fondamental, en ce qu'il rend possible le mouvement au sein même de cette structure énonciative ontologique. Or, Heidegger cherche avant tout à libérer la parole du carcan de la logique de l'énoncé S-P, c'est-à-dire qu'il s'efforce de donner à sa réflexion une grammaire à la fois fondée sur le résultat de la parole qu'est l'hymne tout en la rendant plus autonome de son soubassement propositionnel. L'on pourrait caractériser une telle tentative d'instauration d'une grammaire figurative, en l'opposant à l'architecture conventionnelle du discours narratif en général. Pour cela, il a semblé intéressant de distinguer dans le poème tout ce qui relève du code thématique de ce qui appartient au code figuratif.

Ces deux notions, issues de l'analyse sémiotique, ne sauraient s'appliquer telles quelles à la réflexion conduite par Heidegger, mais elles permettent, dans une certaine mesure, d'identifier quelques-uns de ses motifs récurrents.

2/ Une grammaire de la figure.

L'analyse textuelle distingue d'une part le code thématique, qui organise les différents éléments actualisés du 'récit' en catégories formant des paires oppositionnelles correspondant aux 'rôles' narratifs investis par des 'personnages' ou toute forme conceptuelles qui en tiennent lieu, du code figuratif. Ce dernier, « joue sur l'axe paradigmatique : n'étant pas lié à l'organisation syntagmatique du discours mais, uniquement, aux rapports qu'entretiennent mutuellement, dans un univers socio-culturel donné, les noyaux des figures, il établit des relations indifféremment intratextuelles ou transtextuelles »²⁶³, et ces relations sont de nature essentiellement « sémantique ». Les hymnes d'Hölderlin laissent apparaître des leitmotivs récurrents, analysés au fil des conférences que leur consacre Heidegger. Ils forment un système cohérent de circulation interne du sens visant à mettre en

²⁶³ Joseph Courtés, *Le conte populaire : poétique et mythologie*, Paris, P.U.F., 1986, p. 210.

mots le déploiement de l'être dans la parole à partir du centre qu'est l'être, et qui ne peut être nommé pleinement, en direction des Quatre, qui sont des figures ayant leur racine dans la matérialité du texte des hymnes : Terre, Ciel, Dieux, Hommes. Ces quatre figures fondamentales entretiennent des relations de circulation réciproque dans chacun des quatre domaines de l'étant qui forment les limites et les réalisations de l'être : Histoire, Art, Esprit, Surnature. Ainsi, entre autres, Heidegger donne-t-il des indications précises sur l'origine de l'œuvre d'art, sur ce que signifie, ontologiquement, penser, et sur le rapport que l'Histoire entretient avec l'être par le biais de l'historialité. On voit bien que les Quatre, nommés ainsi dans *Le Rhin*, ou *Germanie*, corroborent les analyses de Heidegger et donnent une unité à son système philosophique, même si le terme de 'système' peut paraître impropre à bien des égards. Ce qui différencie le Quadriparti de la grammaire conventionnelle, ou de toute interprétation qu'a donnée la philosophie sur le statut de la chose ou de la représentation, c'est qu'aucun des Quatre ne peut prétendre à une quelconque antériorité sur les autres, autrement dit, ils ne peuvent s'insérer dans un schéma linéaire classique, comme ce serait le cas pour n'importe quel récit, quel qu'en soit le genre. Autrement dit, chaque élément a un rôle, mais il ne se définit par rapport aux autres qu'en tant qu'il procède du centre de ce cercle occupé par l'être, qui, en outre, se situe toujours hors-langage, bien qu'il ne se déploie que dans la parole. Concrètement, la réciprocité qui les unit s'exprime dans une simultanéité absolue, qui traduit également la fulgurance du jaillissement du sens dans la langue, qui s'incarne en parole dans le poème. Le paradoxe de cette interprétation, de cette 'mise en mots', c'est qu'une telle absence de hiérarchie alliée à cette simultanéité de manifestation et à la réciprocité de leurs rapports, ne peut que représenter une tentative de dissocier ce qui ne l'est pas ; en cela l'herméneutique heideggérienne suit pas à pas les circonvolutions de la langue, par elle-même discriminante, qui émerge du hors-parole par l'arbitraire du signe : elle n'est finalement qu'un pis-aller, mais néanmoins en dehors duquel

l'être ne peut se rendre perceptible. C'est pour cela même qu'il ne peut y avoir d'adéquation parfaite entre le mot et ce qu'il désigne. Une des grandes réussites d'Heidegger est d'avoir montré que, si l'être demeure hors de portée en tant que tel, il ne se laisse aborder que de manière oblique, c'est-à-dire métaphorique.

Contrairement à la démarche métaphysique, qui laisse subsister l'illusion que le mot désigne, même de façon arbitraire, une chose, ou un étant, Heidegger insiste sur le caractère allusif de cette entreprise, ce qui fait du concept un mot, qui plus est un mot 'vide' de sens. En bâtissant un cercle au sein duquel se déploie la parole, il est clair qu'il trace des limites à l'élucidation du sens qui sont infranchissables, mais à l'intérieur desquelles ce dernier circule, et que la pensée, dans un effort de mise à jour, ne peut l'aborder que de façon séquentielle et oblique. Heidegger met en œuvre une pensée de l'impossibilité absolue de dire l'être, tout en l'ancrant au plus profond du langage en dehors des structures que lui a donné la philosophie depuis son tournant socratique, tout en insistant sur le fait qu'il ne pouvait en être autrement. C'est ainsi que dans une de ses manifestations ultimes, l'être est un mot barré d'une croix au centre d'une énigme. La 'biffure en croix' (*die Kreuzweise Durchstreichung*) rend compte *visuellement* de cette impossibilité de la pensée à s'appropriier l'être, tout comme de l'impossibilité de bâtir une quelconque réflexion sans pointer dans cette direction. En outre, selon J-F. Mattéi, « il s'agira moins d'en finir avec l'être de l'étant, qui se donne sous la forme du quadrillage de la métaphysique, que d'évoquer 'les quatre régions du Quadriparti', *die vier Gegenden des Gevierts*, et leur 'assemblage dans le Lieu où se croise cette croix, *deren Versammlung im Ort der Durchkreuzung* »²⁶⁴. La poésie n'est pas frappée de la même exigence de rationalisation que la philosophie, aussi est-elle le moyen privilégié pour contourner les pièges du concept et instaurer l'être en relation ontologique avec le silence. Des tensions entre l'Impensé qui garde l'être en retrait et la Parole qui en émane dans ce qui lui es à la fois complémentaire et antithétique,

²⁶⁴ Ibidem, p. 156.

la langue, la métaphore est bien le Lieu qu'il faut parcourir pour faire émerger, des cendres de la métaphysique, un monde nouveau, bâti sur le chiasme initial du Quadriparti. Encore faut-il savoir déceler dans la métaphorisation de l'être par la langue la direction que prend la pensée toujours en chemin vers une origine inatteignable. : pour cela, il est indispensable de se mettre à l'écoute des mots.

B- Les mots de l'Être ou la poétisation du langage.

L'un des moyens les plus efficaces, auquel Heidegger a recours, c'est de se mettre à l'écoute du mot, qui est la clef du cheminement vers une possible expérience de la parole dans son essence. L'homme fait, sous certaines conditions, l'expérience de la parole, dès lors qu'il se départit de son rapport à la langue dans ce qu'il a de quotidien, c'est-à-dire lorsque ce dernier s'inscrit dans un cheminement existentiel, au sens qu'Heidegger donne au mot 'existence'.

Dans la perspective qui nous préoccupe, il faut considérer ce mot comme synonyme de 'chemin', autre guise de l'expérience ou de l'épreuve. Se mettre à l'écoute des mots est une entreprise de déconstruction du sens commun passant par une littéralité assumée comme substrat sémantique, qui peut déboucher sur l'entente de sa simplicité originelle. C'est ce qu'Heidegger développe dans son essai intitulé 'Le chemin vers la parole'²⁶⁵.

1/ Entendre les mots dans leur simplicité.

En exergue de la conférence Heidegger donne une citation de Novalis :

« Précisément ce que la parole a de propre, à savoir qu'elle ne se soucie que d'elle-même, personne ne le sait » (227). Ce que le poète veut dire, c'est que la

²⁶⁵ Il s'agit du texte d'une conférence donnée en 1959, dont le titre original est 'Die Sprache'. Elle a été publiée dans le recueil *Acheminement vers la parole* (A.P.), traduit par Jean Baufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1976, pp. 225-257.

parole parle solitairement avec elle-même, ce qui heurte notre conception habituelle de la parole, toujours considérée comme le vecteur d'un échange, d'une communication, qui implique celui qui parle et celui qui reçoit cette parole. Se rapprocher d'un tel secret ne peut emprunter la voie commune de la rationalité, qui consiste principalement en une suite d'énoncés sur la langue, ni même la preuve scientifique, qui ne peut rien en dire. Ce que préconise Heidegger, c'est l'expérience d'un chemin, à partir de ce qui se donne en chemin avec le chemin : les deux sont indispensables, car ce sont là les deux versants de l'expérience. Ce qui est pressenti par Novalis, c'est que la parole vient nous toucher de son dépaysement. De là la question de savoir en quoi la parole est 'lointaine', et ce que signifie la préposition 'vers (la parole)'. Quel sens donner à la phrase ancienne attribuant la parole à l'homme. D'emblée, il faut poser comme postulat que parler ne relève pas d'une simple aptitude, mais signale l'être humain comme être humain. Dans cette apparente tautologie se trouve la signature de l'esquisse de sa manière d'être : il n'y aurait pas d'homme s'il ne disait 'il est' ; c'est là la seule manière de le distinguer de l'animal, selon ce que nous enseigne la philosophie. Mais si la parole accorde cela, alors l'être humain repose dans la parole. Le chemin peut paraître alors superflu, or, nous cheminons dès lors que nous prêtons attention au propre de la parole, c'est-à-dire que nous l'écoutons. La proximité ou l'éloignement de la parole détermine le degré de cette écoute, et différencie l'écoute quotidienne de celle, plus ontologique, de la parole comme sens de l'être. Une des voies les plus fécondes dans ce cheminement est de comprendre littéralement certaines locutions comme 'porter à la parole la parole en tant que parole', ce qui n'est pas la même chose que dire 'mettre quelque chose à l'ordre du jour, faire de quelque chose le thème de la discussion'. En fait, le mot dit trois fois le Même, mais selon trois modalités différentes. La littéralité crée une surprise propre à s'interroger sur ce propre de la parole, en s'affranchissant du langage figé, de la métaphore vide ; il faut rendre le langage à sa liberté afin qu'il puisse représenter la parole en tant

que parole de telle sorte qu'elle nous implique dans le parler, et non l'inverse comme le postule la tradition philosophique. La formule 'chemin' est ce qui détermine le domaine dans lequel toute la linguistique, toute théorie ou philosophie du langage, en bref, toute tentative de penser doivent se tenir, et non l'inverse : la caractéristique du chemin est d'être toujours en devenir, car il est conditionné par la nature même de la parole articulée à la langue. C'est un tel entrelacement qui se trouve, du coup, englober le chemin et ce que la parole a de propre. Ici encore se dessine l'image du cercle, image suffisamment puissante pour qu'elle agisse à tous les niveaux d'analyse de la langue. Cette action consiste, notamment, à voir la parole comme information tout autant que l'information comme parole ; une telle 'régression sur soi' est donc inévitable et pleine de sens, car la circulation sémantique ainsi instaurée ainsi que le sens de cette circulation (le 'giratoire') est commandé depuis la parole elle-même et son mouvement propre. Un tel enroulement appelle à faire l'expérience de la parole à partir de la parole. De là la difficulté à parler d'une méthode, qui tient de l'herméneutique : porter à la parole la parole en tant que parole, c'est-à-dire la montrer le plus lisiblement en son propre, si 'propre' signifie en même temps le lieu de son surgissement et la manière dont elle est parole ; il s'agit de transformer la formule du chemin, afin qu'il devienne 'résonance silencieuse' ; l'essence de la parole est un oxymore, autour duquel évoluent les diverses déclinaisons de son essence : parole et parler, ce qui, dans la parole, est donné d'avance, et l'expérience de la Dite (229).

a- La parole et le parler.

En tant qu'activité de l'homme, la parole n'est pas une possession assurée, car elle suscite un étonnement indissociable d'un 'faire silence'. Parler, c'est, selon le sens commun, articuler des sons ; corrélativement, faire silence reviendrait à faire silence au sens de 'ne pas pouvoir parler', soit 'être muet'(230). Il y a là deux manières d'envisager la contradiction en logique, dont l'articulation porte

sur l'alternative 'pouvoir'/'ne pas pouvoir', et en particulier sur le pivot que constitue la négation : soit cette dernière porte sur 'pouvoir', et nous aboutissons à la dichotomie précitée, soit elle porte sur 'parler', et l'alternative s'écrit alors pouvoir 'parler' / pouvoir 'ne pas parler', et nous nous retrouvons face au binôme parler/faire silence, où le 'silence' se revêt d'un caractère positif, qui rend possible le dépassement de la contradiction apparente, et la circulation du sens. Pour en revenir à la dimension performative de la parole, le caractère fondamental de l'articulation sonore, extrêmement ancienne, fait de la parole une chose de la langue, de la bouche, dans son aspect concret. Aristote distingue déjà, dans *De Interpretatione*, la dichotomie son/sens, à savoir ce qui s'exprime dans l'âme, et le couple graphie/son, où la graphie exprime le son de la voix. S'instaure ainsi une hiérarchie dans l'ordre de la parole : la graphie est seconde par rapport au parler vocal, lui-même second par rapport au sens. Si les phonèmes et les graphies varient, en revanche, ce qui est commun à toutes les langues, c'est que la voix et la graphie sont des représentations et représentent des variables, alors que le sens, celui qui s'imprime dans l'âme, ainsi que les réalités extralinguistiques que sont les choses sont identiques pour tous, au-delà de la différence des langues. Ce qui rassemble ces deux versants, c'est le Montrer (*zeigen*), dont le 'laisser-apparaître' relève du dévoilement de l'*alétheïa* selon trois modes : ce qui est donné à voir (*sêmeïa*), ce qui tient ensemble (*súmbola*), ce qui tend à égaler (*homoiômata*). De ce schéma directeur est issu l'interprétation classique selon laquelle la langue se divise en lettres et en sons. Quant au sens, arc-bouté sur ces deux éléments, il est ce qui est éprouvé, et montre les choses qui atteignent l'âme. Montrer revient donc à amener quelque chose à apparaître, à laisser reprendre ce qui a été appréhendé sous de multiples modes en voilant et dévoilant ce qui vient à apparaître. Avec le temps ce lien flexible entre le montrer et le montré s'est solidifié en une convention associant le Sa et le Sé saussuriens, contrairement à ce qui se passait en Grèce, où la provenance était toujours perçue dans le montrer, à partir et en direction de

celui-ci. Le changement s'est produit dès lors qu'il fut décrété que la représentation devait se limiter au domaine de l'objet : la langue, qui est un étant, s'est vue attribuer la représentation d'objets, de choses appartenant au 'monde réel' extralinguistique, alors qu'en réalité ces objets ne lui sont peut-être pas extérieurs. Heidegger voit dans la théorie de la représentation l'aboutissement d'un processus dans le temps, initié par un déplacement qualitatif, ontologique, du 'laisser-apparaître' vers le 'montrer' au sens impératif de désignation et d'assignation de l'étant au sein d'un monde qui lui sert d'arrière-plan ; tout ceci laisse à penser qu'il s'agit d'une mutation du déploiement de la vérité. A titre de remarque, sans doute faut-il voir dans l'apparition du démonstratif (puis de l'article dit 'défini' dans les langues indo-européennes, qui en est issu) cette prépondérance de plus en plus grande de la désignation ; Heidegger contourne ce phénomène en délaissant les 'mots-outils', les 'syncatégorèmes' au profit du substantif, promu lieu du retrait et du déploiement de la parole : il s'agit de l'une des manières de déplacer la logique vers le plan ontologique (232).

Dès l'origine, les Grecs voient l'étant comme 'ce qui vient en présence' ; la pensée occidentale fait de la représentation de la parole un élément fondamental qui culmine dans l'œuvre de Humboldt, qu'Heidegger brosse à grands traits. Pour Humboldt, l'oralité est première par rapport à l'écriture, mais elle est nécessairement passagère, fugitive. Elle n'est pas une œuvre (*ergon*) mais une activité (*énergeïa*) de l'esprit dans sa répétition éternelle qui fait du son articulé quelque chose d'apte à exprimer la pensée ; la parole englobe la totalité du parler. Humboldt effleure la question de savoir ce qu'est la parole en tant que parole dans son idée relative à ce 'travail de l'esprit', et la manière dont elle se donne à voir, c'est-à-dire ce qu'elle est. Pour Humboldt, elle n'est qu'une activité de l'esprit, ce qui revient à dire que parler n'est pas expérimenté à partir de ce qu'il est en propre, mais en portant le regard sur autre chose. Cet autre chose est, selon Humboldt, 'la forme interne de la parole', lien interne entre

parole et pensée précédant l'expression langagière, dans le sens où l'esprit reçoit, comprend la parole comme un monde posé entre lui et les objets ; dissociant de fait l'esprit, la langue et les choses. Le travail de l'esprit consistant à 'poser', l'esprit est assimilé au sujet, et entre dans un schéma, somme toute classique, qui fait que cette 'position' dont il est l'auteur est une synthèse entre sujet et objet correspondant au 'monde'. La parole ne peut, dans un tel schéma de pensée, être prise à partir de et en direction d'elle-même, ce qui revient à dire qu'elle ne se déploie pas, qu'elle ne peut vraiment advenir. Le monde forme comme un écran entre le sujet et l'objet car son chemin est déterminé par l'exposé historique et global du développement historique et spirituel de l'homme, ce qui éloigne autant que possible la conception humboldtienne de la langue de l'historialité. La langue est une source possible de la saisie du monde, mais elle se mesure à l'aune de l'évolution historique des peuples ; la langue est un élément de la structure de la parole humaine, mais elle n'est qu'une des formes du monde élaboré dans la subjectivité. Le chemin de Humboldt l'oriente vers l'homme, et il entend la parole comme énergéïa métaphysiquement, comme une activité du sujet, ce qui ne rend en aucun cas compte, selon Heidegger, de son déploiement (233-5).

b- cerner l'essence de la parole.

La parole n'est donc pas une activité humaine parmi tant d'autres, auquel cas on ne peut l'expérimenter en tant que telle : en effet, une telle prise de position signifie que son essence lui serait extérieure ; or, le bon chemin consiste précisément en la détermination de ce qui lui appartient en propre. Mais c'est une entreprise autrement plus ardue que de répertorier ce qui se montre dans son déploiement. Même dans ce qui faut nommer la propriété de la parole, elle se montre telle lorsque nous parlons. Il faut donc prêter attention à ce qui est toujours donné d'avance lorsque nous parlons, à savoir son essence.

Ceux qui parlent viennent en présence dans le fait de parler, dans ce qui chaque fois les concerne dans la prise de parole : concerner se dit de deux manières, selon que l'on considère ce rapport du point de vue des hommes (*es bestimmt*) ou des choses (*es bedingt*) dans la situation d'énonciation. Ce qui est parlé demeure à son tour complexe et ne dépend pas de ce qui est conservé, c'est-à-dire de ce qui est dit. Ce qui est parlé tire son origine de l'Imparlé (*Ungesprochenes*), qui est autre chose qu'une pure négativité. Selon les apparences on peut dissocier le sens de la forme (la langue), alors qu'en réalité le sens prend sa source dans ce qu'il présente dans le discours, ce à quoi il se rapporte, c'est-à-dire la parole, véritable *Gesprochenes des Ungesprochenen*, qui nous ouvre le chemin pour la détermination de l'essence de la parole ; Se limiter à en énumérer les caractéristiques revient à élaborer un discours, un récit qui ne met rien à jour de ce qui lui donne sa dimension vraie. Cet état de fait illustre bien la longue histoire du voilement de cette essence, car aucun mot de la tradition philosophique ne nomme la parole en elle-même, mais sous l'une ou l'autre de ses perspectives de déploiement. Autrement dit, la pensée occidentale n'est parvenue à ce jour qu'à en donner une définition partielle ; cela tient vraisemblablement au fait que jamais les mots ne sont saisis dans leur essence, donc dans leur sens, originaire, générateur de métaphores grâce au déploiement du mot sous différentes variations que met partiellement à jour l'origine des mots. Un des mots-clefs de cette génération de sens tient en ce que la parole est à l'origine *Aufriß* (tracé-ouvert), où *Riß* (le tracé) fait pendant au verbe *reißen* qui signifie 'rayer', 'labourer', 'creuser des sillons' ; ce verbe génère des images, des associations à la 'garde de la semence', à la 'croissance' ; par métonymie, cela nous fait aboutir au 'tracé-ouvrant', qui recouvre l'ensemble de traits de cette gravure qui assemble et ajointe d'un bout à l'autre le trait de lumière qu'est la parole, ce recueil d'ajointement d'un 'montrer' (*zeigen*) ; à la différence de la métaphore commune, c'est par le champ sémantique librement associé à ses diverses possibilités de déploiement que l'on a quelque chance de

délimiter, de circonscrire l'essence de cette parole dans le lieu qui lui est propre, et qui fait d'elle ce qui 'requiert' le propre de l'homme qui parle et le concerne dans son propre. Mais ce tracé-ouvrant demeure voilé en sa gravure approximative par manque d'attention à ce qui est parlé en tant que parlé. La langue est une trace, un sillon dans lequel se coule la parole, qui donne ainsi le ton (*Be-stimmung*) qui signifie aussi 'ce qui concerne'. Ce qui est dit (*Gesprochenes*) dans le parler (*Sprechen*) n'apparaît que lorsque quelque chose est dit, non l'inverse : ils sont intrinsèques à la parole, dont la seule chose que l'on peut dire d'elle, c'est qu'elle dit, et rien de plus. Ce que signifie 'dire' est contenu dans le vieux verbe '*sagan*' relève du montrer, du laisser-apparaître, du donner à voir et à entendre. Parler, échanger, c'est 'dire', c'est-à-dire se fier à ce qui est montré, et qui est essentiellement 'imparlé', et non ce qui est 'tu'. C'est ainsi que l'Indit (*Ungesagte*) en ce qui n'est pas encore parvenu dans l'apparition, mais conserve sa puissance génératrice de sens, tenu en retrait dans le secret (*Geheimnis*). Ce qui retentit dans la parole requiert le parlant en tant qu'elle est assignée, et il n'y a pas besoin de mots pour établir cela. Parler relève du tracé-ouvrant de la parole en son déploiement selon les divers modes du dire qui la traverse, dans un jeu de voilement/dévoilement, ce qui vient en présence ou en sort : l'essence de la parole est dans le fait de parler, comme ce qui vient à l'existence en tant que 'dire'. Hors contexte sémantique, la parole en entier a pour éponyme la Dite (*die Sage*). Cette dernière n'a rien de commun avec une quelconque généralité de la parole en tant qu'elle est 'ce que l'on dit' ; au contraire, il faut entendre ce mot dans son acception pleine et entière comme la 'monstre' (au sens plein de monstration, *die Zeige*, que l'on retrouve dans le latin *pronomem demonstrativum*, ce qui se déploie dans la parole). Il faut donc clairement distinguer le 'dire' de la 'désignation' au sens de dénomination, qui n'en est qu'un des résultats : tous les signes tirent leur origine d'un montrer dans l'horizon duquel ils sont signes. C'est pourquoi 'montrer' n'est pas assimilable à une activité humaine, car celle-ci est toujours baignée dans un 'laisser-se-

montrer' qui la précède et la conditionne. Plus que des mots porteurs d'un quelconque sens, ce qui permet une telle chose c'est l'existence d'un mouvement réciproque de 'parler' et d'"écouter' : parler à partir de la parole et dans la parole c'est entendre parler la parole, autrement dit l'écouter. Ce n'est pas l'homme qui parle, c'est la parole elle-même, qui suit ce qui se déploie dans le Dire, qui à son tour tire sa source de la Dite un jour parlée et, jusqu'à ce jour, encore imparlée, qui traverse le tracé-ouvrant de la parole. Cette dernière ne parle que parce qu'elle est monstratrice, et qu'il s'agit-là d'une 'performance' : la parole est performatrice, et c'est ce qui fait qu'elle laisse chaque fois apparaître ce qui vient en présence. L'énoncé n'est qu'une production secondaire, figée dans un temps et un espace comme ce qui est retenu. En réalité, l'homme ne dit rien, au fond, mais il re-dit, répète à sa suite la Dite entendue ; nous laissons venir sa voix, qui n'a aucun son. Ce faisant, notre Être se trouve engagé, et entre ainsi à fond dans la Dite : c'est cela qui nous donne, dans l'écoute, notre place et nous y assigne dans notre être propre ; la langue n'est pas la parole, et de cette confusion est née le malentendu originel qui traverse l'histoire de la métaphysique, qui disjoint ce qui est dès l'origine ajointé. En fin de compte, nous voyons se mettre en place une relation circulaire, dans laquelle la Dite déploie un accord parmi ceux à qui elle accorde l'écoute, en vertu de l'ouverture existentielle du Dasein. C'est ainsi que s'explique le paradoxe fondamental de la Dite comme Silence, parce qu'elle est bien au-delà des mots (236-243).

c- Expérience de la parole : l'*Ereignis*.

Déterminer ce qui caractérise la parole comme Dite ne nous fait pas pour autant progresser sur le chemin, car, faute d'avoir tenté de lui donner une assise dans l'expérience, nous ne sommes que devant le chemin, et non en cours de cheminement. Dans la parole en tant que Dite se déploie le chemin, et la Dite nous fait atteindre. Il n'est pas possible de distinguer la parole du chemin qui

mène ou part d'elle, dont le propre s'abrite en retrait dans le chemin qui est la Dite ; autrement dit, nous ne pouvons être écoutants que si l'on prend place dans la Dite en épousant son mouvement. Le chemin en est la source, la condition, le point de départ et d'arrivée : la Dite est le Montrer, dans toutes les opérations qui en sont autant de modalités, comme ce qui nous atteint, ce dont on parle, ce qui, comme Imparlé, nous attend. La Dite est l'éclat qui repose dans la montrante Dite ; elle gouverne et ajointe le libre jeu de l'Éclaircie, elle est le recueil de ce montrer où tout paraît. L'origine d'un tel 'montrer' ne se livre que dans une réponse pour le moins biaisée : porter attention à ce qui se meut dans le Montrer, c'est porter un coup d'œil simple et soudain, un peu à la manière de la pensée orientale dans ce que le japonais nomme 'satori', ou primeur du matin pour toute venue et sortie en présence, à savoir ce qui est le plus matinal et le plus ancien, le 'proprier' ('La ressource, dans le Montrer de la Dite, c'est proprier' - *Das Regende im Zeigen der Sage ist das Eignen*, ce qui 'rend propre' et 'sied'). Ce 'proprier', ce 'révéler en propre' c'est l'*Ereignis*, un appropriement qui livre le libre de l'éclaircie, en laquelle ce qui vient en présence peut venir déployer son séjour, et de laquelle ce qui sort de la présence peut s'en aller. Ce que l'*Ereignis* livre grâce à la Dite, c'est l'appropriement lui-même, et rien d'autre, donc ni un avènement, ni un achèvement, mais une expérience : c'est la donation elle-même qui accorde le '*Es gibt*', dont l'Être a besoin pour parvenir à son propre en tant que présence. L'*Ereignis* assemble le Aufriss de la Sage et le déploie en unités ajointées des multiples modes du Montrer : il relève de ce qu'il y a de plus proche et de plus lointain, de plus inapparent et de plus simple. Dans appropriement (*Ereignis*) il y a 'ce qui rend propre' (*es (das Ereignis) eignet*) : en disant cela, nous parlons dans notre propre langue une parole déjà parlée. Cette parole est libre de tout enchaînement causal, de tout principe de causalité qui fonde la logique, dont l'une des conséquences est l'objectivation de la parole dans le chiasme qui se creuse entre un 'sujet' et un 'objet' (246-7).

L'appropriement dote les mortels du séjour en leur être, afin qu'ils soient capables d'être ceux qui parlent, et d'être assignés à leur place là où ils appartiennent à ce qui leur revient (*Gesetz*, le 'statut'). Ce dernier n'a rien en commun avec la 'norme', mais il est LE statut, qui potentiellement riche en questions, mais dont il faut se contenter de donner quelques indications. Cela sous-entend qu'une telle question se tient toujours à l'horizon du cheminement, qu'elle guide sans apporter de réponse, en raison de son fondement essentiel dans l'Indit, l'Impensé, l'Imparlé. Par cette réflexion, Heidegger tente de répondre à l'arbitraire du signe par l'énigme de l'Éclaircie ; la philosophie du langage se confond avec l'énigme de l'être, qui se résume dans le mot 'présence' au sens immédiat et historial de la parole des origines.

L'appropriement s'adresse à l'homme dans la Dite ; en délivrant la manière d'être humain en son propre, il 'fait retentir le mot'. Nous voici maintenant face à une nouvelle équation : aller à la rencontre, c'est répondre, c'est dire les mots qui correspondent. Tout mot parlé est déjà une réponse (*Antwort*), une contre-dite (*Gegen-satz*) qui n'a rien d'une opposition de type logique, d'une contradiction, qui se dissout elle-même ; la remise à la Dite de l'homme, c'est le délivrer, le projeter dans le 'Il faut' (*Der Brauch*), car il faut l'homme pour porter la Dite silencieuse à la résonance de la parole. En laissant parvenir la Dite au Parler, le chemin devient *Ereignis*. Se frayer un chemin, c'est *wëgen* en dialecte souabe, d'où *Be-wëgen/ -wëgung* s'entend comme 'ouvrir /être le chemin' : la mise en chemin mène à la parole (en son déploiement) en tant que parole (la Dite) à la parole (retentissement du mot). Le chemin relève de la parole appropriée dans son déploiement, qui est toujours son seul et unique site, et cela grâce à la mise en chemin, qui vient toujours d'avoir lieu (250).

Il vient à la rencontre de l'homme qui chemine, et qui est ainsi confié au détachement (*Gelassenheit*) où se recueille tout savoir-laisser, qui rend possible une libre écoute : l'homme se défait de lui-même pour se retrouver dans son propre, dans le propre de son être grâce à l'appropriement. Ce qui prédomine

dans la vision d'Heidegger, c'est 'la stature de l'ajointement dans lequel se met en chemin le déploiement de la parole qui repose dans l'appropriement' (250). Ainsi déliée de sa libre propriété, la parole peut, selon le mot de Novalis, se soucier uniquement d'elle-même, c'est-à-dire se déployer. Faire silence c'est répondre à la consonance silencieuse de la paix. Le silence repose dans l'appropriement et devient 'disant', car la pensée pense à partir de lui. Mais la pensée 'dévalée' dans la technique (*Gestell*) peut tout juste présumer cet appropriement en l'expérimentant dans le déploiement de ce 'dispositif' moderne ; la langue du dispositif est un instrument de la pensée calculante, qui fait de la langue un simple instrument d'information, qui préside en retour au déploiement de ce Dispositif. Mais le terminus ante quem de ce système réside dans la 'langue naturelle', qui, par bien des égards, échappe à l'essence de la technique, qui voit dans le 'naturel' un manque de formalisation, un défaut toujours corrigeable par la logique. Quel est donc le statut que l'analyse d'Heidegger réserve à la 'langue naturelle' ?

Elle est à proprement parler un 'hybride', qui puise dans la Dite, dès lors que l'on écarte ce qui, en elle, relève de la disponibilité : la vérité de la langue, la Dite, se loge au plus profond de la langue naturelle, car celle-ci est destinale, historiquement déterminée. Ainsi relie-t-on les deux bouts du problème, dans le rapport du chemin et de la parole en tant que parole aboutissant à l'*Ereignis*, et vice-versa. Cependant, il n'y a pas de parole humaine en soi, donc pas de règne final du concept : toute parole est historique, mais la Dite qui la fonde est historique (252-3).

Lorsque Novalis dit 'ce que la parole a de propre', il faut entendre ce 'propre' comme ce qui est 'particulier', ce qui caractérise la parole comme *Ereignis*, qui se laisse moins voir que la particularité de la langue, ce qui, dans son apparence, la distingue des autres et de tout autre forme de langage. Nous appartenons à la Dite et parlons à sa suite, elle qui se développe de manière monologique comme caractère de son déploiement ; dans le monologue la parole est ce qui parle ; elle

parle solitairement, en tant que le commun lui fait défaut : *Einsam* doit s'entendre à partir de son origine, gotique '*sama*', grec '*áma*', qui renvoie à 'ce qu'a d'unifiant le fait de s'entre-appartenir'. Nous ne pouvons pas plus sortir du chemin que nous soustraire au déploiement de la parole, mais nous n'apercevons son déploiement que lorsque nous sommes sidérés, pris en vue (*angeblickt*) et remis en propre par lui. La question ne nous renvoie pas à un défaut de connaissance, mais seulement au fait que la Dite ne se laisse pas capturer dans un énoncé (*Aussage*) ; elle exige plutôt que nous arrivions à laisser dans le silence la mise en chemin appropriante. Mode en lequel parle l'appropriement, la Dite est le Chant (grec *mélos*) ; si la parole est la maison de l'être, la Dite est la mélodie de l'appropriement (255). Pour penser en suivant le déploiement de la parole, il faut que celle-ci se métamorphose, mais ce faisant, la parole nous échappe encore et toujours ; cela relève davantage de notre rapport à la parole, qui reçoit son ton (*Stimmung*) du destin, car il est aussi appropriement. Tout tient dans l'écoute attentive du mot juste qui vient à point nommé, auquel il nous revient de l'entendre dans toute sa richesse originelle, par-delà les simulacres de la logique (syntaxe) et du sens commun (morphologie, lexique).

2/ 'Notre vieille langue'

Heidegger, comme nous l'avons constaté à maintes reprises, renouvelle le vocabulaire philosophique de manière profonde, afin de donner des bases solides à sa démarche ontologique. Ainsi l'introduction d'un mot s'accompagne toujours, ou presque, d'une définition qui prend en compte l'origine étymologique et la formation du mot. Ces éléments sont essentiels dans la redéfinition d'un sens qui, dans de nombreux cas, est de nature à heurter le sens qui leur est habituellement attribué et à bousculer la langue courante : c'est le cas de la 'fiance' (*Zusage*), mot forgé sur le même thème que la Dite (*Sage*), et qui, en traduction française, est associé à la 'confiance', au verbe 'se fier'. Ailleurs, Heidegger fait appel à ce qu'il nomme 'notre vieille langue', dont il

réactive quelques anciennes acceptions, ce qui est précisément le cas de la *Sage*. L'effet produit est celui d'un dépaysement complet, d'une perte de repères qui n'est pas dissociable de l'entreprise de dépassement de la métaphysique à laquelle s'est attaché Heidegger. A cela s'ajoute l'expérience de la langue en tant qu'elle laisse venir à l'apparaître la parole comme présence, qui est aussi une advenue de l'Être fugitive comme un éclair. C'est la raison pour laquelle le mot, qui porte à lui tout seul la charge de cette présence, se doit d'être 'le plus juste', au sens d'ajusté, de cohérent, d'adhésion la plus complète possible entre le sens -qui vient de lui- et la présence, qui émerge dans la parole, qui vient de l'éclaircie de l'Être. Il ne s'agit pas tant de 'faire du nouveau' que de revenir aux origines même de la langue, une fois celle-ci débarrassée du poids de l'héritage métaphysique inscrit dans les mots que l'usage consacre dans la syntaxe et la morphologie de la langue, devenue oubliée de son fondement ontologique. Aussi n'est-il pas rare de trouver, sous la plume d'Heidegger, un appel à revenir à ce qui constitue, dans la langue allemande, à partir d'une entente grecque, son substrat 'archi-ancien'. Ce qui compte dans ce mot, c'est, d'une part, ce qui pointe vers l' 'ancien', et ce qui relève, d'autre part, de l' 'archi-', c'est-à-dire de l'origine en tant qu'*archê*, le 'fondement', le 'commencement', deux mots qu'il nous revient à présent d'expliquer.

Le mot *archê* désigne, selon le dictionnaire, ce qui 'est en avant', d'où le 'commencement' au sens précis d'origine et de principe (latin 'principium') comme 'source'. Il faut détacher cette signification de toute notion de chronologie, qui donnerait alors le primat à une perspective historique ; le mot n'est véritablement associé au sémantisme du temps, non à partir de ce qu'il contient d'historiquement daté, mais à partir du lieu où, pour la première fois, un sens est venu à la présence, et qui constitue un véritable 'tournant' sémantique et ontologique. L'étymologie, selon Heidegger, n'est pas là pour accorder le primat au mot en vertu de la sanction du temps, ce qui reviendrait à donner du poids à tout ce qui relève de la tradition, mais du moment où, selon certaines conditions,

un sens particulier est venu à la présence, et qui s'est accordé à la parole. Ce n'est qu'à cette condition qu'Heidegger fait appel à l'étymologie : à elle seule elle n'est pas susceptible de dévoiler le sens dans lequel il faut entendre ce que le mot a à dire et la manière dont, par ses transformations successives et les dérivés auxquels il donne naissance et qui s'accordent à cette advenue dans l'éclaircie. Le mot est véritablement 'archaïque' dès lors qu'il lui est permis de dire ce que la parole est, et dont il représente l'une des possibilités d'actualisation dans la langue. Aussi est-il rare qu'Heidegger se préoccupe uniquement de remonter jusqu'à l'origine ultime du mot, à sa 'racine', coupée de tout un contexte d'énonciation qui le déploie dans sa 'vérité'. L'archaïsme du mot doit s'entendre à un niveau historial, et non historique : c'est là le 'terminus ante quem' de toute recherche du sens. Pour Heidegger, ce qui prime dans la réflexion c'est bien son entente originelle, qui fait toujours écho à ce qui est venu à la parole au matin de la pensée grecque. Le grec est toujours présent, comme palimpseste de l'allemand, et il guide la recherche de ce sens historial et destinal qu'il s'agit de découvrir dans cette 'archéologie' du sens. C'est la raison pour laquelle le cheminement vers le sens, en direction et à partir de la parole, prend appui sur ce qu'il est convenu de désigner sous le vocable d' 'ancien', qui n'a pas de valeur intrinsèque hors de ce contexte de 'quête de l'origine'. Pour Heidegger, l'ancienne langue désigne ce qui, depuis toujours, est là, caché aux yeux du locuteur oublieux du sens originel du mot, et dont la syntaxe dit les relations de la langue avec ce qui l'anime dans son principe. Les relations sémantiques, basées sur le phénomène, par ailleurs bien connu, de la dérivation, sont une manière de déployer un sens de l'Être, qui innerve les mots et les revivifie, par-delà la structure énonciative commune à bien des langues, plus ou moins apparentées. L'Être se déploie en présence d'une manière cryptée, qui n'est pas accessible sans l'ascèse qu'impose le cheminement, lui-même structuré comme une boucle (ce que la logique nomme 'tautologie'), comme un cercle à travers lequel ce sens, cette urgence de l'Être, circule et demande à être

découvert, tout en se maintenant dans le retrait. Le travail d'Heidegger sur la langue allemande n'est pas tant un travail de philologue que celui qui, par une décomposition et une recomposition des dérivés à partir d'un noyau central, dégage des possibilités de sens, bâti comme un réseau circulaire, et qui 'double' la langue telle qu'elle est communément conçue. Aussi bien l'*ancien* est ce qui a été en usage, et ne l'est plus, en raison des progrès que l'essence de la technique a accomplis dans sa domination de la Nature par l'homme promu au rang de Sujet (ainsi du mot '*wëgen*', qui demeure à l'état de trace dans le *dialecte*, qui seul atteste de sa *vérité*) ; mais cet ancien n'acquiert ce statut d'*archaïque*, au sens de *principliel*, qu'en fonction de la richesse de dérivation qu'il est susceptible de suggérer et d'exiger de la langue. En aucun cas il ne faut voir dans ces deux mots, *ancien* et *archaïque*, une quelconque association avec celui de *début*, car il n'est pas vrai qu'Heidegger cherche le moins du monde à imposer une 'novlangue' à la réflexion philosophique ; il ne s'agit pas tant de créer, ou de recréer, que de faire émerger, de faire parler la langue à partir et en direction de son principe originel, celui de l'advenue à la parole, et de les faire, dans la mesure du possible, coïncider, ne serait-ce que dans l'instant où un mot se dévoile, et parle, par-delà les vicissitudes de ce qui le constitue. Un mot *ancien* est un mot qui laisse parler son *origine*, son *principe*, et qui, de ce seul fait, ouvre des possibilités de méditation à une pensée qui est toujours en train d'advenir. Heidegger ne s'intéresse pas à un état précis de la langue, mais plutôt à ce qui, dans le mot pris isolément, permet de laisser advenir un sens, ce qui n'est possible que pour autant que se met en place une grammaire du sens au sein d'un cercle qu'il a, à un moment donné, attribué le nom d'*herméneutique*. D'un tel mot, nous pouvons avancer qu'il désigne ce qui, dans l'analyse, touche aux limites, aux confluent, aux carrefours du sens qui se déploie avant tout là où on ne l'attendrait pas, de même que le dieu Hermès était, dans l'ancienne Grèce, la divinité dont les statues étaient placées aux carrefours ; pour la même raison, Hermès est le dieu des échanges, du commerce des biens, et des paroles :

il est le dieu psychopompe, et celui dont se réclament les traducteurs. Ce n'est que lorsque le mot, ainsi pris dans son essence, déploie son sens véritable, qu'il est toujours capable de provoquer l'étonnement qui accompagne la venue de la parole en présence. Si la parole est originelle, si elle se dispense des mots et ne leur est pas nécessairement associée, il faut donc qu'elle fasse sentir sa présence dans le dépaysement. Dire c'est voyager à partir et vers la contrée du déploiement qui est Éclaircie, clairière de l'Être, et un tel cheminement ne peut se faire que dans l'étonnement premier, la tra-duction, entendue également comme 'jointure', 'ajointement'. Ce dernier, qui fait écho à ce qui relève de la 'suture', doit s'entendre comme tout ce qui fait lien, c'est-à-dire tout ce qui relève de la syntaxe. Celle-ci se distingue du sens que la langue ordinaire lui attribue, car il s'agit plutôt de la réponse à l'injonction que nous adresse, par delà les mots et les phrases, cette parole, et qui s'exprime par la relation réciproque des Quatre, qui dictent ce qui doit advenir à la présence. Autrement dit, il n'est pas tant question de supplanter la structure habituelle du langage que de laisser entrevoir ce qui, dans son principe, meut la langue. Ce n'est d'ailleurs qu'à travers l'opacité des mots et les liens que tissent l'énoncé avec le sens que peut transparâître ce que la Dite nous enjoint de dire, à savoir que la langue parle, en tant que telle. Cette découverte patiente, minutieuse, ne peut avoir lieu que dans la dimension métaphorique de la langue, et se traduit précisément par l'émergence de figures flottantes en regard de la syntaxe ordinaire. En fait, les Quatre du *Geviert* n'émergent qu'à partir de cette méditation des mots de la langue. Le seul moyen de leur donner une assise à peu près sûre est de les 'fixer' dans la métaphore et l'essentialisation de la majuscule (Dieux, Mortels, Ciel et Terre), tout en sachant que ce n'est que par le jeu de la tra-duction, du retour vers l'*archè* des mots *anciens* que cette métaphore est à même de parvenir à la présence, car ce qui est en jeu, c'est bien la mise à découvert d'une syntaxe autre, qui sous-tend les lignes de force de la langue naturelle. Le principe permet de redéfinir des bases linguistiques propres à l'ontologie en intégrant l'espace,

devenu 'contrée', et le temps, devenu 'destin', qui perdent ainsi leur nature catégoriale placée, par la métaphysique, en dehors de la langue.

Enfin, il ne faut pas non plus oublier que ce qui relève de l'archè occupe la fonction fondamentale de déictique : l'archaïsme, pris au sens propre de ce qui relève du principe, est une manière d'en indiquer la présence et de débusquer le sens ontologique qu'il enveloppe dans les replis du mot. C'est ainsi que l'on peut suivre, le long du cheminement de la méditation d'Heidegger sur la langue comme substrat et réceptacle de la parole, les divers avatars d'un mot fondamental, celui de l'être. Dans la période qui a suivi le 'tournant' vers une pensée ontologico-historiale, le mot *Sein* s'est peu à peu métamorphosé, à tel point qu'il n'apparaît plus, dans les essais tardifs, que dans la graphie *Seyn*.

Beaucoup de commentateurs en ont relevé l'archaïsme, mais celui-ci a une fonction essentielle : il permet de dissocier ce que le 'premier' Heidegger entend par 'être de l'étant' (*Sein*), que l'on traduit en français par 'être' (sans majuscule) de l'Être, qui marque le passage de la métaphysique à l'autre commencement de la pensée, et qui s'entend comme 'Être en tant que tel', délivré de toute relation avec l'étant. La graphie fonctionne ainsi à plusieurs niveaux : elle est dicriminante, de telle sorte qu'elle acquiert une valeur de définition, qui marque l'orientation différente de la pensée heideggérienne, et elle est aussi indicative de la teneur de cette démarche, par son allure archaïsante. En soi, elle sous-tend l'ensemble de l'architecture de la seconde ontologie, en indiquant la manière dont il faut opérer ce retour à l'origine grecque dont la langue allemande se veut ainsi le lieu de l'expérience. Elle traduit (tout autant qu'elle traduit au sens le plus communément admis) le lien destinal qui lie l'allemand au grec. Cette relation ne peut s'instaurer entre les deux langues que si l'on prend soin de voir qu'il ne s'agit pas, pour Heidegger, de traduire de l'allemand en grec, ou de revenir à un âge d'or de la pensée, qu'il n'es plus possible de revivre, sauf au prix d'une hypocrisie à laquelle il est impossible de croire : on ne peut plus penser et vivre comme les Grecs, et

Heidegger ne s'est pas fait faute de le répéter. Aussi ne faut-il pas faire de contresens sur une expression comme 'entente grecque', qui jalonne la réflexion heideggérienne : il s'agit de saisir, dans les mots de la langue allemande, l'étonnement qui saisit lorsque surgit la parole, ou l'être du langage, comme un éclair dans la lumière de l'Être, selon Héraclite. Seule l'expérience est la Même, tandis que la langue diffère ; il n'empêche que, d'un point de vue historial, cette profondeur de pensée vis-à-vis de l'Être en tant que tel, c'est bien la parole poétique d'Hölderlin qui inaugure en allemand la ronde des Quatre qui métaphorise la dispensation de l'Être sur le mode du jeu d'un enfant (encore selon Héraclite) qui joue parce qu'il joue, mettant ainsi à bas la définition du principe de raison, de la causalité, comme fondement de la pensée. L'enjeu auquel se mesure la pensée d'Heidegger est bien la mise à jour d'un nouveau départ pour la pensée, à partir d'une langue et d'une syntaxe nouvelle, qu'il rassemble dans le déploiement de la parole, *Das Wesen der Sprache*.

B- Le dépassement de la logique : vers une poésie du silence.

1/ L'advenue de la parole.

La première des trois conférences constituant l'essai *Das Wesen der Sprache*²⁶⁶ se donne pour tâche de définir ce qu'il faut entendre par l'expérience de la parole. Elle se manifeste en premier lieu dans le fait que nous la laissons venir sur nous : ce mouvement du même coup nous renverse et nous rend autres, et, en ce sens où nous l'accueillons, nous la 'souffrons' également.

Réciproquement, en se laissant aborder par la parole, en répondant à son invite, nous y entrons, car elle est le site propre de la manière pour l'homme d'être-là. Plus qu'un simple échange, au-delà de toute considération interpersonnelle, la parole agit sur nous en nous convertissant à ce qui nous exige en tant que mortels. Une telle conséquence nécessite pour le moins un examen approfondi

²⁶⁶ In : *Acheminement vers la parole*, opus cit. pp. 143-202.

de la nature du rapport que l'homme entretient avec la parole, la parole de la langue.

Nous parlons la parole : le rapport qui s'instaure est de nature indéterminée, 'quasiment privé de mots' (144), ce qui exige un dépaysement complet de la question, au sens où il faut lui donner d'autres bases que celles du 'bon sens commun' ou de la philosophie traditionnelle, qui ne peut évidemment pas répondre à l'énigme que pose ce rapport grâce à ses moyens habituels, ceux du discours catégoriel et du métalangage. En réalité, une bonne manière d'aborder la question de la nature de ce rapport est d'avouer qu'il n'existe aucun moyen, langagier ou technique qui soit adéquat ; faire l'expérience de la parole revient à se jeter dans le vide, au-dessus d'un paradoxe infini. En effet, la parole se manifeste dans l'expression verbale, mais les mots manquent, nous font défaut, dès lors qu'il faut caractériser un rapport de cette nature (145).

S'il est difficile, sinon impossible, de trouver le 'mot juste', c'est que l'expérience de la parole relève de l'inexprimé (*Ungesprochene*), qui advient à la parole par le don. Mais, dès lors que le mot fait défaut, qu'est-ce que 'nommer' ? Il s'agit là d'une vieille question, qui demande instamment d'être examinée, et ses termes renouvelés. Ce qui désigne, le mot, est bien un signe (*Zeichen*), mais pris dans le sens où, montrant ce qu'il désigne, il lui assigne un lieu au sein de la parole ; il est, à proprement parler, déictique. Et parce que le mot est aussi, souvent, un nom, il est ce qui, par la dénomination, porte à l'existence. Parler une langue au quotidien, de même que parler la langue de la science ou de la technique, n'est pas la parole qui parle. Une des clefs de cette relation qui nous unit à la parole, c'est le don, le présent du mot 'approprié', 'rendu propre' ; plus que de justesse dans le mot, cela suppose que le mot ne se présente pas comme ce qui dit la parole, mais ce par quoi la parole s'achemine, en particulier dans le poème qui circonscrit le champ de sa propre éclaircie. Le poète parle dans le poème l'expérience qu'il fait de la parole, comme en témoigne le poème de Stefan George, *Das Wort*, dont Heidegger entreprend la

lecture. Il porte son attention sur le dernier vers : « Aucune chose ne soit, là où le mot faillit » (147). Le vers peut se gloser comme une allusion négative à la phrase qui inaugure l'Évangile selon St Jean (« Au commencement était le Verbe... »), ce qui signifie que rien ne vient à l'existence qui ne soit au préalable désigné par un nom ; le mot seul confère l'être à la chose, mais il n'amène rien à l'Être. Dans le dernier vers du poème, l'être de quelque chose qui est demeure dans le mot, car la parole est la demeure de l'Être. Or, ce vers est précédé d'un [:] formant une césure avec le mot qui précède, le 'résignement'²⁶⁷, dont le dernier vers est, en fait, la définition. C'est par le *Verzicht* que l'on accueille le fait qu'aucune chose n'est là où le mot faillit. Le vers récapitule l'entière expérience que fait le poète avec le mot ; il ne faut pas, pour cela, rabattre la vibration du dire poétique sur un énoncé équivoque. Le 'résignement' ne nomme pas ce à quoi l'on renonce, mais plutôt l'injonction à laquelle on répond au sein du rapport entre mot et chose. Il porte sur le rapport poétique au mot défini comme une désignation qui procède de ce qui est à l'abri, dans le retrait de l'Inexprimé. Quant au verbe du dernier vers, 'Aucune chose ne soit (*sei*)', il peut être pris comme un impératif, une injonction, une prise en garde à l'avenir : 'ne laisse jamais passer comme étant une chose là où le mot faillit' (152) ; ces deux derniers vers récapitulent ce que le poète a appris, et se redit à lui-même. Le *Versicht* renvoie au verbe '*verzeihen*', 'pardonner, faire grâce de', *sich ein Ding verzeihen*, 'renoncer à quelque chose, abandonner'. *Zeihen* renvoie lui-même au latin *dicere* (dire) / grec *deiknumi* (montrer), au gotique '*sagan*', lui-même à l'allemand moderne '*zeigen*' (montrer). Tout cela relie le résignement à un dire du détachement à partir d'un rapport antérieur du poète au mot. Le poète fait ainsi l'expérience du règne et de la dignité du mot, qui est un bien promis et remis, car ce rapport est toujours marqué du sceau de

²⁶⁷ Le mot sonne étrangement à une oreille française, dans la mesure où il n'existe pas ! L'allemand *Verzicht*, lui, est d'usage tout-à-fait courant, puisqu'on le traduit en général par 'résignation', 'renonciation', 'renoncement', 'désistement'. On peut supposer qu'une telle traduction a pour but de faire signe vers ce qui, justement, n'est pas entendu de manière courante dans ce mot.

l'incomplétude. Le poète est promis à la 'vocation au mot', c'est-à-dire à la source de l'Être qu'est le mot. La parole ne s'adresse qu'au seul détachement du poète, et cette expérience n'a rien de jubilatoire, comme en témoigne, dans le poème de Stephan George, l'adjectif '*traurig*', en rapport avec l'expérience de ce résignement (qui n'est pas une 'perte'), en tant qu'il est une 'joie qui se retire'. Apprendre le résignement, c'est faire l'expérience du haut règne du mot, tâche du dire poétique. Faire l'expérience, *erfahren*, porte en soi la marque du cheminement, du parcours (*fahren*), qui ne désigne pas une connaissance mais le rapport du mot à la chose, dans le sens où il fait 'être' une chose. Ce que le poète expérimente ('aussi ai-je appris...'), c'est sa propre place, son pays qui est aussi celui de la Norne (le Destin) qui habite à la lisière (la 'marche') du pays poétique, dont il semble qu'elle soit un passage obligé : c'est elle qui puise les mots dans la source destinale de la parole en regard du dit poétique (155). Le poème ouvre l'espace d'un rapport où puiser les mots à la source engageait que les choses se tiennent dans l'être ; or, ce rapport s'est brisé car, le mot ne venant pas, le 'joyau' ne devient pas 'trésor', il s'échappe et ne vient pas à l'être. Ce rapport est d'autant plus essentiel qu'il implique que la capacité à créer des mots est limitée à la détermination qui leur donne leur sens plein : il existe des mots complètement vides, même s'ils sont 'utiles', et ils sont dépourvus de ce joyau, qui est plénitude de pensée. En même temps, le mot est en équilibre fragile au-dessus d'un abîme : surdéterminer le mot, l'investir de trop de pensée de l'extérieur risque de se fermer au remuement poétique, tandis que l'expérience de la parole demeure une expérience pensante, car pensée et poésie relèvent toujours du Même. La pensée n'est pas un chemin d'accès à la connaissance, mais elle trace des sillons dans l'aire de l'être. La clef permettant d'atteindre la possibilité de faire une telle expérience est dans le mot '*Wesen*', qui interroge le 'comment' d'un tel rapport.

Ce mot ne désigne pas une essence, qui nous fournirait des informations sur la parole, sur ce qu'elle est en soi. Il faut plutôt le considérer dans une perspective

de questionnement, de cheminement. Interroger le *Wesen* et la parole supposent qu'ils nous soient déjà donnés ; pourtant ils demeurent dans l'abriement du non-dit. Il faut que ces deux mots nous soient déjà 'parlants' : ainsi se noue une relation circulaire entre la question (*Anfrage*) qui questionne en direction de ce qui relève de la réponse (*Antwort*, le *vers-quoi* de ce qui est mis à la question) et de ce qui est en question (*Nachfrage*). Mais questionner n'est pas le propre de la pensée, qui est de prêter l'oreille à la parole où se promet ce qui devra venir à la question : 'une pensée est d'autant plus pensante que son geste est plus radical, qu'elle va davantage jusqu'à la racine de tout ce qui est' (159). Cette 'racine' est synonyme de 'fondement', et il faut comprendre le mot *Wesen* comme '*Wesende des Wesens*', ce qui se déploie, qui déploie l'essence, dans la donation du fond commun et du plafond ultime : l'essence est à elle-même son propre horizon, car on se meut dans la parole au milieu de la parole. Si la pensée qui pense le fait en vue de son déploiement, alors l'essence est en son fond un questionnement infini. Ce mouvement se remarque tel quel lorsqu'on dit '*die Sprache spricht*', qui constitue une variante dynamique sur le Même (le cas se répète dans '*der Gedanke denkt*') : le présent et le devenir de la pensée est qu'elle pense, définition renforcée par le présent verbal à valeur aoristique. Mais ce la nous place toujours aux limites des possibilités expressives du langage, limites que l'on ne peut repousser dans lesquelles la langue cerne la pensée en s'y identifiant, on peut, en revanche, mettre l'accent sur le cheminement qui ouvre des perspectives sur la pensée : la source de la pensée est posée d'emblée comme mesure du cheminement, dont on mesure la progression et les détours en fonction du rapport qu'il a à cette Parole fondamentale, en se tenant à égale distance de cette source inatteignable qui délivre son injonction, son Appel. Les embûches tiennent à la faillibilité des mots. Le paradoxe de l'Être est qu'il est une source hors-source, les deux termes n'étant pas en relation contradictoire mais réciproque. Cette réciprocité de la pensée qui ne peut être qu'elle-même s'exprime par le mot 'donation', quand la pensée pense ce qu'elle a à penser, et

se fait à elle-même sa propre donation, tout en demeurant un questionnement. La structure de l'énoncé traditionnel est dépassée dans un titre tel que '*Wesen der Sprache*', car le verbe 'être' s'est fondu dans le mot 'déploiement', et la phrase se retourne sur le modèle d'un chiasme ; ce dernier est une structure fondamentale : les mots peuvent changer, mais pas la relation qui unit les termes de part et d'autres de la césure. Il constitue la forme de la parole directrice qui aimerait conduire sur le chemin (160). Que ce chemin puisse devenir commun, qu'il soit partagé vient de ce que l'expérience poétique du mot fait entrer dans le recueillement et l'écoute. Le vers final du poème de Stefan George indique que le mot lui-même est ce rapport mot/chose, car il porte et comporte chaque chose à être : sans le mot, le monde disparaît (161).

2/ La parole du déploiement : le chemin (162-181).

Le chemin qui conduit à la parole entretient un rapport étroit avec la pensée, en tant que celle-ci habite une contrée, un libre espace pour ce qu'il y a à penser. Le chemin appartient en propre à la contrée, rapport que la science ne peut appréhender. La parole est toujours en avance sur nous, et nous parlons toujours à sa suite ; d'où la difficulté que nous éprouvons à la ramener à nous, et c'est d'ailleurs cela qui nous bloque l'accès à la pensée. Un tel enchevêtrement se dénoue en portant le regard à l'entour, dans la contrée où séjourne la pensée, dans le 'voisinage'. L'expérience de la parole, qui est profondément pensante, se fait d'abord par le mot. Elle suppose la recherche d'une harmonie entre la pensée, le ton, le rassemblement sur l'écoute de la fiance, qui nous dit ce qui se donne à penser. Tout questionnement questionnant après cet enjeu est d'avance porté par un Dire, qui, par l'entremise de la fiance (qui fiance ce qui est fié), équivaut à ce qui viendra à la question. Dans le geste de la pensée, il faut prêter l'oreille à la fiance, engager sa foi, confier, qui est un mot originel du Dire, de la Dite, qui se dit 'à' (*zu*), comme ce qui dit le plus. S mettre à l'écoute du mot qui vient à la rencontre, écouter en direction du mot, implique d'écouter le dire de ce

qu'il y a à penser se développe toujours en un questionnement en vue de la réponse. La pensée est l'écoute, ce qui signifie accueillir et recevoir son être-déterminé (*Bestimmtheit*) et son intelligibilité (*Deutlichkeit*) de ce qui est donné (*bedeutet*) à entendre, par le dire fié (*Zusage*), en connivence avec la fiancée qu'est la Dite (*Sage*). Le titre, d'allure chiasmatique, de cette deuxième conférence²⁶⁸, indique qu'il faut se prononcer en direction d'une expérience pensante de la parole (164). La pensée est écoute et interrogation, dont il faut entendre le rapport dans le titre ; la parole doit nous adresser la parole elle-même, à savoir son déploiement. Dans le déploiement de la parole, cette dernière se déclare comme parlée (*Spruch*), comme parole de son déploiement, selon la structure en chiasme précédemment évoqué ; le défi, c'est précisément de tenter d'approcher le chiasme de cette expérience. Ce qu'indique le titre, qui ainsi s'évanouit et se métamorphose (*sich verwandelt*), c'est d'avancer un premier pas dans cette contrée, au voisinage de la poésie, dans l'expérience première qui est celle que l'on fait avec le mot (première conférence). La précédente conférence jetait un regard sur le chemin du poète, une allée qui vient à s'en aller, et au long de laquelle le poète parle comme un législateur ou un prophète : la chanson que chante le poème n'est telle que lorsqu'elle est chantée, l'essence est ce qu'elle est en tant qu'existence. La poésie est le Plain-chant (*Gesang*) dont le poète est le Chanteur, deux termes directement issus de la 8^{ème} strophe de l'hymne Fête de la Paix de Hölderlin : le dialogue des hommes et des dieux est le plain-chant, fêtant l'arrivée des dieux ; la parole prend donc l'allure d'un dialogue, d'un entretien. Hölderlin a exercé une grande influence sur Stefan George, dont la poésie s'approche du chant, qui lui aussi demeure parole. Le poète se résigne, non pas sur le mot, mais sur le rapport que le mot entretient avec la chose, et sur ce que ce rapport a de plus secret, en relation avec le joyau sur lequel le poète veut mettre la main²⁶⁹. Le joyau, tout comme l'hôte,

²⁶⁸ Cette conférence est le second volet de l'essai *das Wesen der Sprache*, A.P., opus cit.

²⁶⁹ Heidegger ajoute que le terme 'joyau' vient du médiéval 'joiel', le 'cadeau destiné à un hôte', rappelant ainsi les faveurs de l'hospitalité, p. 167.

demeurent Innommés : ils sont dits, voilà tout. Le poète ne tait pas les noms, il ne les sait pas. Son expérience avec les mots est intime, mais ses fondements demeurent obscurs, voilés ; en disant cela, on laisse être l'expérience poétique dans le voisinage de la pensée, ce qui légitime du même coup la relation de la poésie et du silence. Mais l'expérience pensante avec la parole, qui est une expérience poétique, mène à un éclaircissement de ce qui demeure Innommé. La parole qui répond au défi sur le déploiement de la parole, c'est la parole du déploiement. Pour examiner à ce titre le voisinage, la parenté de la pensée et de la poésie, il faut interroger la pensée dans le poème et sa Dite. La philosophie peut apporter une masse d'information sur la pensée et la poésie, mais ce sont les chemins de traverse qui nous conduiront de manière plus sûre vers cette contrée. La poésie et la pensée interrogent le rapport du mot à la chose et à la vérité sous la *figure* du rapport de l'être et du Dire. La synthèse en est le *Lógos*, qui est le nom de l'être et celui du Dire. Malgré tout, il ne s'agit pas d'une expérience qui peut faire remonter à la source ultime, car cela impliquerait de sortir du langage, car on se heurte à l'Informulé dans lequel s'abrite l'être. L'expérience est partielle, donc elle ne peut qu'indiquer un chemin, sans pouvoir le faire parcourir jusqu'au bout. L'expérience poétique de Stefan George nomme quelque chose d'archi-ancien qui tient depuis lors la pensée prisonnière : l'arbitraire du signe, qui fait du rapport du mot et de la chose l'objet de la pensée, son horizon et sa limite (170). C'est le déploiement de la parole qui lui interdit de venir à la parole, ce dont nous ne pouvons avoir qu'un soupçon. Cet interdit fait partie intégrante du déploiement de la parole, qui se retient et se contient dans son origine ; pourtant, c'est la parole qui parle dans son déploiement. Ce qui fait que ce déploiement nous échappe, c'est que le voisinage des deux modes du Dire, que sont la pensée *et* la poésie, n'a pas été correctement adressé. Ce déploiement se dissimule précisément dans le 'et' qui les lie l'une à l'autre, qui vise le voisinage.

Le mot 'voisinage' signifie habiter en proximité et la partager. Il n'est que le résultat de cette installation dans la proximité de l'une à l'autre, dans un mouvement réciproque : il se 'meut dans un discours métaphorique' (171), qui est la limite ultime du langage. En quelle mesure la parole parle-t-elle par image ? Comment justifier le voisinage de la pensée et de la poésie ? Nous y séjournons déjà grâce au poème de Stefan George, qui nous en parle : le rapport du mot à la chose est ce que nous dit le désespoir du poète. Le mot amène la chose à l'être, en tant qu'étant qui est, et l'installe dans cet EST, lui donne sa tenue et son entretien ; le mot est cet entretien, cet *entre-tien*. S'il est le support de l'expérience pensante de la poésie, il est de facto fondamentalement impensé : 'nous ne sommes pas en état... de faire *purement* et à partir d'elle seule l'expérience d'une relation qui règne entre deux choses, entre deux manières d'être. Nous nous représentons aussitôt la relation à partir de ce qui, chaque fois, est en relation » (172), soit le mot, la phrase, la langue. Et on ne peut pas davantage savoir si c'est la poésie qui vient s'établir dans le voisinage de la pensée ou le contraire. On ne peut que les prendre en relation dans un voisinage d'emblée donné, à la manière d'un axiome mathématique, par définition vrai, mais cependant indémontrable. Seul le Dire peut nous rendre ce rapport plus proche. Par ailleurs, le voisinage fait signe à la Terre, qui est 'contrée'. Ce qui fait écran, c'est bien la pensée calculante, qui se matérialise dans le monde de la technique : nous sommes baignés dans ce voisinage et, pour cette raison, ne pouvant le penser, nous ne nous y tenons pas, et ne pouvons donc en faire l'expérience. En fait, nous sommes toujours en chemin (*unterwegs*) vers lui, tranquille retour vers là où nous sommes, ce qui est un bon moyen de dynamiter, après le principe de causalité, celui de la non-contradiction logique, ce que seule la métaphore est en mesure de permettre. L'autre leurre du discours logique, c'est de laisser croire que l'on parle de ou sur la parole, alors qu'en réalité on ne parle qu'à partir d'elle. Si l'on se remémore le dernier vers du poème de Stefan George, 'Aucune chose ne soit, là où le mot faillit', on peut

comprendre qu'il signifie qu'aucune chose n'est sans le mot. Ce dernier est en parallèle avec l'être ; mais ce mot, en tant que mot, est aussi une chose (tout ce qui est d'une quelconque façon) ; l'autre face de l'alternative c'est que le mot n'est pas ce qui est : il est alors un Rien. Or, pour octroyer l'être, le mot doit être plus étant que les choses qui sont. Le problème avec un tel raisonnement, c'est qu'il fait de cet étant la conséquence de son fond, comme son effet ('ce qui assouvit notre appétit de représentation', 175), ce qui nous mène dans une voie sans issue. George a pressenti que le mot n'est pas la chose, qu'il nous file entre les doigts lorsque, dans son poème, il demande à la Norne le mot pour le joyau, c'est-à-dire le mot pour le mot, il a rencontré l'échec, car le moment de cette institution nous demeure caché. Pour la pensée, le mot poétique n'a pas d'être. Il peut avoir sa matérialité, mais le mot par lequel les mots viennent au mot ne se trouve pas dans un dictionnaire : il faut donc distinguer radicalement le dire du lexique. Le mot n'est pas un étant, et, inversement, les choses ne sont qu'à travers le mot ; ce qui les rapproche, c'est que ni le mot, ni la chose, n'ont de représentation linguistique possible. Le EST, ainsi que le mot, sont vides du point de vue de la représentation : ils ne se déploient donc pas à la manière d'une chose, et leur relation doit toujours se voir accorder un EST, c'est-à-dire la forme d'un énoncé. L'expérience poétique montre en direction de ce mémorable qui met au défi la pensée, et ce de toute antiquité. Elle montre quelque chose de tel qu'*il y a* et pourtant *n'est pas* (177). Le mot relève bien du 'il y a' (*es gibt*). On ne peut dire du mot qu'il est, pas même dans le sens où *es gibt* le mot, mais plutôt au sens où le mot donne l'être. Le mot se replie dans le 'il y a ce qui donne', à savoir le mot. Ce dernier est le 'donnant' lui-même, qui n'est pourtant jamais donné. Le '*es gibt*' ne s'entend pas comme quelque chose qui se présente, se rencontre dans la représentation des choses matérielles, mais il (le mot) donne (*gibt*) le mémorable, ce qui est digne de pensée (*das Denkwürdige*), qui commence à rayonner. Le poète l'a peut-être connu, mais son désespoir, il l'a appris, comme l'on apprend à se heurter à l'extrême limite du

langage : c'est en cela que le joyau lui échappe et que le mot lui est interdit (*verweigert*). Mais cela ne signifie pas que le mot est impuissant à dire, seulement que l'interdiction en est la réserve. Le joyau, le sens, se retire dans l'étonnant secret d'où vient, pour nous, que nous nous étonnions ; le poète pense plus encore qu'avant, car il assemble un Dire autre : il chante le secret pressenti du mot qui, dans l'interdiction, rend proche la réserve de son déploiement, en posant des questions (178-79). Seule la Sage porte, dans le poème, une majuscule ; le poème chante la secrète proximité en laquelle le mot gouverne au loin. Le rapport du mot et du EST n'est pas une chose, mais le Même : 'la méditation pensante est devant quelque chose de mémorable, dont les traits se perdent dans l'Indéterminé.' Le voisinage est ce qui s'ouvre dans l'écart le plus large du dire de la poésie et de celui de la pensée ; face à face, chacune demeure dans son obscurité. En cela, leur distance les rend proches, comme des parallèles qui se couperaient à l'infini, bouleversant ainsi ce principe de non-contradiction gouvernant la logique des propositions (180).

C'est ainsi que la vraie proximité est dans l'*Ereignis*, depuis lequel la poésie et la pensée sont renvoyées à ce qui leur est propre dans leur manière d'être. Cette proximité inclut le dire, et, de cette façon, notre pensée 'parvient à présumer que l'*Ereignis* règne en tant que cette Dite en laquelle la parole nous dit son déploiement', points nodaux de cette nouvelle syntaxe ordonnant le déploiement de la parole qui octroie l'Être, qui donne le sens. Être humain c'est être touché par la Dite, et dire oui à l'adresse de la parole afin de la parler, sous l'injonction du 'il faut' (*der Brauch*) (181).

3/ La 'Contrée', ou la langue naturelle.

Dans ce troisième volet²⁷⁰, Heidegger s'attache plus particulièrement à dresser la carte de cette 'contrée' dans laquelle se déploie le rapport, ou plutôt la rencontre, entre la pensée et la poésie, et le lieu le plus matérialisé de cette rencontre, celui

²⁷⁰ A.P., opus cit., pp. 181-201.

qui a l'existence la plus haute, c'est la langue (par opposition au 'langage') enfin pleinement et ontologiquement incarnée dans son rapport au Dire et à la Parole (l'Être).

Cette contrée ne prend cependant tout son sens que dans le chemin qui conduit à elle, le libre-donnant qui abrite dans le retrait ; la contrée n'est pas seulement ce qui se trouverait au bout d'un chemin, mais une mise en chemin elle-même (*Be-wägung*) qui vient à la rencontre de ces chemins qui relèvent de cette contrée. Ce que le chemin met en mouvement, c'est ce qui lance la parole en direction des gardiens du futur que sont les poètes, et ce qui font que ces derniers cheminent inlassablement en réponse à l'Appel qui surgit à partir de l'Éclaircie de l'Être ; En ce sens il s'agit bien de 'transfigurer' une situation d'énonciation en lui donnant une assise ontologique, débarrassée du discours de la logique ainsi que de sa syntaxe et de la grammaire du hic et du nunc, du sujet et de l'objet du discours, de l'énonciateur et de l'énonciataire. Ainsi, le temps comme l'espace perdent leurs attributs traditionnels de chronologie et de durée (pour le temps), d'ancrage référencé et d'arrière-plan du mouvement (pour l'espace) ; parce que les poètes chantent, que les gardiens reçoivent le mémorable et lancent à leur tour l'Appel destinal, ils sont les Mêmes, car liés dans un rapport de réciprocité. Cette dernière est au fondement du rapport à l'être, par le truchement du chemin, qui, paradoxalement, maintient une distance infranchissable entre le poète et la parole. Cheminer, c'est faire un trajet à rebours, une translation, une tra-duction en direction de ce déploiement originel de la parole qui ne cesse d'être pourtant pré-sent. Le but de la pensée est bel et bien, dans ses attendus comme dans ses pré-supposés, le questionnement de la langue sous forme de retour, un chemin qui nous fait atteindre ce qui tend vers nous en nous intentant (*belangen*). Le mot doit s'entendre dans son sens élevé, c'est-à-dire le plus littéral, comme 'appeler', 'prendre en garde', 'tenir'. L'intention (*der Belang*) est ce qui, tendu vers notre être, prétend après lui et lui fait atteindre la place où il appartient. Cela ne doit pas s'interpréter comme une liberté vis-à-vis de la langue, car ce

qui donne la mesure à l'emploi méditatif de la parole n'est pas l'opinion, le sens courant d'un mot, mais ce que la richesse en retrait tient en réserve dans ce mot afin de nous intenter à dire la parole. La contrée met en chemin (*sie be-wägt*, où le mot *Be-wägung* signifie 'donner/ instituer des chemins'), et le chemin n'a quelque chose à voir avec la méthode que dans la mesure où il fait se mettre à l'écoute de la langue, notre seul fil d'Ariane. Aussi *Be-wägen* se différencie-t-il de *Bewegen*, qui désigne un mouvement dans l'espace ou un cycle temporel ; en souabe, *wägen* veut dire 'se frayer un chemin'. Autour du chemin (*Weg*), mot fondamental de la parole, mot qui parle à l'être humain en tant qu'il a le sens de la pensée, gravitent plusieurs mots dérivés comme *wiegen* (balancer, bercer), *wagen* (balancer dans, audace du risque), ou *wogen* (balancer sur les flots), à partir d'une racine commune **uegh*, qui a par ailleurs donné le latin *vehere* et *via*. Rappelons que le mot chinois *Tao* signifie aussi 'chemin', mais qu'on lui a préféré des traductions plus abstraites, comme 'Raison, Esprit, Sens, Logos', qui masquent en fait l'onticité fondamentale de cette langue, comme le soulignait déjà Lohmann. Or, le Tao est le chemin qui met tout en chemin, cela à partir de quoi nous sommes en état de penser ce qu'aimeraient dire, à partir de leur déploiement, ces mêmes mots abstraits qui le 'traduisent' de manière si inappropriée. Or, le secret du dire pensif, c'est de laisser retourner ces mots à leur indivulgué, et aussi que nous soyons capables d'un tel 'laisser' : tout est chemin (183). Le but de cette dernière conférence est, selon Heidegger, de 'nous porter devant ce qui rendrait possible l'expérience de la parole'. Pour cela, il faut rester sur le chemin et jeter des regards aux alentours, au cœur du voisinage de la poésie et de la pensée, et voir ce qui est donné à voir et comment. Or, le chemin ne nous conduit que là où nous sommes déjà, d'une telle manière que nous n'y sommes pas, que nous ne sommes pas arrivés en propre à ce qui nous intente : au cœur de la question se pose la relation que nous entretenons avec la langue.

La parole directrice (*Leitwort*) fait signe en partant des représentations courantes sur la langue pour aller vers l'expérience de la langue en tant que Dite, d'où cette constante oscillation entre le simple et le complexe, le clair et l'obscur : on croit saisir la lumière alors que l'on n'embrasse que l'ombre, car ce qui demande à être pensé et repensé (*das Bedenkliche*) ne peut faire signe que vers lui-même, tout en ouvrant la possibilité de faire l'expérience sans mots d'une parole qui est elle-même 'mot' car elle 'nomme'. Une telle exigence se retrouve dans une parole des origines, où l'inconnu est en réalité ce qui nous est le plus connu, au fond ('la tradition reste riche de vérité'). La parole est un phénomène qui a lieu chez l'homme, et dont il fait l'expérience à partir de ses constituants les plus concrets, car la parole est langue (188). *Glôssa, lingua, language*, elle est ce qui se manifeste dans les Actes des Apôtres comme le miracle de la Pentecôte, qui n'est pas simple explosion de volubilité mais emplie par le souffle saint. Selon Aristote, il s'agit d'abord d'un phénomène sonore, qui associe un son, un signe, à un sens (parole). Pour lui le signe, la lettre, est un signe des événements ressentis dans l'âme (*pathèmata*), et ces derniers sont signes des choses. Le signe a pris une place considérable dans une théorie canonique le concernant, à tel point qu'il fut entendu dans diverses acceptions, comme ce qui montre (*sêméïa*), ce qui lie (*súmbola*), le Même (*homoiômata*). Le signe devient l'*als* de l'en-tant-que, qui inaugure la scission entre le signe et le sens, distinction qui perdure de nos jours (189). L'activité de la parole ne peut se concevoir sans son aspect concret d'ébruitement vocal, car c'est là un trait universel commun à toutes les langues, mais aussi quelque chose d'essentiel à toute parole : on ne peut, légitimement, rabaisser ce contenu corporel au seul bénéfice du sens, du contenu ; en revanche, il faudrait peut-être remettre en question la manière de se représenter cette structure, ce par quoi la parole tient au corps, et se demander si elle est expérimentée d'une manière suffisante. L'aspect physiologique de la parole n'a peut-être rien à voir avec l'expérience que l'on fait de la parole, car, en

invoquant des critères tels que le rythme, la musicalité, se pose-t-on les bonnes questions ?

Le mot allemand qui désigne le 'dialecte' est *Mundarten* : on ne pense pas à fond les modes divers du parler selon le terroir. Dans le dialecte c'est la terre qui parle : la bouche et le corps appartiennent au fleuve et au croître de la terre, à partir de laquelle nous donnons accueil à la solidité d'une assise. Hölderlin, dans la 5^{ème} strophe de l'Ode *Germanie*, dit de la parole qu'elle est la 'fleur de la bouche' : 'en elle fleurit la terre à la rencontre de la floraison du ciel. Le mot apparaît dans la contrée, en tant que la contrée, qui laisse la Terre et le Ciel... aller à la rencontre l'un de l'autre en déterminant Ciel et Terre au ton des contrées du monde ('Mots, comme des fleurs') (192). C'est ainsi que vient à l'éveil le regard le plus large : on ne va rien chercher mais le mot est remis à l'abri dans la provenance d'où il se déploie, ce qui n'est pas sans rappeler le 'mouvement immobile' du Tao, le Chemin. C'est là la douce puissance de simplement pouvoir prêter l'oreille. Si le mot est la 'fleur de la bouche' (ce qui n'est pas sans rappeler le *Koto Ba* de l'*Entretien de la parole*), nous entendons la résonance de la parole s'ouvrir avec sa couleur terrestre, la langue, à partir du Dire où s'expose le laisser apparaître au monde, le sonnement, l'appel qui rassemble, qui est ouvert à l'Ouvert et laisse apparaître le monde dans les choses. Renvoyer à ce qui résonne dans la parole et à la provenance depuis le dire doit d'abord paraître obscur et dépaysant, tout en visant la Simplicité. Or, le voisinage de la pensée et de la poésie, la contrée, c'est la Terre, c'est la langue. Sa proximité fait advenir à soi le voisinage, mais comment définir la proximité ? C'est le chemin à rebours dans le rassemblement recueilli sur le Même ; on voit comment Heidegger transpose la proximité spatiale en proximité logique, pur ensuite la dépasser dans la réciprocité du Même. Il élabore une tentative de redéfinition de mots profondément ancrés dans la logique (comme le proche et le lointain, l'espace et le temps). Cette fusion du temps et de l'espace dans la proximité du Même a beaucoup à voir avec le déploiement de la parole, dont on

ne fait pas l'expérience à l'aide de paramètres de mesure de distance, mais dans un rapport réciproque du temps et de l'espace dans le 'voisinage'. Ce dernier ne dépend pas d'une causalité spatio-temporelle, mais il existe indépendamment de l'espace et du temps. Si ces deux mots sont, ce n'est que dans leur relation de l'un pour l'autre, leur '*Gegeneinanderüber*', qui provient de cette ampleur en laquelle Ciel et Terre, dieux et hommes s'atteignent, sont ouverts l'un pour l'autre, sur leur secret, leur prise en garde mutuelle (195-96). Cette proximité est une force de cohésion essentielle ainsi qu'une mise en chemin (*Be-wägung*) : on la nomme *Nahnis*, ce qui laisse approcher. Les pages finales rendent compte de la constitution d'un réseau de sens tel qu'il se déploie chez Heidegger en lieu et place de ce que la linguistique a défini comme 'situation d'énonciation' ; ce déploiement se fait à partir de l'extension pure du mot (dérivation) qui détermine et distribue les rôles en fonction de son sémantisme central (c'est le cas de *Weg*). Les prépositions jouent, quant à elles, un rôle orienteur dans la relation de réciprocité, comme une reprise ontologique des notions de temps et d'espace. Ainsi l'énonciation, devenue déploiement de la parole, est une succession de 'maintenant' qui n'a pourtant rien d'une discontinuité d'instant, ce qui vaut aussi pour l'espace, devenu la contrée vers laquelle on chemine et dans laquelle on est déjà, par le truchement de la langue. Seule l'abstraction permet d'affirmer la permanence de paramètres et de critères évaluatifs, non l'expérience ; de plus, on ne peut séparer qu'avec artifice le concept, le moment et le lieu. Le moment où tout est sans distance ni mesure est le moment où tout devient égal, et c'est alors que se joue le combat de la technique pour la domination de la terre. Ce qui est donné sans distance, sans le concept, l'expérience, est ce qui est exposé au plus grand danger, celui d'être maîtrisé par le concept, d'où la nécessité de détruire ce qui ressort du paramétrique à l'aide de l'apparente tautologie, comme '*die Zeit zeitigt*', ou '*der Raum räumt*' : l'expérience de la parole est celle d'un enroulement sur soi ; le temps mûrit ce qui vient à temps, ce qui est éclos ; les catégories temporelles ou aspectuelles se

rassemblent autour du noyau central du *Gleichzeitige* : le 'recueil de s'être déployé' (*Gewesenheit*), le 'venir se déployer' (*Anwesenheit*), ce qui 'garde rencontre' (*Gegenwart*), qui nous rencontre tourné vers nous : l'avenir historial. Ce n'est pas le présent temporel, mais une présence imprévisible (*Gegenwart* fait signe vers *wahren* et *warten*).

Le temps nous arrache et nous lance dans ce qui, en lui sous ces trois visages, vient à temps à égalité (199) : le chemin réciproque est transport *ek-statique*, qui nous tourne vers l'union en direction de ce qui vient se déployer et attendre la rencontre, le *Zeitraum* : le temps ne se meut pas, il est immobile et en paix. Il en est de même avec l'espace, devenu *Raumzeit*, qui dit donc le Même, ce *Zeit-Spiel-Raum* qui met dans le 'Jeu du monde' les Quatre en vis-à-vis. Dans ce Cadre du Monde advient (*ereignet*) la proximité, *das Ereignis der Stille* (200). La Dite met en rapport, met en chemin un monde, et équivaut au rapport des rapports ; ainsi est-elle la Dite du 'Cadre du Monde', le *Quadriparti*. Dans ce Cadre, les Mortels sont ceux qui expérimentent la mort en tant que mort, et il existe un rapport étroit entre mort et parole, mais ce rapport reste impensé, cependant qu'il nous fait signe. Dans la Dite est inclus le Quadriparti ; la Dite donne le 'est' dans l'éclaircie (liberté et abri) où il peut être mémorablement pensé, sans un bruit, dans la paix du silence. Telle est la parole du déploiement et son paradoxe infini : c'est au moment où le 'est' nous est donné que le mot se brise, et retourne, sans pour autant reculer, dans le sans-bruit, là où sonne la paix du silence (201).

IV/ CONCLUSION.

Le travail patient de renouvellement de la syntaxe entrepris par Heidegger n'est pas une autre tentative d'asseoir une démarche philosophique en se taillant à même l'étant qu'est la langue un instrument de description de sa 'théorie'. La

langue est, tout au contraire, la source et la matière de sa réflexion, à telle enseigne que la méditation d'Heidegger, et ce depuis son origine, peut s'interpréter comme philosophie du langage. Pour être plus exact et dissiper toute confusion, il s'agit bien plutôt d'une philosophie de la langue. Ce simple mot ouvre en effet une large brèche, non tant en ce qu'elle inaugure une énième vision philosophique, mais en ce que la langue, comme nous l'avons vu, est toute autre chose que le langage. Ce dernier se glose de bien des manières, mais ce qui subsiste, au fond, c'est sa qualité d'instrument de la représentation. En fonction des finalités de la démarche (qu'elle soit scientifique, technique, littéraire, etc, toutes choses qui se sont pas si dissemblables), il peut aller jusqu'à signifier 'idiome', dans le sens où il est un vocabulaire spécialisé qui permet d'aborder la théorie qui lui a donné naissance, et pas autre chose : entrer dans une démarche scientifique, c'est aussi apprendre à parler un certain langage, intérioriser un code, une grille de pensée. Tout se passe à la manière d'un dictionnaire, organisé de telle sorte qu'il n'offre une entrée sur un mot qu'à la condition que la clef soit déjà entre les mains de celui qui feuillette ses pages : il faut savoir déjà ce que l'on cherche pour pouvoir le trouver. La langue ouvre un tout autre horizon, celui d'un monde de pensée formant un tout organique, qui crée le monde alors qu'elle a l'illusion de représenter le réel. Prise dans le tourbillon des aléas de l'Histoire et de la destinée des peuples, ancrée dans un sol natal, elle n'est pas, si l'on en reste à ce degré minimal d'analyse, un instrument adéquat pour l'explication du monde, car elle ne se pense pas. Mais la force de la méditation d'Heidegger est de la débarrasser de sa contingence historique et spatiale afin de la faire accéder, en tant que source et destination, au plus haut degré possible d'expression ontologique. Rendue entièrement à sa dignité première, il devient clair que rien n'existe en dehors d'elle, et que la pensée ne saurait être telle que lorsqu'elle se mesure à la langue, dès lors que celle-ci n'est plus le prétexte à dresser une barrière fictive entre le sujet et l'objet, la conscience et le réel : s'il existe bien quelque chose qui s'appellerait

'vérité antéprédicative', ce n'est pas quelque chose qui échapperait à la langue, mais, bien au contraire, ce que la langue suscite à l'être en dehors des mots.

Le lexique s'est ainsi nettement infléchi au fur et à mesure qu'Heidegger progressait sur son chemin de pensée. Dès le début il ne fait pas usage d'un vocabulaire consacré par la tradition philosophique, pour des raisons évidentes, car il élabore pas à pas une critique de la métaphysique qui se veut déconstruction tout autant que dépassement. L'analyse critique est, avant tout, affaire de langue, et Heidegger ne manque pas d'en faire un usage un peu spécial : d'une part, par la traduction littérale des mots-clefs de la philosophie antique, il fait la part belle aux prépositions d'espace et de temps, qui situent la pensée dans le là de l'existence de la langue, car c'est à partir d'elle qu'il dégage peu à peu les relations que l'être entretient avec l'étant. Puis, la rencontre avec la poésie infléchit sa démarche, lui fait prendre un tournant absolument décisif : on peut dire que c'est grâce à l'ostracisme qu'a fait subir la philosophie au langage poétique qu'il a pu puiser à cette source nouvelle une langue neuve, à plusieurs titres : elle est simple, c'est-à-dire qu'en elle les mots n'ont pas été démembrés, passés au crible de l'analyse critique et conceptuelle, de même que la syntaxe.

Ensuite, elle s'arcboute sur un lexique non spécialisé, mais si l'on prête attention à ce que ces mots disent, aux réseaux de sens qu'ils tissent, on peut y retrouver un niveau de pensée élevé car ils ne sont pas usés. La poésie est ce qui, au plus haut point, magnifie la langue et mobilise ce que les penseurs métaphysiques écartent à la marge, à savoir tout ce qui relève de l'expression, de la musicalité, de la résonance, de l'assonance, en bref, tout ce qui constitue la 'boîte à outil' du poète : les analyses lexicographiques et étymologiques d'Heidegger doivent beaucoup à cette dimension ludique du rapport à la langue, à tel point que ce 'libre jeu' devient une assise fondamentale du déploiement de la parole. Ainsi, par le choix de mots qui n'appartiennent pas au champ sémantique habituel de la philosophie, et par le jeu de langage, Heidegger opère une transfiguration de la

langue pour lui arracher une immense richesse de pensée et de source de méditation.

Autre point capital qu'il faut souligner, c'est que la méditation heideggérienne sur la langue prend appui sur l'aporie fondamentale de la tradition philosophique, c'est de penser le rapport de la langue et de la chose dans la représentation. La pensée métaphysique s'est toujours, quoi qu'elle en dise, heurtée au mur qu'elle a elle-même construit entre le monde de la pensée, forcément intérieur, et celui de la chose représentée, dont l'existence est extérieure à la conscience, même s'il est, selon Kant, impossible de se faire une idée précise de ce que cela est vraiment. En gros, l'aporie fondamentale de la philosophie se nomme 'arbitraire du signe', et le pourquoi, le comment d'une association d'un mot (lui-même association d'un phénomène vocal et d'une valeur sémantique) et d'un objet du monde ont fait réfléchir les plus grands penseurs de la tradition métaphysique occidentale. Heidegger pense trouver un chemin contournant l'aporie en question dans le postulat selon lequel c'est la langue qui parle, et non le 'réel', ou l'homme en tant qu'il est doté d'une conscience, qu'il est un sujet. La langue est ce qui dépasse l'homme complètement, à tel point qu'Heidegger revisite le moment de la parole, ce que les linguistes ont nommé la 'situation d'énonciation', qui se révèle dans toute sa dimension ontologique dans le Quadriparti, au-delà de l'énoncé propositionnel de la logique, dont la syntaxe se trouve ainsi balayée jusque dans ses fondements. Ce qui importe avant tout, c'est la manière dont on peut et doit se mettre à l'écoute de ce qui parle, c'est-à-dire la langue.

De là un paradoxe se fait jour : l'un des mots les plus importants dans les essais tardifs de Heidegger, c'est celui de 'parole'. Or, ce que la langue nous impose avant tout, c'est de se 'mettre à l'écoute' de ce que 'parler veut dire'. Il y a, chez Heidegger, comme un excès d'écoute par rapport au parler : c'est en écoutant les

mots du poète, la langue telle qu'elle forme un tout qui charrie l'essence de la parole, même si les occurrences d'une telle possibilité de concorde sont tout de même rares (tous les poètes ne sont pas des penseurs), sauf lorsque le poète, à l'écoute de la langue, par un patient travail sur les mots, fait venir à l'éclaircie le monde dont la langue est porteuse, car elle l'est aussi de la parole, c'est-à-dire de l'Être. On peut écouter toujours plus loin, toujours davantage ce que les mots ont à dire, et même au-delà : l'exégèse herméneutique, qui se meut dans ce cercle indépassable, est sans fin.

A partir du moment où l'acte le plus grand à accomplir pour la pensée, c'est d'écouter la parole pré-sente dans la langue, il devient clair que le sentiment qu'a nourri Heidegger vis-à-vis de la langue relève du plus grand respect. Les méandres et tournures, les circonlocutions dont il fait preuve dans sa réflexion, montrent bien son souci du détail, mais aussi la volonté de ne pas laisser dans l'ombre ce que le poète, oracle et prophète, a arraché au Rien de l'Être pour le lancer en direction des Gardiens du futur, que nous sommes peut-être. L'analyse logique n'a pas de place dans un tel chemin, c'est le commentaire qui prend la relève, parce qu'il laisse venir la parole à l'apparaître, et que le sens est très fugace, très fragile. Questionner les mots et les poèmes dans leur intimité ne relève pas de l'offense, mais de l'ouverture de perspectives nouvelles.

Heidegger repousse loin les limites de la langue à dire la parole, mais il ne s'arrête pas tant à une limite absolue qu'il n'intègre le silence au cœur même de sa pensée de l'Être, qui relève de l'Indicible parce qu'est est fondamentalement Impensé.

C'est ainsi que l'on peut voir toute l'entreprise d'Heidegger comme la contradiction en marche de la formule de Wittgenstein, selon lequel '*Von man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*'.

CONCLUSION GÉNÉRALE

I/ VERS L'AUTONOMIE DE LA LANGUE...

Le point de départ de cette étude était l'intuition de Johannes Lohmann, selon laquelle toute langue naturelle était le reflet d'un rapport particulier de la différence ontologique en son sein. Selon lui, chaque langue constitue une variation particulière de cette *Einstimmung* de l'être et de l'étant. La débusquer permet alors de découvrir en quoi cette relation est fondatrice de la langue, à quel point elle détermine fondamentalement la manière dont cette langue rend compte du monde qu'elle fait venir à l'apparaître et dont elle rend compte. Cette considération ne rend pas seulement justice à la démarche de Martin Heidegger, mais elle lui donne la justification in situ de sa justesse ; ironiquement, elle lui apporte, en quelque sorte, la caution de la philologie, mais cela va plus loin qu'un simple constat. En effet, Lohmann, s'appuyant sur l'analyse comparative des langues du point de vue de leur fonctionnement interne (*suppositio in habitu*), justifie un système classificatoire justifié par le jeu de la différence ontologique au sein de chaque groupe linguistique, le tout formant ainsi toutes les possibilités de variation de cette bipolarité à l'œuvre dans les langues. Mais cette multiplicité de combinaisons devient pour Lohmann un instrument utile pour rendre compte de la différence de modes d'appréhension du réel qu'un tel phénomène entraîne, ou, plutôt, pour expliquer en quoi les mondes qui émergent du sein des langues diffèrent tant l'un de l'autre. Ainsi la comparaison qu'il établit entre le chinois, l'indo-européen et les langues sémitiques a-t-elle valeur de paradigme, car se mesurent des groupes linguistiques dans lesquels la différence ontologique génère des valeurs représentatives différentes : le chinois est une langue sans désinence et fondamentalement ontique, l'indo-européen et les langues sémitiques sont tous deux supposants (il s'agit dans les deux cas de langues à flexion), mais, en fonction du type d'énoncés qui les sous-tend, le premier met en valeur l'étant dans son être, tandis que le second relève, dans

l'énoncé nominal, de la prééminence de l'être de l'étant. A partir de ce qui ressemble à la description d'un fonctionnement, il se profile à l'horizon comme le destin particulier des langues qui est de jeter un éclairage sur le monde qui se dessine en dernière analyse, à savoir toute la problématique de la représentation. De cette confrontation des groupes linguistiques comme autant de déclinaisons d'une différence ontologique à la base de tout phénomène linguistique émerge une problématique centrale, qui relève précisément de ce passage continu, dans l'espace et dans le temps, d'une langue à l'autre, à partir de ce modèle représentatif généré par les différents types de rapport entre l'être et l'étant, c'est-à-dire comment une telle chose que l'unicité du sens peut exister, et sur quelles bases.

Pour Heidegger, cette circulation du sens est possible, à la condition que soient remises en cause les catégories de temps et d'espace telles que la tradition philosophique occidentales les a définies depuis Platon et Aristote, et qui forment le soubassement de notre mode de pensée. Il se confronte ainsi à la traduction de ce qui est éloigné dans le temps (la parole grecque) et de ce qui est distant dans l'espace géographique et mental (le japonais). Il devient de plus en plus clair que la traduction ne peut exister qu'à la condition qu'elle renonce à être une simple adaptation à notre mode de pensée pour devenir accueil. Ce dernier ne peut être tel que dans la mesure où le sens est pensé en tant que circulation historique de la parole et comme cheminement dans sa direction (c'est le cas pour le japonais), donc comme un dialogue sans préjugés, mais qui se veut avant tout destinal. Une telle démarche permet de mesurer à quel point certains schémas de pensée concernant la représentation méritent une sérieuse remise en cause, et que l'on pourrait définir comme l'eurocentrisme aveugle, parce qu'il ne s'est jamais questionné sur son rapport nécessaire à l'origine grecque de sa pensée, car il en a oublié les tenants les plus essentiels, comme celui de la question de l'être de l'étant.

C'est ainsi qu'Heidegger met à jour les obstacles qui s'opposent à la compréhension de cette circulation du sens indépendante du temps et de l'espace tels que les pensent la métaphysique. Si cette dernière doit être dépassée, cela ne peut se faire qu'au prix de la mise à jour de ses apories les plus criantes, et qui relèvent toutes de la compréhension de la langue : la question de l'arbitraire du signe, celle de la structuration du monde en énoncé propositionnel S-P, celle du primat de la logique qui a depuis très longtemps noyauté la pensée occidentale. La langue de l'être que met à jour la méditation d'Heidegger recentre la représentation dans la langue, au lieu de l'objet en ligne de mire du sujet. Nous nous éloignons de facto de la représentation de l'étant, ainsi que de tout métalangage, le 'discours sur...' qui fragmente toute parole qui se penche sur la langue : psychologie, neuro-sciences, technique philosophique, tout cela faisant appel à un lexique de plus en plus sophistiqué et spécialisé, de sorte que la langue semble s'évanouir sous le poids de tels questionnements. Morcelée en autant d'unités de sens, elle finit par nous échapper et disparaître sous les oripeaux de l'outil : paradoxe de l'instrument qui se prend pour objet d'étude...

Libérer, autonomiser la langue parce qu'elle est porteuse de parole, voilà ce que la poésie apporte comme aide à la réflexion heideggérienne : c'est parce que les poètes ont été chassés de la Cité, qu'ils ont, en quelque sorte, été privés de pensée, qu'ils ont été cantonnés au divertissement, qu'ils sont les plus à même de porter les mots dans ce qu'ils ont de simple (ce qui n'a rien à voir avec le simplisme) parce que le poète est à l'écoute du mot et de la parole. Or, c'est bien l'écoute qui détermine la circulation du sens, dans une langue, et de l'une à l'autre : nous ne saisissons ce que les Grecs, dans leur aurore, ont à dire qu'à la condition de se mettre à l'écoute de ce que les mots ont à dire en eux-mêmes, sans que l'ombre portée de l'anachronisme ne vienne en perturber le sens. Cette attitude n'est finalement pas si éloignée de ce que tente d'expliquer l'interlocuteur japonais d'*Un entretien de la parole* lorsqu'il prononce le '*Kôtô*

Ba', qui, en plus d'être une expression verbale, est aussi une 'attitude' face au mot, un laisser venir de ce mot qui en souligne le caractère performatif. Faire un avec la langue, l'entendre en tant que ce qu'elle est, c'est lui rendre la liberté et le primat qui conditionne la venue à l'éclaircie de la parole : l'ontologique chez Heidegger est peut-être infiniment 'ontique' ; il ne s'agit plus d'un modèle de représentation, mais d'une caractéristique universelle de la langue, au-delà des barrières du temps et de l'espace, 'habiter la langue en poète...'

On peut toujours arguer qu'Heidegger ne fait pas autre chose que substituer un lexique à un autre : ainsi l'arbitraire du signe cèderait la place à l'énigme de l'être, et le gain de connaissance n'en serait pas plus grand, au contraire. On pourrait répondre que, s'il semble vain de prétendre dépasser la métaphysique, et de la laisser derrière nous dans le cheminement qu'est la pensée, il n'en est pas moins vrai qu'Heidegger permet de reposer les mêmes questions d'une manière différente. L'arbitraire du signe est, dans les termes, un aveu de défaite dont la connotation négative ne peut nous échapper, même si le postulat de la science est de poser le progrès comme fondement de son existence. L'énigme (*Rätsel*) laisse venir à l'être une infinité de possibilités de cheminement et de questionnement, à partir du cercle herméneutique dans lequel se diffuse le sens dans la langue ; en attendant, elle permet de se mettre toujours davantage à son écoute.

II/ DU BON USAGE DE LA LANGUE...

A titre de perspective, le grand respect dont Heidegger témoigne envers la langue et la parole qui se déploie en elle, on ne peut qu'évoquer l'inflation du 'discours sur les langues' qui occupe une partie de l'attention médiatique : il est de notoriété publique qu'il 'faut apprendre l'anglais' pour se 'débrouiller au niveau professionnel dans le monde qui est le nôtre', etc. On pourrait objecter qu'Heidegger n'a pas sa place dans un tel débat de société, et pourtant...

A y regarder de plus près, deux questions se posent : qu'entend-on par 'langue', qu'il s'agisse de l'anglais ou d'une autre, d'ailleurs, et qu'espère-t-on enseigner en matière de 'langue' ?

Le vieux débat sur la nature et la fonction du langage est d'une brûlante actualité, tant on répète à l'envi que la langue est un 'instrument de communication'. Dans une telle optique, certains penseurs utilitaristes ont jugé bon d'élaborer, en partant du constat qu'il existe une langue dominante dans le domaine des échanges internationaux, un *vademecum* composé d'environ cinq cent mots ou expressions rendant possible la communication efficace dans le domaine prosaïquement professionnel (ce que l'on nomme depuis quelques années, le '*globish*', néologisme qui parle de lui-même). On ne s'étonnera pas de l'immense réaction de rejet qu'une telle proposition a suscitée dans le monde professoral, et le spectre d'Orwell et de sa 'novlangue' (*newspeak*) n'a pas tardé à ressusciter sous diverses plumes éclairées, les mêmes parfois qui défendent à la fois la culture que véhicule la langue et le fait même de considérer cette langue comme un outil de communication, ce qui, à mon sens, est une contradiction dans les termes, ou tout au moins une manière tendancieuse de poser le problème. On sait depuis longtemps que le langage est une manière de susciter un monde et de l'interroger sur l'étant, à même l'étant, même si la question n'était pas posée en ces termes ; la 'communication n'en est en fait qu'un épiphénomène, puisqu'elle est déterminée par la seule interaction des locuteurs d'une langue donnée, de telle sorte que celle-ci soit véritablement habitée en toute conscience. Empiriquement, on n'a de culture que lorsqu'on habite chaque mot d'une langue, que chaque association suscite des images, des connotations signifiantes, et que sa non-maîtrise débouche inévitablement sur l'étrangeté à soi et aux autres. En d'autres termes, qu'il s'agisse de sa langue ou d'une autre, là où il n'y a plus d'écoute attentive, de réponse à l'appel lancé, il n'y a plus de prise en compte de la présence du sens que la langue transmet, au profit de la croyance au progrès, à la puissance qui soumet toute chose à son

vouloir ; ainsi nous avons oublié ce que l'entente grecque de la parole donnait d'épaisseur à la pensée :

« Les Grecs qui se sont interrogés pendant des siècles sur ce qui est juste ne pourraient rien comprendre à notre idée de la justice. L'équité, pour eux, supposait une limite tandis que tout notre continent se convulse à la recherche d'une justice qu'il veut totale. A l'aurore de la pensée grecque, Héraclite imaginait déjà que la justice pose des bornes à l'univers physique lui-même. 'Le soleil n'outrépassera pas ses bornes, sinon les Érinyes qui gardent la justice sauront le découvrir'. Nous qui avons désorbité l'univers et l'esprit rions de cette menace. Nous allumons dans un ciel ivre les soleils que nous voulons. Mais il n'empêche que les bornes existent et que nous le savons (...) Nous avons préféré la puissance qui singe la grandeur (...). Nous avons conquis à notre tour, déplacé les bornes, maîtrisé le ciel et la terre. Notre raison a fait le vide. Enfin seuls, nous achevons notre empire sur un désert. Quelle imagination aurions-nous donc pour cet équilibre supérieur où la nature balançait l'histoire, la beauté, le bien, et qui apportait la musique des nombres jusque dans la tragédie du sang ? Nous tournons le dos à la nature, nous avons honte de la beauté. Nos misérables tragédies traînent une odeur de bureau et le sang dont elles ruissellent a couleur d'encre grasse ; Voilà pourquoi il est indécent de proclamer aujourd'hui que nous sommes les fils de la Grèce. Ou alors nous en sommes les fils renégats ». ¹

Ces paroles sont de Camus, non d'Heidegger, mais elles ont en commun une même dénonciation de l'aveuglement de la pensée occidentale sur ses propres prémisses, dans l'oubli de ce qui l'a faite venir à l'existence, parce que ce qui est décrété utile est, par nécessité dans cet âge qui est le nôtre, nécessairement non-fondamental : nous avons oublié le grec. Heidegger a entrepris de se remémorer ce que c'est qu'une entente grecque de la langue, à travers les plus Grecs des poètes et des philosophes allemands.

²⁷¹ Albert Camus, 'L'exil d'Hélène', in *Noces, suivi de L'été*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1959. Ces essais ont été écrits entre 1936 et 1937, puis publiés, à l'origine, en 1938 à Alger.

BIBLIOGRAPHIE

I / SOURCES PRIMAIRES

A- Œuvres de Martin Heidegger étudiées dans le cadre de la thèse

- *Etre et temps*, trad. de François Vézin, Paris, Gallimard/ NRF, 1986
- *Le principe de raison*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1962 ;
- *De l'essence de la vérité*, trad. Alain Boutot, Paris, Gallimard/ NRF, 2001
- *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J-F. Courtine, Paris, Gallimard/ NRF, 1985 ;
- *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, monde-finitude-solitude*, trad. Daniel Panis, Paris, Gallimard/ NRF, 1992 ;
- *Platon : le Sophiste*, Paris, Gallimard/ NRF, 2001 ;
- *Questions I et II*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1968 ;
- *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966 et 1976.
- *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976 ;
- *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, coll. « Tel", 1962;
- *Qu'est-ce qu'une chose ?*, trad. Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1971 ;
- *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. Aloys Becker & Gérard Granel, Paris, PUF/ Quadrige, 1999 ;
- *Achèvement de la métaphysique et poésie*, trad. Adeline Froidecourt, Paris, Gallimard/ NRF, 2005 ;
- *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1973 ;
- *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, Paris, Gallimard/ NRF, 1988 .
- *La dévastation et l'attente, Entretien sur le chemin de campagne*, Paris, Gallimard/ NRF, coll. « L'infini », 2006.

B- Autres œuvres philosophiques ayant fait l'objet d'une analyse

- Johannes Lohmann, « Heideggers ontologische Differenz und die Sprache », Revue *Lexis I*, 1949, pp. 49-106.
- Wilhelm von Humboldt, *Über die Sprache*, Francke Verlag, Basel / Tübingen, 1994.

C- Œuvres poétiques de référence

- Rainer Maria Rilke, *Élégies de Duino, Sonnets à Orphée*, trad. de J.P. Lefebvre & Maurice Régnaut, édition bilingue, NRF, coll. « Poésie/Gallimard », 1994
- Hölderlin, *Hymnes & autres poèmes*, éd. bilingue, trad. et prés. Par Bernard Pautrat, Paris, éd. Payot & Rivages, 2004 ;
- Hölderlin, *Odes, Élégies, Hymnes*, Paris, NRF, coll. « Poésie/Gallimard », 1993 ;
- Hölderlin, *Hypérion*, NRF, coll. « Poésie /Gallimard », 1973 ; - Hölderlin, *Nachtgesänge/ Chants de nuit*, Montpellier, éd. Grèges, coll. « Lenz », 2002 ;
- Paul Celan, *Choix de poèmes, réunis par l'auteur*, éd. bilingue, trad. de J-P. Lefebvre, NRF, coll. 3Poésie/ Gallimard », 1998 ;
- Paul Celan, *Poèmes*, trad. André Du Bouchet, éd. bilingue, Paris, Mercure de France, 1995 ;
- Paul Celan, *La rose de personne*, trad. Martine Broda, éd. bilingue, Paris, José Corti, 2002 ;
- Paul Celan, *Poèmes*, trad. et prés. Par John E. Jackson, suivis d'un *essai sur Paul Celan*, Paris, José Corti, 2000.

II/ AUTRES OUVRAGES ET ARTICLES CONSULTÉS

A- Sur Martin Heidegger

1- Ouvrages

- Jacques Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale, Essais sur Heidegger*, éd. Million, coll. « Krisis », 1989 ;
- J-François Mattéi (sous la dir. de) *Heidegger, l'énigme de l'être*, Paris, PUF, 2004 ;
- Maxence Caron, *Heidegger, pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Paris, éd. du Cerf, 2005 ;
- M. Caron (sous la dir. de), *Heidegger*, in Cahiers d'histoire de la philosophie, Paris, éd. du Cerf, 2006 ;
- Catherine Malabou, *Le change Heidegger, Du fantastique en philosophie*, éd. Léo Scheer, coll. « Non & Non », 2004
- Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF « Philosophies », 1990 ;

- Gérard Bensoussan & Joseph Cohen (sous la dir. de) *Heidegger, La danger et la promesse*, Paris, éd. Kimé, 2006 ;
- Frédéric de Towarnicki, *Heidegger, Souvenirs et chroniques*, Paris, Payot & Rivages, 2002 ;
- George Steiner, *Heidegger*, Paris, Flammarion, coll. "Champs", 1981;
- Bernard Sichère, *Seul un dieu peut encore nous sauver, Le nihilisme et son envers*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002 ;
- J. M. Vaysse, *Le vocabulaire de Heidegger*, Paris, éd. Ellipses, 2002 ;
- Henri Meschonnic, *Le langage Heidegger*, Paris, PUF/écriture, 1990 ;
- Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, éd. de Minuit, 1986.
- François Fédier, *Entendre Heidegger, et autres exercices d'écoute*, Paris, éd. Le Grand Souffle, 2008.

2- Articles et émissions radiophoniques

- François Jaran, « L'onto-théologie dans l'œuvre de Martin Heidegger », *Philosophie n° 91*, Paris, Les Editions de Minuit, automne 2006 ;
- Gaetano Chiurazzi, « Hegel, Heidegger et la grammaire de l'être »,
- François Rastier, « L'Être naquit dans le langage, un aspect de la mimésis philosophique », [http://. Revues.org/document 206.html](http://Revue.org/document/206.html)
- *Journée Heidegger à la BNF*, émission de France Culture diffusée le 15/02/03 de 15h à 17h30 ;
- *Répliques*, émission d'A . Finkielkraut du 12/06/04 de 9h à 10h sur le thème « Heidegger & Paul Celan ».

B- Sur Lohmann et Humboldt

- Johannes Lohmann, *Musikè et Logos, Contributions à la philosophie et à la théorie musicale grecques*, trad. Pascal David, Mauvezin, éd. T.E.R., 1989 ;
- Alexis Philonenko, *Humboldt à l'aube de la linguistique*,
- Gustav G. Chpet, *La forme interne du mot, études et variations sur des thèmes de Humboldt*, Paris, éd. Kimé, 2007.

C- Sur certains aspects de la philosophie antique

Sur Platon :

- Geneviève Droz, *Les mythes platoniciens*, Paris, Editions du Seuil, coll. Points/Sagesses, 1992 ;
- Hans Blumenberg, *La raison du mythe*, Paris, Gallimard, NRF, 2005
- Karl Reinhardt, *Les mythes de Platon*, Paris, Gallimard, NRF, 1989

Ouvrages d'Aristote et études :

- *Les Catégories*, trad. de Frédérique Hildefonse et Jean Lallot, éd. bilingue, Paris, Seuil, coll. « Points/Essais », 2002 ;
- *La Poétique*, éd. bilingue, trad. de Barbara Gernez, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 1997 ;
- *La Rhétorique*, Paris, Livre de Poche, coll. « Classiques de la philosophie », 1991 ;
- *De l'âme*, trad. de Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, coll. « G/F », 1993 ;
- Alexis Philonenko, *Leçons aristotéliennes*, Paris, Les Belles Lettres, 2002

Sur les Présocratiques :

- *Les penseurs grecs avant Socrate, de Thalès de Milet à Prodicos*, trad. et notes par Jean Voilquin, Paris, Flammarion, coll. « G/F », 1964 ;
- Parménide, *Sur la nature ou sur l'étant*, présenté et traduit par Barbara Cassin, éd. bilingue, Paris, Seuil, coll. Points/Essais, 1998.

Sur les Stoïciens :

- A.A. Long & D.N. Sedley, *Les philosophies hellénistiques*, T. 2, « Les Stoïciens », Paris, Flammarion, coll. « G/F », 2001 ;
- Frédérique Hildefonse, *Les Stoïciens I, Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Figures du savoir », 2000 ;
- Émile Bréhier (traducteur), *Les Stoïciens I*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1962.

D- Sur le nominalisme médiéval

- Claude Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses, La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme aujourd'hui*, St Laurent (Canada) et Paris, éd. Bellarmin et Vrin, 1992 ;
- Claude Panaccio, *Le discours intérieur, de Platon à Guillaume d'Ockam*, Paris, Seuil, 1999.

E- Sur la pensée et la langue chinoise et japonaise

- Marcel Granet, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1968 - Edoardo Fazzioli, *Caractères chinois, Du dessin à l'idée, 214 clés pour comprendre la Chine*, Paris, Flammarion, 1987 ;
- Lao-Tseu, *Tao-Tö King*, trad. Liou Kia-hway, Paris, Gallimard, coll. "Connaissance de l'Orient", 1967;
- Tchouang-tseu, *Oeuvre complète*, trad. Liou Kia-hway, Paris, Gallimard, coll. "Connaissance de l'Orient", 1969
- Romain Graziani, *Fictions philosophiques du "Tchouang-tseu"*, Paris, Gallimard, NRF, coll. « L'infini », 2006 ;
- Jean-François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, éd. Allia, 2004 ;
- Corinne Atlan et Zéno Bianu, *Haïku, Anthologie du poème court japonais*, Paris, Gallimard, NRF, coll. « Poésie », 2002 ;
- Maurice Coyaud, *Fourmis sans ombre, Le livre du haïku, Anthologie-promenade*, Paris, éd. Phébus, 1978.

F- Sur la linguistique, la philosophie et le langage

- Émile Benvéniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », Tome 1, 1966, Tome 2, 1974 ;
- Émile Benvéniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, tomes 1 & 2, Paris, éd. de Minuit, 1969 ;
- Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, éd. Payot, 1972 ;
- Ferdinand de Saussure, *Écrits de linguistique générale*, Paris, Gallimard/ NRF, coll. « Bibliothèque de philosophie », 2002 ;
- P. Giles, *A Short Manual of Comparative Philology*, London, Macmillan & Co., 1895;

- Calwert Watkins, *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*, Boston/ New York, Houghton Mifflin & Co., 2000;
- Oswald Ducrot et Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1972 ;
- Jacques Bouveresse, *Langage, perception et réalité*, T.2 « Physique, phénoménologie et grammaire », Nîmes, éd. Jacqueline Chambon, 2004 ;
- Barbara Cassin (sous la dir. de), *Vocabulaire européen des Philosophies*, Seuil/ Le Robert, Paris, 2004.

G- Sur la traduction

- George Steiner, *Après Babel, Une poétique du dire et de la traduction*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », trad. revue et augmentée, 1998 ;
- George Steiner, *Langage et silence*, Paris, Bibliothèque 10/18, 1969 ;
- George Steiner, *Extraterritorialité*, Paris, Calmann-Lévy, 2002 ;
- George Steiner, *Grammaire de la création*, Gallimard, NRF / Essais, Paris, 2001 ;
- Paul Ricoeur, *Sur la traduction*, Paris, éd. Bayard, 2004.
- Pierre Bouretz, Marc de Launay & Jean-Louis Schefer, *La tour de Babel*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Triptyque », 2003.
- Albert Béguin (sous la dir. de), *Le romantisme allemand*, Textes et études, Marseille, éd. Rivages, coll. « Les Cahiers du Sud », 1949.

ANNEXE

TRADUCTION DE L'ARTICLE DE JOHANNES LOHMANN

'MARTIN HEIDEGGERS ONTOLOGISCHE DIFFERENZ UND DIE SPRACHE'

La différence ontologique heideggérienne et la langue

« Donc le prédicat se trouve par conséquent inclus dans le sujet, c'est-à-dire dans ce qui précède, et en cela consiste la nature de la vérité dans son ensemble, à savoir la relation entre les termes de la proposition, comme l'a observé Aristote. Et certes pour des choses identiques, cette relation est exprimée dans le sujet, est implicite dans ce qui suit et doit être mise en évidence par l'analyse des notions, et c'est dans une telle relation que se trouve la démonstration a priori.

Or donc on dit que cette vérité-là, qu'elle soit nécessaire ou contingente, a une visée singulière ou universelle et qu'elle est dans sa dénomination aussi bien intrinsèque qu'extrinsèque. Et là se cache un mystère prodigieux, qui permet de définir la nature de la contingence, à savoir la distinction essentielle entre vérités contingentes et vérités nécessaires, et de lever la difficulté concernant la nécessité fatale qui s'exerce sur les choses dites libres. En raison de leur trop grande facilité, il en découle bien des choses d'une très grande importance pourtant insuffisamment prises en compte.

C'est de là qu'est issu l'axiome communément reçu selon lequel rien n'existe sans raison, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'effet sans cause. Faute de quoi il y aurait une vérité que l'on ne peut prouver ni a priori ni par analogie,

ce qui va à l'encounter de la nature même de la vérité, qui est toujours analogie, soit explicitement soit implicitement ».⁷²

Ici Leibniz donne, à sa manière caractéristique et en accord avec la description des « vérités premières », une définition ontologique de ce que la vérité est premièrement et absolument et cela, bien entendu, dans le but de montrer que le *principium rationis* (principe de raison) est issu de la *natura veritatis* (nature de la vérité). Et déjà à cette fin il considère nécessaire d'indiquer que le caractère aussi évident de concepts tels que « vérité » et « identité » empêche une clarification qui s'étendrait jusqu'à l'origine du *principium rationis* et des axiomes qui en découlent.

Notre présente contribution ne met pas en cause l'émergence du *principium rationis* mais analyse plutôt le problème du fondement. Dans quelle mesure l'extrait ci-dessus propose-t-il un fil conducteur ? Le *principium rationis* subsiste, parce que, sans cela, il y aurait de l'étant qui serait « sans raison ». Pour Leibniz, cela veut dire qu'il y aurait un Vrai qui s'opposerait à une réduction en identités, il y aurait des vérités qui contreviendraient absolument à la « nature » de la vérité. Parce que c'est impossible et parce que de la vérité subsiste, le *principium rationis* subsiste aussi parce qu'il est issu de l'essence de la vérité. Or l'essence de la vérité se trouve dans la connexion (gr. *symplokè*) du sujet et du prédicat. Il considère le « nexus » (l'articulation) comme l'inclusion du prédicat (P) dans le sujet (S), et « inesse » (inclure) à son tour comme « idem esse » (être identique), l'identité comme essence de la vérité de proposition ne signifiant pas ici une « mêmeté » vide d'une chose avec elle-même, mais plutôt « accord », au sens d'unité qui découle de ce qui est en relation. Vérité veut donc dire « accord », qui de son côté n'est tel que comme « concordance » de ce qui se manifeste dans l'identité comme formant un tout unique. Les vérités, à savoir les propositions vraies, tiennent leur nature de leur référence à quelque chose, d'un fondement à partir duquel elles peuvent être autant d'accords. La jonction analytique en toute vérité est ce qu'elle est, toujours et encore « à cause de », c'est-à-dire « comme se motivant soi-même ». Ainsi la vérité suppose donc un rapport avec ce que l'on peut définir comme « une « raison », un « fondement ».

Ainsi le problème de la vérité nous conduit vers celui du fondement. Plus nous considérerons le problème de l'essence de la vérité à son origine, plus le problème du fondement deviendra pressant. Se trouve-t-il cependant quelque chose de plus originel que la délimitation de l'essence de la vérité comme caractéristique d'un jugement ? Oui, rien de moins que de comprendre que cette définition de la vérité, si différemment saisie puisse-t-elle être dans le détail, est certes incontournable mais néanmoins dérivée. La concordance du *nexus* avec l'étant

⁷² *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, éd. Paul Couturat, 1903, p. 518 sqq.

et, en vertu de cette concordance, son accord, ne rendent pas l'étant immédiatement accessible. Davantage qu'un « ce dont » est possible une relation prédicative, l'étant doit être déjà « avant » cette prédication et « pour » elle. Pour être possible, la prédication doit pouvoir avoir son assise dans une manifestation ne possédant aucun caractère prédicatif. La vérité d'énoncé est enracinée dans une vérité originelle, dans un état manifeste de l'étant qui est antépédicatif, et que l'on pourra nommer « vérité ontique ». Selon les différents genres et sphères de l'étant, le caractère de ses manifestations possibles ainsi que les façons de le déterminer qui vont de pair se transforme. Ainsi la vérité de ce qui subsiste, par exemple des choses matérielles, se distingue-t-elle spécifiquement en tant que mise-à-découvert (*Entdeckenheit*) de la vérité de cet étant que nous sommes, à savoir l'ouverture (*Erschlossenheit*) du Dasein vivant. Si multiples puissent être les différences de ces deux sortes de vérités ontiques, il n'en demeure pas moins que, pour toute manifestation antépédicative, l'acte qui manifeste n'a jamais en premier lieu le caractère d'une représentation ou d'une intuition, pas même dans la contemplation esthétique. S'il est tentant de définir la vérité antépédicative comme intuition, c'est parce que la vérité ontique, supposée authentique, est d'abord définie comme vérité d'énoncé, c'est-à-dire comme un lien établi par la représentation. Face à cela, la représentation tout court, libre de toute association, apparaît comme marquant un degré plus simple. Cela a certes sa fonction propre dans la constitution en objet de l'étant toujours déjà révélé. Mais la révélation ontique elle-même se produit dans une situation-éprouvée (*Sichbefinden*) au milieu de l'étant, selon une certaine tonalité affective, selon certaines impulsions. Mais même ces comportements-là ne sont pas à même, qu'on les interprète comme prédicatifs ou antépédicatifs, de rendre l'étant accessible en lui-même, si sa mise en évidence n'était pas toujours déjà éclairée et menée à bien par une compréhension de l'être, car la disposition d'être est le Quoi- et le Comment-être de l'étant. Cette révélation en tant que vérité relative à l'être s'appelle vérité ontologique. Assurément les termes « ontologie » et « ontologique » sont polysémiques, car là se dissimule le problème propre de toute ontologie. Le *logos* (discours) du *On* (l'étant) veut dire « le fait de s'adresser à l'étant en tant qu'étant », mais aussi ce au sujet de quoi on s'adresse à l'étant (*legomenon*). Dire quelque chose « en tant que quelque chose » ne signifie pas nécessairement comprendre ce à quoi on s'adresse dans son essence. Toute attitude vis-à-vis de l'étant, préalablement à une compréhension de l'être (*logos* en un sens très large) qui éclaire et qui guide n'est ni une appréhension de l'être en tant que tel, ni une saisie de ce qui est ainsi appréhendé (*logos* au sens le plus strict, concept « ontologique »). Cette évidence de l'être (*Seinsverständnis*) qui n'est pas encore arrivée jusqu'au concept, nous l'appellerons donc le « pré-ontologique », ou encore l'« ontologique » au sens large. Saisir l'être suppose que l'évidence de l'être s'est formée elle-même et que cet être compris dans cette saisie, conçu et éclairé d'une manière ou d'une autre est devenu un thème et un problème. Entre l'évidence pré-ontologique de l'être et la problématique exprimée de la saisie de l'être il y a de multiples étapes. Une caractéristique en est l'ébauche du *pro-jet* de l'être à partir de l'étant, délimitée dans un champ particulier (Nature, Histoire) en tant que domaine d'une possible explicitation par la connaissance scientifique. La définition préalable de l'être (être-quoi, être-comment) par la Nature prend corps dans les « concepts-clés » de la science concernée. Au nombre de ces concepts on compte l'espace, le lieu, le temps, le mouvement, la masse la force, la vitesse, mais pourtant ni l'essence du temps ni celle du mouvement ne sont pris expressément comme problèmes. La compréhension de l'être de l'étant qui se présente comme un objet s'appuie sur un concept ; seulement, la détermination des concepts de temps et d'espace, etc, les définitions, sont, en vertu du propos initial et de l'étendue embrassée, régies exclusivement par la recherche instituée à la base et qui, dans la science concernée, est toujours relative à l'étant. Les concepts fondamentaux de la science d'aujourd'hui ne renferment en eux-mêmes ni les notions « ontologiques » authentiques de l'être de l'étant ni le fait que ces notions ne se laissent pas davantage appréhender par une extension appropriée de la science en question. Au contraire, ce sont les concepts ontologiques originels qui sont donnés avant toute définition de notion scientifique fondamentale, afin que cette dernière soit capable avant tout d'évaluation, et ce d'une façon restrictive et délimitative à partir d'un point de vue défini, selon lequel les concepts fondamentaux de la science rencontrent l'être intelligible dans un concept purement ontologique. Le « fait » des sciences, à savoir l'existence nécessairement incluse dans ces dernières ainsi que toute attitude vis-à-vis de l'étant dans la compréhension de l'être, n'est ni une instance fondatrice de l'a priori ni la source de la connaissance elle-même, mais plutôt une invite possible, une référence à la constitution originelle de l'être, de l'Histoire ou de la Nature, par exemple, une référence qui en soi doit demeurer soumise à la critique permanente, laquelle a déjà pris ses points de repère dans la problématique fondamentale de toute question relative à l'être de l'étant. Les degrés et modifications possibles de la vérité ontologique au sens large du terme montrent en même temps la richesse de ce qui, en tant que vérité originelle, est à la base de tout ce qui est ontique. Mais l'état-dévoilé (*Unverborgenheit*) de l'être est toujours la vérité de l'être de l'étant, que ce dernier soit réel ou non. Réciproquement, dans le dévoilement de l'étant se trouve déjà un tel dévoilement de son être. Vérité ontique et vérité ontologique concernent chacune différemment un étant dans son être et l'être de l'étant. Elles vont essentiellement de pair en raison de leur rapport à la différence entre être et étant (différence ontologique). L'essence de la vérité, avec cette nécessaire bifurcation en ontique et ontologique, n'est en tant que telle possible que dans l'éclosion simultanée de cette différence. Si maintenant ce qui distingue le Dasein tient en ce qu'il comprend l'être dans son rapport avec l'étant, alors la capacité discriminante, dans laquelle la différence ontologique devient effective, doit enraciner sa

propre possibilité dans le fondement de l'essence du Dasein. Ce fondement de la différence ontologique, nous le nommons par anticipation la « transcendance » du Dasein. Si l'on reconnaît tout rapport à l'étant comme intentionnel, alors l'intentionnalité n'est possible que sur le socle de cette transcendance mais, inversement, la possibilité même de la transcendance ne s'identifie pas à celle-ci et n'en découle pas.

Dans les pages qui suivent, l'on définira et développera l'interprétation leibnizienne de la vérité comme « identité » selon ce qu'Heidegger entend par « union fondamentale de ce qui est en relation ». Cela se manifeste dans l'énoncé par l'accord du *nexus* (articulation) des concepts de Sujet et de Prédicat, accord qui quant à lui n'est tel que comme concordance de ce *nexus* avec l'étant. Par ailleurs, puisque cet accord du Sujet et du Prédicat n'est qu'un simple reflet de cette concordance entre ce que dit l'énoncé et l'étant, la vérité d'énoncé se fonde dans une vérité fondamentale (dévoilement, évidence) n'ayant aucun caractère prédicatif et que nous désignerons comme « vérité ontique ».

Cette vérité ontique, qui en tant que telle participe au dévoilement des choses subsistantes ainsi qu'à l'ouverture du Dasein, trouve son expression dans « une situation-éprouvée au milieu de l'étant, selon une tonalité-affective et certaines impulsions ». L'évidence ontique qui s'interprète de façon prédicative dans la langue n'en est qu'un cas particulier. L'« antépédicatif », l'évidence ontique interprétée dans l'énoncé ainsi que l'« être-évident » (*offenbar-werden*) se produisent dans une structure de l'« en-tant-que » de la manifestation de « quelque chose en tant que quelque chose » ou du discours.

Ce qui s'exprime dans un énoncé, c'est-à-dire tout rapport à l'étant préalablement (et simultanément) à une compréhension de l'être qui l'éclaire et la guide, évidence pré-ontologique ou ontologique au sens large du terme, est à la fois le premier et l'ultime degré de la saisie de l'être et la compréhension de ce qui est ainsi saisi (problématique expressément comprise comme ontologique, concept ontologique). Il en résulte d'une part pour notre hypothèse que la compréhension ontologique de l'être au sens large et la vérité ontique en rapport avec elle sont à la base de toute vérité et évidence ontique ; d'autre part, elles se manifestent à la conscience dans la problématique philosophique de ce qui est thématiquement devenu le Dasein.

On appelle « ontologie » la connaissance de l'étant en tant que tel. Une telle ontologie, c'est-à-dire la « mise en parole » de l'étant en tant qu'étant ainsi que celle de son « être », survient implicitement sur le socle de la transcendance du Dasein, antérieurement à toute connaissance, en tant qu'« intentionnalité » pour reprendre le terme médiéval, renouvelé par Brentano qui l'a élargi à l'« intellectuel », et définit l'*habitus* de cette expérience psychique au sens le plus large. La structure de l'en-tant-que saisie dans l'intentionnalité, ce

« comprendre quelque chose en tant que quelque chose » constitue l'explicitation dont l'énoncé n'est qu'une forme de réalisation dérivée.⁷³ Ce qui est compris dans l'acte de comprendre, ce qui est explicité dans l'explicitation, ce qui est dit dans une parole, c'est le *sens*, élément potentiellement présent dans le « comprendre », le sens qui, depuis Aristote, fait corps avec l'explicitation en tant qu'articulation significative de la détermination des concepts dans le discours, aussi bien dans d'un point de vue « phonique » que « logique ». Quel est donc l'élément fondamental de cette « articulation » du sens de la manifestation ontico-ontologique dans l'énoncé, et qui se réalise dans l'explicitation et le comprendre ?

Selon nous, la structure de l'en-tant-que (de l'expression verbale de quelque chose en tant que quelque chose) co-existerait avec la différence ontologique, la différence entre être et étant se fondant sur la transcendance du Dasein qui, en s'ouvrant, se découvre nécessairement en accord avec la bifurcation ontico-ontologique de l'essence de la « vérité en général ». Quel est donc la relation entre structure de l'en-tant-que et différence

ontologique, et comment comprendre leur rapport avec le lien Sujet-Prédicat de la grammaire et de la logique ?⁷⁴

Leibniz entend l'« être-vrai » de la relation S-P à la fois comme l'inclusion de P dans S et comme leur identité (*in esse quo idem esse*). Dans les faits il s'agit de la forme logique à l'œuvre dans la structure grammaticale de la phrase indo-européenne, dans laquelle l'inhérence logique du concept de prédicat sera exprimée dans le concept de sujet en tant qu'identification objective, comme par exemple le fait que la « mortalité » soit incluse dans l'« humanité » nous amène à poser « tous les hommes = mortels ». Mais il est clair que cette structure verbale n'est en rien nécessaire d'un point de vue logique. Elle repose sur une hypothèse générale selon laquelle on passe de la signification purement conceptuelle d'un mot (par ex. « mortel ») en une signification fondée objectivement dans le présent (*un mortel, le mortel*). Nous pourrions alors parler de « différenciation ontologique

générale », dans laquelle chaque mot de l'énoncé est l'expression de l'être d'un étant, ou d'un étant désigné dans son être, dans la mesure où il n'est pas, selon Meillet, un « outil grammatical »⁷⁵.

⁷³ Voir Heidegger, *Etre et Temps*, p. 154 de l'édition allemande.

⁷⁴ Désormais les termes « sujet » et « prédicat » seront respectivement notés S et P. En

⁷⁵ français dans le texte.

Dans les langues indo-européennes anciennes²⁷⁶ cette « différenciation ontologique générale » est déjà à l'œuvre dans la forme grammaticale des mots eux-mêmes ; noms et verbes se divisent morphologiquement en « radical » et « désinence ». Le radical exprime le concept, comme dans le latin « *equ-* » pour désigner le « cheval » ou « *alb-* » pour désigner le « blanc », tandis que la désinence (les désinences casuelles dans le cas du latin) exprime le rapport du concept avec un objet particulier donné dans la composition de l'énoncé. Chaque forme nominale ou verbale renferme ainsi l'expression du rapport d'un être (l'« être-du-cheval » ou l'« être-du-blanc » dans nos exemples) et d'un étant (un « cheval » ou un « blanc » particuliers). Le discours indo-européen se déploie a priori et exclusivement dans la « différence ontologique absolue ». Il ne s'agit là ni d'une évidence ni d'un trait sans importance, mais bien plutôt d'une caractéristique essentielle de la structure des langues indo-

européennes qui définit la syntaxe de ces langues en soi et pour soi dans l'ensemble des types linguistiques existants ou a priori possibles. L'indo-européen est avant tout²⁷ une langue « supposante », terme qui ne correspond pas exactement à l'usage scolastique^{2,7et} qui pourtant y fait référence. Au sens scolastique, on entend

par *suppositio* la fonction d'un terme individuel⁸ qui prête sa signification en tant que sujet (ou *suppositum*), en lieu et place de l'objet réel signifié, au prédicat de l'énoncé⁷. Cette formulation fondamentale⁰ se trouve déjà dans l'occamisme, qui régnait en tant que nominalisme sur l'université du Bas Moyen-Âge, et qui dans ses préceptes concernant les « *proprietates termini* » avait posé les bases logiques de sa vision philosophico-

théologique du monde ; elle se réduit à « *dictio* », c'est-à-dire « *terminus supponit pro re* », ce qui signifie déjà chez Occam que le mot (ou concept) « tient pour » l'objet visé². Dans cet enseignement des « *proprietates termini* » vulgarisée par Occam ne subsiste que la différenciation entre signification directe du mot et la « chose elle-même », à partir de quoi le nominalisme, procédant de cette distinction, a mené à bien sa critique de l'Universel de l'Idée platonicienne au profit de la « chose », participant ainsi à l'élaboration d'un réalisme au sens moderne du terme. A l'origine cependant, le contenu constitutif logique de cet enseignement était essentiellement « différenciant ». Il associait la relation S-P dans l'énoncé à celle du concept²⁸² et de l'objet du monde, et distinguait la fonction logique donnée par la forme grammaticale du mot (*suppositio in habitu*) et opération logique mise en œuvre dans l'énoncé réel (*suppositio in actu*). Dans les deux cas il en vaut que la « supposition », une des « *proprietates termini* » qui attribue un sens au mot (du discours ou de la langue), fait que ce dernier laisse en quelque sorte paraître en lui la « différence ontologique », et il en est de même pour la

langue, que l'on peut à bon droit définir comme « supposante », de même que le locuteur, dans la mesure où il parle cette langue³. Mais si chaque discours est, du point de vue de la langue, un discours en concepts et donc de la chose-même, cela voudrait dire que toutes les langues, en tant que parole, sont « supposantes », c'est-à-dire qu'elles renferment la « différence ontologique » comme moment structurant. Toute parole se produit comme « explicitation compréhensive » dans la structure de l'en-tant-que de l'intentionnalité, de « l'entendre quelque chose en tant que quelque chose » ou « quelque chose sous quelque chose » (*sub-positio* !), du « signifier quelque chose à l'aide de quelque chose » et représente un mode dont l'origine se trouve dans le « *terminus supponens pro re* » d'Occam, où le concept tient pour l'objet réel. A côté de la « *suppositio in actu* » il y a ce que Shyreswood désigne par « *suppositio in habitu* ». C'est là que se séparent les langues. Dans cette dernière, la différence ontologique qui se fait jour explicitement dans la forme de la langue est explicitement une ontologie. Dans ce sens prégnant les langues « supposantes » sont celles que Meinhof nomme « langues à flexion », si l'on

y inclut, ce qui n'est pas très clair chez Meinshof, les langues africaines à classes. Ces langues dites « à flexion » correspondent à des types décrits par Finck²⁴. Dans la « classification généalogique » sont rassemblées les langues indo-européennes à radical, le bantou, les langues sémitiques ainsi que l'hamito-sémitique. Qu'y a-t-il de commun entre ces trois types, qui chez Finck n'apparaissent pas comme un groupe homogène, que ce soit par l'ordonnement syntaxique, la dénomination (juxtaposants, racine flexionnée, radical flexionné) ou la description ? Il s'agit, comme je l'ai emprunté à Meinhof, de la congruence grammaticale (concordance,

²⁷⁶ Lohmann a recours au terme « *indo-germanish* » ou « indo-germanique ». De nos jours, le terme « indo-européen » prévaut, car moins connoté politiquement, bien que tout écho nationaliste soit absent du texte de l'article.

⁷ Comme je l'ai écrit en 1941 dans mon compte-rendu pour la revue *Gnomon* de l'ouvrage de Carl Meinhof *La genèse des langues à flexion* (Berlin, éd. Reimer, 1936)

² Ou *proprietates termini*, en latin

²⁷⁹ "dictio supponit suum significatum pro re"

²⁸⁰ Clairement mise en évidence dans l'édition la plus ancienne de la *Logique de la supposition*, écrite par Guillaume de Shyreswood et postérieure à 1267, et publiée à nouveau en 1936 par Grabmann.

²⁸¹ Cf. Prantl, Histoire de la logique en Occident, vol. III, pp.333 sqq, ainsi que la rq.876 p. 373, où

«*suppositio* » est ainsi glosée par « *pro aliis positio* ».

²² Relation qui s'exprime dans l'énoncé par le concept

²⁸³ cf. W. Bröcker, à la fin de son article sur le « Dire de l'être » en tant que « laisser-paraître » et sur les aspects

de ce dernier, infra p. 47 sqq.

² Dans son ouvrage *Haupttypen des Sprachbaus*, Leipzig, 1909, aux chapitres 4, 7 et 8.

correspondance) comme principe de construction syntaxique²⁸⁵. Elle présuppose une classification⁶ de la structure

nominales du mot. La distinction qu'établit Meinhof entre « langues à classes » comme le bantou²⁸ et « langues à genres »²⁷ s'oppose à la distinction entre les langues généralement « classifiantes » et celles qui ne le sont pas dans un sens secondaire. Par « flexion » on entendrait, conformément à la délimitation opérée par Meinhof, la

déclinaison des noms comme des « classes », dans lesquelles on inclurait le nombre, comme le montre l'exemple latin⁸⁸. Mais en pratique, un tel critère de différenciation recouvrirait aussi les langues bantoues, dont la seule syntaxe s'oppose dans les faits à une telle notion de « classe ». La possibilité de transposer ce concept de flexion bantoue au latin d'une part, et le fait qu'un concept de flexion aussi précis ne recouvre qu'en partie (et peut-être pas du tout !) les flexions latines et, plus généralement, indo-européennes, dans ce qu'elles ont de plus authentiquement caractéristique et d'essentiel, montre bien que la flexion indo-européenne et celles que recouvre cette « supposition » n'est pas homogène et, comme nous pourrions dire par anticipation, qu'elle a une double fonction. Ainsi on pourra faire abstraction de la différence morphologique entre flexion à désinence et flexion par alternance vocalique interne (ou *Ablaut*), l'*Ablaut* servant dès l'origine, et de plus en plus en indo-européen, à désigner le changement conceptuel davantage que l'expression du lien syntaxique. Or la flexion (grec *klisis*) est utilisée depuis la grammaire grecque comme expression de modifications morphologiques au service de celle des liens grammaticaux dans l'énoncé. La flexion est donc le corrélat morphologique de la syntaxe qui, estampille de la logique stoïcienne, désigne la forme logique interne ainsi que la structure de l'énoncé (la logique de la langue s'explique par sa morphologie !). La correspondance syntaxique de la forme flexionnelle morphologique correspond au *pragma syntakton* de la logique stoïcienne, l'état des choses qui, en tant que *lekton ellipès*, ou « énoncé incomplet », *lekton autotélès*, ou « énoncé complet », c'est-à-dire la « proposition », peut s'agencer et nécessite pour cela réunion et ordonnancement (grec *syntaxis*).

Le *ratio* de l'ordonnancement peut se fonder dans les formes de l'intuition, qu'elle soit purement interne (ou « lo-gique ») ou externe (ob-jective) comme le temps et l'espace. Ainsi s'établit la distinction entre ce qu'on appelle en grammaire sémitique « énoncé nominal » et « énoncé verbal ». L'énoncé nominal a pour principe de construction syntaxique la congruence entre S (arabe « *mubtada* » = « *a quo incipitur* », « point de sortie ») et P (arabe « *habar* » ou « information ») qui, dans les langues sémitiques, à qui il manque notre copule, peut se manifester dans sa plus complète pureté. La congruence exprime morphologiquement l'identité, qui, selon Leibniz, est somme toute l'essence de la vérité d'énoncé. Pour l'énoncé nominal au sens de la grammaire sémitique on peut avoir recours à la formule leibnizienne du « *inesse qua idem esse* », qui, en tant qu'identité objective (*omn-es homin-es = mortal-es*) est reliée à l'inhérence conceptuelle de la « *mortalitas* » dans l'« *humanitas* », directement comme description de sa structure morphologique. Inhérence conceptuelle et identité, en tant que purs rapports de concepts en soi, ou comme relations de et vers des « choses en général », ne

sont rien de plus que des rapports logiques simplement pensés, des rapports de l'être lui-même et de la différence ontologique donnée en lui et avec lui. La structure du pur énoncé nominal ne renferme comme forme logique⁸⁹ aucun moment extra-mental. Elle est l'expression d'un pur mouvement et d'une relation « subjectifs » ; mouvement de la pensée elle-même, mais pas des choses pensées prises en soi et pour soi.

L'expression du mouvement et de la relation « objectifs » en rapport avec l'espace et le temps en tant que formes

fondatrices de l'intuition selon Kant, ou de la « *mondéité* »⁹⁰ (*Weltlichkeit*) du monde, c'est l'énoncé verbal, qui a pour centre le « verbe ». Les « prédications de facteurs » font partie du verbe et décrivent les relations qui s'instaurent dans l'énoncé lui-même et qui trouvent leur expression morphologique à la fois dans les affixes de personne du verbe, ou tout autre forme pronominales équivalentes, ainsi que dans les formes casuelles du nom, ou tout autre forme de pré- ou de post-position équivalente. De là il s'ensuit que la structure de la flexion indo-européenne (et, jusqu'à un certain point, celle des langues sémitiques) contredit Meinhof sur l'aspect de la supposition, dans la mesure où elle est à la fois déclinaison (pour le nom) et conjugaison (pour le verbe). La supposition, et avec elle la « différence ontologique » trouve son expression immédiate dans la structure

²⁸⁵ Ex : (*hic*) *vir bonus (est)*, (*haec*) *mulier bona (est)*, (*hi*) *viri boni (sunt)*, etc. La fonction logique de cette congruence et son rapport avec la « supposition » ont été analysées dans l'article pré-cité de la revue *Gnomon*, ainsi qu'infra, et de même dans l'article de Bröcker sur « la langue et l'être », p. 46.

²⁶ Finck en dénombre 17

²⁸⁷ Masculin, féminin et neutre en indo-européen (I-E), masculin/féminin en hamito-sémitique ; si l'on ajoute le nombre au genre comme en bantou, on atteint aussi un nombre maximal de 9.

²⁸ *Equus albus*, *equi albi*, *equa alba*, *equae albae*.

²⁸⁹ Que l'on doit abstraire dans et à partir de la signification matérielle, réelle ou non, des « classes », comme il y

essot fait allusion dans *Gnomon*, opus cit., p. 387 sqq.

² « Facteur » (*karakas*) est le terme grammatical Vieil-indien qui désigne la relation du nom au verbe en tant qu'agent, patient, objet, instrument, etc... (le comportement de celui qui agit, de l'objet, l'instrument en vue de l'action). Au sujet du terme « prédication de facteurs » en rapport avec la signification des formes casuelles et des prépositions, cf. mon article dans la revue *Gnomon*, opus cit., p. 392.

d'identité, le « *inesse qua idem esse* » du pur énoncé nominal. Dans l'énoncé verbal, elle se montre à l'inverse mêlée aux formes de l'intuition, de la sensibilité externe que sont l'espace, le temps, le mouvement spatio-temporel. Elle est le résultat secondaire de ces dernières, dans la mesure où la prédication de facteurs en tant qu'agent ou patient, telle que l'énoncent ces facteurs, substitue aux concepts de l'énoncé² une signification objective au moyen de la déclinaison ou de la conjugaison. Chaque prédication de facteurs, éventuellement la forme « casuelle », agit indirectement comme élément « supposant », tandis que le composé nominal^{2,3} demeure dans la sphère conceptuelle. (Les exemples sont quelque peu malheureux, dans la mesure où l'article allemand fait fonction d'élément supposant).

En référence aux deux types d'énoncés (nominaux et verbaux) de la grammaire sémitique, on peut définir les relations qu'entretiennent les structures linguistiques bantoues, indo-européennes et sémitiques de la façon suivante : dans les langues bantoues on ne trouve que l'« énoncé nominal », syntaxe basée sur le principe de la congruence. En revanche dans les langues sémitiques coexistent les énoncés nominaux (relation interne) et verbaux (relation externe), tandis que dans les langues indo-européennes ces deux types d'énoncés se combinent

d'une manière particulière, avec un énoncé nominal prenant un aspect verbal grâce au verbe-copule « est », et un énoncé verbal se rapprochant dans sa structure de l'énoncé nominal⁹⁴.

De là découlent diverses questions. Si le type bantou se construit uniquement sur l'énoncé nominal, alors que les deux sortes d'énoncés (nominal et verbal) entretiennent des rapports particuliers que l'on pourrait définir respectivement comme « internes » et « externes », on pourrait donc postuler a priori l'existence d'un type linguistique dont la structure reposerait uniquement sur l'énoncé verbal. Trouve-t-on a posteriori un tel type dans la typologie des structures linguistiques grâce aux recherches allant d'Humboldt à Finck ? Des huit types que distingue Finck il n'apparaîtrait qu'au chapitre 9 sous le titre « le géorgien », type que Finck a le premier mis en évidence. Concrètement, il se caractérise par l'expression de relations s'étendant comme les rayons d'une roue dont le point central serait le verbe. Chaque verbe peut renfermer jusqu'à trois prédications de facteurs, comme, par exemple, dans ce passage de l'Évangile :

« *da-X-ban-n-a* » : il (-a) lava (-ban-) eux (-n) lui (-X-), c'est-à-dire il= Jésus, « eux »= ses pieds, *da-* = préverbe, quelque chose comme « de haut en bas ».

Même pour les noms l'expression de cette relation repose sur l'expression du concept dans une structure plus lâche. Finck définit ce type de construction linguistique comme « flexionnant en groupe », expression qui ne correspond pas, à vrai dire, à la flexion de la racine ou du radical ; le « groupe » n'est pas l'« objet » de la flexion comme le sont la « racine » ou le « radical » mais plutôt son résultat, sur lequel repose véritablement la représentation fondamentale du concept de « flexion ». Il s'agit plutôt d'un modèle syntaxique qui se caractérise

en outre par une construction de phrase liée à certains aspects du verbe (« aoriste », « parfait »), construction qui, traduite littéralement dans notre langue, semble être « passive »^{2,3}. Il lui manque, tant dans la forme verbale que dans l'énoncé dans son ensemble, la marque constante d'un facteur spécifique (le « sujet »), ainsi que le rapprochement, qu'opère notre langue grâce à ce facteur, de l'énoncé verbal du schéma S-P de l'énoncé nominal. Ce rapprochement est à la base de l'équivalence, caractéristique de la pensée européenne moderne, du sujet, de l'agent et du « Je », de telle sorte que le terme « subjectif » équivaut à « ce qui se rapporte au Je ». Tout cela montre qu'avec le géorgien, nous avons affaire au schéma d'un pur énoncé verbal comme fondement d'une structure linguistique. Ainsi peut-on définir les quatre types linguistiques décrits par Finck en partant des concepts sémitiques d'« énoncés nominaux » et « verbaux ». A partir de ce dernier est mise à jour cette différence fondamentale en syntaxe dans la structure d'identité et syntaxe basée sur des liens externes « objectifs », de telle sorte qu'au chapitre 4 (le bantou), la structure d'identité régit seule la syntaxe, tandis qu'au chapitre 9 (le géorgien et, par extension, les langues sud-caucasiennes), celle-ci n'est régie que par le seul lien « externe ». En revanche, aux chapitres 7 (les langues sémitiques) et 8 (l'indo-européen), « énoncé nominal » et « énoncé verbal » se combinent. Cependant, ils coexistent dans la syntaxe des langues sémitiques, tandis qu'en indo-

²⁹¹ Le rapport qu'entretiennent l'agent et le patient en vue de l'action : « le chien aboie, l'homme frappe le chien ».

² « Chien », « homme », « aboyer », « frapper ».

²⁹³ le « composé nominal » est une forme synthétique équivalent au « nom composé » français, sauf que ce dernier de fait que relier les deux substantifs par la préposition « de », alors qu'ils forment un tout en allemand ou en anglais. Lohmann donne comme exemples *Hundegebell* (Hund, "chien"+ Gebell, « aboiement »), *Völkerschlacht* (Völker, plur. De Volk, « peuple », « nation », + Schlacht, « bataille ») et *Weltkrieg* (Welt, « monde »+ Krieg, « guerre »). En français nous traduisons respectivement par « aboiement », « bataille des

nations » et « guerre mondiale » (n.d.T).

² cf. des énoncés latins comme « *Socrates venenum laetus hausit* » ou « *Cicero consul fit* » à côté de « *Socrates laetus est* » ou « *Cicero consul est* ». Voir également Bröcker, supra, p. 47, au sujet des « énoncés de l'être »

dans ses « Remarques allemandes ».

² « par-le-père-écrite-une-lettre » = « le père écrivit une lettre (aoriste) » ; « au-père-écrite-une-lettre » = « le père a écrit une lettre ». cf. Finck, *Haupttypen*, opus cit. p. 134.

européen, le schéma S-P de l'énoncé nominal s'est fondu dans celui de l'énoncé verbal pour ne faire qu'un. Quel rapprochement opérer entre la description des types linguistiques selon leur morphologie, qui prédomine dans l'ensemble chez Finck, et cette définition « logique », ou « ontologique » si l'on préfère, de la syntaxe linguistique, en raison de la « différence ontologique » qui est à l'œuvre dans ces types de manière tantôt « médiate », tantôt « immédiate » ? Il est clair que la flexion telle que la conçoit Finck, en accord avec l'usage général et contre l'interprétation de Meinhof, est avant tout l'expression de relations énonciatives « externes », c'est-à-dire l'expression de « prédications de facteurs » verbaux, et non celle de la relation nominale S-P. Il considère en effet uniquement comme « flexionnants » les types linguistiques qui ont recours, principalement ou exclusivement, à l'énoncé verbal comme type syntaxique et qui correspondent à ses trois derniers types (7-le sémitique, 8-l'indo-européen et 9- le caucasien). Parmi eux, les types 7 et 8 constituent le groupe des langues dites « supposantes », au sens où nous les avons définies plus haut dans l'analyse. En fonction de leur structure morphologique, Finck les décrit comme « flexionnant par la racine » (sémitique) ou « flexionnant par le radical » (indo-européen). On peut alors se demander dans quelle mesure la supposition s'exprime dans ces structures morphologiques, et si oui, de quelle façon. Nous avons défini ci-dessus la forme bi-articulée du mot indo-européen comme le reflet de la différence ontologique, de l'écart entre l'être et l'étant. Si donc la supposition en général est l'expression linguistique de la « différenciation ontologique », il nous faut alors supposer a priori, et nous attendre concrètement à une telle bifurcation morphologique de la forme du mot pour tous les formes linguistiques « supposantes » en ce sens prégnant. Dans les faits, on ne trouve une telle bifurcation postulée a

priori que dans les trois types « supposants », même si elle se réalise concrètement de manière différente selon les cas. Dans le mot bantou, c'est le « caractère de classe » préfixé au radical du mot²⁹⁶ qui correspond à la désinence indo-européenne et à la manière dont celle-ci pose les bases de cette double articulation obligatoirement présente dans la forme du mot. Dans les langues sémitiques le mot se décompose en une racine

consonantique et en éléments²⁹⁷ qui la modifient, raison pour laquelle on dit de ce type linguistique qu'il est « flexionnant par la racine »²⁹⁷. Cette racine sémitique est l'une des grandes merveilles du langage humain. A elle seule elle a permis la découverte de l'écriture alphabétique, qui à l'origine était purement consonantique, dans la mesure où la langue elle-même, tout en distinguant voyelles et consonnes selon le rôle qu'elles jouent dans l'élaboration des formes, avait déjà préparé l'analyse « phonologique » du corps du mot, analyse qui en fournit l'hypothèse pour cette forme d'écriture. Mais plus merveilleuse encore est cette racine en soi, si on

l'observe dans son aspect conceptuel. Elle ne décrit « rien de représentable par l'intuition, mais plutôt quelque chose de purement conceptuel »²⁹⁸. C'est une grandeur, dont Finck donne une définition apparemment inspirée par l'analyse de Locke sur l'essence de l'« idée » du triangle :

« Tout comme il est impossible de se représenter clairement et précisément un triangle dont les angles ne seraient ni droits ni obliques et dont les côtés ne seraient ni égaux ni inégaux et qui serait à la fois cela et

bien autre chose, l'arabe s'interdit de concrétiser un k-t-b qui ne décrirait une représentation ébauchée ni par « katib » ni par « kitab » et cerne les deux, et bien autre chose ».

La racine sémitique apparaît ainsi comme l'incarnation de la pure conceptualité, de la matérialisation de l'Idée, à l'instar du Dieu personnel des Sémites qui incarne la « plus haute Idée » (le *malista on*) de la philosophie grecque. La racine, qui forme en quelque sorte le centre du mot sémitique et le circonscrit à la fois, est en elle-même inanalysable pour la conscience linguistique. En indo-européen, c'est au contraire l'autre pôle de la bifurcation du mot (la « désinence ») qui remplit la fonction de la « supposition » en une unité inanalysable. Ce qui caractérise la désinence indo-européenne, c'est qu'elle réunit en elle toutes les fonctions « supposantes »

phonétiquement indistinctes, comme le mot *equ-os* (acc. pluriel), que l'on opposera au turc *at-lar-i*, où *lar-* est la forme du pluriel et *-i* celle de l'accusatif³⁰⁰. Il résulte de ce « cumul des fonctions » dans la désinence indo-

européenne qu'une fonction unique ne peut être isolée dans un phonème particulier : on ne trouve jamais de³⁰¹

désinences de pluriel ou de génitif isolées, seulement une forme de génitif pluriel. La « variation formelle », cette « réalisation d'une forme interne unique par l'intermédiaire de différentes formes externes »²⁹⁹, va, en indo-

²⁹⁶ Ex : ba-ntu « hommes », mu-ntu « homme »

²⁹⁷ Ex : katab « (qqun) écrit/a écrit », katib « écrivain », kitab « livre », kutub « livres », maktub « lettre », maktab « école », kutubi « librairie », qui sont les formes arabo-égyptiennes de la racine k-t-b qui, vocalisée en *vesrbe*, signifie « écrire ».

²⁹⁸ Voir Finck, opus cit., p. 97

²⁹⁹ Voir note précédente.

³⁰⁰ De même dans les formes sémitiques comme l'arabo-égyptien *ti-ksar* « tu (homme) casses », *ti-ksar-i* « tu (femme) casses », *ti-ksar-u* « vous cassez », *yi-ksar* « il casse », *yi-ksar-u* « ils cassent », Finck, opus cit., p.101.

³⁰¹ Comme la nomme E. Lewy dans son étude intitulée « Heimatsfrage », publiée dans *KZ*, n° 58, p. 7.

³⁰² Il me semble, d'après le contexte, injustifié d'y voir, comme H.H. Schaefer, à la suite de Specht dans son ouvrage *Ursprung der idg. Deklination*, une dette de Lewy envers Meillet, sous prétexte que ce dernier fait

européen, bien au-delà de cette différentiation conditionnée par ce « cumul des fonctions ». La forme complexe montre qu'il existe de multiples variations à la règle. C'est le cas, en latin, des formes de génitif singulier telles que *deae dei regis domus eius*, ou des liens comme (*haec*) *domus bona est*, (*hic*) *scriba bonus est*, où la congruence syntaxique trouve son expression la plus directe dans une non congruence de la forme phonétique. Dans cette perspective W. Bröcker distingue les langues « matérialistes », qui « associent leur fonction de signification à un matériel phonétique particulier », des langues « idéalistes », dans lesquelles la catégorie

grammaticale s'est émancipée³⁰³ de cette liaison à des symboles phonétiques particuliers, et jouit ainsi d'une existence dans la pensée pure³. L'indo-européen représente certainement le cas le plus extrême de cet « idéalisme linguistique ». Le rapprochement de ce fait avec la tendance dominante de la « philosophie » et de la « science » européennes à l'abstraction à partir de ce qui se manifeste extérieurement, qui se dégrade en simple « apparence », est si évident qu'il n'est point besoin d'en parler. L'« immatérialité » des catégories

grammaticales indo-européennes a un autre corollaire. Si l'on considère l'indo-européen en relation avec les autres grandes familles linguistiques (les « types fondamentaux » de Finck³⁴) on voit qu'il se « dégrade » d'un point de vue historique par rapport aux autres familles, en particulier à cause de l'extrême instabilité et fragilité

de sa forme externe. Des phénomènes comme la racine sémitique trilitérale (ex :*ḳ-t-b*), les préfixes de classe bantous, l'« agglutination » (juxtaposition agglutinante lâche) en ouralo-altaïque⁰⁵, le monosyllabisme indonésien, le dissyllabisme de la racine en polynésien-malais, sont des caractéristiques inaliénables et indissociables de ces familles linguistiques. La désinence du radical indo-européen montre, à l'inverse, une tendance à la volatilisation et devient peu à peu insaisissable, se « sublime » en nouvelles structures qui lui correspondent, certes, de manière logique (dans laquelle la fonction de supposition se perd peu à peu à cause de l'article, y compris les prédictions de facteurs au profit des prépositions) mais qui a abandonné les formes externes caractéristiques du type originel. La dissolution de la matérialisation phonétique des catégories grammaticales, qui a marqué dès l'origine l'indo-européen, s'élabore ainsi sur le fondement logico-ontologique du type, et avant tout sur la matérialisation de la différence ontologique.

Les mots indo-européens et sémitiques sont, dès l'origine, construits sur le principe de la bifurcation. En indo-européen elle se fait par le radical et sa flexion, en sémitique par la racine et les éléments qui la modifient. Décrire le sémitique comme un type linguistique « à racine flexionnante » a, par analogie, fait définir l'indo-européen comme type « à radical flexionnant », ce qui est, dans une certaine mesure, une erreur. La « racine flexionnante » sémitique ne recoupe la « flexion du radical » indo-européen ni dans sa forme matérielle ni dans ses fonctions. La flexion indo-européenne est la transformation de l'expression d'un concept en fonction de ses liens syntaxiques, par lesquels cette expression se tient dans l'énoncé, tandis que la racine sémitique, dans la mesure où elle est « racine flexionnante », participe essentiellement à la constitution d'une expression concrète de concept, issue d'une racine imaginaire, d'abord dans sa forme écrite. L'affinité des deux systèmes linguistiques tient en leur rapport avec la « différence ontologique ».

Dans les deux cas, il ne s'agit pas d'une bifurcation³⁰⁸ simple, comme en bantou, dont les « préfixes de classe » ont un caractère pronominal comparable à notre article. Dans les deux types flexionnants émerge un « entre-deux », entre pure conceptualité et pure objectivité, comme les deux pôles de la différence ontologique dans la langue ; il appartient, d'une certaine manière aux deux, mais ne représente ni une pure conceptualité (comme la racine sémitique) ni une pure objectivité (comme la désinence indo-européenne). C'est cet entre-deux qui

constitue, d'une façon significative, les⁷éléments de la formation des mots dans les deux types. Ces éléments se scindent à la racine en indo-européen³⁰, alors qu'en sémitique, si l'on a, à bon droit, nommé ce type « flexionnant par la racine » ils doivent être englobés dans le concept de « flexion », dans lequel la différence entre « *katib* » (écrivain) et « *kitab* » (écrit, livre) ne se distingue pas de celle qui existe entre « *kitab* » (livre) et « *kutub* » (livres) dans l'expression morphologique. Cela signifie qu'en sémitique, dans l'acte de supposition, du rapport entre le concept et la « chose » signifiée dans le *hic et nunc* de l'énoncé, se mêlent la précision de l'expression conceptuelle issue du relatif flottement de la racine inanalysable (k-t-b) et la signification concrète du mot ; en indo-européen, l'acte homogène de la supposition (dans la désinence inanalysable) fait pendant à l'expression conceptuelle divisée. C'est ainsi qu'au sein de la différence ontologique se dessine la même

référence à des « variétés de formes » comme caractéristiques de ces langues dans *Caractéristiques générales des langues indo-européennes*.

³ Cf. *Zeitschrift für romanische Philologie*, n° 63, pp. 380-81.

³⁰⁴ Types qui sont également des types « excessifs », des formes extrêmes de réalisation des possibilités de constructions linguistiques.

³ Construction de formes sud-caucasienne que Finck a baptisée « flexionnant en groupe ».

³⁰⁶ Ainsi « *mu-ntu/ba-ntu* » se rapprocheraient du français « l'homme/les hommes », « la femme/les femmes »

(/olʔ-om/-/läs-om/, /la-fam/-/lä-fam/.

³ *Scrib-ent-em/ scrip-tor-em* « à celui qui écrit »

possibilité de décalage que³⁰Walter Bröcker et moi-même avons déjà remarquée dans notre article concernant la relation S-P dans l'énoncé⁸ :

« (Le mot nomme quelque chose, mais l'énoncé dit quelque chose - nommer, c'est nommer quelque chose, mais dire est toujours « au sujet de »). L'objet du dire de la phrase, son « sujet premier » (protôn hypokeimenon) est l'étant dans son ensemble circonscrit dans une situation d'énonciation particulière, à laquelle appartient aussi le contexte dans tout discours cohérent. Ce sujet originel s'incarne aussi formellement dans les tournures impersonnelles de notre langue, comme, par exemple, « il pleut ». Ici point d'anomalie, point de forme secondaire étrange de la phrase, mais bien plutôt un énoncé originel à proprement parler. Par rapport au sujet originel les dénominations singulières apparaissent déjà comme des prédicats ; l'ultime et la plus haute prédication de l'énoncé réside cependant dans l'acte de détermination, c'est-à-dire dans l'exécution de la décision relative à l'importance, la valeur de ce qui est nommé dans l'énoncé en référence à ce qui se nomme ainsi. L'énoncé concret forme une unité indépendante en relation avec cette fonction de décision. (L'énoncé est constitué de « noms » ; le verbe lui-même est, en tant que « vocable », avant tout le nom d'un concept, au même titre que le substantif. Dans le schéma de phrase indo-européen, un premier substantif nomme le sujet qui doit dire « quelque chose de » et un deuxième désigne le prédicat, « sur lequel » le sujet doit dire quelque chose. Au sens strict, et à l'exception des « noms propres », chaque substantif nomme, désigne un prédicat, dit quelque chose de l'étant qui sera désigné par de tels substantifs). Vis-à-vis du sujet originel, de l'« étant tout entier », toutes les dénominations apparaissent plus ou moins comme des prédicats, et les noms individuels pointent réciproquement vers des déterminations limitatives, attributs du sujet originel, et cela au cœur même de l'énoncé en tant que sujets (ainsi « es regnet »- « il pleut » = « Regen ist »- « pleuvoir est »). De même, toutes les phrases complexes peuvent ainsi, à partir d'une restriction du « il », être dérivées d'un « sujet originel » indéterminé. De ce double aspect ds nom, prédicat aussi bien qu'attribut du « protôn hypokeimenon », émergent les difficultés à fournir une définition satisfaisante de l'énoncé. Il en résulte finalement, et pour une bonne part, les différentes possibilités de formation des énoncés qui se réalisent dans les différents types de langues naturelles. »

Ainsi se meut la frontière Sujet-Prédicat dans la prédication de l'énoncé, selon la structuration logique de la langue, entre le pôle du « il » indéterminé, c'est-à-dire, d'après notre explication, de l'« étant tout entier »

encore largement inarticulé, et de la pure « thèse » de l'acte de décision concernant la valeur de ce qui s'exprime dans l'énoncé.³⁰ Dans notre interprétation de la « différence ontologique » dans les langues du monde, nous avons établi les correspondances suivantes : d'un côté, le pur ETRE, l'Idée de l'Idée (représentée par la racine sémitique, ou bien son idée), d'un autre le pur acte de supposition, de l'individuation, du *hic* et du *nunc*, deux cas limites dans lesquels l'« être », et *a fortiori* l'« étant », se manifeste dans la structure morphologique de l'énoncé. De là trois remarques s'imposent.

D'après Humboldt, la langue est à l'origine *énergéia*, et doit se comprendre comme telle. Mais la forme logique

de la langue comme *énergéia* est l'énoncé. De l'énoncé *in actu* émergent³¹les langues naturelles en tant que formes morphologiques. Elles produisent ce précipité comme un *ergon*.⁰ L'énoncé idéal renferme toutes les possibilités de formation linguistique et, de là, le système tout entier, présent dans la dispersion de ses variétés dans les langues concrètes. C'est aussi pour cette raison que toute tentative visant à donner une définition satisfaisante de la phrase à partir d'énoncés existants était vouée à l'échec. En rapport avec cela nous retrouvons, dans notre cas, la variabilité de la relation S-P dans les possibilités d'articulation logique de l'énoncé idéal telle qu'elle se montre dans l'énoncé particulier, variation de la « différence ontologique » dans la morphologie du mot, pourtant répartie dans différents types linguistiques. De là se fait jour un renversement particulier dans le rapport de l'acte (prédication ou supposition) et de ce qu'il implique (sujet ou « *suppositum* » de la supposition), rapport duquel est issue la constitution de la formation des langues.

Dire, c'est « dire quelque chose au sujet de », tandis que nommer c'est « nommer quelque chose », comme nous l'avons vu précédemment. Dans la structure de l'« en-tant-que » de la supposition (*dictio supponens pro re*), ce « nommer quelque chose » doit s'entendre comme « nommer (*dictio*) quelque chose (*res*) en tant que quelque

³⁰⁸ « Zur Wesensbestimmung des Satzes » (pour une définition essentielle de la phrase), in : *Forschungen und Foorschritte*, 1940, p. 356)

³⁹ Même si le prédicat se réduit à la « thèse », la prédication conserve néanmoins la « structure de l'en-tant-que » de « ce-qui-exprime-quelque-chose-en-tant-que-quelque-chose ». L'« en-tant-que » s'identifie dans ce cas avec la « qualité » de la « thèse », la « modalité » en tant que « qualification de l'assertion (possibilité, réalité, etc) ou en tant que souhait, ordre, question, etc.

³⁰ Bien entendu le texte (littéraire ou non) est aussi un *ergon* de l'énoncé *in actu*. Dans l'énoncé *in vetu*, « langue » et « parole » ne sont pas encore distinctes. Cela prouve bien que l'énoncé est la forme fondamentale de la langue. (« langue » et « parole » sont en français dans le texte, NdT)

chose », ou encore « désigner (*dictio*) quelque chose (*res*) par l'intermédiaire de quelque chose ». La structure de

l' « en-tant-que » est tout à la fois la prédication (dir₃e1quelque chose de ou par quelque chose, c'est-à-dire « faire paraître quelque chose en tant que quelque chose »)¹ et la supposition. Mais dans la supposition réelle en acte (*aktuelle*), la « relation-en-tant-que » de la prédication s'inverse, dans la mesure où la supposition suppose le

résultat en acte de la prédication (ex : l'/homme/ est blanc) comme déjà₁₂accompli et, à l'inverse, désigne donc par le prédicat établi la « chose », l'objet du monde (l'/homme/ blanc) . La supposition transforme la généralité de l' « être » conceptuel en un « étant », elle fait apparaître un « étant dans son être », par opposition à la prédication qui exprime l' « être d'un étant ». Selon notre formulation citée ci-dessus, le substantif supposé est ainsi, en tant que sujet de l'énoncé, attribut du « sujet originel » (qui se trouve rarement en dehors de l'énoncé articulé), le suppose ; mais cependant, la détermination attributive paraît dans l'énoncé comme renversement d'une relation conceptuelle à laquelle il est expressément subordonné : « un homme bon » est affirmation de la relation₃conceptuelle « bonté-homme », tandis que « un homme est bon » exprime la relation « homme-bonté »¹ .

Le point de départ de nos remarques était le rapport à la « différence ontologique » de la « racine flexionnante » sémitique d'une part, qui remplit la signification abstraite de la racine d'un contenu en général concret, et, d'autre part, du « radical flexionnant » indo-européen qui, grâce à la désinence, est un reflet sans intermédiaire de la « supposition » du mot dans l'énoncé réel. La racine sémitique incarne le pur ETRE, l' « idée de l'idée », alors que la désinence indo-européenne représente l'acte de « supposition » et, de ce fait, la « différenciation ontologique » en tant qu'acte. Cela nous fournit un fil conducteur dans l'analyse logico-ontologique de la structure de l'énoncé indo-européen, dans lequel la différence ontologique en acte - c'est-à-dire la « différenciation ontologique »- s'incarne également dans le verbe « être ».

Ce dernier est aussi remarquable que la racine sémitique. Autour de ce verbe tourne la pensée philosophique depuis les Grecs. Il n'a d'équivalent nulle part, y compris dans les autres types « supposants ». Même une langue aussi phonétiquement analytique que le français l'a conservé dans ses traits caractéristiques - le russe l'a quant à lui abandonné ! On peut le définir dans sa singularité d'une manière absolue et relative, absolue dans la situation, qui l'absorbe dans le système morpho-syntaxique indo-européen et d'une manière relative par rapport aux moyens d'expression des types linguistiques qui lui sont logiquement comparables.

Le verbe *és-ti/s-éti* (est/sont) appartient à cette stratification très ancienne des verbes indo-européens qui dérivent leur forme directement de la « racine » et, de là, s'est soumis à une alternance vocalique entre singulier et pluriel (également au duel), qui a donné naissance à des formes particulièrement irrégulières. C type est attesté

dans les plus anciennes strates linguistiques₃du grec ou du vieil-indien, bien qu'à l'état de trace. Jusqu'à aujourd'hui en allemand, le binôme *ist/sind*¹ ne s'est que fort peu écarté phonétiquement de sa forme la plus ancienne. C'est pourquoi ce verbe est, dès l'origine, singulièrement déficient. En tant que tel il doit être complété par des formes issues d'autres racines, en particulier *bhu-* (latin *fui*, slave *by-ti* « être », etc), mais aussi le germanique *ves-* (war, gewesen, das Wesen, abwesend = latin *ab-s-ent-*), *vert-* (gotique « *wairpan* », parfait de *wisan* « être »), et *sta-* « tenir » (en irlandais, en roman, mais aussi le latin *existo* et, dans son aspect perfectif le grec *estè* et le slave *sta-ti* « être »). En germanique la racine (*e*)*s-* a été raccourcie à l'indicatif et au conjonctif ; en haut-allemand le radical du conjonctif est alors *s-i* (latin *s-i-mus*) sous l'influence de l'alémanique en provenance du Sud-Ouest et que l'on retrouve à l'impératif, l'infinitif et au participe (*sei !, sein, seiend*) ; en alémanique, également, on trouve ainsi *ge-si(n)* au lieu de *gewesen*, influence dont le bas-allemand semble exclu. Le verbe *es-ti* est donc un « verbe-racine » et possède, à ce titre, les aspects duratifs du radical du présent,

abstraction faite de la marche objective du temps et du changement temporel (aspect qui dans le système des temps des Stoïciens se nomme *paratatikos chronos*, l' « extension » d'un point de vue temporel, la durée³) si

³¹¹ Voir ci-dessus, p.4.

³¹² En allemand, la remarque est plus claire dans la mesure où l'adjectif qualificatif précède toujours le substantif. Les deux exemples donnés sont, en allemand, respectivement « *der Mann/ ist weiss* » et « *der weisse Mann/* ».

¹³ Ceci est de la plus grande importance pour la syntaxe de l'énoncé dans l' « indifférence ontologique », dont nous traiterons plus loin.

³⁴ L'allemand « *sind* » provient de *sentī*, un enclitique atone, dont l'absence de ton s'explique, comme en grec, par sa fonction de « copule ».

³ Le système des temps stoïciens, auquel se rattache finalement notre nomenclature grammaticale, est analysé pour la première fois dans la Dissertation de Rostock de Hans-Erich Müller intitulée *Die Prinzipien der stoischen Grammatik* (1943) et défini dans sa motivation, grâce à laquelle ce système s'ordonne dans la pensée générale des Stoïciens antiques. Celle-ci dégage une « trichotomie », dans laquelle la situation d'indifférence par rapport à un binôme oppositionnel se présente sous forme de tiers ; par ex., d'un point de vue éthique, le bien, le mal et ce qui est, de ce point de vue, indifférent, *adiaphoros*. Il en est de même pour les genres nominaux, que les Stoïciens définissent comme masculin, féminin ou neutre (« rien des deux autres », c'est-à-dire « neutre » dans cette relation). Il en est ainsi des noms désignant les trois genres d'action principale (comme l'on dit en

exclusivement que d'autres formes, même si elles la précèdent, ne semblent pas être originelles. Le processus ou l'état, vus comme « extensions » se matérialisent selon la règle par des suffixes qui « étendent » la racine, ou par des infixes. Cette fonction matérialisante et phonético-syntaxique de l'extension de la racine est, dans les classes du présent formées avec infixe, particulièrement visible, comme le montrent quelques formes de la 7^e classe en vieil-indien ; ainsi : *bhi-na-t-i* « il coupe », *bhi-n-d-anti* = *findunt*, « ils trouvent », sont tous deux issus de la racine *bhid*. Ce sont des « formes d'extension », selon l'acception que lui a donnée Heinrich Schröder dans le domaine de la formation des mots en germanique. A côté de cela, la racine nue a pour fonction, en tant que verbe, de présenter un « genre d'action » aoristique, que Meillet désigne par l'expression « action pure et simple ». L'exception à la règle concerne quelques très anciennes racines, qui ont produit des formes, comme *ed-* « manger³¹⁷ » (au sens de mâcher, mastiquer) dont le participe est *d-ent* (« dent »), ou *ei* « aller », de même que notre *es*³¹⁸. Mais, même dans ce groupe, *es-* se distingue en ce qu'il est doté d'un sens abstrait sans aucun

arrière-plan clairement concret, grâce à quoi il se différencie des autres racines que l'on rencontre par ailleurs au sens d'« être » qui le complètent et parmi lesquelles *bhu-*³¹⁷ signifie « apparaître » ou, selon d'autres acceptions « être, s'éveiller », *res-* « habiter », *sta-* « se tenir debout », *werden* « se tourner, *verti* » en germanique, *gene-* (gr. *gignomai*, *gene-sis*) « être produit, engendrer ». On peut ainsi remarquer que, depuis la nuit des temps, il y a

en indo-européen un verbe qui, pour autant que l'on sache, possède le sens premier de la pure prédication, du « dire de l'ÊTRE, de « ce qui se laisse paraître en tant que quelque chose (dans le discours) ».

L'abstraction du sens fondamental du verbe se renforcera d'autant plus que la seule dérivation nominale, ancienne et attestée, de la racine *es-*, la seule forme déjà présente dans la langue d'origine à côté du très défectif *esti*, est une participle présent ou bien une forme issue de ce dernier au sens de « vrai », représenté, d'un côté, par le saxon *sod* (angl. « *sooth* ») ou le vieux-norrois *sannR* et, d'un autre, par le gotique *sunjis*, le vieil-indien *satyàh*, l'avestique *heidya*, le vieux-persan *hasiya* (de : **s-ont-* ou bien **s-nt-ios*), et qui forme la contrepartie

« abstraite » du concret « *d-ent*, *d-nt-*, (*o*)*dont-* « dent ». « Vérité » est ainsi, en indo-européen, la fonction de la prédication en EST³.

De quelle situation fondamentale cette conception indo-européenne de la VERITE, en tant qu'elle est contenue dans la structure de l'« en-tant-que » de la prédication, est-elle issue ? Je crois qu'elle représente le pendant

grammaire moderne) du verbe grec, (chronos) *paratatikos*, (imparfait) *syntelestikos* (parfait) et *aoristikos*, (indéfini), on voit qu'il y a opposition entre duratif (sans clôture) et accompli, complétude et clôture, exprimées par le radical « étendu » du « présent » et le radical redoublé du parfait, entre lesquels l'aoriste, le plus simple morphologiquement, représente l'action du procès pure et simple qui n'est ni « éloignée » dans la durée ni vue comme « ayant atteint son *telos* ». Les accents slaves, quant à eux, se placent d'une toute autre manière dans le système des genres d'action. Mais ce que nous comprenons avant tout sous le vocable « temps » (passé, présent, futur, en grec *enestôs*, *parôchèmenos* et *mellôn*) est examiné dès la ligne 2 en liaison avec ces « genres d'action ». Les déterminations temporelles en grammaire sont des raccourcis de ces binômes stoïciens ; par ex : *paratatikos evestôs* = « *praesens* », *paratatikos parôchèmenos* = « *imperfectum* », *aoristos* = « *aoristus* », etc. Nous avons également hérité d'une autre trichotomie stoïcienne pour les « *genera verbi* » (genres des verbes) : *activum*, *passivum* et *neutrum*. Les termes usuels (*activum*, *passivum* et *medium*) sont en revanche aristotéliens ou péripapéticiens. Aristote parle également de *metaxu* (« entre-deux ») pour le neutre nominal ! La trichotomie aristotélienne (ou péripapéticienne) qui ajoute la *mesotês* (« moyenne », « médiété ») au binôme oppositionnel, se distingue essentiellement et concrètement de la trichotomie stoïcienne, en ce que cette dernière se caractérise comme « logique », ce qui cadre bien avec la place de choix qu'accorde à la logique le système stoïcien antique, tandis que, chez Aristote, le « *medium* » est « réel », « concret ». Il reste beaucoup à dire des influences stoïciennes et péripapéticiennes dans la grammaire grecque. Du reste, une telle remarque implique que nous nous mouvons dans les rails de la logique stoïcienne avec notre concept d'« indifférence ontologique », à côté d'une

«différence » correspondante.

³⁶ Pour ce groupe, voir la dissertation d'A. Bloch, *Zur Geschichte einiger suppletiver verba im Griechischen*, Bâle (1940).

³¹⁷ Selon Specht, *K.Z.* n°59, p.58 sq.

³¹⁸ Le célèbre traité de Meillet « La phrase nominale en indo-européen » (*MSL*, XIV, 1 seq.) dont les vues générales sont caractéristiques du psychologisme évolutionniste nivélateur de l'époque darwinienne, serait à réécrire complètement. Le sens fondamental d'« exister » qu'il attribue au verbe *esti* est, dans tous les cas, une pure vue de l'esprit.

³⁹ Que la « vérité » se construise en I.E. en tant qu'« adjectif de relation » est un processus tout à fait normal ; en tant qu'« *abstractum* » la substantification sert ainsi au féminin ou au neutre (ind. *Satyam* et gotique *sunja*). J'ai déjà montré, dans un article paru dans le *Zeitschrift für slav. Philologie* X, n°351 sqq, qu'il manquait à l'origine en I.E. le concept de « milieu », et que c'est pour cette raison qu'il se traduit par une expression adjectivale définissant ce « milieu » (**medhios*, d'où *medius*) ; il en est de même pour tous les concepts de relation. Sur la fonction contrastive du suffixe *-ios* (« ainsi... et non pas... »), cf. Specht in *KZ* n°62, p. 217 sqq ou encore « Der Ursprung der idg. Deklination », p. 124 ff.

« abstrait », extrait et formé à l'origine à partir de l'acte de prédication lui-même, d'une conception de la vérité comme « aléthéia », que l'on trouverait également, en tant que manifestation de l'« apparaître », dans les formes de la racine *es-* complétées par *bhu-*, si l'interprétation que donne Specht de *eph(F)e* (de *chrysothronos êôs*) comme ancienne forme de singulier de la racine de l'aoriste *ephu* (qui l'apparenterait au substantif résultatif *pha(F)os, phôs* « lumière ») se confirme, ce qui reste encore à démontrer. La structure de l'en-tant-que de la

prédication (= l'« être ainsi ») s'exprime dans de nombreuses langues à l'aide de pronoms démonstratifs ou anaphoriques ; ainsi en sémitique², l'arabe *Zaidun huva galibun* « Z. est vainqueur » (lit. « Z. il vainqueur »),

l'hébreu *Iahue hu ha eholim* « J. est le vrai Dieu », ou bien le chinois *shi* (« être ainsi ») dans *ta shi zhoungguo jen* « il est chinois » (lit. « Homme de l'empire du milieu »)³. Il s'agit là d'un genre de matérialisation naturelle

de la prédication, qui se construit toujours à partir d'éléments nouveaux et qui s'insinue dans le discours quotidien dans nos énoncés allemands en « est »².

C'est le cas pour une prédication semblable, d'un pronom interrogatif indo-européen issu d'un radical formé sur la racine *s-*³. Le verbe **és-ti/ s-énti* doit-il donc représenter la verbalisation de ce pronom³, à partir de formes telles que **ei-ti/ i-énti* (de la racine *e-i*) ou **éd-s-ti/ d-énti* (de la racine *e-d* ?). Une telle étymologie décrirait parfaitement le sens et la fonction particuliers de l'indo-européen *esti*. Dans ce verbe l'indo-européen relie, respectivement, le sens d'« existence » (le « fait d'être ») et d'« être-vrai » à ceux de la prédication du « être-ce-qui » (essence) et de l'« être-ainsi » (accident). Cela embrasse, à tous niveaux, ce verbe central de type indo-européen de telle sorte que, relié à une UNITE, dans le domaine entier de l'ETRE, comme ce dernier dans le domaine du « transcendantal », chaque « être » particulier se déploie expressément derrière des concepts tels que *l'ens* (*on* en gr.), le *verum* (*alèthes*), le *bonum* (*agathon*) et *l'unum* (*én*) issus de la philosophie antique et médiévale. De ce seul verbe sont issus les concepts d'*ontôs on*, du « vrai » et en même temps de l'ETRE le plus haut. Ce verbe comble l'écart de la différence ontologique que l'on trouve bifurquée dans la structure de la supposition de la forme du mot indo-européen, de même qu'il relie les formes disjointes d'« énoncés nominaux » et « verbaux ».

Le caractère « syn-thétique » de la copule reliant l'énoncé, comme les formes d'énoncé, dans l'unité de la thèse,

se montre d'une manière particulièrement claire si l'on compare les énoncés indo-européen en « est » et la syntaxe bantoue se déployant dans la pure structure d'identité⁵ ;

Ex : « *mu-ntu uzo mu-bi* (lit. « homme-cet-mauvais ») = « cet homme est mauvais »

« *mu-ntu uzo mu-bi a-ti* » (lit. « homme-cet-mauvais-il dit ») = ce mauvais homme dit ».

En fonction de cette jonction lâche des déterminations au sujet de l'énoncé, ce type-là se nomme également « enchaînement ouvert » dans la typologie empirique des langues agglutinantes.

Dans les types linguistiques, dans lesquels domine dans la syntaxe la « relation externe » (qu'il s'agisse seulement d'un pur énoncé verbal² ou bien d'un enchaînement plus nominal), on trouve, d'une manière plus ou

³²⁰ Brockelmann, *Grundriss II*, p.103 sqq.

³²¹ Voir Finck, *Haupttypen*, opus cit., p. 13.

³²² Ex : « *der Karl, der ist fein raus* » (lit. « le Karl, qui est bien dehors »).

³²³ Masc. **so*, fém. **sa* (grec *o*, è, gotique *sa, so*).

³²⁴ Le pronom se retrouve tout entier dans la désinence casuelle du nominatif singulier (cf. *ekuo-s* « cheval »)

comme Bopp l'a déjà entrevu.

³ Cf. Finck, *Haupttypen*, opus cit., p. 63.

³²⁶ Mettre dans le même sac le verbe de l'existence dans l'« indifférence ontologique » et celui de la structure de l'énoncé verbal est un procédé temporaire et sommaire qui trouve sa seule justification dans son rapport avec le concept I.E. de l'« être ». Le chinois *wo yo dzian*, le turc *param var* et le géorgien *me m-a-k'-vs p'uli* reflètent, chacun à sa manière propre, la forme d'énoncé et de pensée de leur types linguistiques respectifs. Le géorgien « avoir » est un avoir marqué par la disponibilité : « pour moi est l'argent là ». C'est pourquoi l'« avoir » d'un chien s'exprimera différemment de l'« avoir » d'un objet inanimé. Il est clair, également, que cette forme de pensée se range entre l'I.E. (le JE subjectif) et le chinois (pour objectif), ce qui correspond au caractère de la forme verbale de ce type, que nous décrirons à grands traits plus tard. En liaison avec cela existe en outre un rapport particulier avec le TEMPS, qui nécessiterait à lui seul une étude séparée. L'article intitulé « Ist das idg. Perfektum nominalen Ursprungs », paru dans *KZ*, n°64, pp. 42 sqq, qui traite de cette question d'une manière concrète, ne pouvait aboutir à aucune solution, parce qu'il me manquait alors, en somme, l'« horizon » de la présente problématique. Cet horizon est donné, si l'on accepte de poser la question à partir de la forme « interne » de la langue, dans la structure interne de la conceptualité de l'ETRE, qui se dissimule dans la synthèse uniformisante du EST de notre langue, et qui se dévoile pourtant sous des références variées dans la structure morphologique du verbe ainsi que dans la syntaxe. De là il s'ensuit que ce type linguistique (géorgien) est morphologiquement le plus riche et syntaxiquement le plus complexe. Du fait qu'on lui attribue une

moins claire, à la place de notre EST identifiant-supposant, un verbe d'EXISTENCE ou un groupe de verbes affirmant ou niant l'existence. Il s'agit là d'un fait qu'à ma connaissance on n'avait pas encore relevé, bien que toute la structure de la pensée soit définie à partir d'ici comme fondamentale, comme l'on peut faire, par

exemple, une lecture de la spéculation philosophique chinoise dans son rapport avec la pensée gréco-occidentale.³

La forme de vérité de ce mode de pensée se laisse appréhender dans la transformation de la formule leibnizienne *inesse qua idem esse* en un *inesse qua co-existere*. En vieux-chinois classique, ce couple notionnel *yo/wu*², autour duquel tourne la spéculation de Lao Tse, le plus profond penseur du cercle culturel chinois, est semblable à la pensée philosophique grecque depuis Parménide et l'ETRE. Si l'on traduit les deux termes de ce binôme par « être » et « non-être », comme le fait le traducteur de Lao Tse, nous produisons une apparence d'identité dans laquelle ce qui a vraiment du sens est immergé ou recouvert. Outre que l'ETRE et le NEANT sont, dès l'origine, liés dans la langue dans une opposition réciproque, on rencontre ici une différence significative par rapport à notre formation de concepts : en toute « logique » l'affirmation précède la négation, l'« antithèse » suppose une

« thèse »^{3,29} de laquelle elle est antithèse ; dans l'« ontique » de l'« existence » le NEANT précède le QUELQUE CHOSE, du moins pris en soi et pour soi, puis relativement, dans le système de l'unité des contraires ; comme il le développe au chapitre deux, les deux s'exigent l'un l'autre (« Être et Néant l'un l'autre se génèrent »). Le chinois *yo*, pris comme un verbe, signifie à la fois « être (présent, existant) » et « avoir » (« être-là, da-sein ») ; *wu* est donc sa contrepartie. Examinons tout d'abord trois types d'énoncés :

- « *wo* (je) *yo tjian* (argent) » signifie indifféremment « j'ai de l'argent » ou « près de moi il y a de l'argent ; *yo* définit le « être-là » ; il est précédé du « *wo* » du Dasein (en tant que *subjectum*, *hypokeimenon*, au sens d'une relation « externe », spatiale), qui est aussi le « pourquoi-être-là ». Dans ce cas, nous pouvons en faire le « sujet » de l'énoncé ;
- si l'on veut appliquer la notion de « sujet » à l'énoncé chinois, encore faut-il que ce sujet soit plus fortement en relation que ce dont nous avons l'habitude :

« (*shang-hsi*) *Djan cheng* (*shsian*) *yo i ge lao po-dzi* » : « (A Changzi) dans le chef-lieu de Zhaocheng il y avait une vieille femme »⁰. Il existe plusieurs possibilités de combinaisons individuelles, et l'on se convaincra de l'élasticité de la fonction de sujet dans la phrase chinoise, car les trois notions de lieu

construction verbale « passivante », comme c'est l'usage depuis les travaux innovateurs de Schuchacht (« über den passiven Charakter des Transitiv in den kaukasischen Sprachen », Wiener Sitz. Ber. (1893 I), et comme je

l'ai moi-même fait, la problématique interne du verbe de ces langues s'est davantage obscurcie qu'éclairée.

⁷ Comparée à notre mode de pensée, il y a dans la pensée chinoise une « mise en perspective » particulière. Ce procédé a été, dans le principe et en tant que pure manifestation linguistique, décelé en premier par Ernst Lewy, ainsi que la façon dont les différentes relations grammaticales dans différents types linguistiques doivent recevoir une forme d'expression proportionnellement différente. J'avais eu recours à l'axiome de Lewy dans l'article sur les énoncés au parfait, paru dans *KZ* n°64, concernant la relation réciproque du parfait en vieil-arménien et en vieux-géorgien, mais cela reste assez peu clair à mes yeux, dans la mesure où le décalage de l'expression a été mise sur le compte de la « forme externe », par opposition à une « forme interne » identique (le « parfait » en tant que tel). En réalité il s'agit du système comme totalité, et cela signifie avant tout que le mode de pensée se « décale ». C'est évident en chinois, dont le mode de pensée est radicalement autre. En lieu et place de la « para-doxie » en tant qu'« abstraction » issue de la doxa, de l'« apparent », de l'opinion commune, qui caractérise chez nous la pensée philosophique, et ce, consciemment et expressément, depuis Héraclite et Parménide, désigner par la « négation » (ou la relative privation) s'achemine vers l'expression du plus haut degré de l'« ontôs on » qui rejoint la pensée philosophique et l'action philosophiquement déterminée. Ainsi : le « faire dans lequel il n'y a aucun faire » (*wé wu wé*), « l'affairement dans lequel ne se trouve aucun affairement » (*shi wu shi*), « le plaisir dans lequel il n'y a aucun plaisir (vulgaire) » (*we wu we*), « le vouloir du non-vouloir (en tant que désir) » (*yü bu yü*), « l'apprendre du non-apprendre (au sens usuel) » (*hsüe bu hsüe*), « le savoir du non-savoir (au sens habituel) » (*zhi bu zhi*). Un tel enseignement ne peut se saisir en mots (pour autant qu'ils sont pris dans leur sens courant) : « non-enseignement discursif » (*bu gén zhi djian*).

La « réflexion », le retour de l'esprit et de ses fonctions sur lui-même (*noësis noëseôs*), la seconde caractéristique formelle de la philosophie occidentale, comme en partie chez nous, s'exprime en tant que « duplication » linguistique, liée ici à la négation (cf. ex.) Ainsi s'unifient les deux signes formels de notre pensée philosophique, en tant que « réflexion paradoxale » ou « paradoxie réflexive ».

La pensée chinoise, étant donné qu'elle se meut dans l'« indifférence ontologique », est en général « a-diérétique », ce qui est visible dans les passages précités. Ce qui chez nous est distinct demeure ici uni : théorie et praxis, impératif logique et éthique, connaissance rationnelle et intuitive, « ratio » et « divinatio »,

mathématique et mantique. Le savoir et la croyance, le monde (le « ciel ») et Dieu ne sont pas distincts.

³² Dans la transcription pékinoise moderne.

³²⁹ Voir Lao Tse, ch. 40 « les choses proviennent de l'être, l'être est issu du néant ».

³³⁰ Les mots entre parenthèses pourraient manquer sans changer quoi que ce soit à la construction de l'énoncé.

précédant *yo* peuvent tenir lieu de sujet, soit seules, soit dans n'importe quelle combinaison (1+2, 2+3, 1+2+3);

- mais on pourrait enlever tous les sujets, et nous aurions alors l'amorce typique d'un conte de fées : « *yo i ge lao po-dzi* », « il y avait une fois une vieille femme ». Là, le verbe chinois, en tant que pure expression conceptuelle temporairement accomplie, est indifférent et pourrait aussi bien signifier « il y a une vieille femme », ce qui correspondrait à « en soi et en ce lieu il y a » ;

L'énoncé chinois se passe, certes, de notre structure S-P selon l'enchaînement de la maxime leibnizienne qui, comme nous l'avons vu, est une « structure de la mêmeté », bien qu'elle ne soit pas « vide » (« je-ayant l'argent » ou « la vieille femme étant là »). Mais si l'on prend le concept de « *subjectum* » (*hypokeimenon*) dans son sens originel de « substrat » ou de « fondement » de la relation exprimée dans l'énoncé, alors la notion de sujet grammatical s'applique aussi à l'énoncé chinois, dans lequel, à côté de notre « Je-sujet », les déterminations de lieu et de temps deviennent sujets grammaticaux.

Ceci appelle une série de remarques :

- dans le premier énoncé le sujet *wo* est équivoque, car il est le « je » sujet d' « avoir » et « substrat » du « être-là », ambiguïté qui n'apparaît qu'en traduction mais qui n'existe pas en chinois ;
- le chinois dit aussi « Zhaocheng avait une vieille femme » ; pour nous, la « vieille femme », en tant qu' « ayant cette résidence » pourrait être le sujet d'une telle relation d' « avoir », comme cela s'est produit pour le latin *habito* ;
- le troisième énoncé commençant par *yo* est l'équivalent chinois de notre tournure impersonnelle *esn* tant qu'il s'agit d'une relation « d'être-là » établie sans intermédiaire dans l' « étant dans sa totalité »³¹. Il s'agit là de la forme chinoise d' « énoncé sans sujet », dans lequel, comme dans nos tournures en « il », le sujet de l'énoncé coïncide avec le « sujet originel » ou bien, pour le dire d'une autre manière, que ce

sujet originel n'est pas limité par des définitions. Au couple chinois *yo/wu* correspond en turc le binôme

rar/yok, dont le turc ottoman est un exemple concret d'une syntaxe dite « sous-ordonnante ».³² Le chinois, que Finck définit comme « isolant par la racine »³³, et le turc concordent en ce que leur syntaxe est basée sur la disposition des mots, l'agencement des éléments de l'énoncé, l' « ordre des mots ». Dans les

deux types le terme qui définit se place toujours avant ce qui est défini dans la relation attributive, et le « sujet » avant le « prédicat » dans la relation prédicative³⁴. Dans les deux types le discours se déroule dans l' « indifférence ontologique », qui transparait et se réalise de la manière la plus radicale en chinois classique. Déjà Humboldt voyait d'une part dans le sanskrit, et, d'autre part, dans le chinois, deux extrêmes, deux pôles opposés entre lesquels se logent toutes les possibilités syntaxiques du langage humain :

« De cette manière le chinois et le sanskrit forment deux repères extrêmes dans l'ensemble des aires linguistiques connues, et il ne s'agit pas là d'une simple disposition à un développement spirituel, mais bien plutôt d'une conséquence interne et d'une réalisation parfaite de leur système linguistique. Les langues sémitiques ne forment pas un groupe à part. Leur tendance à la flexion les classe dans le même groupe que celui du sanskrit. Cela permet de disposer toutes les langues entre ces deux extrêmes, car toutes doivent se

*rapprocher soit du dépouillement des mots chinois de par leurs relations grammaticales, soit du solide rattachement des sons descripteurs à ce qui est décrit ».*³⁵

Les définitions humboldtiennes de « flexion » et d' « isolation »³⁶, de même que le dépouillement des mots de leurs relations grammaticales sont purement morphologiques³⁷. Nous pouvons à présent la remplacer par

³¹ C'est-à-dire « il pleut », voir plus haut. Voir

³² Finck, opus cit., chap. 5.

³³ Mais on pourrait tout aussi bien parler de « regroupement par la racine », d'après la manière dont les monosyllabes invariables sont liés l'un à l'autre dans la phrase (ici le mot « racine » est, bien entendu, une

métaphore et décrit le monosyllabe chinois invariable en tant que tel).

³⁴ En chinois *kung tai* = « la tour vide », *tai kung* « la tour est vide ».

³⁵ « Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus », §24, p. 326.

³⁶ Humboldt distingue quatre types linguistiques fondamentaux : outre le chinois grammaticalement « sans formes » (« isolant » morphologiquement le sens du mot), il y a les langues « à flexion » (qui, du point de vue de la disposition à un développement spirituel, forment un type parfait, le seul « véridique »), les langues « agglutinantes » (dénommées « sous-ordonnantes » chez Finck) et les langues « englobantes » (dont le foyer est en Amérique et dont le paradigme est le mexicain pour Humboldt et le groenlandais chez Finck). Chez Franz Misteli (« Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaus », révision de 1893 de l'ouvrage du même nom publié à Berlin chez Steinthal en 1861), le type « isolant » se divise en « isolant par la racine » (le chinois) et « isolant par le radical » (le malais), auxquels il faut rajouter le type « juxtaposant ». Finck, qui dans l'ensemble suit le schéma de Misteli tout en cherchant, comme avant lui l'Irlandais James Byrne, à donner une assise psychologique à son système à partir d'une dérivation du tempérament des « races » humaines, enrichit le nombre des types fondamentaux de Misteli et, en séparant le sémitique de l'indo-européen en en faisant respectivement des langues « flexionnante par la racine » et « flexionnante par le radical », introduit pour la

une assise plus discriminante. Le monosyllabe en chinois classique est, comme la racine sémitique, une pure expression conceptuelle inanalysable, mais qui se déploie dans une « indifférence ontologique », de telle sorte qu'elle n'a plus besoin d'une explicitation dans l'énoncé (une « supposition »). Ce monosyllabe est en complète opposition avec les trois types « supposants », et en particulier avec le mot indo-européen ancien, qui présente dans sa forme une « supposition » qui s'exprime obligatoirement par la désinence de même qu'une articulation de l'expression conceptuelle représentée par le radical (dans la racine ou ses éléments dérivés). Le mot turc, ou bien la « racine » de ce mot, peut, contrairement au chinois, admettre aussi bien des « suffixes » dérivants que supposants, ainsi que des « désinences ». Cependant, le chinois est d'une certaine manière plus proche de l'indo-européen que ne l'est le turc. Cela se voit si l'on compare l'énoncé d'existence » en turc et en chinois. En chinois « j'ai de l'argent » se dit *wo yo djian*, alors qu'en turc on le traduit par *param rar* (lit. -m « mon », para « argent » est « existant ») « l'être existant de mon argent ».

L'énoncé turc est unidimensionnel. Tous les énoncés turcs se décomposent en une simple séquence de pures dénominations, séries dans lesquelles les éléments qui la composent se comprennent logiquement. Ce qui précède est, selon le cas, la définition de ce qui suit. Ainsi, dans la première phrase du récit donnée comme exemple par Finck :

« (*hoca Nasreddin*) *efendi-nin bir kuzu-su rar imis* », « le maître (Nasreddin) avait un agneau » renferme la séquence suivante : « du maître (Nasreddin) l'existence passée d'un agneau ».

Un énoncé tel que « *bu kriz güzel dir* », traduisible mot pour mot par le latin « *hæc pella pulchra est* » dit, littéralement selon sa structure, « de cette jeune fille l'existence de la beauté ». ³ Ainsi ne peut-on pas légitimement parler de structure S-P dans l'énoncé turc. Heinrich Winkles a ramené la syntaxe de ce type linguistique à deux lois fondamentales :

« - La langue ne connaît à l'origine que des noms à caractère substantif, en fonction de quoi le premier terme représente toujours le régime et le deuxième ce qui est régi, dans le cas où la cohérence interne permet une telle relation ;

- si tel n'est pas le cas, il existe une relation prédicative, en fonction de laquelle le substantif placé en tête est le sujet, et le suivant le prédicat » ^{3 8}

La deuxième règle n'est, à l'origine, qu'une simple application de la première, ce qui se passe manifestement de commentaire, si l'on renonce à appliquer notre structure S-P à l'énoncé altaïque. La différence n'est pas dans le genre de relation réciproque des deux concepts, mais plutôt dans l'usage différent de cette relation de concepts en tant que dénomination (« bonté-homme » signifie « l'homme est bon ») au déclaration (« d'un homme-bonté » = « l'homme est bon »), ce qui est défini en partie par la cohérence concrète des concepts, en partie par la cohérence globale dans laquelle se tient la relation.

L'énoncé chinois s'élève au dessus de cette unidimensionnalité de la simple mise bout à bout des concepts, du fait qu'il place en son centre le concept régissant de l'énoncé comme une sorte de « verbe », alors que selon la loi syntaxique altaïque, ce dernier doit se placer en fin de phrase. La syntaxe chinoise, contrairement à l'ouralo-altaïque qui est « sous-ordonné », s' « ordonne autour du centre ». L'ordonnement central produit une structure de phrase qui rapproche la syntaxe demeurant dans l'indifférence ontologique du type de l' « énoncé verbal ». Ce processus est, dans une certaine mesure, comparable à la « verbalisation » de l'énoncé nominal dans les langues indo-européennes (par la copule qui s'intercale). Dans les deux cas nous avons affaire à une relation

de définition en tant que *te:ɬɬə*, accomplie purement et simplement ; en chinois il s'agit de la définition du concept suivant par ce qui précède : en indo-européen, il s'agit de la définition de l'objet par les concepts qui se rapportent à lui, définition qui se change, dans l'expression, en une relation prédicative ⁴⁰. Dans les deux cas la simple sérialisation des concepts dans l'indifférence ontologique (comme en altaïque) ou dans la différence ontologique (comme en bantou) est rompue ; la simple relation en chaîne des *relata* (*relatum 1, relatum 2, etc...*)

première fois le géorgien en tant que langue « flexionnante par groupe ». Cette dérivation logique n'exclut pas le « psychologisme » de Finck mais le complète (voir *Der deutsche Sprachbau als Ausdruck der deutschen Weltanschauung*, Marbourg, 1899, ainsi que *Die Klassifikation der Sprachen*, Marbourg, 1901). Cette dérivation est du reste complètement indépendante de ce « psychologisme » et n'a avec lui rien de commun, si ce n'est que, dans les deux cas, ce système n'est confirmé que par l'implantation géographique des langues. L'importance capitale de la géographie des langues, y compris pour la cohérence de leur formation interne, se prouve par de nombreux détails. Une géographie linguistique « phonologique » du monde, qui doit correspondre à une géographie « logique », se dessine déjà dans les dernières publications posthumes de Troubetzkoï dans ses premières esquisses.

³ *dir* n'est pas une copule, mais vient plutôt de *turur* « se tenir », puis « ce qui (en tant que tel) se tient là ».

³³⁸ *Die altaische Völker- und sprachenwelt*, Schriften des Osteuropa-Instituts Breslau VI, Leipzig (1921), p. 32. *Kung*

³³⁹ *tai* « tour vide » et *tai kung* « vide de tour », c-à-d. « la tour est vide ».

³⁴⁰ Comparer *tai yo kung* « dans la tour il y a du vide » et le latin *turris est deserta* « la tour est (un) vide ».

est remplacée par une relation différenciante (*relatum, relatio, relatum*). Mais en chinois la relation des relata est « externe », « objective », tandis qu'en indo-européen elle est « interne », purement « log-ique »⁴¹. Ici se manifeste un trait dominant du rapport qu'entretiennent pensées chinoises et indo-européennes, en particulier la pensée gréco-occidentale, mais également de la relation des civilisations chinoises et indo-européennes, trait qui, comme Humboldt l'a déjà remarqué pour la langue, est à l'oeuvre, s'accomplit uniquement dans cette relation mutuelle des langues et des civilisations, que l'on peut définir comme totale diversité dans le cadre d'une « comparativité » tout aussi totale. On peut l'observer dans des détails tels que les couleurs de deuil (blanc pour les Chinois, noir pour nous) ou la place d'honneur (à gauche chez les Chinois, à droite chez nous), et jusqu'à l'habitus universel de la pensée philosophique, de la vision de la vie ou du monde⁴².

Il ne s'agit donc pas, de toute évidence, de deux pôles antagonistes entre lesquels se logent les réalisations de toutes les possibilités d'énoncés humains³ mais plutôt, en somme, de deux réalisations, parfaites dans leurs genres, des possibilités humaines, tout simplement. Par là s'éclaire la valeur paradigmatique incomparable de détiennent à nos yeux la langue, la civilisation et l'Histoire chinoises.

Le Chinois est, de l'avis général, l'homme le plus économe du monde, qui atteint le plus haut degré d'efficacité avec les moyens les plus parcimonieux. Sa langue est tout aussi économe, dans laquelle il a contourné la monotonie de la phrase altaïque, grâce à quelques petites modifications, pour obtenir un moyen d'expression parfait dans son genre, qui essaie toutes les possibilités pour les écarter ensuite, par contraste avec la plénitude luxuriante de la création de formes indo-européenne. Depuis des temps immémoriaux, bien avant la période homérique, des Grecs jusqu'à nos jours, l'unité et l'homogénéité historiques de la langue et la civilisation chinoises sont en contraste frappant avec le monde indo-européen, qui s'est ramifié et éparpillé en langues et nations innombrables. La Chine et l'Europe sont orientées historiquement au plus haut point, et pourtant, quel contraste entre les prises de position historiques du Chinois et de l'Européen ! Le Chinois se repose indubitablement sur le passé de son peuple et de sa lignée, jusqu'aux plus récents ébranlements de ses modes de vie historiques par la puissance de feu exterminatrice de toute vie apportée par la civilisation américano-européenne. Aux yeux d'un Chinois du début du XX^e Siècle les chansons évoquant la bataille de *Mu Ye* (env. 1100 av. J.C.) et les rois de l'époque sont aussi présentes et vivantes que, pour nous, la connaissance de Bismarck ou de Napoléon. L'Européen est tourné vers le futur, et il en oublie le présent. Son horizon temporel est « ce qui transcende » la double « immanence » de la « mondéité intérieure » et de l'« intériorité » propre, en somme, une « subjectivité » qui, en tant que telle, amène ainsi et avant tout à la « conscience », horizon qui a pris forme, en premier lieu, dans la « différenciation ontologique » absolue de sa langue et de son énoncé et s'est en premier lieu manifesté dans sa conception de la notion d'ÊTRE, bien avant que ce dernier ne devienne un thème de la philosophie européenne moderne. La structure de la constitution de l'être dans la pensée chinoise est, précisément dans sa simplicité non déployée - qui est tout le contraire d'une soi-disant primitivité -, bien plus difficile à mettre à jour.

Contentons-nous ici de quelques remarques provisoires. Pour le concept chinois de TEMPS, je ne ferai que citer le linguiste et grammairien Georg v.d. Gabelenz :

« Le Chinois est, parmi les Asiatiques d'aujourd'hui, l'historien par excellence, et de cette tendance et aptitude de son esprits les vieux classiques de sa littérature se sont écartés. En revanche, ses écrits historiques n'obéissent pas, comme nos écrits plus récents, au « propter hoc », mais plutôt au « post hoc » ; en règle générale ils n'anticipent ni ne reviennent en arrière, mais racontent plutôt les évènements dans l'ordre chronologique, et ses romans font de même. Nous (Européens) poursuivons la narration au moyen d'attributs ou de propositions relatives : « l'enfant réjoui apporta la pendule à son père, qui la rendit à son propriétaire ». Pareille chose serait une abomination pour un Chinois. La biographie fait naturellement de ses héros l'objet du discours : « NN était originaire de X. Son père A était (métier) de son état, sa mère une femme de tel ou tel endroit. Il (sujet psychologique) naquit à . . . , en l'an . . . (prédicat psychologique). A trois ans il perdit son père . . . » et ainsi de suite dans l'ordre chronologique. En revanche, l'annaliste écrit : « A tel ou tel moment, en tel ou tel lieu, naquit NN », c'est-à-dire qu'il parle du temps, à l'intérieur duquel il parle du lieu, et raconte, en partant des deux, ce qui s'y est produit. S'il amène un nouveau personnage sur la scène de la narration, il fera, certes, un détour biographique, qui revient naturellement en arrière dans le temps, et de même

³⁴¹ Un énoncé en chinois courant du Nord tel que *ta yo bing* (« il est malade »), lit. « chez lui il y a une maladie », « il a une maladie », s'oppose logiquement à la proposition aristotélicienne (voir *peri hermeneiâs/ de l'interprétation* 16b, 9) *Socratês hugyianeî*, en tant que concrétisations de l'inhérence « ontique » (chinois) et de l'inhérence « logique » (I.E.) (*methesis* selon Platon, *nun hyparchein* selon Aristote). Ici aussi le « sujet » chinois est le *relatum* fondateur (*referens*) d'une relation externe, « objective », alors que le sujet I.E. n'est que le *referens* d'une relation S-P interne, « log-ique ».

³⁴ A ce propos, voir supra, où quelques indications et allusions sont données.

³⁴³ Voir supra.

s'il s'agit de la genèse d'un peuple qui fait précisément son entrée effective dans l'Histoire de l'Empire du Milieu ».

Le concept chinois de VERITE est aussi complètement « objectif ». En chinois *shi* signifie « vrai, réel, réalité, complet, complétude ». Le concept opposé est *hsü* « vide, nul, faux ». La « vérité » se confond ainsi avec la « réalité », l'« objectivité » au sens premier du terme, comme l'entend encore Kant. *Shi dzi* sont, en grammaire,

les signes qui désignent les concepts, par opposition aux *hsü dzi*, les « mots vides » qui, par exemple, en tant que particules, ont pour fonction de mettre les mots en relation dans l'énoncé. Le « mot », ou bien le nom, suit aussi, à l'origine, une « logique », que l'on retrouve dans la philosophie chinoise ancienne, dans une relation

immédiate et « objective » avec la « chose ». L'ordre dans le domaine conceptuel des noms et dans celui des choses³⁴ se conditionnent mutuellement. Yin Wentse l'énonce ainsi⁴ : même si les myriades d'individus étaient toutes là, si elles ne sont pas nommées correctement, alors il y a anarchie (*luàn* = « tumulte, désordre, confusion, émeute ») ; même si les myriades de noms étaient disposées les unes par rapport aux autres dans un ordre correct, s'il ne leur correspond aucune forme matérielle, elles n'en feraient qu'à leur tête (*guai* = « extraordinaire, saugrenu », mais aussi « obstiné, mauvais, malin »). La *cheng ming*, ou « conservation correcte des noms », comme se nomme en chinois la « logique » en tant que discipline normative, n'a donc pas seulement un sens « logique », mais également un sens « éthique ». L'« être-entêté, capricieux » des noms « irréels »,

« non objectifs » fait du reste penser au Cosmos « entêté », « capricieux » des rêveurs d'Héraclite, où chacun d'entre eux a son monde propre, par opposition au monde commun réel de ceux qui sont éveillés³. Mais le « monde » est en chinois l'arrière-plan ou le soubassement naturel de tout événement, qui même dans la pensée ne peut être multiplié : cela se voit déjà dans le fameux « rêve du papillon de Chuang-Tsi », dans lequel le héros ignore s'il a rêvé qu'il était un papillon ou s'il est en train de rêver qu'il est Chuang-Tsi.

Chez nous l'UNITE du concept d'ETRE réside en tout premier lieu dans l'EST de la copule, qui réunit les deux

rives de l'abîme de la « différence ontologique » et réunit conceptuellement tous les concepts de l'« être » en rapport avec la divisibilité du Dasein⁹. A l'inverse en chinois se pose l'unité non problématique du Dasein, comme elle apparaît à l'œil nu dans l'Histoire et dans les récits historiques, et également dans la forme de pensée philosophique, unité syntaxiquement présente dans la juxtaposition de concepts d'ETRE, que l'on ne peut mettre en relation dans une conception homogène, bien qu'il semble subsister entre eux une certaine hiérarchie. Tout ce qui se lit en abrégé dans ces pages n'est qu'un survol sommaire de la question, dans lequel l'évidence qui revendique le « dit » repose seule dans l'« accord » du Tout en tant qu'« unité originelle de ce qui est en relation ». Il ne peut y avoir de formule toute prête, mais il s'agit plutôt pour nous de délimiter un cadre théorique qui doive faire ses preuves dans la recherche future, dont la perspective serait la mise en place dans ses moindres détails de l'analyse (déductive) et de l'interprétation (inductive), chose qui n'a été brossée ici qu'à grands traits. Sous les différentes formes attestées en chinois du concept d'« être », à commencer par la conception du binôme *yo/wu*, ce que nous avons voulu mettre en lumière était avant tout régi par la « linguistique générale » qui fait aussi par ailleurs de ce concept d'« être » le corrélat d'une syntaxe dans l'indifférence ontologique ou bien le résultat d'une « relation externe ». Dans une telle perspective les plus instructives sont peut-être les langues sémitiques, étant donné qu'on y trouvent côte à côte des « énoncés nominaux » (structures d'identité) et « verbaux » (relation externe). On y trouve, en rapport avec la question³⁵⁰,

d'un côté l'ébauche de la création d'une « copule »⁵¹, et de l'autre un verbe d'« existence »² ; on trouve, par ailleurs un « où-être » à l'origine interrogatif pour exprimer la « non existence ». En outre, il est significatif que le russe ait, d'une part, abandonné la copule « est », mais qu'il ait, d'autre part, formé pour l'exprimer un binôme semblable au chinois *yo/wu* ou au turc *var/yok*, au moyen de laquelle il a réduit *jest* au seul sens

³⁴⁴ « Techmers Internat », in *Zeitschrift für allgemeine Sprachwissenschaft*, III (1887) p.106.

³⁴⁵ Dans la graphie chinoise, le « mot » de la langue parlée et le « signe » écrit sont identiques.

³⁴⁶ Monde qui est humain, « anthropologique », et non un quelconque monde « cosmologique » de notre

«universum ».

³⁷ cf. Forke, *Geschichte der alten chines. Philosophie*, Hambourg (1927), p. 424, rq. 4 et 5.

³⁴⁸ *Fragmente der Vorsokratiker*, éd. Diels, Héraclite B 89.

³⁴⁹ Voir supra p. 73

³⁵⁰ A ce propos nous renvoyons au *Grundriss der vgl. Grammatik der semit. Sprachen II* (syntaxe) de Brockelmann, dont l'interprétation des faits est pourtant en partie sujette à caution (ainsi lorsqu'il interprète le

verbe d'existence comme une « interjection ») et qui en outre désolidarise ce qui est homogène.

³ Dont il a été question supra

³⁵² Voir l'hébreu *ies*, l'araméen *:ipai* (*:ipai :etah* « il y a un Dieu »), l'akkadien *isi* ; l'arabe à la forme négative

lāsisa .

⁵ Voir l'hébreu *rain* (Gen. 2,5 *wa radam rain* « et alors il n'y eut pas d'hommes », l'akkadien *janu* (forme plus ancienne d' *ajanum*)= *lassu* (de la *isu*).

d'existence et a eu recours à *ne-esti*, en le contractant en *net* (*njet*) au sens de négation de l'existence. En faisant cela il s'est aligné sur son voisin ouralo-altaïque !⁴
 Le chinois *yo* exprime ce qui contient réellement de l'Être (de quelque chose dans quelque chose) et l' « être-là » (le Da-sein) de manière absolue ; *wu*, quant à lui, exprime « ce qui ne contient pas d'Être », la « privation ». Il est clair que le binôme *shi/hsü* analysé ci-dessus, qui signifie avant tout « plénitude » et « vide », représente le concept de vérité adéquat. Ici la « vérité » est l' « inhérence » en tant que « co-existence », pour ainsi dire « l'unité (corporelle) de ce qui est en relation », par opposition à la « mêmeté » ou à l' « accord » en indo-européen. La vérité en tant qu' « unité de ce qui est en relation » appartient, non seulement dans le binôme conceptuel *shi/hsü*, mais également dans les verbes déterminants *yo* ou *wu*, à notre monde intérieur (*inesse qua co-existere*) et ne dépasse pas, transcendentalement comme en indo-européen, le « monde de la subsistance ». A côté de cela existe en chinois un deuxième concept de vérité qui relève de la fonction prédicative et lui est identique ; il s'agit de *shi* « être (ainsi) », « justesse », « bien-fondé », et de son contraire *fé* « ne pas être (ainsi), (être) faux ». Tous deux fonctionnent également comme « copules ». On retrouve *fé*³⁵ dans les deux premières sentences du *Tao-Te King* de Lao-Tseu :

Dao ko dao/fé chang dao « le discours que l'on peut tenir/ n'est pas le discours éternel » (gr. *ho logos lektos ouk estin ho loyos auto*, lat. *ratio ratiocinabilis/ non est absoluta (perfecta) ratio*) ;

Plus loin, *nomen nominabile/ non est absolutum nomen* : le *ontôs on* s'exprime à la forme négative, comme une négation.³⁵⁶

Ce binôme est à la fois « logique » (en tant qu'harmonie « interne » ou « contradiction ») et « éthique » (en tant que « Bien » et « Mal »). C'est ce qui en chinois correspond à l' « être vrai » de la problématique

« transcendantale » occidentale, vu sous l'angle du « être quoi » (essentiel) est de l' « *agathon* » (= *bonum*) et qui forme le pendant « ontologique » aux binômes « ontiques » *yo/wu* et *shi/hsü*⁷.

Par contraste, le troisième binôme (*jan/fou* « oui »/ « non ») semble exprimer l'affirmation ou la négation « dialogique ». *Jan* sert à former des adverbes à la manière de l'anglais *-ly* ou du roman *-ment(e)* ; il décrit le « ainsi » de la « manière », par opposition à *shi* qui est l' « ainsi » de l'exactitude, de la « justesse ».

Tout seul on trouve *bu*, négation usuelle et purement « logique », que l'on considère de façon évidente comme l'opposé de la simple dénomination du concept. Dans les six maximes fondamentales de Lao Tse examinées ci-dessus, trois sont formées avec *bu*, trois avec le privatif *wu*. La négation *bu* décrit dans ce cas, par contraste avec *wu*, ce qui exprime ce « qui ne contient rien » objectivement, et, de manière évidente, la modification du concept (le « non- au sens habituel- vouloir », « non-apprendre », « non-savoir »), c'est-à-dire trois fonctions « spirituelles » ou « psychiques », qui doivent éprouver une élévation vers la « caractéristique » du *ontôs on*.

Si l'on examine ensemble les huit types syntaxiques fondamentaux de Finck dans leurs interrelations vues du point de vue logique adopté dans ces pages, apparaît une singulière symétrie, déjà dans leur implantation géographique, symétrie qui n'est pas un fruit du hasard. On dénombre, en fonction de la localisation géographique, deux groupes de quatre types linguistiques ; au sein de chaque groupe trois types de la tétrade se fondent en une triade en fonction du principe de construction de leur syntaxe. Dans la tétrade occidentale on range les trois types « supposants » au sens fort du terme qui, comme on l'a précédemment montré, se classent en trois séries ou groupes disposés du nord au sud, dans le cadre du principe de la « forme bi-articulée ».

Littéralement « à l'opposé », on range sur le globe, à l'Est du « Vieux Monde » les trois types dont la syntaxe se déploie fondamentalement (mais pas exclusivement) dans l' « indifférence ontologique », et dans lesquels la simple disposition des membres de l'énoncé devient, par conséquent, le principe directeur de la structure de

pensée. Au Nord on retrouve l'ouralo-altaïque « sous-ordonnant », au Sud le « malais-polynésien » fonctionnant sur le principe inverse, que nous avons jusqu'ici dénommé « sur-ordonnant »³, et, entre les deux, le chinois « ordonnant par le centre ».

Chaque triade est accompagnée d'un 4^{ème} type qui entretient avec elle une relation particulière, assez déterminante. A la triade occidentale appartient le type « flexionnant en groupe » qui, comme nous l'avons vu,

³⁵⁴ Voir l'article de Lewy, opus cit, p. 169. Pour *shi*,

³⁵⁵ voir supra.

³⁵⁶ Ibid.

³⁵⁷ De ce que l'on a dit ci-dessus, il s'ensuit que la relation entre noms (*ming*) et choses (*wu*) en chinois fait de ce dernier une langue « ontique » et non « ontologique ». Ainsi il ne peut donner aucune *orthotês onomatôn* comme « accord » (*adaequatio*). Le pendant de cette définition grecque du mot et du discours « en perspective » est, en chinois, *hsin* « confiance » : « loyauté, fidélité » (subjectivement) ou « fiabilité » (objectivement). Il s'agit là d'une définition « pratique », donc « ontique » de la Vérité du discours.

³ Voir, entre autres, E. Lewy, IF 56, p.30. Misteli et Finck parlent, quant à eux, d' « isolant par le radical », en référence à une caractéristique morphologique.

incarne la 4^{ème} possibilité de combinaison des deux types d'énoncé qui se développent sur le socle de la « différence ontologique »⁵. Dans la triade orientale on trouve le type « englobant » qui domine la physionomie linguistique de l'Amérique « indienne », et qui « incorpore » largement la définition du « verbe » à cette physionomie⁶.

Au sein des deux tétrades, et entre elles aussi bien globalement qu'individuellement, existent de multiples

rappports dont la fonction, quelle qu'en soit la manière, est de s'ordonner symétriquement dans l'ensemble de ce système octadique⁶.

Le type « englobant » apparaît, d'une part, comme une variété particulière du type « sous-ordonnant », dont il représente une étape vers l'énoncé uninominal. On peut, d'autre part, le rapprocher du type « flexionnant en groupe », dans la mesure où ce dernier englobe dans le verbe les déterminations du verbe en lui adjoignant des

éléments « pronominaux », type à la fois « incorporant » et « incarné ». Le type « flexionnant en groupe » semble la forme la plus sophistiquée du type « englobant »⁶. Outre l'impact de la localisation géographique des

langues les unes sur les autres, on discerne le reflet des zones climatiques dans la répartition des caractéristiques des types linguistiques, en tout premier lieu dans l'ordre des mots⁶³. Dans la zone chaude le syntaxe « sur-ordonnant » des énoncés et des concepts combinés, au Nord c'est la syntaxe « sous-ordonnante », non seulement dans les langues associant les termes linéairement, mais également dans l'association complexe des types « supposants ». Au centre leur correspond un ordonnancement peu ou prou « central », non seulement en chinois, mais aussi dans les types dotés d'un « énoncé » verbal particulier, où l'ordonnancement central est mis en œuvre grâce aux éléments « flexionnants », le rendant ainsi indépendant de l'« ordre des mots ». Nous sommes en présence d'un ordonnancement central « renforcé » en I.E., dans la mesure où dans son verbe se combinent « énoncé nominal » et « énoncé verbal », « structure d'identité » et « relation externe », de sorte que le type I.E. apparaît, d'une certaine manière, comme le centre du système typologique tout entier.

(Se reporter à la carte d'ensemble ainsi qu'au tableau général et schématique ci-après)

³⁵⁹ ETRE et ETANT différenciés dans le concept, de manière interne = énoncé nominal (N)

ETANT différencié de son ETRE dans une relation externe = énoncé verbal (V).

Ce qui nous donne les combinaisons suivantes : 1/ N ; 2/ N+V ; 3/ N×V ; 4/ V.

³⁶⁰ Si l'on s'autorise, comme ce fut le cas lors du commentaire de la syntaxe chinoise, à décrire, pour simplifier

les choses, le « plus haut degré de définition » dans l'énoncé comme étant un « verbe ».

⁶¹ Celui qui se méfie de ce système doit au moins le créditer d'un caractère mnémotechnique et se souvenir, du reste, du tableau des catégories kantienne fondé sur une quadruple triade, sans oublier du rôle éminent qu'a joué le nombre, tout particulièrement la triade et la *tétraktys*, dans la spéculation philosophique et théologique grâce à

l'influence exercée par Platon et Pythagore sur la pensée allant de St Augustin à Hegel.

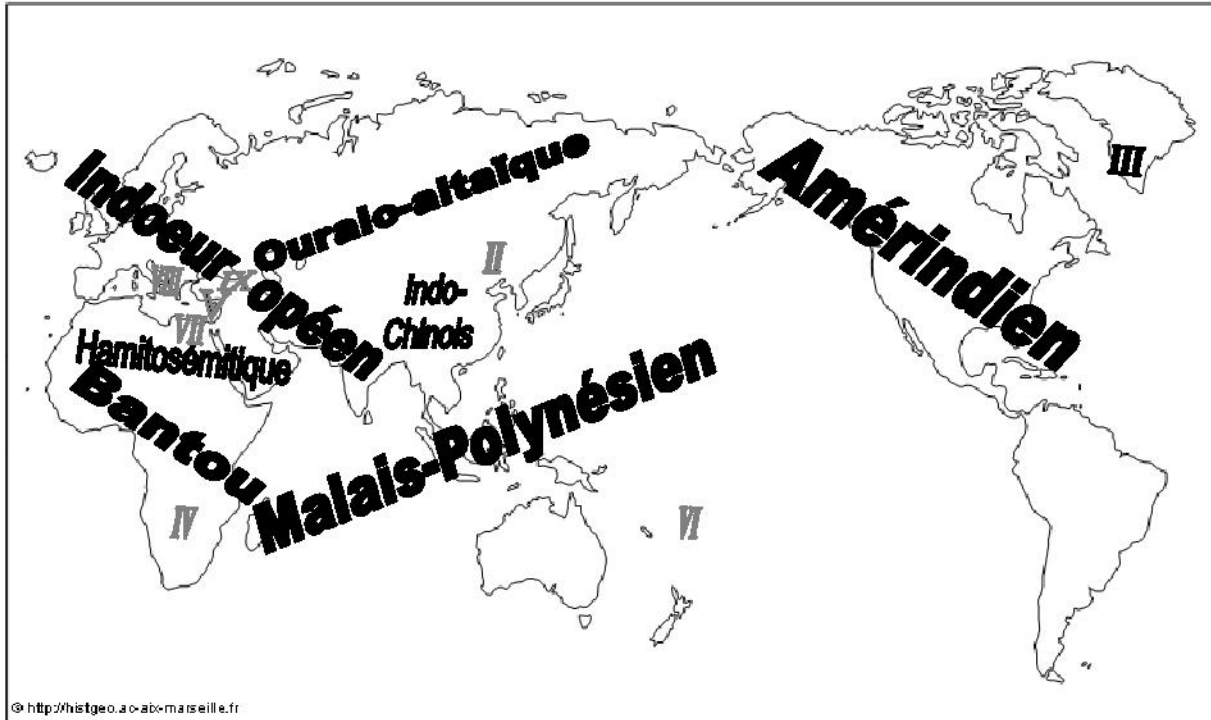
Dans des formes géorgiennes telles que *me-l-i-s-* (*melis*) « il m'attend », chaque lettre a une fonction grammaticale déterminée. Une forme comme *da-migd-in-n-e-s* « il nous loueras » ne comprend pas moins de 7 catégories grammaticales dans ses éléments de base en dehors de la racine *-gd-* ; les formes sont au moins aussi

« polysynthétiques » que les monstrueux « énoncés à un mot » du type « englobant ».

³³ Ce facteur est le point culminant des recherches de Byrne (*General Principles of the Structure of Language*, London, 1885) et de Finck (*Der deutsche Sprachbau als Ausdruck deutscher Weltanschauung*, Marbourg, 1889), qui ont cherché à expliquer les types syntaxiques à partir du tempérament de la « race » ; la syntaxe « sur-ordonnante » (« il tombe-de-l'arbre-la pomme », ou encore « (il) tombe- une pomme- dans- l'herbe ») serait issue de la « pensée rapide » (*quick thought*) de l'homme des zones chaudes ou tempérées, tandis que la syntaxe « sous-ordonnante » (« la pomme- de l'arbre- tombe ») serait née de la tournure de style réfléchie et posée qui représente les races habitant les zones plus froides et âpres.

CARTE D'ENSEMBLE

VUE D'ENSEMBLE DES PRINCIPAUX « TYPES LINGUISTIQUES » DE FINCK
(F.N. Finck, *Haupttypen des Sprachbaus*, Berlin, 1909)



(A chaque groupe linguistique correspond une langue servant d'illustration)

II- groupe indo-chinois : chinois du nord
 III- groupe nord-américain : groënlandais
 IV- groupe bantou : ssubiya
 V- groupe ouralo-altaïque : osmano-turc

VI- groupe malo-polynésien : samoan
 VII- groupe hamito-sémitique : arabo-égyptien
 VIII- groupe I.E. : grec moderne
 IX- groupe basco-caucasien : géorgien

TABLEAU GENERAL ET SCHEMATIQUE DU SYSTEME DES TYPES LINGUISTIQUES

I- Les types décrits en fonction de leur radicaux représentatifs

Indo-européen (japhétique) hamito-sémitique bantou	ouralo-altaïque (américain) indochinois malo-polynésien
---	--

II- Les types décrits en fonction des caractéristiques morphologique morphologiques de la construction du mot et de la forme verbale (les chiffres romains renvoient aux chapitres de Finck)

(VIII) « à radical flexionnant » (IX) « flexionnants en groupe » (VII) « à racine flexionnante » (IV) « à classes flexionnantes »	(V) agglutinants (III) englobants (II) « à racine isolante » (VI) « à radical flexionnant »
--	--

III- Les types décrits en fonction de leur syntaxe

à verbe ordonnateur & énoncé nominal	sous-ordonnants
« incorporant » l'énoncé verbal	
à verbe ordonnateur	englobants
ordonnant par le verbe et le nom	ordonnant par le centre
juxtaposants	sur-ordonnants

IIIa- (Transition vers le tableau IV)

.....	(englobant)
..... (cf. III)	(sous-ordonnant)
sous- et sur-ordonnant par le verbe	sur-ordonnant par le verbe = (ordonnant au centre
sous-ordonnant	(sur-ordonnant)

IV- Le système représenté comme un continuum

sous-ordonnant ; englobant	sous-ordonnant
ordonnant au centre	indo-européen : ordonnant au centre
sur-ordonnant	sémitique : flexionnant en groupe ; sur-ordonnant
	bantou

EPILOGUE

A- Commentaire du tableau

I- Le type « flexionnant en groupe », dans lequel Finck range, à juste titre, le basque, est difficile à définir d'un point de vue généalogique. Il s'agit, selon toute apparence, d'un groupe de langues fortement repoussé, rejeté, notamment par l'indo-européen. Aussi, dans la présente étude, nous entérinerons, faute de mieux, le terme de « japhétique » attribué par N.J. Marr à la sphère linguistique de la Méditerranée antique, sans que cela vaille accord avec ses théories.

II- Les typologies en vigueur jusqu'à présent ne distinguent pas d'une manière conséquente la morphologie de la syntaxe. D'où la nécessité pour nous d'introduire quelques néologismes dans la terminologie. Le terme descriptif « flexion de classe » appliqué au bantou résulte de ce dont il a été question ci-dessus. L'« incorporation » est à la fois principe de formation des mots et de la syntaxe, raison pour laquelle la même description apparaît dans les tableaux II et III pour ce type linguistique.

III- Les noms, en tant qu'expression de la syn-taxe, de l'ordonnement dans l'énoncé, sont mis en parallèle, jusqu'à la description des langues bantoues comme « agglutinantes », terme que l'on conservera, alors qu'elle réunit au mieux le « sous-ordonnement » et l'« ouverture » de la syntaxe en tant qu'ils sont les deux signes distinctifs dominants de ce type linguistique.

IIIa- L'agencement nominal (de l'« énoncé nominal ») est un « sous-ordonnement » l'agencement verbal (de l'« énoncé verbal ») est une sorte de sur-ordonnement mais en même temps, du point de vue des noms de l'énoncé, il s'agit aussi d'un genre de « sous-ordonnement » et, dans l'ensemble, d'une variété d'ordonnement par le centre, avec le verbe comme point central. On peut d'après cela décrire le type « flexionnant en groupe » comme (verbalement) sur-ordonnant, le bantou comme « sous-ordonnant » et le sémitique comme « sous-ordonnant » et (verbalement) « sur-ordonnant ». Si l'on tient compte du fait que ce « sur-ordonnement » (verbalement) est en même temps un « sous-ordonnement » (nominale) et qu'il représente un agencement central si l'on prend l'énoncé complet, l'indo-européen refléterait ainsi l'universalité des types linguistiques, parce qu'il incorpore le sous-ordonnement nominal (la « congruence ») du « sur-ordonnement » verbal (sous-ordonnement et ordonnement central).

IV- Alors que les tableaux II, III et IIIa esquissent une image idéale des relations qu'entretiennent les types entre eux, dans le tableau IV les types idéaux apparaissent comme les points d'intersection ou de compression de caractéristiques définies dans le continuum du monde des langues. Dans cette perspective l'indo-européen se

place au centre du système car vers lui convergent la plupart des relations, ce qui correspond aux constatations faites dans le tableau IIIa. Les trois types « supposants » sont ici décrits par leur nom généalogique car, avant tous les autres, ils représentent une réalité historique.

B- Perspectives

1- Une réponse affirmative devrait offrir des possibilités tout à fait inédites à l'histoire des langues. Elle soulèverait, le cas échéant, la question plus vaste du rapport des Considérer pleinement les types ci-dessus - en regard de leur valeur de points cardinaux idéaux pour un ordonnancement du monde linguistique selon le critère de leur « forme interne » - comme phénomènes historiques de l'histoire des langues concrètes, est une question qui attend encore une réponse.

2- Une réponse affirmative devrait offrir des possibilités tout à fait inédites dans l'histoire des langues. Elle soulèverait, le cas échéant, la question plus vaste du rapport entre les radicaux linguistiques concrets, dans lesquels les types idéaux ont acquis leur forme historique, et les langues et groupes de langues en quelque sorte extérieures à ce processus historique.

3- Les groupements « ethno-généalogiques » dans lesquels les types linguistiques ont été rangés dans le tableau I, sont, en effet, typologiquement excessifs et historiquement expansifs. De ce fait, ils n'ont apparemment pas dominé la vision générale du monde des langues par le passé comme ils le font aujourd'hui. Quel rapport cela entretient-il à l'hypothèse selon laquelle le système des types engendre toutes les possibilités de formation langagière, et au fait que cela ne puisse produire que des types dont la combinaison se trouve dans les langues concrètes ?

4- La question du rapport entre l'idéalité des types et leurs réalisations historiques dans des familles linguistiques particulières dans la relation entre la forme phonétique des langues comme « signification essentielle » et leur « forme interne ». Déjà Schleicher a appliqué le « dessaisissement » hégélien de l'« esprit du monde » dans la nature et son retour à soi dans l'« Histoire » à l'histoire des langues, au sein de laquelle l'esprit humain s'« incarne » en tout premier lieu dans les formes concrètes de la phonétique, afin

de mettre en pièce cette histoire dans le processus du « revenir à soi » de cette histoire de l'esprit. L'observation de ces faits en tant que tels inaugure la science moderne du langage dans la distinction que cette dernière opère entre structures « synthétiques » et « analytiques » des langues européennes anciennes et modernes, distinction que l'on trouve déjà chez les frères Schlegel. On peut, de nos jours, élargir cette observation au fait que, dans les types « à flexion », plus particulièrement en liaison avec la « spiritualisation » du « Dasein », on remarque une tendance à s'émanciper de la « flexion », à se détacher des concepts « flexionnés ». De là Ernst Lewy a dérivé des huit types existants un 9^m, le type « isolant de la flexion » (*flexion-isolierend*)³⁶⁴, dont le basque lui a paru le représentant idéal. Je crois plutôt que cette manifestation n'est pas sur le même plan que le système des huit types élaboré par Finck, si l'on considère avec ce dernier cette typologie comme un système, en soi « clos », de la « forme langagière interne ». Le basque n'est « isolant de la flexion », qu'avec, en arrière-plan, le type « flexionnant en groupe » comme le français ou « à radical flexionnant » comme l'anglais ; l'« isolation » de la flexion semble donc très différente dans les deux cas. Nous parvenons cependant, dans tous les cas, à une relativisation historique de notre système typologique confirmé a priori dans sa prétention à recenser toutes les possibilités logiques de la formation des langues, ce qui semble ouvrir sur de plus vastes horizons non encore explorés. Et cela d'autant plus que dans les types « sans flexion », on a constaté que des processus analogues semblent se produire, quand bien même il s'agirait d'un phénomène aux caractéristiques différentes. Ainsi, en chinois moderne, les « analytiques » *me-yo* ou *bu-shi* se sont substitués aux « synthétiques » (ou « adierétiques ») *wu* ou *fe*, s'est développée, par le biais de « chiffres » ou de « signes »

linguistiques, une sorte de « supposition »³⁶⁵ rendue obligatoire par la « numération ». Ainsi : *i-ge lao po-zi* « une (spécificatif = ge) vieille femme »³⁶⁶, *zhi ge ren* « cet (spécificatif) homme » ; de même, des embryons de « formes plurielles » et d'un système de « formes pronominales » se sont développés, ce qui, à l'origine, était complètement étranger à ce type linguistique. Un autre problème est l'abandon du

³⁶⁴ W. Streitberg, "Schleissers Auffassung von der Stellung der Sprachwissenschaft", *I. F.*, pp.360 sqq. Voir par

³⁶⁵ ex. *IF* 56, pp. 29 seq.

³⁶⁶ Comme en allemand « *ein Stück Vieh* »

monosyllabisme³⁶⁷gen chinois moderne parlé, dans lequel semble émerger un croisement avec le type de mot mongol (altaïque)³⁸.

APPENDICE

A propos de la fin du chapitre 42 du *Tao Te King*, de Laotse : « sua morte mori »
« composé-synonyme » et syntaxe « sous-ordonnante »
Binôme et Dvanda- ET & EST

tjiang liang dschi (superbus/violentus) bu di tji si (non assequitur sua mortem)

= « L'arrogant ne trouve pas sa mort ».

La fin du chapitre 42 du *Tao Te King* contient une confession de Lao Tse à propos de son propre enseignement : « ce que les gens enseignent, je l'enseigne aussi : l'orgueilleux (l'arrogant) ne trouve pas sa mort. De cela j'aimerais faire l'enseignement fondamental ».

La sagesse du sage est ainsi profondément ancrée dans la sagesse universelle, la sagesse du « peuple », des gens ordinaires. Ce qu'il y a de plus quotidien et de plus banal, les gens le savent sans le savoir réellement, parce qu'ils n'en connaissent pas le principe, dirions-nous dans nos langues occidentales. Ils ne savent pas ce qu'ils savent, à l'instar des enfants qui expriment des vérités sans en avoir conscience, ce que le chinois ne dit pas ainsi. L'exemple de la sagesse populaire, auquel le philosophe associe son enseignement, prend la forme d'un « proverbe ». Il énonce une leçon de vie à peu près semblable à notre dicton « l'orgueil vient avant la chute ». Cette leçon contient une mise en garde contre l'arrogance et l'acte violent, contre la mentalité mercantile qui contraste au plus haut point avec les deux maximes fondamentales du *Tao Te King*, l'une négative (*wé wu wé*) le « ne pas faire », l'autre positive (*dsi jzan*), le « s'épanouir (à partir de soi) », qui sont à proprement parler le seul « agir », le seul « faire » efficace⁶⁹, sur lequel nous avons hérité d'un enseignement effrayant.

L'arrogant (celui qui ne laisse pas les choses suivre leur cours naturel) ne trouve pas sa mort « naturelle » :

c'est le corrélat chinois de la tournure I.E. « *sua morte mori* », « mourir d'une mort naturelle, d'une mort décidée par le destin », dont a traité Wilhelm Schultze dans sa célèbre étude « La mort de Kamyse »³⁷. Nous avons ici affaire à une « pensée élémentaire », une forme d'expression langagière qui a pu naître, et est née, chez différents peuples d'une manière tout à fait indépendante. La pensée chinoise semble certainement plus précise et concrète que l'expression indo-européenne, dans la mesure où le « mourir par soi-même » s'oppose clairement au « mourir de la main d'autrui » de l'homme violent. Voilà qui nous éloigne de l'idée exprimée par « *sua morte mori* », idée qui joue chez Schultze un si grand rôle. Mais le plus remarquable, c'est avant tout cette communauté du monde de la représentation en chinois classique et indo-européen ancien, chez lesquels « la propre mort » semble exclure la pensée du « suicide », qui, aux yeux des interprètes européens modernes du *sua morte mori* de l'inscription de Darcios, est ce qui vient en premier à l'esprit, ou va tout simplement de soi. L'opinion selon laquelle la « mort libre », en tant que « plus grand et plus sûr garant de la liberté humaine »³⁷¹, est la véritable « mort propre », émane tout droit du « subjectivisme » européen et représente, d'un point de vue éthique, sa plus extrême radicalisation.

L'existentialiste français Albert Camus inaugure son essai *Le mythe de Sisyphe* par la phrase : « Il n'y a qu'un problème philosophique sérieux, c'est le suicide ». Mais l'inventeur de ce subjectivisme moral² est bien le stoïcisme qui, de son fondateur Zénon jusqu'à Sénèque, l'a également traduit dans sa praxis. Le *sophos* stoïcien apparaît ainsi comme la première incarnation de l'individualisme occidental radical, dont la réalisation morale précède de près de deux millénaires sa formulation théorique par Descartes.

³⁶⁷ Voir supra

³⁶⁸ Voir infra notre Appendice.

³⁶⁹ Alors que le « vouloir faire » prenant, affairé et balourd de l'« homme d'action » aboutit toujours au

contraire de ce qu'il convoite.

³ Cf. le compte-rendu de Specht dans ce numéro, p.255. Egalement, Hertzfeld dans *BSOS VIII* (1936) [Grierson-Festschrift], dont les critiques ne modifient en rien le contenu de la présente étude.

³⁷¹ W. Schulze, opus cit., p. 142

³⁷² = « *non sumus in ullius potestate, cum mors in nostra potestate sit* » (nous ne sommes jamais soumis au pouvoir de quiconque car la mort est entre notre pouvoir), Sénèque, *lettres* 91-92.

Le proverbe, que Lao Tse définit comme populaire, a pour premier terme un « composé-synonyme »³⁷³, un « binôme », ainsi que nomment les sinologues européens cette forme d'expression devenue courante dans la langue parlée moderne, d'après le binôme algébrique ($a + b = c$). C'est une comparaison frappante pour cette manière de former les concepts, dans la mesure où les deux termes de l'expression ne sont pas reliés, n'ont même pas besoin de l'être comme le sont « *determinans* » et « *determinandum* ». En règle générale le binôme admet au contraire une liaison, d'un point de vue conceptuel, qui correspond à son équivalent algébrique, des deux termes par un ET ; ce ET n'existe pas dans l'original chinois, mais il demeure sous-entendu. Pour comprendre cela, il faut se représenter l'essence de ce type linguistique, qui rend claire la pensée, et à laquelle nous avons affaire ici ; on l'a définie ci-dessus comme « indifférence ontologique », et elle établit un lien entre le chinois et les langues mongoles de l'Asie du Nord. L'énoncé dans ces langues représente, pour notre analyse, une « juxtaposition de purs concepts » ou de « significations conceptuelles »

qui se ramifient et, ainsi, se différencient d'une certaine façon, mais n'est pas, par principe et à l'instar de notre énoncé, doublée d'un objet.³⁷⁴

Notre « supposition » ininterrompue des concepts donne naissance à l'hypothèse de l'existence d'une forme « interne » du mot³⁷⁵, telle que nous la connaissons et considérons à tort comme allant de soi. Cette forme du mot se manifeste extérieurement et de la façon la plus claire dans l'ancienne forme synthétique du mot indo-européen :

« *La forme indo-européenne... avec sa nette démarcation par la « désinence », dans laquelle l'expression des différentes fonctions supposantes dans la phrase - en général sans qu'il soit possible de l'analyser- est*

comprimée pour aboutir à une unité et fait ressortir, d'une manière particulièrement marquante, fait ressortir le hiatus produit, selon le cas, dans un enchaînement de prédicats. »³⁷⁶. La forme « interne » reste cependant inchangée de ce point de vue dans les langues « analytiques » modernes d'Europe de l'Ouest :

« *Il est tout à fait erroné de comparer l'anglais et le chinois. L'anglais, même s'il a, pour la plus grande part, perdu la flexion indo-européenne originelle, est pourtant demeuré une langue « supposante », ce que n'est pas - et n'a jamais été- le chinois. La supposition, comme la flexion, s'est déplacée dans l'expression ; elle a transformé la plupart des désinences en mots, très courts parfois, et, techniquement, est en cours de perfectionnement à proprement parler. Symbole de la supposition par excellence, l'article, défini ou*

*indéfini, s'est développé dans les langues modernes, et sa fonction est dans la relation du nom à l'objet dont il est question*³⁷⁷ ».

C'est peut-être en français que le « système de la supposition » s'est au plus haut point perfectionné ; outre l'article défini ou indéfini, nous y trouvons aussi l'article « partitif » (le pain, un pain, du pain, peu de pain).

Du simple point de vue de la forme linguistique, ce n'est pas le fruit du hasard si la « logique de la supposition » médiévale est née, aux environs de 1150, de et avec l'Université de Paris, la mère des universités occidentales, en somme !

La forme linguistique « sous-ordonnante », dont le chinois est, d'une certaine manière, une dérivation, a

reçu de Finck cette appellation, à partir d'une forme morphologique définie, au tout début de l'étude comparative des langues, comme « agglutinante »³⁷⁸. Nous ne pouvons pas entrer ici dans les détails du rapport du mot et de l'énoncé. Dans tous les cas le « sous-ordonnement » définit bien les traits caractéristiques de la syntaxe altaïque. Cela se voit avant tout en ce qu'une forme syntaxique « sous-ordonnante » correspond à ce propos au « ET » coordonnant des langues « supposantes », forme que l'on nomme « gérondif », même si cette expression issue de la grammaire latine n'est pas tout à fait appropriée.

Nous citerons Finck qui en donne deux exemples :

- en turc : *cem olup... derler* « ils se rassemblèrent... et dirent... » ; *gelip aydir* « il est venu et a dit »³⁷⁹ ;
- en chinois, la conjonction *ör*¹⁰ a une fonction équivalente à celle des gérondifs altaïques. Je donne quelques exemples de ses occurrences dans les premiers chapitres du *Tao Te King* :

³⁷³ « *tjiang liang dschö* » dans lequel *dschö* est une particule substantivante. Cf v.d. Gabelenz, *Chines. Grammatik*, §§ 453, 477, et 913 à 915.

³⁷⁴ « Supposé » ou « supposant », supra.

³⁷⁵ Comme je l'ai montré dans un article publié en 1941 dans la revue *Gnomon*, p.398

³⁷⁶ Schulze, opus cit.,

³⁷⁷ opus cit., p.390

³⁷⁸ « Le « sous-ordonnement » relie entre eux des éléments de modification et de définition qui s'additionnent aux radicaux qui décrivent une chose, une qualité, un événement ou contiennent une information sur quelque

chose ». Finck, *Haupttypen*, opus cit., p.74

³ Dans la grammaire mongole ainsi que dans la *Altürkische Grammatik* de A. von Gabain, parue en 1941 dans la revue *Porta Linguarum orientium*, ces formes étaient décrites comme des « converbs ».

⁸ Radical 126 de la nomenclature chinoise.

- chapitre 1 : « *(tsi liang dschö tung) tschü örl i ming* : (ces deux sont identiques), ils n'ont que des noms différents » ;
- chapitre 2 : « *schéng jén... wàn wù dso xän örl bu tsi, schéng örl bù yo, wé örl bù shi, gung tschéng örl fu dji* : l'homme parfait... laisse s'épanouir les myriades d'individus sans les entraver, produit sans avoir, agit sans tirer de profit, accomplit des prouesses sans s'y appesantir » ;
- chapitre 4 : « *dao tschung örl yung dschi huo bù ying* : le Tao est vide et lorsqu'on en a besoin, il ne se remplit jamais » ;
- chapitre 5 : « *(tian di dschi djian : tji yo to yüid hu ?) hsü örl bù tju dung örl yü tschu* : (l'univers est-il pareil à un soufflet de forge ?) vide, il n'est point aplati ; plus on le meut, plus il exhale » ;
- chapitre 7 : « *schéng jén hoü tji schen hsian wai tji schen örl schen tsun* : l'homme parfait se tient lui-même en retrait et est lui-même en avant, s'expose et demeure lui-même à l'abri » ;
- chapitre 8 : « *(schang schan jo schui) schui schan : li wan wu örl bù dscheng* (supremum bonum simile aquae) l'eau est bonne : elle profite aux myriades d'individus et ne rivalise avec rien ; elle occupe la position que tout le monde dédaigne, ce qui est sous le pied... précisément parce qu'elle ne lutte pas, elle est sans manque » ;
- chapitre 9 : « *tschi örl ying dchi - bù ju tji i, tschuai örl jui dchi- bù ko tschang bao* : mieux vaut renoncer que tenir un bol plein d'eau. L'épée que l'on aiguise sans cesse ne peut pas conserver longtemps son tranchant » ;
- chapitre 10 : « *(dsching örl bù yo, wé örl bù schi,) dschang örl bù dsai* : (agit sans avoir, agit sans tirer profit) se tien au sommet et ne domine pas (« le roi règne mais il ne gouverne pas », aimerait-on citer).

Qu'il s'agisse, pour les concepts reliés entre eux par *örl*, presque exclusivement de mise en relation d'idées

paradoxaux, voilà qui est bien ancré dans la philosophie de Lao-tse, dont la pensée prend dans toute l'œuvre la forme du « paradoxe ». Gabelenz³⁸ compare *örl* à la particule génitive *dschü* ; on peut presque dire que *örl* est à la relation adverbiale ce que *dschü* est à la relation « adnominale » :

« *ji tschü örl dso, ji jü örl hsi* : le soleil se lève, là travail ; le soleil se couche, là repos ». On peut comparer cette tournure à « *gao dschi fà* : état de ses lois/ lois de l'Etat. *Dschi* comme *örl* expriment le « sous-ordonnement » (de ce qui précède à ce qui suit). *Dschi* exprime une relation de « chose » (ici : lois/ état),

tandis qu'*örl* exprime une relation de « conduite des choses » (position du soleil induisant travail ou repos). La relation décrite par *örl* peut être aussi purement mentale (« rationnelle », non « réelle ») :

« *Wo yä djian örl guè, dschi pin örl fù : ko fu ?*, je désire (être) insignifiant et pourtant respecté, stupide et

intelligent, pauvre et pourtant riche (ou : je souhaite obscurité et respect, simplicité d'esprit et sagesse, pauvreté et richesse) : est-ce possible ? »³³

« *Dschüng jén do örl schéng jén gua*, les hommes ordinaires sont innombrables mais les saints sont rares ».

Cependant cette relation n'est pas purement « énumérative » car les différents termes restent sur le même plan. En effet la pure « coordination » domine dans ce type linguistique, ou plutôt une relation « asyndétique », une relation sans *sundesmos*, sans *conjunctio* exprimée, sans « conjonction ». On a maintes fois observé ce fait tout seul, mais jamais en composition et, surtout, jamais en conjonction avec son « opposé », ni avec la relation conceptuelle des langues « supposantes », dont la pensée se définit par la « différence ontologique ». Le seul groupe linguistique doté d'un « ET » purement copulatif est le sémitique. Déjà dans l'introduction du *Codex*

Hammourabi l'expression « (le Seigneur du) ciel et de la terre » est identique à celle de la Bible (« -Dieu créa le ciel et la terre » : *el Hassamaji u w'el hasared, « (bél) same u ersetim »*³⁵). Le *wa* (= « ou ») juxtaposant, commun à toutes les langues sémitiques (arabe *wa*, etc), est aussi caractéristique pour ce groupe que le *es-ti* déclaratif pour l'indo-européen. Comme on le sait, le plus ancien mot en indo-européen pour « ET » est l'enclitique *-que*, qui, déjà, par la forme de son emploi (appendice du mot auquel il est lié) annonce qu'il ne

décrit pas au fond une juxtaposition de membres égaux. Cela se confirme grâce à son sens ancien de « SI », ce que Wackernagel a mis en évidence⁸⁶. Le ET expressif, liant par coordination, l'un des mots les plus courants dans les langues européennes, apparaît comme une création nouvelle du point de vue de la mise en relation des

termes⁸⁷ de l'énoncé, notamment dans le fait que des mots à l'étymologie très différente sont employés dans ce sens³. Une autre manifestation de ce genre, plus frappante peut-être, est qu'il n'y a rien qui corresponde à ce qui, pour nous, semble aller de soi, le « oui » et le « non », qui sont apparus en Europe à l'époque moderne. Tant que

³⁸¹ *Chinesische Grammatik*, opus cit., § 619.

³⁸² Ibid., § 629 Ibid., § 634

³⁸³ C'est ce qui rattache le chinois au type « sous-ordonnant », à l'ouralo-altaïque, dans lequel on a récemment

³⁸⁴

cherché un lien généalogique pour la famille (indo-) chinoise.

³ A côté de « *bel sawi ersetim* ». cf. Ungnad, *Babylonisch-Assyrische Grammatik*, § 62

³⁸⁶ cf. revue *K.Z.* n°67, 1-5 ; on le voit dans le latin *absque eo esset* (« s'il n'y était pas ») et autres vestiges. Cf.

³⁸⁷ allemand *und*, scandinave *ok/og*, slave *i*, latin *et*, grec *kai*.

les mots employés au sens « ET » ont une étymologie limpide, on peut y reconnaître en général le sens d'« addition », d'« ajout »⁸. Aussi faut-il reconnaître que c'est avant tout la « mise en expression » de la série de juxtapositions (a + b + c + ...) qui est pour ainsi dire « implicite », « accomplie » dans la langue. La coordination

s'est très tôt mise en place en grec, langue qui a, par ailleurs, développé l'article, c'est-à-dire ce qui signale la présence de la « supposition » logique en tant que telle. Dans les autres langues, notamment les langues latines d'Europe³, la simple juxtaposition des termes joue un rôle assez considérable.

Malgré tout, ce type de liaison est d'une tout autre nature que dans le cas des langues dont la pensée se meut dans l'« indifférence ontologique »⁹. L'on doit ici s'affranchir complètement du regard extérieur qui isole les faits, pour qui un mot équivaut à un autre, une forme à une autre, si, dans un cas isolé, ils ont un sens identique ou paraissent semblables. Ce travers est assez fréquent dans la typologie comparée, mais bien moins chez Finck qui, en dépit de son « psychologisme » qui, dans une certaine mesure, nivelle les « formes de pensée », conserve un regard aigu sur le caractère général morphologique des langues, hérité de son prédécesseur Misteli. Que le « binôme asyndétique » vieil-indien diffère du « binôme » chinois, ainsi que de l'enchaînement correspondant dans les langues « sous-ordonnantes », est clairement évident dans le fait que le vieil-indien s'est forgé, à sa manière, un substitut de ce « binôme » dans le « composé-Dvandva », dont la forme la plus ancienne est un double duel exprimant la « parité » : ainsi dans le *Rg Veda*, *dyaya-prthiri* « ciel et terre » équivaut au chinois *tian*

di. E. Lewy² a eu recours au suffixe du duel indo-européen en relation avec la terminaison de l'instrumental-associatif³⁹, dont la signification première est « avec (l'autre), en tant que complément, qu'adjonction »³³. De cette manière l'idée de couple s'exprime dans une réciprocité caractéristique : lit. « Avec le ciel- avec la terre », « paire de cieux- paire de terres », c'est-à-dire « couple (ou paire) engendré du ciel et de la terre ». Je crois qu'il s'agit là d'une tentative caractéristique de rendre la « forme interne » de la fusion conceptuelle du « binôme » dans un type linguistique dont la création « externe » de formes se fonde sur la différenciation ontologique qui le

traverse de part en part. C'est que ce type d'expression est un mélange marqué, à la frontière de deux « formes de pensée », ce qui montre également qu'il empiète sur le modèle finno-ougrien³. Qu'une expression aussi remarquable se soit précisément développée à la frontière de l'indo-européen « à radical flexionnant » et de l'ouralo-altaïque « sous-ordonnant », de l'Inde jusqu'au Nord-Ouest sibérien, ne peut se comprendre autrement.

Qu'est-ce que ce « binôme », puisqu'on le retrouve non seulement en chinois, mais aussi, avec un sens identique, dans les langues à la syntaxe « sous-ordonnantes » ainsi qu'en ouralo-altaïque⁹⁵, qu'est-ce que ce binôme, que signifie ce type de construction et quel rapport entretient-il avec la « forme de pensée » de ces langues, que nous avons décrites en termes d'« indifférence ontologique » ? Dans l'« indifférence ontologique » s'estompé ou disparaît la différence fondamentale, marquée chez nous par la « supposition grammaticale », entre un « composé » (dans lequel un membre détermine l'autre conceptuellement) et une paire de mots, grâce à laquelle deux concepts ou deux objets de même nature (« a ET b », « a OU b ») sont en relation réciproque. Dans l'« indifférence ontologique » existent non seulement des relations du type *tian-di* « ciel et terre » ou « univers, cosmos » dont l'opposé est *tian-hsia* « le bas du ciel », « sous le ciel » (lit. « du ciel le dessous ») c'est-à-dire

« le royaume terrestre »⁹⁶, mais encore se glissent entre elles, en tant que transition conceptuelle, la possibilité de lier deux concepts touchant au même « objet »³⁷, ainsi que le rapport de deux concepts avec un concept plus élevé, comme dans *dà-hsian* « grandeur », pour être plus précis, « grand et petit » (combinaison de concepts) ou « (être) grand ou petit » (du point de vue du référent, de l'objet).

³⁸⁸ Latin *et* = grec *eti* « encore », « en plus » ; vieil-indien *ati* « sur, plus loin », lit. *It* associé à la racine *ar-* « régler, disposer », nordique *auk, ok, og*, peut-être du latin *auge* « ajouter ».

³⁹ Voir à ce propos Delbrück, *Vergleichende Syntax III*, p. 186 : « Chez Homère on ne trouve pas de double asyndète ».

³ Ibid., p. 187

³⁹¹ Le védique (*Rg Veda* I, 33,10) *divah prthivya antam*, lit. « Du ciel et de la terre la fin », diffère radicalement du chinois *tian di dschi djian*, où la particule *dschi* place *tian di* « ciel et terre » dans une relation génitive par rapport à *djian*, « entre-deux ».

³⁹ cf. *KZ*, n° 43, p. 366

³⁹³ cf. *I.F.* n° 56, p. 32

³⁹⁴ comme l'a montré en premier E. Lewy, dans son ouvrage *Zur finnisch-ougrische Wort- und Satzverbindung*, Göttingen (1911), ce qu'a développé, avec davantage d'exemples, son élève K. Bouda dans sa dissertation sur « le duel ougrien » (*Berliner Dissertation*, Helsinki, 1933).

³⁵ C'est particulièrement probant en finno-ougrien, le groupe le plus occidental et, de ce fait, le plus fortement altéré des langues de ce type, que Lewy a étudié dans l'ouvrage cité ci-dessus.

³⁶ De même, *tian-dao* « décret du Ciel », *tian-dschu* « Seigneur du Ciel », « Dieu (catholique) » dont la forme externe est à peu près semblable.

³ *Dà dao* « le Grand Tao », « Tao de la grandeur » (lit. « grandeur-Tao ») ne diffère pas vraiment de *tian dao* « Tao du Ciel », « Tao céleste ».

Dans ce dernier type de « binôme-contraste », dont l'essor en chinois est extraordinaire, l'« indifférence ontologique », c'est-à-dire l'effacement indifférent du sens du mot entre concept (la « grandeur » comme qualité de ce qui est « grand ») et référent (« quelque chose de grand ») est clairement évidente. Si l'on réunit les exemples appropriés, on obtient une transition graduelle et discrète entre un « Dvandva » comme *tian-di* et un *do-shao* purement conceptuel (« beaucoup et -addition conceptuelle- ou -disjonction référentielle- peu », soit

« quantum, multitude, quantité »). On peut, en quelque sorte, mettre sur le même plan *fù-mu* « parents »³⁹⁸ (lit. « père-mère »), *hsiung-di* « fratrie » (lit. « Frère aîné- frère cadet »)⁹, *dsu-pi* « grand-parents », « ancêtres » (lit. « grand-père/grand-mère »), *nan-nü* « sexe, genre » (lit. « homme-femme »), *niao-shòu* « bêtes, règne animal » (lit. « oiseaux- quadrupèdes »), *yin-shi* « nourriture, aliment » (lit. « boire- manger »), *mai-mai* « commerce » (lit. « Acheter- vendre »), *chang-yo* « adultes et enfants » (lit. « adulte- jeune »), *chang-duan* « longueur » (lit. « long- court »), *hao-dai* « qualité » (lit. « bon- mauvais »).

De même, les frontières séparant liaison contrastive, de réciprocité ou d'opposition (référentielle ou

conceptuelle) et le « composé-synonyme » sont floues, les « synonymes » n'étant jamais complètement équivalents : *mén-hu* « portes, familles » (lit. « portail- porte »)⁴, *péng-you* « ami » (lit. « compagnon- ami »), *guang-dà* « étendu » (de : « grand- large »), *tu-di* « terrain » (lit. « territoire- terre »), *tsun-do* « supposer » (lit.

« réfléchir- mesurer ». Ce « composé-synonyme » a dû remplacer tout le domaine couvert par notre composé verbal avec « préverbe », du genre « voir- remarquer » = « apercevoir », « aller- atteindre » = « sortir »⁴⁰,

« sortir-venir »⁴⁰ = « sortir de »⁴⁰, « produire- extérioriser » = « faire sortir ». Ce préverbe est, comme on le sait, à l'origine une sorte d'adverbe de lieu, qui s'est par la suite scindé en préposition et préverbe⁴. En chinois,

« verbe » et « adverbe » sont sur le même plan d'un point de vue conceptuel, tout comme *bai* et *ma* dans le composé *bai ma* « cheval blanc ». « Un cheval blanc », « des chevaux blancs » sont, pour un Chinois, la combinaison des concepts de « blanc » et de « cheval », qui doivent être compris dans le cadre de l'« indifférence ontologique » ; ainsi « blanc » signifie en même temps « blancheur », « cheval » « cheval-ité ».

« Verbe » et « adverbe » d'une part, « substantif » et « adjectif » d'autre part, que Varron décrit successivement dans la phrase « *homo doctus scribit docte* »⁰, se sont, en chinois, fondus dans l'« indifférence ontologique » qui, pourtant, en tant que « non-décomposition » de ce qui est en relation, est ici positive, et non négative, qualité qui se perd nécessairement lorsqu'on la traduit dans nos langues⁴⁰. Expression de l'« indifférence ontologique »,

le « binôme » ne représente pas, à l'instar de notre « composé »⁷, une connaissance conceptuelle médiate des choses⁴⁰, mais bien plutôt l'immédiateté sans intermédiaire de la connaissance. Cette immédiateté ne s'accroît pas dans une définition conceptuelle plus proche (du *genus* grâce à la *differentia specifica*, etc), mais plutôt dans

un déploiement de sens plus complet, un accomplissement du sens, en fonction de la « plénitude » du concept de vérité en chinois⁰. Le « binôme » est, pour parler comme Meillet, « plus expressif » que ses composants

individuels, mais non « suffisant » au sens mathématique, comme notre composé en relation à un composant déterminé⁴¹.

L'« expressivité » des binômes chinois et ouralo-altaïques trouve ainsi une expression immédiate et phonétique, mêlée dans la rime, l'allitération et l'assonance (mais aussi dans la variation de sons initiaux particuliers), y

³⁹⁸ Pour le Dvandva sanskrit *matara-pitara* et ses flexions, cf. Wackernagel, *Altindische Grammatik*, vol. II, ch.

19,9p. 151. On a recours du reste à ce procédé dans le Rg Veda pour « ciel et terre ».

³ Le chinois ne connaît pas le concept général de « frères », aussi peu que les langues I.E. anciennes celui de « parents ».

⁴⁰ Le signe écrit représente l'image de la porte à un ou deux battants.

⁴⁰¹ All. « hin-kommen ».

⁴⁰² En français dans le texte. All. «

⁴⁰³ heraus-kommen »

⁴⁰⁴ En allemand la distinction est très nette : « *über die Brücke schreiten* » (*über* = « sur », préposition, d'où marcher sur le pont) et « *die Brücke überschreiten* » (*über* = particule séparable, d'où « traverser le pont »), NdIT.

⁴⁰⁵ C'est ainsi qu'il faut comprendre le célèbre sophisme chinois, selon lequel un cheval blanc n'est pas un cheval, ce qui semble stupide dans notre traduction (Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, p.

4038)

⁴⁶ « L'homme docte écrit doctement », in *De Lingua Latina* VIII, § 12).

⁴⁰⁷ Mais aussi de notre « substantif ».

⁴⁰⁸ L'*ousia* d'un *pragma*, l'« essence » d'une « chose », selon Platon .

⁴⁰⁹ cf. supra.

⁴¹⁰ Quiconque tiendrait pour vrai qu'accomplissement du sens et rigueur reviendrait en pratique à la même chose, et qu'ainsi la différence serait en réalité sans importance ni intérêt, celui-là manquerait complètement le sens de cette « décomposition », et serait ainsi « aveugle au sens », « coupé de l'étant », comme l'exprime Finck ci-après, posture dans laquelle, depuis environ 1850, sont tombés les plus grands esprits, avec quelle conséquence, ce qui doit de nos jours devenir clair même au plus aveugle !

compris dans le *jiang-liang* de Laotse ou le proverbe qui nous a servi de point de départ. Précisément au sujet de cet aspect « évident » de la chose, une vive polémique en rapport avec l'ouvrage maintes fois mentionné de Lewy⁴ s'est, depuis un certain temps, calmée, mais qui a mis à jour du matériau de toutes parts, du basque à l'ougrien et l'aryen.⁴²

E. Lewy débute son ouvrage, maintes fois cité, par la remarque suivante : « En magyar, si deux noms entretiennent une relation identique avec un verbe ou un nom, un suffixe exprimant cette relation est apposée à chacun de ces deux noms, qui sont par ailleurs reliés par un « ET » (*s. és. meg*, « ou bien », *-is...-is*, « non seulement... mais encore » ainsi que *ragy*, « ou bien »). Comme cette forme d'expression semble « aller de soi » pour les Hongrois européens d'aujourd'hui, l'on mettra en évidence ce qu'elle a de véritablement « non-hongrois ». Le hongrois possède de nos jours des conjonctions de relation semblables à notre « ET » ou notre « OU », de même qu'il a développé une copule « EST », ainsi que des articles définis et indéfinis. ET et EST ne sont pas d'un emploi obligatoire. Il s'agit, pour les procès qu'ils expriment, d'enchaînements logiques fondamentaux non nécessaires à une symbolisation expressive par des éléments phonétiques, dans la mesure où le discours en soi est, et doit être, le lieu de l'expression simultanée de l'ETRE et de l'ETANT et ce qui relie des significations dans une relation de désignation. Trouve-t-on donc dans la copule EST ainsi que dans la conjonction ET une mise en expression de l'acte qu'elles décrivent, sans que le caractère de cet acte lui-même en soit par là modifié ? Je crois que l'on peut répondre aussi bien par « oui » que par « non ». L'acte logique en tant que tel ne subit aucune modification, ce qui n'est pas le cas du « sens » de l'acte, qui est en rapport avec l'énonciateur. Pour l'attitude purement neutre, coupée de l'étant, on ne voit aucune différence essentielle ; de la même manière, peu importe à un Magyar de dire, dans un cas isolé, *az ember jo van* (« L'homme est bon ») ou simplement *az ember jo, arany és ezüst* ou *arany ezüst* (« or et argent »). Pourtant un « monde » les sépare, et la présence ou non de ET ou EST ne crée pas de différence essentielle ; la question est de savoir si l'expression de la « copulation » (par la copule) ou de la « prédication » (par la conjonction) est ou non obligatoire. Dans le premier cas, le sens est « conquis », dans l'autre, il « va de soi ». Dans chaque cas, nous avons affaire à un « style de pensée » essentiellement autre, et ce n'est, bien entendu, pas un hasard si en

Europe, c'est en Grèce que s'est mis en place le ET obligatoire, et où sont apparus en premier l'article ainsi que le EST obligatoire⁴¹ : la Grèce est aussi la patrie de la « philosophie » qui accueillit la « pensée du sens » sur le socle de la « connaissance (individuelle) ».

Note. Au cercle des formes de manifestation du « binôme » Nord- et Est-européen, appartient également le tokharien *akmal* « visage » (= *ak* « yeux » + *mal* « joues » probablement) dont a traité Wilhelm Schulze⁴. Le « binôme contrastif » (« bon » + « mauvais » = « qualité ») appartient, avec l'expression de l'alternative interrogative (« vouloir/ne pas vouloir » = « veux-tu ? » ; « beaucoup/ peu » = « combien ? ») aux innombrables

« formes philosophiques » de la langue chinoise. Le *méga kai micron* platonicien que nous a légué Aristote, ou encore le *mallon kai etton* du *Philèbe*⁴⁵ expriment une conception identique du degré de conscience : ils nous proposent, pour parler la langue de la philosophie médiévale, l'*actus signatus* par opposition à l'*actus exercitus* chinois. Les formes chinoises sont la preuve éclatante de la réalité absolument concrète de la « forme interne » de Humboldt, considérée généralement comme spéculation oiseuse au siècle « positiviste ».

⁴¹¹ *Zur finnisch-ugrischen Wort- und Satzverbindung*, Göttingen (1911)

⁴¹² Mentionnons, entre autres, H. Jacobsohn « Tage baren Löneborger Kind » in *KZ* n° 54, p. 100 seq, « Zum homerischen hysteron proteron » du même auteur (opus cit., 56, 1 ff), L. Spitzer « Singen und Sagen-Schorlemore » (*KZ* n° 54, p. 213 seq), H. Schuchardt dans un entretien avec H. Urtel sur « l'onomatopoesis en basque » (in *Literaturbl. f. germ. u. roman. Phil.*, 1919, pp. 397 ff), article dans lequel est également examinée la littérature magyare en relation avec les « mots jumeaux » (hongrois *ikerszao*.) et enfin J. Wackernagel, « Eine wortstellungsregel des Panini und Winklers Aleph-Beth Regel » (*I.F.* 56, 161 ff). Dans les publications plus anciennes, W. Foy sur l'« hendyade » en turc in *Mitt. Des Sem. F. Or. Spr.*, Berlin II, 2, p. 105 seq) et, plus récemment, R. Godel, « Formes et emploi du redoublement en turc et arménien modernes », in *Cahiers F. de Saussure* 5 (1945), p. 5 seq. Pour le chinois (où les « tons » et le monosyllabisme du mot créent, dans cette perspective, des relations assez particulières) les problèmes phonétiques, outre les problèmes sémantiques du « binôme », n'ont pas été complètement explorés (les travaux de Conrady, « Der altchinesische Fragesatz und der steigenden Ton », in *Mitt. Des Sem. F. Or. Spr. Zu Berlin*. XVIII, 1913, p. 261 ff, contiennent d'importantes observations sur les relations tonales dans le binôme, mais il leur manque une exploitation complète dans une perspective systématique et historique).

⁴ Pour la prose ionienne, cf. Meillet, « La phrase nominale en indo-européen », *MSL* XIV, p. 10.

⁴¹⁴ *Ung. Jahrbuch* n°7, pp. 168 à 177 (*Kleine Schriften* 248-257)

⁴¹⁵ Le comparatif est la forme I.E. du « contraste »

