



*COLLECTION « CRITIQUE*

JACQUES DERRIDA

MARGES

DE LA PHILOSOPHIE



*LES ÉDITIONS DE MINUIT*

**MARGES**  
**DE LA PHILOSOPHIE**



DU MEME AUTEUR



*Positions*, 1967.

*De la grammatologie*, 1967.

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

*L'origine de la géométrie*, de Husserl. Traduction et introduction, P. U. F., 1962.

*La voix et le phénomène*, P. U. F., 1967.

*L'écriture et la différence*, Ed. du Seuil, 1967.

*La dissémination*, Ed. du Seuil, 1972.

*L'archéologie du frivole*, Ed. Galilée, 1973.

*Glas*, Ed. Galilée, 1974.

*Eperons — Les styles de Nietzsche*, Ed. Flammarion, 1978.

*La vérité en peinture*, Ed. Flammarion, 1978.

*COLLECTION «CRITIQUE »*

**JACQUES DERRIDA**

**MARGES**

**DE LA PHILOSOPHIE**



*LES ÉDITIONS DE MINUIT*

© 1972, by LES ÉDITIONS DE MINUIT  
7, rue Bernard-Palissy - 75006 Paris  
*Tous droits réservés pour tous pays*  
ISBN 2-7073-0053-5

« La thèse et l'antithèse et leur démonstration ne présentent donc rien d'autre que ces affirmations opposées: une *limite est (eine Grenze ist)* et la limite n'est aussi bien qu'une limite *relevée (aufgehobene)*; la limite a un au-delà avec lequel toutefois elle se tient en *rapport (in Beziehung steht)*, vers lequel elle doit être transgressée, mais où une telle limite resurgit, qui n'en est pas une. La *solution* de ces antinomies est, comme dans le cas précédent, transcendante, c'est-à-dire... »

« L'essence de la philosophie est précisément privée de sol (*bodenlos*) quant à ses propriétés particulières et, pour y accéder, si le corps exprime la somme des propriétés particulières, il est nécessaire de s'y précipiter à *corps perdu (sich à corps perdu hineinzu stürzen)*. »

« Le besoin de la philosophie peut être exprimé comme sa *présupposition*, si du moins à la philosophie, qui commence avec elle-même, on peut ménager une sorte de limen vestibulaire (*eine Art von Vorhof*). »

HEGEL.





Tympaniser — la philosophie.

*L'être à la limite* : ces mots ne forment pas encore une proposition, encore moins un discours. Mais il y a là, pourvu qu'on en joue, de quoi engendrer à peu près toutes les phrases de ce livre.

La philosophie répond-elle à un besoin ? Comment l'entendre ? Elle ? Le besoin ?

Ample jusqu'à se croire interminable, un discours qui *s'est appelé* philosophie — le seul sans doute qui n'ait jamais entendu recevoir son nom que de lui-même et n'ait cessé de s'en murmurer de tout près l'initiale — a toujours, y compris la sienne, voulu dire la limite. Dans la familiarité des langues dites (instituées) par lui naturelles, celles qui lui furent élémentaires, ce discours a toujours tenu à s'assurer la maîtrise de la limite (*peras, limes, Grenze*). Il l'a reconnue, conçue, posée, déclinée selon tous les modes possibles ; et dès lors du même coup, pour mieux en disposer, transgressée. Il fallait que *sa propre limite* ne lui restât pas étrangère. Il s'en est donc approprié le concept, il a cru dominer la marge de son volume et penser son autre.

La philosophie a toujours tenu à cela : penser son autre. Son autre : ce qui la limite et dont elle relève dans son essence, sa définition, sa production. Penser son autre : cela revient-il seulement à relever (*aufheben*) ce dont elle relève, à n'ouvrir la marche de sa méthode qu'à passer la limite ? Ou bien la limite, obliquement, par surprise, réserve-t-elle toujours un coup de plus au savoir philosophique ? Limite/passage.

« Et j'ai choisi, pour le signe sous lequel les placer, le nom tout à la fois floral et souterrain de *Perséphone*, arraché ainsi à ses noirceurs terrestres et haussé jusqu'au ciel d'une tête de chapitre.

La feuille d'acanthé qu'on copie au lycée quand on apprend à manier tant bien que mal le fusain,

la tige d'un volubilis ou autre plante grimpante,

l'hélicoïde inscrite sur la coquille d'un escargot,

les méandres de l'intestin

## MARGES DE LA PHILOSOPHIE

En propageant cette question au-delà du contexte précis d'où je viens de l'arracher (l'infinité du *quantum* dans la grande *Logique* et la critique des antinomies kantienne), il s'agira presque constamment, dans ce livre, d'interroger la *relevance* de la limite. Et donc de relancer en tous sens la lecture de l'*Aufhebung* hégélienne, éventuellement au-delà de ce que Hegel, en l'inscrivant, s'est entendu dire ou a entendu vouloir dire, au-delà de ce qui s'est inscrit sur la paroi interne de son oreille. Cela implique la paroi dans une structure délicate, différenciée, dont les orifices peuvent toujours rester introuvables, l'entrée et l'issue à peine praticables ; et que le texte — celui de Hegel par exemple — fonctionne comme une machine d'écriture dans laquelle un certain nombre de propositions *typées* et systématiquement enchaînées (on doit pouvoir les reconnaître et les isoler) représentent l'« intention consciente » de l'auteur comme lecteur de son « propre » texte, au sens où l'on parle aujourd'hui de lecteur mécanique. Ici la leçon de ce lecteur fini qu'on appelle un auteur philosophique n'est qu'une pièce, parfois et d'ailleurs intéressante, de la machine. *Tenir à penser son autre* : son propre autre, le propre de son autre, un autre propre ? A le penser *comme tel*, à le reconnaître, on le manque. On se le réapproprie, on en dispose, on le manque ou plutôt on manque (de) le manquer, ce qui, quant à l'autre, revient toujours au même. Entre le propre de l'autre et l'autre du propre.

Si la philosophie a toujours entendu, de

grêle et du gros intestin,

le serpent sableux qu'excrète un ver de terre,

la boucle de cheveux enfantine enchâssée dans un médaillon, le simulateur infect qu'une légère pression des doigts tire d'un « père-la-colique »,

les jaspures étalées sur les tranches de certains livres reliés,

les ferronneries à courbure « modém style » des entrées de métro,

l'entrelacs des chiffres de broderie sur les draps et sur les taies d'oreillers,

l'accroche -

son côté, se tenir en rapport avec le non-philosophique, voire l'antiphilosophique, avec les pratiques et les savoirs, empiriques ou non, qui constituent son autre, si elle s'est constituée selon cette entente réfléchie avec son dehors, si elle s'est toujours entendue à parler, dans la même langue, d'elle-même et d'autre chose, peut-on, en toute rigueur, assigner un lieu non philosophique, un lieu d'extériorité ou d'altérité depuis lequel on puisse encore traiter *de la philosophie* ? Ce lieu, toujours, n'aura-t-il pas été d'avance occupé de philosophie ? Est-il une ruse qui ne soit pas de la raison pour empêcher la philosophie de parler encore d'elle-même, de prêter ses catégories au logos de l'autre, en s'affectant sans retard, sur la page domestique de son propre tympan (toujours le tambour assourdi, *tympanon*, toile tendue, tenue à recevoir les coups, à amortir les impressions, à faire résonner les *types (typoi)*, à équilibrer les pressions frappantes du *typtein*, entre le dedans et le dehors) de la percussion hétérogène ? Peut-on pénétrer violemment son champ d'écoute sans qu'aussitôt, feignant même l'avance, la philosophie, à entendre ce qu'on lui dit d'elle, à en décoder l'énoncé, le fasse résonner en elle, s'en approprie l'émission, se le communique familièrement entre l'oreille interne et l'oreille moyenne, selon la voie d'une trompe ou d'une fenêtre intérieure, qu'elle soit ronde ou ovale ? Autrement dit, peut-on crever le tympan d'un philosophe et continuer à se faire entendre de lui ?

Philosopher avec un marteau. Zarathous-

cœur collé à la graisse sur la pommette  
d'une prostituée aux temps anciens de Casque d'Or,

la tresse mince et plus brune du filin d'acier, grosse et plus blonde du câble de cordage,

les circonvolutions cérébrales telles qu'en offre un exemple, quand on en mange, la cervelle de mouton,

le tire - bouchonnement de la vigne, image de ce que sera plus tard — une fois le jus mis en bouteille — le tire-bouchon (pré - figurant lui -

tra commence par se demander s'il faudra leur crever, leur casser les oreilles (*Musz man ihnen erst die Ohren zerschlagen*), à coups de cymbales ou de tympanons, instruments, toujours, de quelque dionysie. Pour leur apprendre aussi à « ouïr avec les yeux ».

Mais nous analyserons l'échange métaphysique, la complicité circulaire des métaphores de l'œil et de l'ouïe.

Mais il y a dans la structure du tympan quelque chose qu'on appelle le « *triangle lumineux* ». Il est nommé dans *Les chants de Maldoror* (II), tout près d'une « trinité grandiose ».

Mais avec ce triangle, avec la *pars tensa* du tympan, on y trouve aussi le manche d'un « *marteau* ».

Pour transformer effectivement, pratiquement, ce qu'on décrie (tympanise), faudra-t-il encore être en lui entendu et dès lors se soumettre à la loi du marteau intérieur<sup>1</sup>? A prendre le relais du marteau

1. Le marteau, on le sait, appartient à la chaîne des osselets, avec l'enclume et rétrier. Il s'applique à la surface *interne* de la membrane tympanique. Son rôle est toujours de médiation et de communication: il transmet les vibrations sonores à la chaîne des osselets puis à l'oreille interne. Bichat lui avait reconnu une autre fonction paradoxale. Cet osselet protégerait le tympan tout en agissant sur lui: « Sans lui le tympan s'affecterait douloureusement dans les vibrations provoquées par des sons trop puissants ». Le marteau peut donc amortir les coups, les assour-

même la vis sans fin de l'ivresse),

le cheminement du sang, la conquête d'une oreille, les sinuosités d'un sentier,

tout ce qui est feston, volute, rinceau, guirlande, enroulement, arabesque,

un éperon (que pour les besoins de la cause j'imaginerai vrillé) d'espadon,

la torsade d'une corne de bélier,

tout cela, dans le nom de Persephone je crois le découvrir, en puissance et n'attendant qu'un imperceptible

intérieur, on risque alors de laisser le discours le plus bruyant participer à l'économie la plus sereine, la moins dérangée, la mieux servie, de l'ironie philosophique. C'est-à-dire, les exemples ne manquent pas aujourd'hui de ce tambourinage métaphysique, qu'à prendre ce risque on ne risque rien.

De la philosophie — s'écarter, pour en décrire et décrier la loi, vers l'extériorité absolue d'un autre lieu. Mais l'extériorité, l'altérité sont des concepts qui, à eux seuls, n'ont jamais surpris le discours philosophique. *Celui-ci s'en est toujours occupé de lui-même.* Sous ces titres conceptuels on ne le débordera jamais, le débord est son objet. Au lieu de déterminer telle autre circonscription, de la reconnaître, la pratiquer, la mettre au jour, la former, la présenter, la *produire* en un mot (ce mot est actuellement la « peau neuve » la plus fruste de la dénégation métaphysique qui s'entend très bien avec tous ces projets), il s'agirait, mais selon un mouvement d'elle inouï, d'un autre qui ne serait plus *son autre*.

dir au seuil de l'oreille interne. Celle-ci — le labyrinthe — comprend un *vestibule*, des *canaux semi-circulaires*, un *limaçon* (avec ses deux *rampes*), soit deux organes d'équilibration et un organe d'audition. Nous y pénétrons peut-être plus loin. Il suffit de marquer pour l'instant le rôle de l'oreille moyenne: elle tend à égaliser la résistance acoustique de l'air et celle des liquides labyrinthiques, à équilibrer les pressions internes et les pressions externes.

déclat pour se déclencher comme le ruban d'acier étroitement serré sur lui-même au milieu des rouages d'un mouvement d'horlogerie ou le ressort à boudin dans la boîte au couvercle fermé dont le diable à barbe hirsute n'est pas encore sorti.

Il s'agit donc, essentiellement, d'un nom en *vrille*, — plus largement: d'un nom *courbe*, mais dont la douceur ne doit pas être confondue avec le caractère toujours plus ou moins lénitif de ce qui est

Mais la mettre en rapport avec ce à quoi elle n'a pas de rapport, n'est-ce pas aussitôt se laisser encoder par le logos philosophique, enrôler sous son pavillon<sup>2</sup>? Certes, sauf à écrire ce rapport suivant le mode d'un non-rapport dont il serait simultanément ou *obliquement* démontré — sur la surface philosophique du discours — qu'aucun philosophème n'aura jamais été paré à s'y plier ou traduire. Cela ne peut s'écrire que selon une déformation du tympan philosophique. Mon intention n'est pas de soustraire à la question de la métaphore — un des fils les plus continus de ce livre — la figure de l'oblique. C'est aussi, thématiquement, la voie de *La dissémination*<sup>3</sup>. On

2. Sans faire le compte de tous les investissements sexuels qui, partout et de tout temps, contraignent puissamment le *discours de l'oreille*, j'indique ici d'un exemple les lieux du matériau abandonné en marge. Ce cornet qu'on appelle *pavillon* (papillon) est une verge pour les Dogons et les Bambaras du Mali, et le conduit auditif un vagin. La parole est le sperme, indispensable à la fécondation. (Conception par l'oreille, donc, on dirait toute la philosophie). Elle descend par l'oreille de la femme et s'enroule en spirale autour de la matrice. Ce qui nous éloigne peu de l'arianisme (du nom d'Anus, bien sûr, prêtre d'Alexandrie, père de l'arianisme, doctrine hérétique de la conception dans la Trinité), de l'*homoousios* et de tous les dossiers du Concile de Nicée.

3. Cf. surtout « La double séance », pp. 285-90.

emoussé, puisque — bien au contraire — ce qu'il a de perçant et de pénétrant est confirmé par le rapprochement qu'on peut faire entre les syllabes dont il est composé et celles qui forment l'état civil de l'insecte dit « perce-oreille ». Car non seulement « Persephone » et « perce-oreille » commencent tous deux par la même allusion à l'idée de « percée » (chez Perséphone plus indéci-se, à cause de l's qui lui donne quelque chose d'ondu-

sait que la membrane du tympan, cloison mince et transparente, séparant le conduit auriculaire de l'oreille moyenne (la *caisse*), est tendue obliquement (*loxôs*). Obliquement de haut en bas, de dehors en dedans et d'avant en arrière. Elle n'est donc pas perpendiculaire à l'axe du conduit. Un des effets de cette obliquité, c'est d'augmenter la surface d'impression et donc la capacité de vibration. On a observé, en particulier sur les oiseaux, que la finesse de l'ouïe est en rapport direct avec l'obliquité du tympan. Le tympan louche.

Conséquence: luxer l'oreille philosophique, faire travailler le *loxôs* dans le *logos*, c'est éviter la contestation frontale et symétrique, l'opposition dans toutes les formes de l'*anti-*, inscrire en tous cas l'*antisme* et le renversement<sup>4</sup>, la dénégation domestique,

4. Sur la problématique du renversement et du déplacement, cf. *La dissémination* et *Positions*. Luxer, tympaniser l'autisme philosophique, cela ne s'opère jamais *dans* le concept et sans quelque carnage de la langue. Celle-ci alors défonce la voûte, l'unité close et volutée du palais. Elle prolifère au dehors jusqu'à n'être plus *comprise*. Elle n'est plus *la* langue.

Musique hématographique.

« *La jubilation sexuelle est un choix de glotte, de l'esquille du kyste d'une racine dentaire, un choix de canal d'otite, du mauvais tintement auriculaire, d'une mauvaise instillation de son, de courant ramagé sur le tapis de fond, de l'opaque épaisseur,*

lant et d'herbeux, de chimérique et de fuyant à tel point qu'on serait tenté, opérant une facile métathèse, de la nommer la Fée Person - ne... ), mais l'un et l'autre se terminent par un appel au sens de l'ouïe, mis en jeu, chez l'insecte, de manière expresse par l'énoncé du mot « oreille » (c'est-à-dire de l'organe par où pénètrent en nous les sensations auditives) et, chez la déesse, de façon moins directe par le moyen du suffixe *phone*, qu'on re-

dans une tout autre forme d'embuscade, de *lokhos*, de manœuvre textuelle.

A quelles conditions dès lors pourrait-on *marquer*, pour un philosophème en général, une *limite*, marquer une marge qu'il ne puisse à l'infini se réapproprier, *concevoir* comme la sienne, engendrant et internant d'avance le procès de son expropriation (Hegel encore, toujours), procédant de lui-même à son inversion ? Comment déséquilibrer les pressions qui se correspondent sur le part-et-d'autre de la membrane ? Comment enrayer cette correspondance destinée à amortir, assourdir, interdire les coups du dehors, l'autre marteau ? Le « marteau qui parle » à celui « qui a la troisième oreille » (*Der das dritte Ohr hat*). Comment interpréter — mais l'interprétation ne peut plus être ici une théorie ou une pratique discursive de la philosophie — telle étrange et unique propriété d'un discours qui organise *l'économie* de sa représentation, la loi de son propre tissu de telle sorte que *son* dehors ne soit pas son *dehors*, ne le surprenne jamais, que la logique de son hétéronomie raisonne encore dans la cave de son autisme ?

Car ainsi s'entend *l'être*: son propre. Il assure sans relâche le mouvement relevant de la réappropriation. Peut-on dès lors

*l'application élue du choix de cette applique  
en fil taillé, pour échapper à la musique  
prolifère avarique obtuse  
sans ram, ni âge, ni ramage,  
et qui n'a pas de ton ni d'âge. »*

ARTAUD (décembre 1946).

trouve dans  
« téléphone »  
ainsi que dans  
« grampho-  
ne », instru-  
ment auquel  
s'approprie  
plus justement  
encore qu'au  
précédent cette  
terminaison si  
euphonique qui  
le définit à  
merveille en  
tant que méca-  
nique musicale.

L'insecte  
dont le métier  
principal est de  
ronger, pour en  
tirer sa subsis-  
tance, l'inté-  
rieur des  
noyaux de  
fruits et qui  
parfois, dit-on,  
perfore les tym-  
pans humains  
au moyen de  
ses pinces a ce-  
la de commun  
avec la fille de



*passer* cette singulière limite qui n'en est pas une, ne sépare pas plus le dedans du dehors qu'elle n'en assure la perméable et transparente continuité ? Quelle forme peut avoir ce jeu de limite/passage, ce logos qui se pose et se nie lui-même en laissant sourdre sa propre voix ? Cette question est-elle bien formée ?

Les analyses qui s'entraînent dans ce livre ne répondent pas à cette question, elles n'y apportent ni une *réponse* ni une réponse. Elles travailleraient plutôt, pour en transformer et en déplacer l'énoncé, à interroger les présupposés de la question, l'institution de son protocole, les lois de sa procédure, les titres de sa prétendue homogénéité, de son apparente unicité : peut-on traiter de *la* philosophie (*la* métaphysique, voire *l'onto-théologie*) sans se laisser déjà dicter, avec cette prétention à l'unité et à l'unicité, la totalité imprenable et impériale d'un ordre ? S'il y a *des* marges, y a-t-il encore *une* philosophie, *la* philosophie ?

Pas une réponse, donc. Peut-être pas même une question, au bout du compte. La correspondance copulante, l'opposition question/réponse est déjà logée dans une structure, enveloppée dans le creux d'une oreille où nous voulons aller voir. Savoir comment elle est faite, comment elle s'est formée, comment elle fonctionne. Et si le tympan est une limite, il s'agirait peut-être moins de déplacer *telle* limite déterminée que de travailler au concept de limite et à la limite du concept. De la faire sortir en plusieurs coups de ses gonds.

Déméter qu'il s'enfonce lui aussi dans un royaume souterrain. Pays profond de l'ouïe, dont la description relève de la géologie plus que de toute autre science naturelle, en raison non seulement de la caverne cartilagineuse qui constitue son organe, mais de la relation qui l'unit aux grottes, aux gouffres, à toutes les poches qui se creusent dans la croûte terrestre et que leur vacuité fait caisses de résonance pour les moindres rumeurs.

Mais qu'est-ce qu'un *gond* (signifiant: à faire raisonner en tous sens) ?

Donc à quelle question de droit se fier si la limite en général, et non seulement celle de ce qu'on croit être une chose très particulière parmi d'autres, le tympan, est structurellement oblique ? Si donc il n'y a pas de limite *en général* ? de forme droite et régulière de la limite ? Comme tout *limus*, le *limes*, chemin de traverse, signifie l'oblique.

Mais il s'agit inlassablement de l'oreille, de cet organe distinct, différencié, articulé, qui produit l'effet de proximité, de propriété absolue, l'effacement idéalisant de la différence organique. C'est un organe dont la structure (et la suture qui le tient à la gorge) produit le leurre apaisant de l'indifférence organique. Il suffit de l'oublier — et pour cela de s'y abriter comme dans la plus familiale demeure — pour crier à la fin des organes, des autres.

Mais il s'agit inlassablement de l'oreille. Non seulement de la paroi abritée du tympan mais du conduit vestibulaire<sup>5</sup>. Et du

5. « Terme d'anatomie. Cavité irrégulière qui fait partie de l'oreille interne. Vestibule génital, la vulve et toutes ses parties jusqu'à la membrane hymen exclusivement. Se dit aussi de l'espace triangulaire limité en avant et latéralement par les ailerons des nymphes [petites lèvres de la vulve], et en arrière par l'orifice de l'urèthre; c'est par cet espace qu'on pénètre en pratiquant la taille vestibulaire. E. lat. *vestibulum*, de la particule augmentative *ve*, et *stabulum*, lieu où l'on se

De même que l'on peut s'inquiéter à l'idée du tympan, membrane fragile menacée d'être trouée par les pinces minuscules d'un insecte — si tant est qu'elle ne soit pas rompue par un bruit trop violent —, il est permis d'avoir peur également pour les cordes vocales, qui peuvent se rompre incontinent quand, par exemple, on crie trop fort et que, leur ayant fait subir une tension exagérée (par suite d'une colère, d'un chagrin ou bien d'un sim-

tient (voy. *étable*), d'après certains étymologistes latins. Ovide au contraire, avec plus de raison, ce semble, le tire de *Vesta* parce que le *vestibul* contenait un feu allumé en l'honneur de *Vesta* [déesse du propre, de la familiarité, du foyer domestique, etc.] Parmi les modernes, M. Mommsen dit que le *vestibulum* vient de *vestis*, étant une chambre d'entrée où les Romains déposaient la toge (*vestis*). » Littré.

Logés dans le vestibule, les récepteurs labyrinthiques de l'équilibration sont nommés *récepteurs vestibulaires*. Ce sont les organes *otolithiques* (utricle et saccule) et les canaux *semi-circulaires*. L'utricle est sensible aux changements d'orientation de la tête qui déplacent les otolithes, pierres d'oreille, fines granulations calcaires modifiant la stimulation des cellules ciliées de la macule (partie épaisse de la paroi membraneuse de l'utricle). On ne sait pas encore très sûrement quelle est la fonction du saccule dans les mécanismes de l'équilibration. Les canaux semi-circulaires, à l'intérieur du labyrinthe, sont sensibles à tous les mouvements de la tête qui créent des courants dans le liquide (endolymphe). Les mouvements réflexes qui en résultent sont indispensables pour assurer la stabilité de la tête, l'orientation et l'équilibre du corps dans tous ses mouvements, notamment dans l'érection de la marche.

Tympanon, dionysie, labyrinthe, fils d'Ariane. Nous parcourons maintenant (debout, marchant, dansant), compris et enveloppés pour n'en jamais sortir, la forme d'une oreille construite autour d'un barrage, tournant autour de sa paroi interne, une ville, donc (labyrinthe, canaux semi-circulaires — on vous prévient que les rampes ne tiennent pas) enroulée comme un limaçon autour d'une

ple jeu où dominait le plaisir pur de l'égoïsment), l'on se « c a s s e la v o i x ». Accident contre lequel ma mère me mettait parfois en garde, soit qu'elle redoutât effectivement qu'il ne m'advînt, soit — je le croirais plutôt — qu'elle usât de ce danger comme d'un épouvantail capable de me rendre, pour un temps, moins bruyant. En m a r g e de Perséphone e t perce - oreille soudés e n t r e eux par un c i m e n t de rapports que durcissent — en pleine clarté —

vanne, d'une digue (*dam*) et tendue vers la mer; fermée sur elle-même et ouverte sur la voie de la mer. Pleine et vide de son eau, l'anamnèse de la conque résonne seule sur une plage. Comment une fêlure pourrait-elle s'y produire, entre terre et mer ?

Par cette fellure de l'identité philosophique qui revient à s'adresser la vérité sous enveloppe, à s'entendre parler au-dedans sans ouvrir la bouche ou montrer les dents, le sanglant d'une écriture disséminée vient écarter les lèvres, viole l'embouchure de la philosophie, met *sa* langue en mouvement, la porte au contact enfin de quelque autre code, d'un tout autre type. Événement nécessairement unique, non reproductible, dès lors illisible en tant que tel et sur le coup, inaudible dans la conque, entre terre et mer, sans signature.

Bataille dans « La structure du labyrinthe »: « Surgi d'un inconcevable vide dans le jeu des êtres en tant que satellite égaré de deux fantômes (l'un hérissé de barbe et l'autre, plus doux, la tête couverte d'un chignon), c'est tout d'abord dans le père et dans la mère qui le transcendent que l'être humain minuscule a rencontré l'illusion de la suffisance. [...] Ainsi se produisent des ensembles relativement stables dont le centre est une ville, semblable sous sa forme primitive à une corolle enfermant comme un pistil double un souverain et un dieu. [...] Le dieu universel détruit plutôt qu'il ne supporte les agrégats humains qui en soulèvent le fantôme. Il n'est lui-même que mort, soit qu'un délire mythique le propose à l'adoration comme un cadavre percé de plaies, soit que par son universalité même il devienne plus que tout autre incapable d'opposer à la déperdition de l'être les parois fêlées de l'*ipséité*. »

leurs noms, il s'élabore ainsi une suture vivace entre la gorge et le tympan, sujets l'un aussi bien que l'autre d'une crainte de blessure, outre qu'ils appartiennent au même règne caverneux. Et les cavernes, en fin de compte, deviennent le lieu géométrique où se rejoignent divinité chtonienne, insecte perceur de noyaux, matrice où se forme la voix, tambour que chaque bruit vient frapper de sa baguette d'air vibrant; les cavernes: obscu-

phonème comme « phénomène du labyrinthe » dans lequel *La voix et le phénomène* avait, dès son exergue et tout près de sa fausse sortie, introduit la question de l'écriture. On pourra toujours considérer, bien sûr, pour se rassurer, que le « vertige labyrinthique » est le nom d'une maladie bien connue et bien déterminée, le trouble local d'un organe particulier.

*Ceci est* — un autre tympan.

Si l'être est en effet procès de réappropriation, on ne pourra percuter la « question de l'être » d'un nouveau type sans la mesurer à celle, absolument coextensive, du propre. Or celle-ci ne se laisse pas séparer de la valeur idéalisante du *très-proche* qui elle-même ne reçoit ses pouvoirs déconcertants que de la structure du s'entendre-parler. Le *proprius*, présupposé dans tous les discours sur l'économie, la sexualité, le langage, la sémantique, la rhétorique, etc., ne répercute sa limite absolue que dans la représentation sonore. C'est du moins l'hypothèse la plus insistante de ce livre. Un rôle quasi-organisateur y est donc accordé au motif de la vibration sonore (*Erzittern* hégélien) comme à celui de la proximité du sens de l'être dans la parole (*Nähe* et *Ereignis* heideggeriennes). La logique de l'événement y est interrogée depuis les structures d'expropriation nommées *timbre* (*tympanum*), *style* et *signature*. Le timbre, le style et la signature sont la même division oblitérante du propre. Elles rendent tout événement possible, nécessaire et introuvable.

Quelle est la résistance spécifique du discours philosophique à la déconstruction ?

res tuyauteries plongeant a u plus secret de l'être pour conduire jusqu'à la cavité toute nue de notre espace mental les bouffées — de température, consistance et agrément variables — qui se propagent en longues vagues horizontales après être montées tout droit des fermentations du dehors.

D'une part, il y a donc le dehors; d'autre part, le dedans; entre les deux, le cave-neux.

On qualifie couramment une voix de « caverneuse »

C'est la maîtrise infinie que semble lui assurer l'instance de l'être (et du) propre; elle lui permet d'intérioriser toute limite comme *étant* et comme étant la sienne *propre*. De l'excéder du même coup et donc de la garder en soi. Or, dans sa maîtrise et son discours sur la maîtrise (car la maîtrise est une signification que nous lui devons encore), le pouvoir philosophique semble toujours combiner *deux types*.

D'une part une *hiérarchie*: les sciences particulières et les ontologies régionales sont subordonnées à l'ontologie générale puis à l'ontologie fondamentale<sup>6</sup>. De ce point de vue toutes les questions sollicitant l'être et le propre dérangent l'ordre qui soumet les champs déterminés de la science, ses objets formels ou matériels (logique et mathématique ou sémantique, linguistique, rhétorique, science de la littérature, économie politique, psychanalyse, etc.) à la juridiction philosophique. Elles sont donc en droit préalables à la constitution, dans ces domaines (qui ne sont donc plus simplement des *domaines*, des régions circonscrites, délimitées et assignées du dehors et de plus haut), d'un discours théorique rigoureux, systématique et conséquent.

D'autre part un *enveloppement*: le tout est impliqué, sur le mode spéculatif de la réflexion et de l'expression, dans chaque partie. Homogène, concentrique, indéfiniment circulant, le mouvement du tout se remarque dans les déterminations partielles

6. La mise en question de cette subordination ontologique est ouverte dans *De la grammatologie* (cf. notamment p. 35).

pour dire qu'elle est basse et profonde, qu'elle l'est même un peu trop. Par exemple: une « basse taille », par rapport à une « basse chantante » au registre plus élevé et par ailleurs au chant plus souple, alors que celui de la « basse taille » semblerait plutôt propre — en ce qu'il a de rugueux, de façonné à coups de hache — au casseur de cailloux, au tailleur de marbres funéraires, au mineur avec son pic, au fossoyeur, au puisatier et (pour

du système ou de l'encyclopédie, sans que le statut de cette re-marque et la partition de la partie donnent lieu à une déformation générale de l'espace.

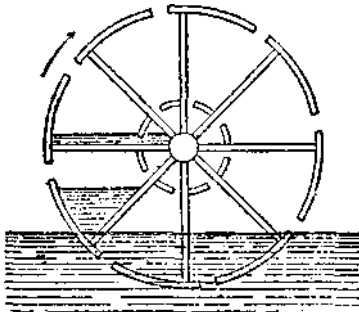
Ces deux types de maîtrise appropriante, la hiérarchie et l'enveloppement, communiquent entre eux selon des complicités que nous définirons. Si chacun des deux types est plus puissant ici (Aristote, Descartes, Kant, Husserl, Heidegger) ou là (Spinoza, Leibniz, Hegel), ils obéissent au mouvement d'une même roue, qu'il s'agisse finalement du cercle herméneutique de Heidegger ou du cercle onto-théologique de Hegel. (« La mythologie blanche » dérive selon une autre roue.) Tant qu'on n'aura pas détruit ce tympan (le tympan est aussi une *roue* hydraulique, Vitruve en donne une minutieuse description<sup>7</sup>), ce qui ne peut se

7. Dans le *De architectura*, Vitruve n'a pas seulement décrit l'horloge à eau de Ctésibius qui avait conçu des *aquarum expressiones automatopoetasque machinas multaque deliciarum genera* (« En premier lieu, il ménagea l'orifice d'écoulement dans un morceau d'or ou dans une gemme perforée; car ces matières ne s'usent pas au frottement de l'eau qui coule, et des saletés capables de boucher le trou ne peuvent s'y déposer. L'eau s'écoulant régulièrement par cet orifice fait monter un flotteur renversé, que les techniciens appellent « liège » ou « tambour » (*quod ab artificibus phellos sive tympanum dicitur*). Sur ce flotteur est fixée une tige en contact avec un disque tournant, tige et disque étant munis de dents égales. » (Livre IX, VIII, 4. tr. Soubiran). Il faudrait citer tous les « lièges ou tambours » qui suivent. Vitruve a aussi

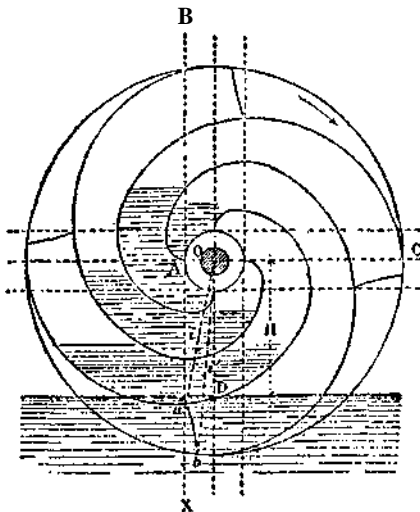
m'en référer à une situation sociale qui n'est plus, strictement parlant, un métier) au moins, dont se poursuit à pas pesants, le long des galeries couvertes et des années, le lent voyage vers une proie intérieure.

De cette « basse taille » à laquelle est attachée l'idée, telle une pierre au cou, de degrés qu'on ménage dans le sol, comme pour aller à la cave ou descendre pied à pied à un certain nombre de mètres au-dessous du niveau de la

décrit l'axe de l'horloge anaphorique, *ex qua pendet ex una parte phellos (sive tympanum) qui ab aqua sublevatur* (VIII, 7) et la célèbre roue hydraulique qui porte son nom: un tambour ou cylindre creux est divisé par des cloisons qui s'ouvrent sur la surface du tambour. Elles s'emplissent d'eau. Arrivée à la hauteur de l'axe, l'eau passe dans le noyau et s'écoule au dehors.



Le *tympan de Lafaye* comporte, au lieu des cloisons du *tympan de Vitruve*, des cloisons cylindriques suivant des développantes de cercle. On y fait l'économie des angles. En entrant dans la roue, l'eau ne se loge plus



mer (...)

se frayer un passage à travers les organes en se forant le canal d'une plaie étroite mais assez pénétrante pour qu'en soient intéressés les muscles les plus profonds; que ce soit celle d'un artiste d'opéra, découpée en plein roc ou façonnée dans l'acier le plus souple s'il s'agit d'un chanteur, surgie de la terre tiède d'une serre ou étirée en filaments assant de verre s'il s'agit d'une de ces créatures qu'on appelle « canta-



faire d'un geste simplement discursif ou théorique, tant qu'on n'aura pas détruit ces deux types de maîtrise en leur familiarité essentielle — c'est aussi celle du *phallogocentrisme* et du *logocentrisme*<sup>8</sup>, tant qu'on

dans les angles. On réduit ainsi les chocs et du même coup la perte du travail. Je reproduis ici cette figure, hégélienne peut-être, du tympan de Lafaye (1717).

8. Cet écorché (*La dissémination* devait aussi « écorcher l'oreille », cf. p. 207) met à nu le système *phallogocentrique* en ses articulations philosophiques les plus sensibles. Il poursuit donc la déconstruction de la structure triangulo-circulaire (Œdipe, Trinité, Dialectique spéculative) depuis longtemps engagée, et très explicitement dans les textes de *La dissémination* (pp. 32, 392, *passim*) et de *Positions* (p. 110 sq.). Cette structure, mythologie du propre et de l'indifférence organique, c'est souvent la figure architecturale du *tympan*, partie d'un fronton comprise dans le triangle de trois corniches, parfois percée d'une baie circulaire nommée *oculus*. Il ne s'agit pas ici de lui payer le tribut d'une dénégation oraculeuse ou d'une thèse sans stratégie d'écriture que l'ordre phallogocentrique manipule à tous les coups dans son argumentation conceptuelle et dans ses connotations idéologiques, politiques, littéraires. Plutôt de marquer des prises conceptuelles et des tours d'écriture que l'ordre ne puisse retourner pour s'y gâter ou rengainer une fois de plus. La marge, la marche, la démarcation passent ici entre dénier (pluralité de modes) et déconstruire (unité systématique d'une vville).

S'agissant d'écorché, il y a donc au moins deux leçons d'anatomie, comme il y a deux labyrinthes et deux villes. Dans l'une d'elles,

trices » plus volontiers que « chanteuses », bien que le « cantateur » soit une espèce inconnue; que ce soit la voix la plus vulgaire, issue de l'être le plus quelconque pour la romance la plus fade ou le refrain le plus trivial, mystérieuse est la voix qui chante, par rapporta la voix qui parle.

Le mystère — si l'on veut à tout prix, pour les besoins du discours, donner une figure à ce qui, par définition, n'en a pas — peut être représenté

n'aura pas détruit jusqu'au concept philosophique de maîtrise, toutes les libertés qu'on dira prendre avec l'ordre philosophique resteront agitées *a tergo* par des machines philosophiques méconnues, selon la dénégation ou la précipitation, l'ignorance ou la niaiserie. Elles se seront très vite, au su ou à l'insu de leurs « auteurs », laissé rappeler à l'ordre.

Certes, jamais on ne prouvera *philosophiquement qu'il faut* transformer une telle situation et procéder à une déconstruction effective pour laisser des marques irréversibles. Au nom de quoi et de qui en effet ? Et pourquoi ne pas se laisser dicter la norme et la règle droite *a tergo* (question de tympanotribe) ? Si le déplacement des forces ne transforme pas effectivement la situation, pourquoi se priver du plaisir, voire du rire, qui ne vont jamais sans une certaine répétition ? Cette hypothèse n'est pas secondaire. De quoi *s'autoriser* en dernier recours, sinon de la philosophie encore, pour disqualifier la naïveté, l'incompétence ou la méconnaissance, pour s'inquiéter de la passivité ou pour limiter le plaisir ? Si la valeur d'autorité demeurerait au fond, comme celle de critique elle-même, la plus naïve ? On peut analyser ou transformer le désir d'im-pertinence, on ne peut, dans le discours, lui faire entendre la pertinence, et qu'il faut (savoir) détruire ce qu'on détruit.

Si donc en apparence ils se tiennent en dissection du cerveau, la tête du chirurgien reste invisible. Elle paraît coupée d'un trait par le peintre. Elle a en fait été brûlée, en 1723, avec le quart du tableau.

comme une  
marge, une  
frange qui cer-  
ne l'objet, l'iso-  
lant en même  
temps qu'elle  
souligne sa pré-  
sence, le mas-  
quant en mê-  
me temps  
qu'elle le qua-  
lifie, l'insérant  
dans un arle-  
quin de faits  
sans lien ni  
cause repéra-  
bles en même  
temps que la  
couleur particu-  
lière dont elle  
le teint l'extrait  
du fond maré-  
cageux où s'en-  
tremêle le com-  
mun des faits.  
L'élocution  
musicale, com-  
parée à l'élocu-  
tion ordinaire,  
apparaît douée  
d'une sembla-  
ble irisation,

marge de tels grands textes de l'histoire de la philosophie, ces dix écrits posent *en fait* la question de la marge. Rongeant la frontière qui ferait de cette question un cas particulier, ils devraient brouiller la ligne qui sépare un texte de sa marge contrôlée. Ils interrogent la philosophie au-delà de son vouloir-dire, ne la traitent pas seulement comme un discours : mais comme un texte déterminé, inscrit dans un texte général, enfermé d'ans la représentation de sa propre marge. Ce qui oblige non seulement à tenir compte de toute la logique de la marge, mais à en tenir un tout autre compte : à rappeler sans doute qu'au-delà du texte philosophique, il n'y a pas une marge blanche, vierge, vide, mais un autre texte, un tissu de différences de forces sans aucun centre de référence présente (tout ce dont on disait — l' « histoire », la « politique », l' « économie », la « sexualité », etc. — que ce n'était pas écrit dans des livres : cet éculé avec lequel on n'a pas fini, semble-t-il, de faire marche arrière, dans les argumentations les plus régressives et en des lieux apparemment imprévisibles) ; mais aussi que le texte *écrit* de la philosophie (dans ses livres cette fois) déborde et fait craquer son sens.

Philosopher « à corps perdu ». Comment Hegel l'entendait-il ?

Ce texte-ci peut-il devenir la marge d'une marge ? Où est passé le corps du texte quand la marge n'est plus une virginité secondaire mais une inépuisable réserve, l'activité stéréographique d'une tout autre oreille ?

manteau de fée qui est l'indice d'une connivence entre ce qui pouvait sembler n'être que voix humaine et les rythmes de la faune, de la flore, voire ceux du règne minéral où toute velléité de geste se transcrit en une forme figée. Et quand du langage parlé — passablement énigmatique lui-même, puisque c'est à partir seulement de l'instant où elle est formulée, de façon extérieure ou non, que la pensée prend sa réalité — l'on en vient au langage chanté,

Déborde et fait craquer : d'une part oblige à compter dans sa marge plus et moins qu'on ne croit dire ou lire, déferlement qui tient à la structure de la marque (c'est le même mot que *marche*, comme limite, et que *marge*) ; d'autre part luxe le corps même des énoncés dans leur prétention à la rigidité univoque ou à la polysémie réglée. Vanne ouverte à une double entente ne formant plus un seul système.

Cela ne revient pas seulement à reconnaître que la marge se tient dedans et dehors. La philosophie le dit aussi : *dedans* parce que le discours philosophique entend connaître et maîtriser sa marge, définir la ligne, cadrer la page, l'envelopper dans son volume. *Dehors* parce que la marge, *sa* marge, *son* dehors sont vides, sont dehors : négatif dont il n'y aurait rien à faire, négatif sans effet dans le texte ou négatif travaillant au service du sens, marge relevée (*aufgehobene*.) dans la dialectique du Livre. On n'aura donc rien dit, en tout cas rien fait en déclarant « contre » la philosophie ou « de » la philosophie que sa marge est dedans ou dehors, dedans et dehors, à la fois l'inégalité de ses espacements internes et la régularité de sa bordure. Il faudrait à la fois, par des analyses conceptuelles rigoureuses, philosophiquement *intraitables*, et par l'inscription de marques qui n'appartiennent plus à l'espace philosophique, pas même au voisinage de son autre, déplacer le cadrage, par la philosophie, de ses propres types. Ecrire autrement. Délimiter la forme d'une clôture qui n'ait plus d'analogie avec ce que la philosophie peut se représenter

ce qu'on ren-  
contre devant  
soi, c'est une  
énigme du se-  
cond degré, vu  
que, plus pro-  
che qu'on est  
en un sens des  
structures cor-  
porelles (dont  
chaque note  
émise a l'air  
d'être le fruit  
direct) et, par-  
tant, mieux as-  
suré apparem-  
ment de se te-  
nir sur un sol  
stable, l'on se  
découvre, en  
vérité, aux pri-  
ses avec l'inef-  
fable, la ligne  
mélodique se  
présentant  
comme la tra-  
duction, en un  
idiome pure-  
ment sonore,  
de ce qui ne  
pourrait être  
dit par le

sous ce nom, selon la ligne, droite ou circulaire, entourant un espace homogène. Déterminer, tout contre le philosophème, l'intraitable qui l'empêche de calculer sa marge, par une violence *limitrophe* imprimée selon de nouveaux *types*. Manger la marge en luxant le tympan, le rapport à soi de la double membrane. Que la philosophie ne puisse plus s'assurer qu'elle a toujours *maintenu* son tympan. Question de maintenant: elle traverse tout le livre. Comment mettre la main au tympan et comment le tympan échapperait-il aux mains du philosophe pour faire au phallogocentrisme une impression qu'il ne reconnaisse pas, où il ne se retrouve plus, dont il ne puisse prendre conscience *qu'après coup* et sans pouvoir *se dire* tournant encore sur son propre *gond*: je l'aurai anticipé, d'un savoir absolu.

Cette impression, comme toujours, se fait sur quelque tympan, qu'il résonne ou se taise, sur la membrane à double face offerte aux coups.

Comme dans le cas du *bloc magique*, je pose en termes de *presse manuelle* la question d'une machine d'écriture qui devrait faire basculer tout l'espace du corps propre dans l'entraînement sans limite des machines de machines et donc de machines à main coupée<sup>9</sup>. La question de la machine

9. Quant au concept métaphysique de la machine, on pourra se reporter, pour ce qui fait ici question, du travail sur Hegel («Le puits et la pyramide») à «Freud et la scène de l'écriture», in *L'écriture et la différence*, et à *De la grammatologie*.

moyen des mots. De sorte qu'à plus forte raison quand la source du chant, au lieu d'être une bouche humaine (c'est-à-dire un organe que peu ou prou nous connaissons), sera un engin mécanique ajoutant à ce qu'il y a déjà d'étrange dans le parler musical la surprise de sa reproduction, c'est avec un mystère à l'état presque pur qu'on se trouvera face à face (...) Je possédais moi-même un phonographe (...) non seulement rien n'y était prévu pour

est posée une fois de plus, entre le puits et la pyramide, dans les marges (du texte hégélien).

En termes de presse, donc, manuelle, qu'est-ce qu'un tympan ? Il *faut le savoir*, pour provoquer dans l'équilibre de l'oreille interne ou la correspondance homogène des deux oreilles, dans le rapport à soi où la philosophie s'entend à domestiquer la marche, quelque dislocation sans mesure. Et pour donner, si la blessure hégélienne (*Beleidigung, Verletzung*) paraît toujours recousue, de la lésion sans suture naissance à quelque partition inouïe.

En termes de presse manuelle, il n'y a pas, donc, un tympan, mais plusieurs tympan. Deux châssis, de matière différente, généralement de bois et de fer, s'enclavent l'un dans l'autre, se logent, si l'on peut dire, l'un dans l'autre. Un tympan dans l'autre, l'un en bois l'autre en fer, un grand et un petit. Entre les deux, la feuille. Il s'agit donc d'un *appareil* et l'une de ses fonctions essentielles sera le calcul régulier de la marge. On abaisse cet appareil sur le marbre où se trouve la forme encrée. Une manivelle fait rouler le train sous la platine qui est alors, à l'aide du barreau, abaissée sur le petit tympan. Le train se déroule. Le tympan et la frisquette sont relevés (« Frisquette. Terme d'imprimerie. Pièce de la presse à bras que les imprimeurs abaissent sur la feuille, pour la maintenir sur le tympan, et pour que les marges et les blancs ne soient pas maculés. » Littré), la feuille est alors imprimée sur un de ses côtés. Traité de typographie: « Le grand

qu'on pût l'employer comme appareil enregistreur, mais il ne pouvait être utilisé que pour des cylindres de petit ou de moyen format, à l'exclusion des grands, tels ceux que permettait d'entendre cet autre gramophone auquel étaient adjoints de bizarres accessoires qui encombraient quelque peu les armoires de la maison, avec la vaste série de « rouleaux » (ainsi appellions - nous les cylindres) que mon père avait enregistrés lui-même et ceux

*tympan* est un châssis de bois sur lequel est tendu un morceau d'étoffe de soie; c'est sur lui que se placent les pointures, la marge et successivement chacune des feuilles à imprimer. La bande à laquelle tient la frisque est en fer. Le grand *tympan* tient au coffre dans sa partie postérieure, c'est-à-dire à l'extrémité de droite de la presse; il est fixé par une double charnière qu'on appelle les couplets du *tympan*. Il est ordinairement de la même largeur que le coffre. Le grand *tympan* est percé à chacune des barres qui mesurent sa longueur de deux trous placés, l'un au milieu, l'autre aux deux tiers en montant, et destinés à recevoir les vis des pointures. Le petit *tympan* est un cadre formé par quatre bandes de fer assez minces, au-dessous duquel est collée une feuille de parchemin, ou plus ordinairement un morceau de soie, rabattu sur les quatre côtés de ce châssis. Il est enclavé dans le grand *tympan*, auquel il tient dans le haut par deux dents-de-loup minces et pointues, qui pénètrent entre le bois et la soie, dans le bas par un crochet, et sur les côtés par des tenons en queue d'aronde. C'est sur lui que porte immédiatement la platine quand elle est abattue par le barreau. Entre la soie du grand *tympan* et celle du petit sont placés les étoffes (en satin, ou en mérinos si l'on veut obtenir un foulage moins sec), le carton et la mise en train. Les *tympan*s demandent à être soigneusement entretenus et renouvelés dès qu'ils commencent à s'user. »

La multiplicité de ces tympan se laissera-t-elle analyser ? Sera-t-on reconduit, à la

de cire encore vierge qui attendaient d'être gravés.

Lorsqu'on désirait écouter, sur l'appareil *junior* dont j'avais la libre disposition, un rouleau de moyen format, il fallait augmenter le gabarit du cylindre moteur; on obtenait ce résultat à l'aide d'un manchon de métal qui s'adaptait sur ce dernier, susceptible de recevoir seulement les plus petits cylindres tant que son diamètre n'avait pas été accru dans les proportions voulues grâce à

sortie des labyrinthes, vers quelque *topos* ou lieu commun nommé *tympan*?

C'est sur cette multiplicité, peut-être, que la philosophie, y étant elle-même située, inscrite, comprise, n'a jamais pu raisonner. Elle aura sans doute cherché la règle rassurante et droite, la norme de cette polysémie. Elle se sera demandé si un tympan, c'est naturel ou construit, si l'on n'en revient pas toujours à l'unité d'une toile tendue, bordée, cadrée, surveillant ses marges comme un espace vierge, homogène et négatif, laissant son dehors dehors, sans marque, sans opposition, sans détermination, prête comme la matière, la matrice, la *khôra*, à recevoir et à répercuter les types. Cette interprétation aura été *vraie*, l'histoire même de la vérité telle qu'elle est en somme un peu racontée dans ce livre.

Mais ce qui ne peut sans doute pas se présenter dans l'espace de cette vérité, ce qui ne peut s'y donner à entendre ou à lire, ou à voir, fût-ce dans le « triangle lumineux » ou l'*oculus* du tympan, c'est que cela, un tympan, se crève ou se greffe. Et *cela*, de quelque façon qu'on l'écrive, résiste aux concepts de machine ou de nature, de coupure ou de corps, à la métaphysique de la castration aussi bien qu'à son envers ressemblant, la dénégation des rousseauismes modernes en leur si académique vulgarité.

Dira-t-on dès lors que ce qui résiste ici, c'est l'impensé, le réprimé, le refoulé de la philosophie ? Pour ne plus se laisser prendre, comme on le fait souvent aujourd'hui, à l'équivalence confuse de ces trois notions,

une telle addition. Relié au pavillon par un court tube de caoutchouc analogue aux jonctions des fourneaux à gaz et dont la teinte tirait sur le rouge brique, un diaphragme du type dit communément « à saphir » — petite boîte ronde dont le fond, plaque mince de mica ou d'une matière analogue, portait l'appendice minuscule et dur destiné à transmettre à cette paroi sensible les vibrations inscrites dans le cylindre de cire — un diaphragme qui, lorsqu'il



une élaboration conceptuelle doit y introduire un nouveau jeu de l'opposition, de l'articulation, de la différence. Introduction, donc, à la différence. S'il est un *ici* de ce livre, qu'on l'inscrive dans cette marche.

Elle a déjà commencé et tout ceci renvoie, cite, répercute, propage son rythme sans mesure. Mais elle reste tout entière imprévisible: incision conduite dans un organe par une main aveugle pour n'avoir jamais vu que le part-et-d'autre d'un tissu.

Ce qui alors se trame ne fait pas le jeu d'un enchaînement. Il joue plutôt l'enchaînement. Ne pas oublier que tramer (*trameare*), c'est d'abord trouer, traverser, travailler le part-et-d'autre de la chaîne. Le conduit de l'oreille, ce qu'on appelle le méat auditif, ne se ferme plus après avoir été sous le coup d'un enchaînement simulé, phrase seconde, écho et articulation logique d'une rumeur qu'on n'a pas encore reçue, effet déjà de ce qui n'a pas lieu. « Temps creux,/une espèce de vide épuisant entre les lamelles du bois/coupant,/néant qui appelle le tronc de l'homme,/le corps pris en tronçon de l'homme, » c'est le « tympanon » des Tarahumaras.

Cette répercussion vannée déjà d'un type qui n'a pas encore sonné, ce temps timbré entre l'écriture et la parole (s') appellent un *coup de donc*.

Dès qu'il perfore, on meurt d'envie d'y substituer quelque cadavre glorieux. Il suffit en somme, à peine, d'attendre.

Prinsengracht, huit-douze mai 1972.

était démonté,  
tenait tout en-  
tier dans la  
paume de la  
main, faisait de  
son mieux  
pour transfor-  
mer en ondes  
sonores les os-  
cillations que  
lui communi-  
quait le rou-  
leau, dont tou-  
te la surface ap-  
paraissait mar-  
quée (en une  
hélicoïde trop  
serrée pour  
que l'on pût y  
voir autre cho-  
se que de fines  
raies très rap-  
prochées les  
unes des au-  
tres) par le sil-  
lon diverse-  
ment profond  
qu'avaient  
creusé les on-  
des originel-  
les. »

Michel LEIRIS.



# la différance\*

\* Conférence prononcée à la Société française de philosophie, le 27 janvier 1968, publiée simultanément dans le *Bulletin de la société française de philosophie* (juillet-septembre 1968) et dans *Théorie d'ensemble* (coll. Tel Quel), Ed. du Seuil, 1968.



Je parlerai, donc, d'une lettre.

De la première, s'il faut en croire l'alphabet et la plupart des spéculations qui s'y sont aventurées.

Je parlerai donc de la lettre *a*, de cette lettre première qu'il a pu paraître nécessaire d'introduire, ici ou là, dans l'écriture du mot *différence* ; et cela dans le cours d'une écriture sur l'écriture, d'une écriture dans l'écriture aussi dont les différents trajets se trouvent donc tous passer, en certains points très déterminés, par une sorte de grosse faute d'orthographe, par ce manquement à l'orthodoxie réglant une écriture, à la loi réglant l'écrit et le contenant en sa bienséance. Ce manquement à l'orthographe, on pourra toujours l'effacer ou le réduire, en son fait ou en son droit, et le trouver, selon les cas qui chaque fois s'analysent mais reviennent ici au même, grave, malséant, voire, dans l'hypothèse de la plus grande ingénuité, amusant. Qu'on cherche donc à passer telle infraction sous silence, l'intérêt qu'on y mettra se laisse d'avance reconnaître, assigner, comme prescrit par l'ironie muette, le déplacé inaudible de cette permutation littérale. On pourra toujours faire comme si cela ne faisait pas de différence. Ce manquement silencieux à l'orthographe, je dois dire dès maintenant que mon propos d'aujourd'hui reviendra moins à le justifier, encore moins à l'excuser, qu'à en aggraver le jeu d'une certaine insistance.

On devra en revanche m'excuser si je me réfère, au moins implicitement, à tel ou tel texte que j'ai pu me risquer à publier. C'est que je voudrais précisément tenter, dans une certaine mesure et bien que cela soit, au principe et à la limite, pour d'essentielles raisons de droit, impossible, de rassembler en *faisceau* les différentes directions dans lesquelles j'ai pu utiliser ou plutôt me laisser imposer en son néo-graphisme ce que j'appellerai provisoirement le mot ou le concept de différence et qui n'est, nous le verrons, à la lettre, ni un mot ni un concept. Je tiens ici au mot de *faisceau* pour deux raisons : d'une part il ne s'agira pas, ce que j'aurais pu aussi faire, de décrire une histoire, d'en raconter les étapes, texte par texte, contexte par contexte, montrant chaque fois quelle économie a

pu imposer ce dérèglement graphique ; mais bien du *système général de cette économie*. D'autre part le mot *faisceau* paraît plus propre à marquer que le rassemblement proposé a la structure d'une intrication, d'un tissage, d'un croisement qui laissera repartir les différents fils et les différentes lignes de sens — ou de force — tout comme il sera prêt à en nouer d'autres.

Je rappelle donc, de façon toute préliminaire, que cette discrète intervention graphique, qui n'est pas faite d'abord ni simplement pour le scandale du lecteur ou du grammairien, a été calculée dans le procès écrit d'une question sur l'écriture. Or il se trouve, je dirais par le fait, que cette différence graphique (le *a* au lieu du *e*), cette différence marquée entre deux notations apparemment vocales, entre deux voyelles, reste purement graphique : elle s'écrit ou se lit, mais elle ne s'entend pas. On ne peut l'entendre et nous verrons en quoi elle passe aussi l'ordre de l'entendement. Elle se propose par une marque muette, par un monument tacite, je dirai même par une pyramide, songeant ainsi non seulement à la forme de la lettre lorsqu'elle s'imprime en majeur ou en majuscule, mais à tel texte de *l'Encyclopédie* de Hegel où le corps du signe est comparé à la Pyramide égyptienne. Le *a* de la différence, donc, ne s'entend pas, il demeure silencieux, secret et discret comme un tombeau : *oikesis*. Marquons ainsi, par anticipation, ce lieu, résidence familiale et tombeau du propre où se produit en différence *l'économie de la mort*. Cette pierre n'est pas loin, pourvu qu'on en sache déchiffrer la légende, de signaler la mort du dynaste.

Un tombeau qu'on ne peut même pas faire résonner. Je ne peux en effet vous faire savoir par mon discours, par ma parole à l'instant proférée à destination de la Société française de philosophie, de quelle différence je parle au moment où j'en parle. Je ne peux parler de cette différence graphique qu'en tenant un discours très détourné sur une écriture et à condition de préciser, chaque fois, que je renvoie à la différence avec un *e* ou à la différence avec un *a*. Ce qui ne va pas simplifier les choses aujourd'hui et nous donnera beaucoup de mal, à vous et à moi, si du moins nous voulons nous entendre. En tout cas, les précisions orales que je donnerai — quand je dirai « avec un e » ou « avec un a » — renverront incontestablement à un *texte écrit*, surveillant mon discours, à un texte que je tiens devant moi, que je lirai et vers lequel il faudra bien que je tente de conduire vos mains et vos yeux. Nous ne pourrons pas nous passer ici de passer par un texte écrit, de nous régler sur le dérèglement qui s'y produit, et c'est d'abord ce qui m'importe.

Sans doute ce silence pyramidal de la différence graphique

entre le *e* et le *a* ne peut-il fonctionner qu'à l'intérieur du système de l'écriture phonétique et à l'intérieur d'une langue ou d'une grammaire historiquement liée à l'écriture phonétique comme à toute la culture qui en est inséparable. Mais je dirais que cela même — ce silence fonctionnant à l'intérieur seulement d'une écriture dite phonétique — signale ou rappelle de façon très opportune que, contrairement à un énorme préjugé, il n'y a pas d'écriture phonétique. Il n'y a pas d'écriture purement et rigoureusement phonétique. L'écriture dite phonétique ne peut, en principe et en droit, et non seulement par une insuffisance empirique ou technique, fonctionner qu'en admettant en elle-même des « signes » non phonétiques (ponctuation, espacement, etc.) dont on s'apercevrait vite, à en examiner la structure et la nécessité, qu'ils tolèrent très mal le concept de signe. Mieux, le jeu de la différence dont Saussure n'a eu qu'à rappeler qu'il est la condition de possibilité et de fonctionnement de tout signe, ce jeu est lui-même silencieux. Est inaudible la différence entre deux phonèmes, qui seule permet à ceux-ci d'être et d'opérer comme tels. L'inaudible ouvre à l'entente les deux phonèmes présents, tels qu'ils se présentent. S'il n'y a donc pas d'écriture purement phonétique, c'est qu'il n'y a pas de *phonè* purement phonétique. La différence qui fait lever les phonèmes et les donne à entendre, à tous les sens de ce mot, reste en soi inaudible.

On objectera que, pour les mêmes raisons, la différence graphique s'enfonce elle-même dans la nuit, ne fait jamais le plein d'un terme sensible mais étire un rapport invisible, le trait d'une relation inapparente entre deux spectacles. Sans doute. Mais que, de ce point de vue, la différence marquée dans la « diffé( )nce entre le *e* et le *a* se dérobe au regard et à l'écoute, cela suggère peut-être heureusement qu'il faut ici se laisser renvoyer à un ordre qui n'appartient plus à la sensibilité. Mais non davantage à l'intelligibilité, à une idéalité qui n'est pas fortuitement affiliée à l'objectivité du *theorein* ou de l'entendement; il faut ici se laisser renvoyer à un ordre, donc, qui résiste à l'opposition, fondatrice de la philosophie, entre le sensible et l'intelligible. L'ordre qui résiste à cette opposition, et lui résiste parce qu'il la porte, s'annonce dans un mouvement de différence (avec un *a*) entre deux différences ou entre deux lettres, différence qui n'appartient ni à la voix ni à l'écriture au sens courant et qui se tient, comme l'espace étrange qui nous rassemblera ici pendant une heure, *entre* parole et écriture, au-delà aussi de la familiarité tranquille qui nous relie à l'une et à l'autre, nous rassurant parfois dans l'illusion qu'elles font deux.

Comment vais-je m'y prendre pour parler du *a* de la différence ? Il va de soi que celle-ci ne saurait être *exposée*. On ne peut jamais exposer que ce qui à un certain moment peut devenir *présent*, manifeste, ce qui peut se montrer, se présenter comme un présent, un étant-présent dans sa vérité, vérité d'un présent ou présence du présent. Or si la différence ~~✕~~ (je mets aussi le « ~~✕~~ » sous rature) ce qui rend possible la présentation de l'étant-présent, elle ne se présente jamais comme telle. Elle ne se donne jamais au présent. A personne. Se réservant et ne s'exposant pas, elle excède en ce point précis et de manière réglée l'ordre de la vérité, sans pour autant se dissimuler, comme quelque chose, comme un étant mystérieux, dans l'occulte d'un non-savoir ou dans un trou dont les bordures seraient déterminables (par exemple en une topologie de la castration). En toute exposition elle serait exposée à disparaître comme disparition. Elle risquerait d'apparaître : de disparaître.

Si bien que les détours, les périodes, la syntaxe auxquels je devrai souvent recourir, ressembleront, parfois à s'y méprendre, à ceux de la théologie négative. Déjà il a fallu marquer *que* la différence *n'est pas*, n'existe pas, n'est pas un étant-présent (*on*), quel qu'il soit; et nous serons amenés à marquer aussi tout *ce qu'elle n'est pas*, c'est-à-dire *tout*; et par conséquent qu'elle n'a ni existence ni essence. Elle ne relève d'aucune catégorie de l'étant, qu'il soit présent ou absent. Et pourtant ce qui se marque ainsi de la différence n'est pas théologique, pas même de l'ordre le plus négatif de la théologie négative, celle-ci s'étant toujours affairée à dégager, comme on sait, une supra-essentialité par-delà les catégories finies de l'essence et de l'existence, c'est-à-dire de la présence, et s'empressant toujours de rappeler que si le prédicat de l'existence est refusé à Dieu, c'est pour lui reconnaître un mode d'être supérieur, inconcevable, ineffable. Il ne s'agit pas ici d'un tel mouvement et cela devrait se confirmer progressivement. La différence est non seulement irréductible à toute réappropriation ontologique ou théologique — onto-théologique — mais, ouvrant même l'espace dans lequel l'onto-théologie — la philosophie — produit son système et son histoire, elle la comprend, l'inscrit et l'excède sans retour.

Pour la même raison, je ne saurai par où *commencer* à tracer le faisceau ou le graphique de la différence. Car ce qui s'y met précisément en question, c'est la requête d'un commencement de droit, d'un point de départ absolu, d'une responsabilité principielle. La problématique de l'écriture s'ouvre avec la mise en question de la valeur *d'arkhè*. Ce que je



proposerai ici ne se développera donc pas simplement comme un discours philosophique, opérant depuis un principe, des postulats, des axiomes ou des définitions et se déplaçant suivant la linéarité discursive d'un ordre des raisons. Tout dans le tracé de la différence est stratégique et aventureux. Stratégique parce qu'aucune vérité transcendante et présente hors du champ de l'écriture ne peut commander théologiquement la totalité du champ. Aventureux parce que cette stratégie n'est pas une simple stratégie au sens où l'on dit que la stratégie oriente la tactique depuis une visée finale, un *telos* ou le thème d'une domination, d'une maîtrise et d'une réappropriation ultime du mouvement ou du champ. Stratégie finalement sans finalité, on pourrait appeler cela tactique aveugle, errance empirique, si la valeur d'empirisme ne prenait elle-même tout son sens de son opposition à la responsabilité philosophique. S'il y a une certaine errance dans le tracement de la différence, elle ne suit pas plus la ligne du discours philosophico-logique que celle de son envers symétrique et solidaire, le discours empirico-logique. Le concept de *jeu* se tient au-delà de cette opposition, il annonce, à la veille et au-delà de la philosophie, l'unité du hasard et de la nécessité dans un calcul sans fin.

Aussi, par décision et règle de jeu, si vous le voulez bien, retournant ce propos sur lui-même, c'est par le thème de la stratégie ou du stratagème que nous nous introduirons à la pensée de la différence. Par cette justification seulement stratégique, je veux souligner que l'efficace de cette thématique de la différence peut fort bien, devra être un jour relevée, se prêter d'elle-même, sinon à son remplacement, du moins à son enchaînement dans une chaîne qu'elle n'aura, en vérité, jamais commandée. Par quoi, une fois de plus, elle n'est pas théologique.

Je dirais donc d'abord que la différence, qui n'est ni un mot ni un concept, m'a paru stratégiquement le plus propre à penser, sinon à maîtriser — la pensée étant peut-être ici ce qui se tient dans un certain rapport nécessaire avec les limites structurelles de la maîtrise — le plus irréductible de notre « époque ». Je pars donc, stratégiquement, du lieu et du temps où « nous » sommes, bien que mon ouverture ne soit pas en dernière instance justifiable et que ce soit toujours à partir de la différence et de son « histoire » que nous pouvons prétendre savoir qui et où « nous » sommes, et ce que pourraient être les limites d'une « époque ».

Bien que « différence » ne soit ni un mot ni un concept, tentons néanmoins une analyse sémantique facile et approximative qui nous conduira en vue de l'enjeu.

On sait que le verbe « différer » (verbe latin *dijjerre*) a deux sens qui semblent bien distincts ; ils font l'objet, par exemple dans le Littré, de deux articles séparés. En ce sens, le *differre* latin n'est pas la traduction simple du *diapherein* grec et cela ne sera pas pour nous sans conséquence, liant ce propos à une langue particulière et à une langue qui passe pour moins philosophique, moins originellement philosophique que l'autre. Car la distribution du sens dans le *diapherein* grec ne comporte pas l'un des deux motifs du *dijjerre* latin, à savoir l'action de remettre à plus tard, de tenir compte, de tenir le compte du temps et des forces dans une opération qui implique un calcul économique, un détour, un délai, un retard, une réserve, une représentation, tous concepts que je résumerai ici d'un mot dont je ne me suis jamais servi mais qu'on pourrait inscrire dans cette chaîne : la *temporisation*. Différer en ce sens, c'est temporiser, c'est recourir, consciemment ou inconsciemment, à la médiation temporelle et temporisatrice d'un détour suspendant l'accomplissement ou le remplissement du « désir » ou de la « volonté », l'effectuant aussi bien sur un mode qui en annule ou en tempère l'effet. Et nous verrons — plus tard — en quoi cette temporisation est aussi temporalisation et espace-ment, devenir-temps de l'espace et devenir-espace du temps, « constitution originaire » du temps et de l'espace, diraient la métaphysique ou la phénoménologie transcendantale dans le langage qui est ici critiqué et déplacé.

L'autre sens de *dijjérer*, c'est le plus commun et le plus identifiable : ne pas être identique, être autre, discernable, etc. S'agissant des différen(t)(d)s, mot qu'on peut donc écrire, comme on voudra, avec un *t* ou un *d* final, qu'il soit question d'altérité de dissemblance ou d'altérité d'allergie et de polémique, il faut bien qu'entre les éléments autres se produise, activement, dynamiquement, et avec une certaine persévérance dans la répétition, intervalle, distance, *espacement*.

Or le mot différence (avec un *e*) n'a jamais pu renvoyer ni au différer comme temporisation ni au différend comme *polemos*. C'est cette déperdition de sens que devrait compenser — économiquement — le mot difféance (avec un *a*). Celui-ci peut renvoyer à la fois à toute la configuration de ses significations, il est immédiatement et irréductiblement polysémique et cela ne sera pas indifférent à l'économie du discours que j'essaie de tenir. Il y renvoie non seulement, bien entendu et comme toute signification, à être soutenu par un discours ou un contexte interprétatif mais déjà en quelque sorte par lui-même, ou du moins plus facilement par lui-même que tout autre mot, le *a* provenant immédiatement du participe présent (différant) et

nous rapprochant de l'action en cours du différer, avant même qu'elle ait produit un effet constitué en différent ou en différence (avec un *e*). Dans une conceptualité et avec des exigences classiques, on dirait que « différence » désigne la causalité constituante, productrice et originaire, le processus de scission et de division dont les différents ou les différences seraient les produits ou les effets constitués. Mais, tout en nous rapprochant du noyau infinitif et actif du différer, « différence » (avec un *a*) neutralise ce que l'infinitif dénote comme simplement actif, de même que « mouvoir » ne signifie pas dans notre langue le simple fait de mouvoir, de se mouvoir ou d'être mu. La résonance n'est pas davantage l'acte de résonner. Il faut méditer ceci, dans l'usage de notre langue, que la terminaison en *ance* reste indécise *entre* l'actif et le passif. Et nous verrons pourquoi ce qui se laisse désigner par « différence » n'est ni simplement actif ni simplement passif, annonçant ou rappelant plutôt quelque chose comme la voix moyenne, disant une opération qui n'est pas une opération, qui ne se laisse penser ni comme passion ni comme action d'un sujet sur un objet, ni à partir d'un agent ni à partir d'un patient, ni à partir ni en vue d'aucun de ces *termes*. Or la voix moyenne, une certaine non-transitivité, est peut-être ce que la philosophie, se constituant en cette répression, a commencé par distribuer en voix active et voix passive.

Différence comme temporisation, différence comme espacement. Comment s'ajointent-elles ?

Partons, puisque nous y sommes déjà installés, de la problématique du signe et de l'écriture. Le signe, dit-on couramment, se met à la place de la chose même, de la chose présente, « chose » valant ici aussi bien pour le sens que pour le référent. Le signe représente le présent en son absence. Il en tient lieu. Quand nous ne pouvons prendre ou montrer la chose, disons le présent, l'étant-présent, quand le présent ne se présente pas, nous signifions, nous passons par le détour du signe. Nous prenons ou donnons un signe. Nous faisons signe. Le signe serait donc la présence différée. Qu'il s'agisse de signe verbal ou écrit, de signe monétaire, de délégation électorale et de représentation politique, la circulation des signes diffère le moment où nous pourrions rencontrer la chose même, nous en emparer, la consommer ou la dépenser, la toucher, la voir, en avoir l'intuition présente. Ce que je décris ici pour définir, en la banalité de ses traits, la signification comme différence de temporisation, c'est la structure classiquement déterminée du signe : elle présuppose que le signe, différant la présence, n'est pensable qu'à *partir* de la présence qu'il diffère et *en vue* de la présence différée qu'on vise à se réapproprier. Suivant cette sémiologie

classique, la substitution du signe à la chose même est à la fois *seconde* et *provisoire* : seconde depuis une présence originelle et perdue dont le signe viendrait à dériver ; provisoire au regard de cette présence finale et manquante en vue de laquelle le signe serait en mouvement de médiation.

A tenter de mettre en question ce caractère de secondarité provisoire du substitut, on verrait sans doute s'annoncer quelque chose comme une différence originelle, mais on ne pourrait même plus la dire originelle ou finale, dans la mesure où les valeurs d'origine, d'archie, de *telos*, d'*eskhaton*, etc. ont toujours dénoté la présence — *ousia*, *parousia*, etc. Questionner le caractère secondaire et provisoire du signe, lui opposer une différence « originelle », cela aurait donc pour conséquences :

1. qu'on ne pourrait plus comprendre la différence sous le concept de « signe » qui a toujours voulu dire représentation d'une présence et s'est constitué dans un système (pensée ou langue) réglé à partir et en vue de la présence ;

2. qu'on met ainsi en question l'autorité de la présence ou de son simple contraire symétrique, l'absence ou le manque. On interroge ainsi la limite qui nous a toujours contraints, qui nous contraint toujours — nous, les habitants d'une langue et d'un système de pensée — à former le sens de l'être en général comme présence ou absence, dans les catégories de l'étant ou de l'étantité (*ousia*). Il apparaît déjà que le type de question auquel nous sommes ainsi reconduits est, disons, le type heideggerien, et la différence *semble* nous ramener à la différence ontico-ontologique. On me permettra de retarder cette référence. Je noterai seulement qu'entre la différence comme temporisation-temporalisation, qu'on ne peut plus penser dans l'horizon du présent, et ce que Heidegger dit dans *Sein und Zeit* de la temporalisation comme horizon transcendantal de la question de l'être, qu'il faut libérer de la domination traditionnelle et métaphysique par le présent ou le maintenant, la communication est étroite, même si elle n'est pas exhaustive et irréductiblement nécessaire.

Mais séjournons d'abord dans la problématique sémiologique pour voir s'y conjoindre la différence comme temporisation et la différence comme espacement. La plupart des recherches sémiologiques ou linguistiques qui dominent aujourd'hui le champ de la pensée, soit par leurs résultats propres, soit par la fonction de modèle régulateur qu'elles se voient reconnaître partout, renvoient généalogiquement à Saussure, à tort ou à raison, comme à l'instituteur commun. Or Saussure est d'abord celui qui a placé l'*arbitraire du signe* et le *caractère différentiel* du signe au principe de la sémiologie générale, singulièrement

de la linguistique. Et les deux motifs — arbitraire et différentiel — sont à ses yeux, on le sait, inséparables. Il ne peut y avoir d'arbitraire que parce que le système des signes est constitué par des différences, non par le plein des termes. Les éléments de la signification fonctionnent non par la force compacte de noyaux mais par le réseau des oppositions qui les distinguent et les rapportent les uns aux autres. « Arbitraire et différentiel », dit Saussure, « sont deux qualités corrélatives. »

Or ce principe de la différence, comme condition de la signification, affecte la *totalité du signe*, c'est-à-dire à la fois la face du signifié et la face du signifiant. La face du signifié, c'est le concept, le sens idéal ; et le signifiant, c'est ce que Saussure appelle l' « image », « empreinte psychique » d'un phénomène matériel, physique, par exemple acoustique. Nous n'avons pas à entrer ici dans tous les problèmes que posent ces définitions. Citons seulement Saussure au point qui nous intéresse : « Si la partie conceptuelle de la valeur est constituée uniquement par des rapports et des différences avec les autres termes de la langue, on peut en dire autant de la partie matérielle... Tout ce qui précède revient à dire que dans la langue il n'y a que des différences. Bien plus, une différence suppose en général des termes positifs entre lesquels elle s'établit : mais dans la langue il n'y a que des différences sans termes positifs. Qu'on prenne le signifié ou le signifiant, la langue ne comporte ni des idées ni des sons qui préexistaient au système linguistique, mais seulement des différences conceptuelles ou des différences phoniques issues de ce système. Ce qu'il y a d'idée ou de matière phonique dans un signe importe moins que ce qu'il y a autour de lui dans les autres signes. »

On en tirera cette première conséquence que le concept signifié n'est jamais présent en lui-même, dans une présence suffisante qui ne renverrait qu'à elle-même. Tout concept est en droit et essentiellement inscrit dans une chaîne ou dans un système à l'intérieur duquel il renvoie à l'autre, aux autres concepts, par jeu systématique de différences. Un tel jeu, la différence, n'est plus alors simplement un concept mais la possibilité de la conceptualité, du procès et du système conceptuels en général. Pour la même raison, la différence, qui n'est pas un concept, n'est pas un simple mot, c'est-à-dire ce qu'on se représente comme l'unité calme et présente, auto-référente, d'un concept et d'une phonie. Nous verrons plus loin ce qu'il en est du mot en général.

La différence dont parle Saussure n'est donc elle-même ni un concept ni un mot parmi d'autres. On peut dire cela a for-

tiori de la différence. Et nous sommes ainsi conduits à expliciter le rapport de l'une à l'autre.

Dans une langue, dans le *système* de la langue, il n'y a que des différences. Une opération taxinomique peut donc en entreprendre l'inventaire systématique, statistique et classificatoire. Mais, d'une part, ces différences *jouent* : dans la langue, dans la parole aussi et dans l'échange entre langue et parole. D'autre part, ces différences sont elles-mêmes des *effets*. Elles ne sont pas tombées du ciel toutes prêtes ; elles ne sont pas plus inscrites dans un *topos noetos* que prescrites dans la cire du cerveau. Si le mot « histoire » ne comportait en lui le motif d'une répression finale de la différence, on pourrait dire que seules des différences peuvent être d'entrée de jeu et de part en part « historiques ».

Ce qui s'écrit *différance*, ce sera donc le mouvement de jeu qui « produit », par ce qui n'est pas simplement une activité, ces différences, ces effets de différence. Cela ne veut pas dire que la différence qui produit les différences soit avant elles, dans un présent simple et en soi immo­difié, in-différent. La différence est l' « origine » non-pleine, non-simple, l'origine structurée et diffé­rante des différences. Le nom d' « origine » ne lui convient donc plus.

Puisque la langue, dont Saussure dit qu'elle est une classification, n'est pas tombée du ciel, les différences ont été produites, elles sont des effets produits, mais des effets qui n'ont pas pour cause un sujet ou une substance, une chose en général, un étant quelque part présent et échappant lui-même au jeu de la différence. Si une telle présence était impliquée, le plus classiquement du monde, dans le concept de cause en général, il faudrait donc parler d'effet sans cause, ce qui conduirait très vite à ne plus parler d'effet. La sortie hors de la clôture de ce schème, j'ai tenté d'en indiquer la visée à travers la « trace » qui n'est pas plus un effet qu'elle n'a une cause mais qui ne peut suffire à elle seule, hors texte, à opérer la transgression nécessaire.

Comme il n'y a pas de présence avant la différence sémiologique et hors d'elle, on peut étendre au signe en général ce que Saussure écrit de la langue : « La langue est nécessaire pour que la parole soit intelligible, et produise tous ses effets ; mais celle-ci est nécessaire pour que la langue s'établisse ; historiquement, le fait de parole précède toujours. »

Retenant au moins le schéma sinon le contenu de l'exigence formulée par Saussure, nous désignerons par *différance* le mouvement selon lequel la langue, ou tout code, tout système de renvois en général se constitue « historiquement » comme tissu

de différences. « Se constitue », « se produit », « se crée », « mouvement », historiquement », etc., devant être entendus au-delà de la langue métaphysique où ils sont pris avec toutes leurs implications. Il faudrait montrer pourquoi les concepts de *production*, comme ceux de constitution et d'histoire, restent de ce point de vue complices de ce qui est ici en question mais cela m'entraînerait aujourd'hui trop loin — vers la théorie de la représentation du « cercle » dans lequel nous paraissions enfermés — et je ne les utilise ici, comme beaucoup d'autres concepts, que par commodité stratégique et pour amorcer la déconstruction de leur système au point actuellement le plus décisif. On aura en tout cas compris, par le cercle même où nous paraissions engagés, que la différence, telle qu'elle s'écrit ici, n'est pas plus statique que génétique, pas plus structurale qu'historique. Ou pas moins, et c'est ne pas lire, ne pas lire surtout ce qui manque ici à l'éthique orthographique que de vouloir y objecter à partir de la plus vieille des oppositions métaphysiques, par exemple en opposant quelque point de vue génératif à un point de vue structuraliste-taxinomiste, ou inversement. Quant à la différence, ce qui en rend sans doute la pensée malaisée et le confort peu sûr, ces oppositions n'ont pas la moindre pertinence.

Si l'on considère maintenant la chaîne dans laquelle la « différence » se laisse soumettre à un certain nombre de substitutions non synonymiques, selon la nécessité du contexte, pourquoi recourir à la « réserve », à l' « archi-écriture », à l' « archi-trace », à l' « espacement », voire au « supplément » ou au « *pharmakon* », bientôt à l'hymen, à la marge-marque-marche, etc. ?

Repartons. La différence, c'est ce qui fait que le mouvement de la signification n'est possible que si chaque élément dit « présent », apparaissant sur la scène de la présence, se rapporte à autre chose que lui-même, gardant en lui la marque de l'élément passé et se laissant déjà creuser par la marque de son rapport à l'élément futur, la trace ne se rapportant pas moins à ce qu'on appelle le futur qu'à ce qu'on appelle le passé, et constituant ce qu'on appelle le présent par ce rapport même à ce qui n'est pas lui : absolument pas lui, c'est-à-dire pas même un passé ou un futur comme présents modifiés. Il faut qu'un intervalle le sépare de ce qui n'est pas lui pour qu'il soit lui-même, mais cet intervalle qui le constitue en présent doit aussi du même coup diviser le présent en lui-même, partageant ainsi, avec le présent, tout ce qu'on peut penser à partir de lui, c'est-à-dire tout étant, dans notre langue métaphysique, singulièrement la substance ou le sujet. Cet intervalle se cons-

tituant, se divisant dynamiquement, c'est ce qu'on peut appeler *espacement*, devenir-espace du temps ou devenir-temps de l'espace (*temporisation*). Et c'est cette constitution du présent, comme synthèse « originaire » et irréductiblement non-simple, donc, *stricto sensu*, non-originaire, de marques, de traces de rétentions et de protentions (pour reproduire ici, analogiquement et provisoirement, un langage phénoménologique et transcendantal qui se révélera tout à l'heure inadéquat) que je propose d'appeler *archi-écriture*, *archi-trace* ou *différence*. Celle-ci (est) (à la fois) *espacement* (et) *temporisation*.

Ce mouvement (actif) de la (production de la) *différence* sans origine, n'aurait-on pu l'appeler, tout simplement et sans néographisme, *différenciation* ? Entre autres confusions, un tel mot eût laissé penser à quelque unité organique, originnaire et homogène, venant éventuellement à se diviser, à recevoir la différence comme un événement. Surtout, formé sur le verbe *différencier*, il annulerait la signification économique du détour, du délai temporisateur, du « différer ». Une remarque, ici, au passage. Je la dois à une lecture récente d'un texte que Koyré avait consacré, en 1934, dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, à « Hegel à Iéna » (reproduit dans ses *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*). Koyré y fait de longues citations, en allemand, de la *Logique* d'Iéna et il en propose la traduction. Or, à deux reprises, il rencontre dans le texte de Hegel l'expression *differente Beziehung*. Ce mot à racine latine (*different*) est rare en allemand et aussi, je le crois, chez Hegel, qui dit plutôt *verschieden*, *ungleich*, qui appelle la différence *Unterschied*, et *Verschiedenheit* la variété qualitative. Dans la *Logique* d'Iéna, il se sert du mot *different* au moment où il y va précisément du temps et du présent. Avant d'en venir à une précieuse remarque de Koyré, voici quelques phrases de Hegel, telles qu'il les traduit: « L'infini, dans cette simplicité, est, comme moment opposé à l'égal à soi-même le négatif, et dans ses moments, tandis qu'il se présente à (soi-même) et en soi-même la totalité, (il est) l'excluant en général, le point ou la limite, mais dans cette sienne (action de) nier, il se rapporte immédiatement à l'autre et se nie soi-même. La limite ou le moment du présent (*der Gegenwart*), le « ceci » absolu du temps, ou le maintenant, est d'une simplicité négative absolue, qui exclut de soi absolument toute multiplicité et, par cela même, est absolument déterminé; il est non pas un tout ou un *quantum* qui s'étendrait en soi (et) qui, en soi-même, aurait aussi un moment indéterminé, un divers qui, indifférent (*gleichgültig*) ou extérieur en lui-même, se rapporterait à un autre (*auf ein anderes bezöge*), mais c'est là un rapport absolu-



ment différent du simple (*sondern es ist absolut differente Beziehung*). » Et Koyré précise remarquablement en note : « Rapport différent : *differente Beziehung*. On pourrait dire : rapport différenciant. » Et à la page suivante, autre texte de Hegel, où l'on peut lire ceci : « *Diese Beziehung ist Gegenwart, als eine differente Beziehung*. (Ce rapport est (le) présent comme rapport différent.) » Autre note de Koyré : « Le terme *different* est pris ici dans un sens actif. »

Ecrire « différenciant » ou « différenciation » (avec un *a*) pourrait déjà avoir l'utilité de rendre possible, sans autre note ou précision, la traduction de Hegel en ce point particulier qui est aussi un point absolument décisif de son discours. Et la traduction serait, comme elle doit toujours l'être, transformation d'une langue par une autre. Naturellement, je tiens que le mot « différenciation » peut servir aussi à d'autres usages : d'abord parce qu'il marque non seulement l'activité de la différence « originaire » mais aussi le détour temporisateur du différer ; surtout parce que, malgré les rapports d'affinité très profonde que la différenciation ainsi écrite entretient avec le discours hégélien, tel qu'il doit être lu, elle peut en un certain point non pas rompre avec lui, ce qui n'a aucune sorte de sens ni de chance, mais en opérer une sorte de déplacement à la fois infime et radical dont j'essaie ailleurs d'indiquer l'espace mais dont il me serait difficile de parler très vite ici.

Les différences sont donc « produites » — différenciées — par la différenciation. Mais *qu'est-ce* qui diffère ou *qui* diffère ? Autrement dit, *qu'est-ce* que la différenciation ? Avec cette question nous atteignons un autre lieu et une autre ressource de la problématique.

Qu'est-ce qui diffère ? Qui diffère ? Qu'est-ce que la différenciation ?

Si nous répondions à ces questions avant même de les interroger comme questions, avant même de les retourner et d'en suspecter la forme, jusque dans ce qu'elles semblent avoir de plus naturel et de plus nécessaire, nous retomberions déjà en-deçà de ce que nous venons de dégager. Si nous acceptons en effet la forme de la question, en son sens et en sa syntaxe (« qu'est-ce que », « qu'est-ce qui », « qui est-ce qui »...), il faudrait admettre que la différenciation est dérivée, survenue, maîtrisée et commandée à partir du point d'un étant-présent, celui-ci pouvant être quelque chose, une forme, un état, un pouvoir dans le monde, auxquels on pourra donner toutes sortes de noms, un *quoi*, ou un étant-présent comme *sujet*, un *qui*. Dans ce dernier cas notamment, on admettrait implicitement que cet étant-présent, par exemple comme étant-présent à soi, comme cons-

cience, en viendrait éventuellement à différer: soit à retarder et à détourner l'accomplissement d'un « besoin » ou d'un « désir », soit à différer de soi. Mais, dans aucun de ces cas, un tel étant-présent ne serait « constitué » par cette différance.

Or, si nous nous référons encore une fois à la différence sémiologique, qu'est-ce que Saussure, en particulier, nous a rappelé ? Que « la langue [qui ne consiste donc qu'en différences] n'est pas une fonction du sujet parlant ». Cela implique que le sujet (identité à soi ou éventuellement conscience de l'identité à soi, conscience de soi) est inscrit dans la langue, est « fonction » de la langue, ne devient sujet *parlant* qu'en conformant sa parole, même dans ladite « création », même dans ladite « transgression », au système de prescriptions de la langue comme système de différences, ou du moins à la loi générale de la différance, en se réglant sur le principe de la langue dont Saussure dit qu'elle est « le langage moins la parole ». « La langue est nécessaire pour que la parole soit intelligible et produise tous ses effets. »

Si par hypothèse nous tenons pour absolument rigoureuse l'opposition de la parole à la langue, la différance sera non seulement le jeu des différences dans la langue mais le rapport de la parole à la langue, le détour aussi par lequel je dois passer pour parler, le gage silencieux que je dois donner, et qui vaut aussi bien pour la sémiologie générale, réglant tous les rapports de l'usage au schéma, du message au code, etc. (J'ai essayé de suggérer ailleurs que cette différance dans la langue et dans le rapport de la parole à la langue interdit la dissociation essentielle qu'à une autre strate de son discours Saussure voulait traditionnellement marquer entre parole et écriture. La pratique de la langue ou du code supposant un jeu de formes, sans substance déterminée et invariable, supposant aussi dans la pratique de ce jeu une rétention et une protention des différences, un espacement et une temporisation, un jeu de traces, il faut bien que ce soit une sorte d'écriture avant la lettre, une archi-écriture sans origine présente, sans archie. D'où la rature réglée de l'archie et la transformation de la sémiologie générale en grammatologie, celle-ci opérant un travail critique sur tout ce qui, dans la sémiologie et jusque dans son concept matriciel — le signe — retenait des présupposés métaphysiques incompatibles avec le motif de la différance.)

On pourra être tenté par une objection: certes, le sujet ne devient *parlant* qu'en commerçant avec le système des différences linguistiques; ou encore le sujet ne devient *signifiant* (en général, par parole ou autre signe) qu'en s'inscrivant dans le système des différences. En ce sens, certes, le sujet parlant

ou signifiant ne serait pas présent à soi, en tant que parlant ou signifiant, sans le jeu de la différence linguistique ou sémiologique. Mais ne peut-on concevoir une présence et une présence à soi du sujet avant sa parole ou son signe, une présence à soi du sujet dans une conscience silencieuse et intuitive ?

Une telle question suppose donc qu'avant le signe et hors de lui, à l'exclusion de toute trace et de toute différence, quelque chose de tel que la conscience est possible. Et que, avant même de distribuer ses signes dans l'espace et dans le monde, la conscience peut se rassembler elle-même en sa présence. Or, qu'est-ce que la conscience ? Que veut dire « conscience » ? Le plus souvent dans la forme même du « vouloir-dire », elle ne se donne à penser, sous toutes ses modifications, que comme présence à soi, perception de soi de la présence. Et ce qui vaut de la conscience vaut ici de l'existence dite subjective en général. De même que la catégorie du sujet ne peut et n'a jamais pu se penser sans la référence à la présence comme *upo-keimenon* ou comme *ousia*, etc., de même le sujet comme conscience n'a jamais pu s'annoncer autrement que comme présence à soi. Le privilège accordé à la conscience signifie donc le privilège accordé au présent ; et même si l'on décrit, à la profondeur où le fait Husserl, la temporalité transcendante de la conscience, c'est au « présent vivant » qu'on accorde le pouvoir de synthèse et de rassemblement incessant des traces.

Ce privilège est l'éther de la métaphysique, l'élément de notre pensée en tant qu'elle est prise dans la langue de la métaphysique. On ne peut délimiter une telle clôture qu'en sollicitant aujourd'hui cette valeur de présence dont Heidegger a montré qu'elle est la détermination onto-théologique de l'être ; et à solliciter ainsi cette valeur de présence, par une mise en question dont le statut doit être tout à fait singulier, nous interrogeons le privilège absolu de cette forme ou de cette époque de la présence en général qu'est la conscience comme vouloir-dire dans la présence à soi.

On en vient donc à poser la présence — et singulièrement la conscience, l'être auprès de soi de la conscience — non plus comme la forme matricielle absolue de l'être mais comme une « détermination » et comme un « effet ». Détermination ou effet à l'intérieur d'un système qui n'est plus celui de la présence mais celui de la différence, et qui ne tolère plus l'opposition de l'activité et de la passivité, non plus que celle de la cause et de l'effet ou de l'indétermination et de la détermination, etc., de telle sorte qu'à désigner la conscience comme un effet ou une détermination on continue, pour des raisons stratégiques qui peuvent être plus ou moins lucidement délibérées

et systématiquement calculées, à opérer selon le lexique de cela même qu'on délimite.

Avant d'être, si radicalement et si expressément, celui de Heidegger, ce geste a aussi été celui de Nietzsche et de Freud; qui l'un et l'autre, comme on sait, et parfois de façon si ressemblante, ont mis en question la conscience en sa certitude assurée de soi. Or n'est-il pas remarquable qu'ils l'aient fait l'un et l'autre à partir du motif de la différence ?

Celui-ci apparaît presque nommément dans leurs textes et en ces lieux où tout se joue. Je ne pourrai m'y étendre ici; je rappellerai seulement que pour Nietzsche « la grande activité principale est inconsciente » et que la conscience est l'effet de forces dont l'essence et les voies et les modes ne lui sont pas propres. Or la force elle-même n'est jamais présente: elle n'est qu'un jeu de différences et de quantités. Il n'y aurait pas de force en général sans la différence entre les forces; et ici la différence de quantité compte plus que le contenu de la quantité, que la grandeur absolue elle-même: « La quantité elle-même n'est donc pas séparable de la différence de quantité. La différence de quantité est l'essence de la force, le rapport de la force avec la force. Rêver de deux forces égales, même si on leur accorde une opposition de sens, est un rêve approximatif et grossier, rêve statistique où plonge le vivant, mais que la chimie dissipe » (G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 49). Toute la pensée de Nietzsche n'est-elle pas une critique de la philosophie comme indifférence active à la différence, comme système de réduction ou de répression a-diaphoristique ? Ce qui n'exclut pas que selon la même logique, selon la logique même, la philosophie vive *dans* et *de* la différence, s'aveuglant ainsi au *même* qui n'est pas l'identique. Le même est précisément la différence (avec un *a*) comme passage détourné et équivoque d'un différent à l'autre, d'un terme de l'opposition à l'autre. On pourrait ainsi reprendre tous les couples d'opposition sur lesquels est construite la philosophie et dont vit notre discours pour y voir non pas s'effacer l'opposition mais s'annoncer une nécessité telle que l'un des termes y apparaisse comme la différence de l'autre, comme l'autre différencié dans l'économie du même (l'intelligible comme différenciant du sensible, comme sensible différencié; le concept comme intuition différenciée — différenciant; la culture comme nature différenciée — différenciant; tous les autres de la *physis* — *tekhne*, *nomos*, *thesis* société, liberté, histoire, esprit, etc. — comme *physis* différenciée ou comme *physis* différenciant. *Physis en différence*. (Ici s'indique le lieu d'une réinterprétation de la *mimésis*, dans sa prétendue opposition à la *physis*). C'est à partir du déploiement de ce

même comme différance que s'annonce la mêmeté de la diffé-  
rence et de la répétition dans l'éternel retour. Autant de  
thèmes qu'on peut mettre en rapport, chez Nietzsche, avec la  
Symptomatologie qui diagnostique toujours le détour ou la  
ruse d'une instance déguisée dans sa différance; ou encore avec  
toute la thématique de l'interprétation active qui substitue le  
déchiffrement incessant au dévoilement de la vérité comme  
présentation de la chose même en sa présence, etc. Chiffre  
sans vérité ou du moins système de chiffres non dominé par  
la valeur de vérité qui en devient alors seulement une fonction  
comprise, inscrite, circonscrite.

Nous pourrions donc appeler différance cette discorde  
« active », en mouvement, des forces différentes et des diffé-  
rences de forces que Nietzsche oppose à tout le système de  
la grammaire métaphysique partout où elle commande la culture,  
la philosophie et la science.

Il est historiquement signifiant que cette diaphoristique en tant  
qu'énergétique ou économique des forces, qui s'ordonne à la  
mise en question du primat de la présence comme conscience,  
soit aussi le motif majeur de la pensée de Freud: autre diapho-  
ristique, tout ensemble théorie du chiffre (ou de la trace) et  
énergétique. La mise en question de l'autorité de la conscience  
est d'abord et toujours différentiale.

Les deux valeurs apparemment différentes de la différance  
se nouent dans la théorie freudienne: le différer comme discer-  
nabilité, distinction, écart, diastème, *espacement*, et le différer  
comme détour, délai, réserve, *temporisation*.

1. Les concepts de trace (*Spur*), de frayage (*Bahnung*), de  
forces de frayage sont, dès l'*Entwurf*, inséparables du concept  
de différence. On ne peut décrire l'origine de la mémoire et  
du psychisme comme mémoire en général (consciente ou incon-  
sciente) qu'en tenant compte de la différence entre les frayages.  
Freud le dit expressément. Il n'y a pas de frayage sans diffé-  
rence et pas de différence sans trace.

2. Toutes les différences dans la production des traces incons-  
cientes et dans les procès d'inscription (*Niederschrift*) peuvent  
aussi être interprétées comme des moments de la différance,  
au sens de la mise en réserve. Selon un schéma qui n'a cessé  
de guider la pensée de Freud, le mouvement de la trace est  
décrit comme un effort de la vie se protégeant elle-même *en*  
*différant* l'investissement dangereux, en constituant une réserve  
(*Vorrat*). Et toutes les oppositions de concepts qui sillonnent  
la pensée freudienne rapportent chacun des concepts l'un à  
l'autre comme les moments d'un détour dans l'économie de  
la différance. L'un n'est que l'autre différé, l'un différant de

l'autre. L'un est l'autre en différance, l'un est la différance de l'autre. C'est ainsi que toute *opposition* apparemment rigoureuse et irréductible (par exemple celle du secondaire et du primaire) se voit qualifier, à un moment ou à un autre, de « fiction théorique ». C'est ainsi encore, par exemple (mais un tel exemple commande tout, il communique avec tout), que la différence entre le principe de plaisir et le principe de réalité n'est que la différance comme détour (*Aufschieben, Aufschub*). Dans *Au-delà du principe du plaisir*, Freud écrit: « Sous l'influence de l'instinct de conservation du moi, le principe de plaisir s'efface et cède la place au principe de réalité qui fait que, sans renoncer au but final que constitue le plaisir, nous consentons à en différer la réalisation, à ne pas profiter de certaines possibilités qui s'offrent à nous de hâter celle-ci, à supporter même, à la faveur du long détour (*Aufschub*) que nous empruntons pour arriver au plaisir, un déplaisir momentané. »

Nous touchons ici au point de la plus grande obscurité, à l'énigme même de la différance, à ce qui en divise justement le concept par un étrange partage. Il ne faut pas se hâter de décider. Comment penser à *la fois* la différance comme détour économique qui, dans l'élément du même, vise toujours à retrouver le plaisir où la présence différée par calcul (conscient ou inconscient) et d'autre part la différance comme rapport à la présence impossible, comme dépense sans réserve, comme perte irréparable de la présence, usure irréversible de l'énergie, voire comme pulsion de mort et rapport au tout-autre interrompant en apparence toute économie ? Il est évident — c'est l'évidence même — qu'on ne peut penser *ensemble* l'économique et le non-économique, le même et le tout-autre, etc. Si la différance est cet impensable, peut-être ne faut-il pas se hâter de la porter à l'évidence, dans l'élément philosophique de l'évidence qui aurait tôt fait d'en dissiper le mirage et l'illogique, avec l'infailibilité d'un calcul que nous connaissons bien, pour avoir précisément reconnu sa place, sa nécessité, sa fonction dans la structure de la différance. Ce qui dans la philosophie y retrouverait son compte a déjà été pris en compte dans le système de la différance tel qu'il se calcule ici. J'ai essayé ailleurs, dans une lecture de Bataille, d'indiquer ce que pourrait être une *mise en rapport*, si l'on veut, et rigoureuse et, en un sens nouveau, « scientifique », de l'« économie restreinte » ne faisant aucune part à la dépense sans réserve, à la mort, à l'exposition au non-sens, etc., et d'une économie générale *tenant compte* de la non-réserve, tenant en réserve la non-réserve, si l'on peut dire. Rapport entre une différance qui retrouve son compte et une différance qui manque à retrouver son compte, la *mise* de la

présence pure et sans perte se confondant avec celle de la perte absolue, de la mort. Par cette mise en rapport de l'économie restreinte et de l'économie générale on déplace et on réinscrit le projet même de la philosophie, sous l'espèce privilégiée du hégélianisme. On plie l'*Aufhebung* — la relève — à s'écrire autrement. Peut-être, tout simplement, à s'écrire. Mieux, à tenir compte de sa consommation d'écriture.

Car le caractère économique de la différence n'implique nullement que la présence différée puisse toujours se retrouver, qu'il n'y ait là qu'un investissement retardant provisoirement et sans perte la présentation de la présence, la perception du bénéfice ou le bénéfice de la perception. Contrairement à l'interprétation métaphysique, dialectique, « hégélienne », du mouvement économique de la différence, il faut ici admettre un jeu où qui perd gagne et où l'on gagne et perd à tous les coups. Si la présentation détournée reste définitivement et implacablement refusée, ce n'est pas qu'un certain présent reste caché ou absent; mais la différence nous tient en rapport avec ce dont nous méconnaissions nécessairement qu'il excède l'alternative de la présence et de l'absence. Une certaine altérité — Freud lui donne le nom métaphysique d'inconscient — est définitivement soustraite à tout processus de présentation par lequel nous l'appellerions à se montrer en personne. Dans ce contexte et sous ce nom, l'inconscient n'est pas, comme on sait, une présence à soi cachée, virtuelle, potentielle. Il se diffère, cela veut dire sans doute qu'il se tisse de différences et aussi qu'il envoie, qu'il délègue des représentants, des mandataires; mais il n'y a aucune chance pour que le mandant « existe », soit présent, soit « lui-même » quelque part et encore moins devienne conscient. En ce sens, contrairement aux termes d'un vieux débat, fort de tous les investissements métaphysiques qu'il a toujours engagés, l'« inconscient » n'est pas plus une « chose » qu'autre chose, pas plus une chose qu'une conscience virtuelle ou masquée. Cette altérité radicale par rapport à tout mode possible de présence se marque en des effets irréductibles d'après-coup, de retardement. Et, pour les décrire, pour lire les traces des traces « inconscientes » (il n'y a pas de trace « consciente »), le langage de la présence ou de l'absence, le discours métaphysique de la phénoménologie est inadéquat. (Mais le « phénoménologue » n'est pas le seul à le parler.)

La structure du retardement (*Nachträglichkeit*) interdit en effet qu'on fasse de la temporalisation (temporisation) une simple complication dialectique du présent vivant comme synthèse originale et incessante, constamment reconduite à soi, sur soi rassemblée, rassemblante, de traces rétentionnelles et d'ou-

vertures protentionnelles. Avec l'altérité de l' « inconscient », nous avons affaire non pas à des horizons de présents modifiés — passés ou à venir — mais à un « passé » qui n'a jamais été présent et qui ne le sera jamais, dont l' « a-venir » ne sera jamais la *production* ou la reproduction dans la forme de la présence. Le concept de trace est donc incommensurable avec celui de rétention, de devenir-passé de ce qui a été présent. On ne peut penser la trace — et donc la différance — à partir du présent, ou de la présence du présent.

Un passé qui n'a jamais été présent, cette formule est celle par laquelle Emmanuel Levinas, selon des voies qui ne sont certes pas celles de la psychanalyse, qualifie la trace et l'énigme de l'altérité absolue: autrui. Dans ces limites et de ce point de vue du moins, la pensée de la différance implique toute la critique de l'ontologie classique entreprise par Levinas. Et le concept de trace, comme celui de différance, organise ainsi, à travers ces traces différentes et ces différences de traces, au sens de Nietzsche, de Freud, de Levinas (ces « noms d'auteurs » ne sont ici que des indices), le réseau qui rassemble et traverse notre « époque » comme délimitation de l'ontologie (de la présence).

C'est-à-dire de l'étant ou de l'étantité. Partout, c'est la dominance de l'étant que la différance vient solliciter, au sens où *sollicitare* signifie, en vieux latin, ébranler comme tout, faire trembler en totalité. C'est la détermination de l'être en présence ou en étantité qui est donc interrogée par la pensée de la différance. Une telle question ne saurait surgir et se laisser comprendre sans que s'ouvre quelque part la différence de l'être à l'étant. Première conséquence: la différance n'est pas. Elle n'est pas un étant-présent, si excellent, unique, principiel ou transcendant qu'on le désire. Elle ne commande rien, ne règne sur rien et n'exerce nulle part aucune autorité. Elle ne s'annonce par aucune majuscule. Non seulement il n'y a pas de royaume de la différance mais celle-ci foment la subversion de tout royaume. Ce qui la rend évidemment menaçante et infailliblement redoutée par tout ce qui en nous désire le royaume, la présence passée ou à venir d'un royaume. Et c'est toujours au nom d'un royaume qu'on peut, croyant la voir s'agrandir d'une majuscule, lui reprocher de vouloir régner.

Est-ce que pour autant la différance s'ajuste dans l'écart de la différence ontico-ontologique, telle qu'elle se pense, telle que l' « époque » s'y pense en particulier « à travers », si l'on peut encore dire, l'incontournable méditation heideggerienne ?

Il n'y a pas de réponse simple à une telle question.



Sur une certaine face d'elle-même, la différence n'est certes que le *déploiement* historial et époqual de l'être ou de la différence ontologique. Le *a* de la différence marque le *mouvement* de ce déploiement.

Et pourtant, la pensée du *sens* ou de la *vérité* de l'être, la détermination de la différence en différence ontico-ontologique, la différence pensée dans l'horizon de la question *de l'être*, n'est-ce pas encore un effet intra-métaphysique de la différence ? Le déploiement de la différence n'est peut-être pas seulement la vérité de l'être ou de l'époqualité de l'être. Peut-être faut-il tenter de penser cette pensée inouïe, ce tracé silencieux : que l'histoire de l'être, dont la pensée engage le *logos* grec-occidental, n'est elle-même, telle qu'elle se produit à travers la différence ontologique, qu'une époque du *diapherein*. On ne pourrait même plus l'appeler dès lors « époque », le concept d'époqualité appartenant au dedans de l'histoire comme histoire de l'être. L'être n'ayant jamais eu de « sens », n'ayant jamais été pensé ou dit comme tel qu'en se dissimulant dans l'étant, la différence, d'une certaine et fort étrange manière, (est) plus « vieille » que la différence ontologique ou que la vérité de l'être. C'est à cet âge qu'on peut l'appeler jeu de la trace. D'une trace qui n'appartient plus à l'horizon de l'être mais dont le jeu porte et borde le sens de l'être : jeu de la trace ou de la différence qui n'a pas de sens et qui n'est pas. Qui n'appartient pas. Nulle maintenance, mais nulle profondeur pour cet échiquier sans fond où l'être est mis en jeu.

C'est peut-être ainsi que le jeu héraclitéen de l'*en diapheron eautô*, de l'un différenciant de soi, en différenciant avec soi, se perd déjà comme une trace dans la détermination du *diapherein* en différence ontologique.

Penser la différence ontologique reste sans doute une tâche difficile dont l'énoncé est resté presque inaudible. Aussi, se préparer, au-delà de notre *logos*, pour une différence d'autant plus violente qu'elle ne se laisse pas encore arraisonner comme époqualité de l'être et différence ontologique, ce n'est ni se dispenser du passage par la vérité de l'être ni d'aucune façon en « critiquer », en « contester », en méconnaître l'incessante nécessité. Il faut au contraire séjourner dans la difficulté de ce passage, le répéter dans la lecture rigoureuse de la métaphysique partout où elle normalise le discours occidental, et non seulement dans les textes de « l'histoire de la philosophie ». Il faut y laisser en toute rigueur paraître/disparaître la trace de ce qui excède la vérité de l'être. Trace (de ce) qui ne peut jamais se présenter, trace qui elle-même ne peut jamais se présenter : apparaître et se manifester comme telle dans son

phénomène. Trace au-delà de ce qui lie en profondeur l'ontologie fondamentale et la phénoménologie. Toujours différante, la trace n'est jamais comme telle en présentation de soi. Elle s'efface en se présentant, s'assourdit en résonnant, comme le *a* s'écrivant, inscrivant sa pyramide dans la différance. *I*

De ce mouvement on peut toujours déceler la trace annonciatrice et réservée dans le discours métaphysique et surtout dans le discours contemporain disant, à travers les tentatives auxquelles nous nous sommes intéressés tout à l'heure (Nietzsche, Freud, Levinas) la clôture de l'ontologie. Singulièrement dans le texte heideggerien.

Celui-ci nous provoque à interroger l'essence du présent, la présence du présent.

Qu'est-ce que le présent ? Qu'est-ce que penser le présent en sa présence ?

Considérons, par exemple, le texte de 1946 qui s'intitule *Der Spruch des Anaximander*. Heidegger y rappelle que l'oubli de l'être oublie la différence de l'être à l'étant: « Mais la chose de l'être (*die Sache des Seins*), c'est d'être l'être de l'étant. La forme linguistique de ce génitif à multivalence énigmatique nomme une genèse (*Genesis*), une provenance (*Herkunft*) du présent à partir de la présence (*des Anwesenden aus dem Anwesen*). Mais, avec le déploiement des deux, l'essence (*Wesen*) de cette provenance demeure secrète (*verborgen*). Non seulement l'essence de cette provenance, mais encore le simple rapport entre *présence* et *présent* (*Anwesen und Anwesendem*) reste impensé. Dès l'aurore, il semble que la *présence* et l'étant-présent soient, chacun de son côté, séparément quelque chose. Imperceptiblement, la présence devient elle-même un *présent*... L'essence de la *présence* (*Das Wesen des Anwesens*) et ainsi la différence de la *présence* au *présent* est oubliée. *L'oubli de l'être est l'oubli de la différence de l'être à l'étant* » (traduction in *Chemins*, p. 296-297).

En nous rappelant à la différence de l'être à l'étant (la différence ontologique) comme différence de la présence au présent, Heidegger avance une proposition, un ensemble de propositions qu'il ne s'agira pas ici, par quelque précipitation de la niaiserie, de « critiquer », mais de rendre plutôt à sa puissance de provocation.

Procédons lentement. Ce que veut donc marquer Heidegger, c'est ceci: la différence de l'être à l'étant, l'oublié de la métaphysique, a disparu sans laisser de trace. La trace même de la différence a sombré. Si nous admettons que la différence (est) (elle-même) autre que l'absence et la présence, si elle *trace*, il faudrait parler ici, s'agissant de l'oubli de la différence (de

l'être à l'étant), d'une disparition de la trace de la trace. C'est bien ce que semble impliquer tel passage de *La parole d'Anaximandre*: « L'oubli de l'être fait partie de l'essence même de l'être, par lui voilée. L'oubli appartient si essentiellement à la destination de l'être que l'aurore de cette destination commence précisément en tant que dévoilement du *présent* en sa présence. Cela veut dire: l'Histoire de l'être commence par l'oubli de l'être en cela que l'être retient son essence, la différence avec l'étant. La différence fait défaut. Elle reste oubliée. Seule le différencié — le présent et la présence (*das Anwesende und das Anwesen*) se désabrite, mais non pas *en tant que* le différencié. Au contraire, la trace matinale (*die frühe Spur*) de la différence s'efface dès lors que la présence apparaît comme un étant-présent (*das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint*) et trouve sa provenance dans un (étant)-présent suprême (*in einem höchsten Anwesenden*). »

La trace n'étant pas une présence mais le simulacre d'une présence qui se disloque, se déplace, se renvoie, n'a proprement pas lieu, l'effacement appartient à sa structure. Non seulement l'effacement qui doit toujours pouvoir la surprendre, faute de quoi elle ne serait pas trace mais indestructible et monumentale substance, mais l'effacement qui la constitue d'entrée de jeu en trace, qui l'installe en changement de lieu et la fait disparaître dans son apparition, sortir de soi en sa position. L'effacement de la trace précoce (*die frühe Spur*) de la différence est donc « le même » que son tracement dans le texte métaphysique. Celui-ci doit avoir gardé la marque de ce qu'il a perdu ou réservé, mis de côté. Le paradoxe d'une telle structure, c'est, dans le langage de la métaphysique, cette inversion du concept métaphysique qui produit l'effet suivant: le présent devient le signe du signe, la trace de la trace. Il n'est plus ce à quoi en dernière instance renvoie tout renvoi. Il devient une fonction dans une structure de renvoi généralisé. Il est trace et trace de l'effacement de la trace.

Le texte de la métaphysique est ainsi *compris*. Encore lisible; et à lire. Il n'est pas entouré mais traversé par sa limite, marqué en son dedans par le sillon multiple de sa marge. Proposant *à la fois* le monument et le mirage de la trace, la trace simultanément tracée et effacée, simultanément vive et morte, vive comme toujours de simuler aussi la vie en son inscription gardée. Pyramide. Non pas une borne à franchir, mais pierreuse, sur une muraille, autrement à déchiffrer, un texte sans voix.

On pense alors sans contradiction, sans accorder du moins aucune pertinence à telle contradiction, le perceptible et l'imperceptible de la trace. La « trace matinale » de la différence

s'est perdue dans une invisibilité sans retour et pourtant sa perte même est abritée, gardée, regardée, retardée. Dans un texte. Sous la forme de la présence. De la propriété. Qui n'est elle-même qu'un effet d'écriture.

Après avoir dit l'effacement de la trace matinale, Heidegger peut donc, dans la contradiction sans contradiction, consigner, contresigner le scellement de la trace. Un peu plus loin: « La différence de l'être à l'étant ne peut toutefois venir ensuite à expérience comme un oublié que si elle s'est déjà découverte avec la présence du présent (*mit dem Anwesen des Anwesenden*) et si elle ainsi scellée dans une trace (*so eine Spur geprägt hat*) qui reste gardée (*gewahrt bleibt*) dans la langue à laquelle advient l'être. »

Plus loin encore, méditant le *to khreôn* d'Anaximandre, ici traduit par *Brauch* (maintien), Heidegger écrit ceci:

« Disposant accord et déférence (*Fug und Ruch verfügend*), le maintien libère le présent (*Anwesende*) en son séjour et le laisse libre chaque fois pour son séjour. Mais par là-même le présent se voit également commis au constant danger de se durcir dans l'insistance (*in das blosze Beharren verhärtet*) à partir de sa durée séjournante. Ainsi le maintien (*Brauch*) demeure du même coup en lui-même désaisissement (*Aushändigung*: dé-maintenance) de la présence (*des Anwesens*) in den *Un-fug*, dans le discord (le disjointement). Le maintien ajointe le *dis* — (*Der Brauch fügt das Un-*). »

Et c'est au moment où Heidegger reconnaît le *maintien* comme *trace* que la question doit se poser: peut-on et jusqu'où peut-on penser cette trace et le *dis-* de la différence comme *Wesen des Seins*? Le *dis-* de la différence ne nous renvoie-t-il pas au-delà de l'histoire de l'être, au-delà de notre langue aussi et de tout ce qui peut s'y nommer? N'appelle-t-il pas, dans la langue de l'être, la transformation, nécessairement violente, de cette langue par une tout autre langue?

Précisons cette question. Et, pour y débusquer la « trace » (et qui a cru qu'on traquait jamais quelque chose, plutôt que des pistes à dépister?), lisons encore ce passage:

« La traduction de *to khreôn* par: « le maintien » (*Brauch*) ne provient pas de cogitations étymologico-lexicales. Le choix du mot « maintien » provient d'une préalable *tra*-duction (*Übersetzen*) de la pensée qui tente de penser la différence dans le déploiement de l'être (*im Wesen des Seins*) vers le commencement historique de l'oubli de l'être. Le mot « le maintien » est dicté à la pensée dans l'appréhension (*Erfahrung*) de l'oubli de l'être. Ce qui reste proprement à penser dans le mot « le maintien », de cela, *to khreôn* nomme proprement une trace

(*Spur*), trace qui disparaît aussitôt (*alsbald verschwindet*) dans l'histoire de l'être qui se déploie historico-mondialement comme métaphysique occidentale. »

Comment penser le dehors d'un texte ? Plus ou moins que *sa propre* marge ? Par exemple, l'autre du texte de la métaphysique occidentale ? Certes, la « trace qui disparaît aussitôt dans l'histoire de l'être... comme métaphysique occidentale » échappe à toutes les déterminations, à tous les noms qu'elle pourrait recevoir dans le texte métaphysique. Dans ces noms elle s'abrite et donc se dissimule. Elle n'y apparaît pas comme la trace « elle-même ». Mais c'est parce qu'elle ne saurait jamais apparaître elle-même, *comme telle*. Heidegger dit aussi que la différence ne peut apparaître *en tant que telle*: « *Lichtung des Unterschiedes kann deshalb auch nicht bedeuten, dasz der Unterschied als der Unterschied erscheint.* » Il n'y a pas d'essence de la différence, celle-ci (est) ce qui non seulement ne saurait se laisser approprier dans le *comme tel* de son nom ou de son apparaître, mais ce qui menace l'autorité du *comme tel* en général, de la présence de la chose même en son essence. Qu'il n'y ait pas, à ce point d'essence propre<sup>1</sup> de la différence, cela implique qu'il n'y ait ni être ni vérité du jeu de l'écriture en tant qu'il engage la différence.

1. La différence n'est pas une « espèce » du genre *différence ontologique*. Si « la donation de *présence* est propriété de l'*Ereignen* » (*Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens* ») (« *Zeit und Sein* », in *L'endurance de la pensée*, Plon, 1968, tr. fr. Fédier, p. 63), la différence n'est pas un procès de appropriation en quelque sens que ce soit. Elle n'en est ni la position (appropriation) ni la négation (expropriation), mais l'autre. Dès lors, semble-t-il, mais nous marquons ici plutôt la nécessité d'un parcours à venir, elle ne serait pas plus que l'être une espèce du genre *Ereignis*. Heidegger:... « alors l'être a sa place dans le mouvement qui fait advenir à soi le propre (*Dann gehört das Sein in das Ereignen*). De lui le donner et sa donation accueillent et reçoivent leur détermination. Alors l'être serait un genre de *Ereignis* et non l'*Ereignis* un genre de l'être. Mais la fuite qui cherche refuge dans un tel renversement serait trop bon marché. Elle passe à côté de la vraie pensée de la question et de son tenant (*Sie denkt am Sachverhalt vorbei*). *Ereignis* n'est pas le concept suprême qui comprend tout, et sous lequel être et temps se laisseraient ranger. Des relations logiques d'ordre ne veulent ici rien dire. Car, dans la mesure où nous pensons en quête de l'être lui-même et suivons ce qu'il a de propre (*seinem Eigenen folgen*), il s'avère comme la donation, accordée par la porrection (*Reichen*) du temps, du destinement de *parousia* (*gewährte Gabe des Geschickes von Anwesenheit*). La

Pour nous, la différence reste un nom métaphysique et tous les noms qu'elle reçoit dans notre langue sont encore, en tant que noms, métaphysiques. En particulier quand ils disent la détermination de la différence en différence de la présence au présent (*Anwesen/Anwesend*), mais surtout, et déjà, de la façon la plus générale, quand ils disent la détermination de la différence en différence de l'être à l'état.

Plus « vieille » que l'être lui-même, une telle différence n'a aucun nom dans notre langue. Mais nous « savons déjà » que, si elle est innommable, ce n'est pas par provision, parce que notre langue n'a pas encore trouvé ou reçu ce *nom*, ou parce qu'il faudrait le chercher dans une autre langue, hors du système fini de la nôtre. C'est parce qu'il n'y a pas de *nom* pour cela, pas même celui d'essence ou d'être, pas même celui de « différence » qui n'est pas un nom, qui n'est pas une unité nominale pure et se disloque sans cesse dans une chaîne de substitutions différenciantes.

« Il n'y a pas de nom pour cela » : lire cette proposition en sa *platitude*. Cet innommable n'est pas un être ineffable dont aucun nom ne pourrait s'approcher : Dieu, par exemple. Cet innommable est le jeu qui fait qu'il y a des effets nominaux, des structures relativement unitaires ou atomiques qu'on appelle noms, des chaînes de substitutions de noms, et dans lesquelles, par exemple, l'effet nominal « différence » est lui-même *entraîné*, emporté, réinscrit, comme une fausse entrée ou une fausse sortie est encore partie du jeu, fonction du système.

Ce que nous savons, ce que nous saurions s'il s'agissait ici simplement d'un savoir, c'est qu'il n'y a jamais eu, qu'il n'y aura jamais de mot unique, de maître-nom. C'est pourquoi la

donation de présence est propriété de l'*Ereignen* (*Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens*). »

Sans la réinscription déplacée de cette chaîne (être, présence, -propriation, etc.), on ne transformera jamais de façon rigoureuse et irréversible les rapports entre l'onto-logique, générale ou fondamentale, et ce qu'elle maîtrise ou se subordonne au titre d'ontologie régionale ou de science particulière : par exemple, l'économie politique, la psychanalyse, la sémiolinguistique, la rhétorique, dans lesquelles la valeur de *propriété* joue, plus qu'ailleurs, un rôle irréductible, mais aussi bien les métaphysiques spiritualistes ou matérialistes. C'est à cette élaboration préliminaire que visent les analyses articulées dans ce volume. Il va de soi qu'une telle réinscription ne sera jamais contenue dans un discours philosophique ou théorique, ni en général dans un discours ou un écrit ; seulement sur la scène de ce que j'ai appelé ailleurs le texte général (1972).

pensée de la lettre *a* de la différence n'est pas la prescription première ni l'annonce prophétique d'une nomination imminente et encore inouïe. Ce « mot » n'a rien de kérygmaticque pour peu qu'on puisse en percevoir l'émajusculation. Mettre en question le nom de nom.

Il n'y aura pas de nom unique, fût-il le nom de l'être. Et il faut le penser sans *nostalgie*, c'est-à-dire hors du mythe de la langue purement maternelle ou purement paternelle, de la patrie perdue de la pensée. Il faut au contraire *l'affirmer*, au sens où Nietzsche met l'affirmation en jeu, dans un certain rire et dans un certain pas de la danse

Depuis ce rire et cette danse, depuis cette affirmation étrangère à toute dialectique, vient en question cette autre face de la nostalgie que j'appellerai *l'espérance* heideggerienne. Je ne méconnais pas ce que ce mot peut avoir ici de choquant. Je le risque toutefois, sans en exclure aucune implication, et le mets en rapport avec ce que *La parole d'Anaximandre* me paraît retenir de la métaphysique: la quête du mot propre et du nom unique. Parlant du « premier mot de l'être » (*das frühe Wort des Seins: to khreôn*), Heidegger écrit: « Le rapport au *présent*, déployant son ordre dans l'essence même de la présence, est unique (*ist eine einzige*). Il reste par excellence incomparable à tout autre rapport. Il appartient à l'unicité de l'être lui-même (*Sie gehört zur Einzigkeit des Seins selbst*). La langue devrait donc, pour nommer ce qui se déploie dans l'être (*das Wesende des Seins*), trouver un seul mot, le mot unique (*ein einziges, das einzige Wort*). C'est là que nous mesurons combien risqué est tout mot de la pensée [tout mot pensant: *denkende Wort*] qui s'adresse à l'être (*das dem Sein zugesprochen wird*). 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. »

Telle est la question: l'alliance de la parole et de l'être dans le mot unique, dans le nom enfin propre. Telle est la question qui s'inscrit dans l'affirmation jouée de la différence. Elle porte (sur) chacun des membres de cette phrase: « L'être/parle/partout et toujours/à travers/toute/langue. »





# ousia et gramma\*

note sur une note de Sein und Zeit

\* Première version publiée dans *L'endurance de la pensée* (recueil collectif, *Pour saluer Jean Beaufret*), Plon, 1968.



«*Am bedrängendsten zeigt sich uns das Weitreichende des Anwesens dann, wenn wir bedenken, dass auch und gerade das Abwesen durch ein bisweilen ins Unheimliche gesteigertes Anwesen bestimmt bleibt.* »

Heidegger, *Zeit und Sein*.

Conduite en vue de la question du sens de l'être, la « destruction » de l'ontologie classique devait d'abord ébranler le « concept vulgaire » du temps. C'était une condition de l'analytique du *Dasein*: celui-ci *est là* par l'ouverture à la question du sens de l'être, par la pré-compréhension de l'être; la temporalité constitue « l'être d'un être-là (*Dasein*) comprenant l'être », elle est le « sens ontologique du souci » comme structure du *Dasein*. C'est pourquoi elle peut seule donner son horizon à la question de l'être. On comprend ainsi la tâche assignée à *Sein und Zeit*. Elle est à la fois préliminaire et urgente. Il faut non seulement délivrer l'explicitation de la temporalité des concepts traditionnels qui commandent le langage courant et l'histoire de l'ontologie, d'Aristote à Bergson, mais aussi rendre compte de la possibilité de cette conceptualité vulgaire, lui reconnaître un « droit propre » (p. 18).

On ne peut donc détruire l'ontologie traditionnelle qu'en répétant et en interrogeant son rapport au problème du temps. En quoi une certaine détermination du temps a-t-elle implicitement gouverné la détermination du sens de l'être dans l'histoire de la philosophie ? Heidegger l'annonce dès le sixième paragraphe de *Sein und Zeit*. Il l'annonce seulement; et à partir de ce qu'il ne considère encore que comme un signe, un point de repère, un « document externe » (p. 25). C'est « la détermination du sens de l'être comme *parousia* ou comme *ousia*, ce qui,

dans l'ordre ontologico-temporal, veut dire « présence » (*Anwesenheit*). L'étant est saisi dans son être comme « présence ». (*Anwesenheit*), c'est-à-dire qu'il est compris par référence à un mode déterminé du temps, le « présent » (*Gegenwart*)<sup>1</sup> ».

Le privilège du présent (*Gegenwart*) aurait déjà marqué le *Poème* de Parménide. Le *legein* et le *noein* devaient saisir le présent sous l'espèce de ce qui demeure et persiste, proche et disponible, exposé devant le regard ou donné sous la main, un présent dans la forme de la *Vorhandenheit*. Cette présence se

1. P. 25. La même question, sous la même forme, habite le centre de *Kant et le problème de la métaphysique*. On ne s'en étonnera pas; cet ouvrage enveloppe *Sein und Zeit*: issu de cours prononcés en 1925-1926, il devait aussi correspondre, dans son contenu, avec la deuxième partie, non publiée, de *Sein und Zeit*. Exposant ainsi « le but de l'ontologie fondamentale », la nécessité de l'analytique du *Dasein* et de l'explicitation du « souci comme temporalité », Heidegger écrit par exemple: « Qu'est-ce qui se tient dans le fait que la métaphysique antique détermine *l'ontôs on* — l'étant qui est aussi étant que peut être l'étant qui ne fait qu'être — comme *aiei on* ? L'être de l'étant est ici manifestement compris comme *permanence* et *persistance* (*Beständigkeit*). Quel projet se tient dans cette compréhension de l'être ? *Le projet qui se rapporte au temps*; car même l'« éternité », comprise en quelque sorte comme le « nunc stans », n'est *de part en part* concevable, en tant que « maintenant », « persistant », qu'à partir du temps. Qu'est-ce qui se tient dans le fait que l'étant proprement dit (*das eigentlich Seiend*) est compris comme *ousia*, *parousia*, selon une signification qui au fond veut dire la « présence » (*das « Anwesen »*), le domaine immédiatement et à chaque instant présent (*gegenwärtigen Besitz*), l'« avoir »? Ce qui se trahit dans ce projet, c'est ceci: être veut dire *permanence* dans la *présence*. Est-ce qu'ainsi ne s'accumulent pas, jusque dans la compréhension spontanée de l'être, les déterminations du temps?... Est-ce que le combat pour l'être ne se meut pas d'entrée de jeu dans l'horizon du temps?... L'essence (*Wesen*) du temps, telle qu'elle a été produite par Aristote, d'une manière décisive pour l'histoire de la métaphysique à venir, ne donne à ce sujet aucune réponse. Au contraire: on peut montrer que, précisément, cette analyse du temps est guidée par une compréhension de l'être, compréhension qui, dissimulée à elle-même dans sa propre opération, comprend l'être comme présent (*Gegenwart*) permanent et par suite détermine l'« être » du temps à partir du « maintenant » (*Jetzt*), c'est-à-dire du caractère du temps qui est en lui toujours et en permanence *présent* (*anwesend*), c'est-à-dire qui proprement *est*, au sens antique de ce mot ». (*Kant et le...* § 44, p. 230-231). Sur le rapport entre *Anwesen* et *Gegenwärtigen*, cf. aussi *Sein und Zeit*, p. 326.

présente, elle est appréhendée dans le *legein* ou dans le *noein* selon un processus dont « la structure temporelle » est de « pure présentation », de pure maintenance (*reinen* « *Gegenwärtigem* »). « L'étant qui se montre en elle et pour elle, et qui est compris comme l'étant au sens propre (*das eigentliche Seiende*), reçoit par suite son explication par référence au présent (*Gegenwart*), c'est-à-dire qu'il est saisi comme présence (*Anwesenheit*) (*ousia*). » (P. 26.)

Cette chaîne de concepts solidaires (*ousia*, *parousia*, *Anwesenheit*, *Gegenwart*, *gegenwärtigen*, *Vorhandenheit*) est déposée à l'entrée de *Sein und Zeit*: à la fois posée et provisoirement abandonnée. Si la catégorie de *Vorhandenheit*, de l'étant dans la forme de l'objet substantiel et disponible, ne cesse en effet d'être à l'œuvre et d'avoir valeur de thème, les autres concepts restent dissimulés jusqu'à la fin du livre. Il faut attendre les dernières pages de *Sein und Zeit* (de sa première partie, la seule publiée) pour que la chaîne soit de nouveau exhibée, cette fois sans ellipse et comme la concaténation même de l'histoire de l'ontologie. C'est qu'il s'agit alors d'analyser expressément la genèse du concept vulgaire du temps, d'Aristote à Hegel. Or si le concept hégélien du temps est soumis à l'analyse, si plusieurs pages lui sont consacrées, Heidegger n'accorde qu'une note aux traits pertinents qui assignent à ce concept une origine grecque et très précisément aristotélicienne. Cette note nous invite à quelques lectures. Ces lectures, nous ne prétendons pas ici les entreprendre, ni même les esquisser; en souligner seulement l'indication, ouvrir les textes signalés par Heidegger et marquer les pages. En commentant cette note, nous voudrions l'étendre un peu, c'est notre seule ambition, selon deux motifs:

1. pour y lire, telle qu'elle s'y annonce sous une forme très déterminée<sup>2</sup>, la question heideggerienne sur la *présence* comme

2. On pourra lire les pages qui suivent comme de timides prolégomènes à un problème de traduction. Mais qui mieux que Heidegger nous a appris à penser ce qui s'engage dans un tel problème? La question serait ici la suivante: comment faire passer, ou plutôt que s'est-il passé quand nous faisons passer dans le seul mot latin de *présence* tout le système différencié de mots grecs et allemands, tout le système de traduction, déjà, dans lequel se produit la langue heideggerienne (*ousia*, *parousia*, *Gegenwärtigkeit*, *Anwesen*, *Anwesenheit*, *Vorhandenheit*, etc.?) Et cela, compte tenu de ce que les deux mots grecs, et ceux qui leur sont associés, ont déjà en français des traductions chargées d'histoire (essence, substance, etc.). Surtout, comment faire passer dans ce seul mot de *présence*, à la fois trop riche et trop pauvre, l'histoire du texte heideggerien qui associe ou disjoint ces concepts, de manière

détermination onto-théologique du sens de l'être. Transgresser la métaphysique, au sens où l'entend Heidegger, n'est-ce pas déployer une question en retour sur cette étrange limite, sur cette étrange *epokhè* de l'être se cachant dans le mouvement même de sa *présentation* ? dans sa présence et dans la conscience, cette modification de la présence, dans la représentation ou dans la présence à soi ? De Parménide à Husserl, le privilège du présent n'a jamais été mis en question. Il n'a pu l'être. Il est l'évidence même et aucune pensée ne semble possible hors de son élément. La non-présence est toujours pensée dans la

subtile et réglée, tout au long d'un itinéraire qui couvre près de quarante années ? Comment traduire en français ou traduire le français dans le jeu de ces déplacements ? Pour ne considérer qu'un exemple — mais qui nous intéresse ici par privilège — « La parole d'Anaximandre » (1946) dissocie rigoureusement des concepts qui tous signifient la présence et qui, dans le texte de *Sein und Zeit* que nous venons de citer, étaient alignés comme des synonymes, ou en tout cas sans qu'aucun trait pertinent de différence fût alors relevé. Découpons une page dans « La parole d'Anaximandre »; nous la citerons dans sa traduction française (*Chemins*, p. 282) en y insérant, quand le traducteur n'est pas déjà obligé de le faire lui-même, les mots allemands qui portent la difficulté: « Ce que nous recueillons en premier de la parole poétique, c'est que *ta eonta* est distingué de *ta essomena* et de *proeonta*. D'après cela, *ta eonta* nomme l'étant au sens du présent (*das Seiende im Sinne des Gegenwärtigen*). Nous, les Modernes, quand nous parlons de « présent » (*gegenwärtig*), nous voulons désigner par là soit ce qui est maintenant (*das Jetztige*), et nous représentons cela comme quelque chose qui serait « dans » le temps (*etwas innerzeitiges*), le maintenant passant pour une phase dans l'écoulement du temps; ou bien nous mettons le « présent » (*gegenwärtig*) en rapport avec l'obstance des objets (*zum Gegenständigen*). Celle-ci est rapportée, en tant que l'Objectif (*das Objective*) à un Sujet représentant. Mais, si maintenant nous utilisons le « présent » (*das gegenwärtig*) pour déterminer plus précisément les *eonta*, nous sommes tenus de comprendre le « présent » (*das gegenwärtig*) à partir de l'essence (*Wesen*) des *eonta*, et non l'inverse. Car *eonta*, c'est aussi le passé et le futur. Les deux sont un mode particulier du présent (*des Anwesenden*), à savoir du présent non-présent (*des ungegenwärtig Anwesenden*). Le présentement présent (*das gegenwärtig Anwesende*), les Grecs ont coutume de l'appeler aussi, en précisant, *ta pareonta*; *para* signifie « auprès » (*bei*), à savoir: arrivé auprès dans l'éclosion (*Unverborgenheit*). Le *gegen* (contre) dans *gegenwärtig*, ne signifie pas le vis-à-vis d'un sujet, mais la contrée de l'éclosion (*die offene Gegend der Unverborgenheit*) vers laquelle et au sein de laquelle les *pareonta* (*das Beigekommene*) viennent séjourner (*verweilt*). Par conséquent, *gegenwärtig*

forme de la présence (il suffirait de dire dans la *forme*<sup>3</sup> tout court) ou comme modalisation de la présence. Le passé et le futur sont toujours déterminés comme présents passés ou présents futurs;

2. pour indiquer, de très loin et de manière encore très indécise, une direction qui n'est pas ouverte par la méditation de Heidegger: le passage dissimulé qui fait communiquer le problème de la présence et le problème de la trace écrite<sup>4</sup>. Par ce passage à la fois dérobé et nécessaire, les deux problèmes *donnent, ouvrent* l'un sur l'autre. C'est ce qui apparaît et cependant se soustrait dans les textes d'Aristote et de Hegel. En nous incitant à relire ces textes, Heidegger distrait de son thème certains concepts qui nous paraissent requérir désormais l'insistance. La référence au *gramme* (*grammè*) nous reconduit à la fois à un centre et à une marge du texte d'Aristote sur le temps (*Physique* IV). Étrange référence, étrange situation. Sont-elles déjà comprises, impliquées, dominées par les concepts que Hei-

(« présent ») signifie, en tant que caractère des *eonta*, quelque chose comme: arrivé au séjour, dans le sein de la contrée de l'éclosion. Ainsi l'*eonta*, énoncé en premier, ce qui le souligne particulièrement et le distingue expressément de *proeonta* et de *essomena*, cet *eonta* nomme pour les Grecs le *présent* (*das Anwesende*), en tant qu'il est arrivé, au sens expliqué, dans le séjour au sein de la contrée de l'éclosion. Une telle arrivée est la véritable advenue, est la présence du véritable *présent* (*Solche Angekommenheit ist die eigentliche Ankunft, ist das Anwesen des eigentlich Anwesenden*). Le passé et le futur sont aussi des présents (*Anwesendes*), mais en dehors de la contrée de l'éclosion. Le présent non-présent est l'*absent* (*Das ungegenwärtig Anwesende ist das Abwesende*). En tant que tel, il reste essentiellement relatif au présentement *présent* (*das gegenwärtig Anwesende*), soit qu'il s'apprête à éclore dans cette contrée, soit qu'il s'en aille. L'*absent* est aussi *présent* (*Auch das Abwesende ist Anwesendes*) et, en tant qu'*absent*, s'absentant hors de la contrée, il est *présent* (*anwesend*) dans l'éclosion. Le passé et le futur sont aussi des *eonta*. Par conséquent, *eon* signifie: présent dans l'éclosion (*Anwesend in die Unverborgenheit*). Il résulte de cet éclaircissement de *eonta* que, même à l'intérieur de l'appréhension grecque, le présent (*das Anwesende*) reste ambigu, et cela nécessairement. Tantôt *eonta* signifie le présentement présent (*das gegenwärtig Anwesende*); tantôt il signifie tout ce qui est *présence* (*alles Anwesende*): le présentement *présent* et ce qui est d'une manière non présente (*das gegenwärtig und das ungegenwärtig Wesende*) ».

3. Cf. plus loin, « La forme et le vouloir-dire ».

4. Cf. plus loin, « Les fins de l'homme ».

degger a repérés comme décisifs dans le texte d'Aristote ? Nous n'en sommes pas sûr et notre lecture procédera en vérité de cette incertitude elle-même.

## LA NOTE

C'est seulement une note mais de très loin la plus longue de *Sein und Zeit*, grosse de développements annoncés, retenus, nécessaires mais différés. Nous verrons qu'elle promet déjà le second tome de *Sein und Zeit*, mais, dirions-nous, en le réservant, à la fois comme un déploiement à venir et comme un enveloppement définitif.

La Note appartient à l'avant-dernier paragraphe du dernier chapitre (« La temporalité et l'intra-temporalité comme origine du concept vulgaire du temps. »). On pense couramment le temps comme ce *dans quoi* se produit l'étant. L'intra-temporalité serait ce milieu homogène dans lequel se compte et s'organise le mouvement de l'existence quotidienne. Cette homogénéité du médium temporel serait l'effet d'un « nivellement du temps originnaire » (*Nivellierung der ursprünglichen Zeit*). Elle constituerait un temps du monde à la fois plus objectif que l'objet et plus subjectif que le sujet. En affirmant que l'histoire — c'est-à-dire l'esprit qui seul a une histoire — *tombe dans le temps* (... « fällt die Entwicklung der Geschichte in die Zeit<sup>5</sup>), Hegel ne pense-t-il pas selon le concept vulgaire du temps ? Sur cette proposition « comme résultat » (*im Resultat*), Heidegger se dit d'accord avec Hegel pour autant qu'elle concerne la temporalité du *Dasein* et la co-appartenance qui le lie au temps du monde<sup>6</sup>. Mais seulement sur la proposition comme résultat, sur ce résultat dont Hegel nous a appris qu'il n'était rien sans le devenir, hors du lieu que lui assigne un itinéraire ou une méthode. Or Heidegger

5. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte, Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte* (G. Lasson, 1917, p. 133.)

6. P. 405. Nous aurons à nous demander si cet accord sur le « résultat », en tant qu'il s'en tient à la description d'une temporalité « déçue », n'engage pas Heidegger au-delà des limites qu'il veut ici marquer. Malgré la réinterprétation à laquelle il soumet le *Verfallen*, (par exemple à la fin du § 82), on se demandera si la seule distinction — quelle qu'en soit la restructuration et l'originalité — entre temporalité propre et im-propre, authentique, originnaire et non-originnaire, etc., n'est pas elle-même tributaire du hégélianisme, de l'idée de « chute » dans le temps. Et, en conséquence, du concept « vulgaire » du temps.



veut montrer en quoi son projet d'ontologie fondamentale *déplace* le sens de ce résultat, faisant alors apparaître la proposition hégélienne comme la formulation « la plus radicale » du concept vulgaire du temps. Il ne s'agit pas de « critiquer » Hegel, mais, en restaurant la radicalité d'une formulation à laquelle on n'a pas prêté attention, en la montrant à l'œuvre et au centre de la pensée la plus profonde, la plus critique et la plus recueillante de la métaphysique, d'aiguiser la différence entre l'ontologie fondamentale et l'ontologie classique ou vulgaire. Ce paragraphe comporte deux sous-paragraphe et ses quelques pages s'articulent autour des propositions suivantes :

1. l'interprétation par Hegel des rapports entre temps et esprit opère à partir d'un concept du temps exposé dans la seconde partie de *l'Encyclopédie*, c'est-à-dire dans une *philosophie de la nature*. Ce concept appartient à une ontologie de la nature, il a le même milieu et les mêmes traits que le concept aristotélicien, tel qu'il est construit dans la *Physique IV* au cours d'une réflexion sur la localité et le mouvement;

2. le « nivellement » y tient au privilège exorbitant de la forme du « maintenant » et du « point »; comme le dit Hegel lui-même, « Le maintenant a un droit inouï (*ein ungeheures Recht*), — il n'est rien que le maintenant singulier mais ce qui se donne de l'importance dans ce privilège exclusif est dissous, a fondu, s'est dispersé au moment même où je le porte à élocution » (*Encyclopédie*, § 258 *Zusatz*);

3. tout le système des concepts qui s'organisent autour de l'assertion fondamentale de Hegel, selon laquelle le temps est l'existence (*Dasein*) du concept, l'esprit absolu dans son auto-manifestation, dans son inquiétude absolue comme la négation de la négation, dépend d'une détermination vulgaire du temps et donc du *Dasein* lui-même à partir du maintenant de nivellement, c'est-à-dire d'un *Dasein* dans la forme de la *Vorhandenheit*, de la présence *maintenue* en disponibilité.

La Note coupe cet enchaînement en deux. Elle intervient à la fin du sous-paragraphe consacré à l'exposition hégélienne du concept de temps dans la philosophie de la nature et avant le sous-paragraphe sur « l'interprétation par Hegel de la connexion entre temps et esprit ». Traduisons-la :

« *Le privilège accordé au maintenant nivelé montre à l'évidence que la détermination conceptuelle du temps par Hegel suit aussi la ligne de la compréhension vulgaire du temps et cela signifie du même coup qu'elle suit la ligne du concept traditionnel du temps. On peut montrer que le concept hégélien du temps a été directement puisé dans la Physique d'Aristote. Dans la Logique d'Iéna (édition G. Lasson, 1923) qui fut projetée à*

*l'époque de l'habilitation de Hegel, l'analyse du temps qu'on trouvera dans l'Encyclopédie est déjà élaborée dans toutes ses pièces essentielles. La Section sur le temps (p. 202 sq.) se révèle déjà à l'examen le plus rudimentaire comme une paraphrase du traité aristotélicien sur le temps. Déjà, dans la Logique d'Iéna, Hegel développe sa conception du temps dans le cadre de la Philosophie de la Nature (p. 186) dont la première partie est intitulée « Système du Soleil » (p. 195). C'est en connexion avec la détermination conceptuelle de l'éther et du mouvement que Hegel examine le concept de temps. Ici, l'analyse de l'espace est encore subordonnée (nachgeordnet). Bien que la dialectique perce déjà, elle n'a pas encore la forme rigide, schématique, qu'elle aura plus tard, mais elle rend encore possible une compréhension souple des phénomènes. Sur le chemin qui mène de Kant au système achevé de Hegel, une irruption décisive se produit encore une fois de l'ontologie et de la logique d'Aristote. En tant que factum, cela est bien connu depuis longtemps. Mais le cheminement, le mode et les limites de cette influence n'en sont pas restés moins obscurs jusqu'à présent. Une interprétation comparative concrète, une interprétation philosophique de la Logique d'Iéna de Hegel et de la Physique, comme de la Métaphysique d'Aristote apportera une nouvelle lumière. Pour les considérations qui précèdent, quelques suggestions sommaires pourront suffire.*

*Aristote voit l'essence du temps dans le nun, Hegel dans le maintenant (Jetzt). A. conçoit le nun comme oros, H. prend le maintenant comme « limite » (Grenze). A. comprend le nun comme stigmè, H. interprète le maintenant comme point. A. caractérise le nun comme tode ti, H. appelle le maintenant le « ceci absolu » (das « absolute Dieses »). Suivant la tradition, A. met en rapport khronos avec la sphaira, H. insiste sur le cours circulaire (Kreislauf) du temps. A Hegel échappe assurément la tendance, centrale dans l'analyse aristotélicienne du temps, à découvrir une correspondance (akolouthein) fondamentale entre nun, oros, stigmè, tode ti. Avec la thèse de Hegel: l'espace « est » le temps —, s'accorde en son résultat la conception de Bergson, malgré toutes les différences qui en séparent les justifications. Bergson ne fait que retourner la proposition: Le temps [en français dans le texte, pour opposer le temps à la durée] est espace. La conception bergsonienne du temps est manifestement issue d'une interprétation du traité aristotélicien sur le temps. Si en même temps que l'Essai sur les données immédiates de la conscience qui exposait le problème du temps et de la durée, Bergson publiait un traité intitulé Quid Aristoteles de loco senserit, ce n'est pas simplement par coïnci-*

dence extérieure et littéraire. Se référant à la détermination aristotélicienne du temps comme arithmos kineseôs, B. fait précéder l'analyse du temps par une analyse du nombre. Le temps comme espace (cf. Essai, p. 69) est une succession quantitative. Par une contre-orientation (Gegenorientierung) de ce concept-ci, la durée est décrite comme succession qualitative. Ce n'est pas ici le lieu d'une explication (Auseinandersetzung) critique avec le concept bergsonien du temps et avec les autres conceptions actuelles du temps. Si les analyses actuelles du temps nous ont fait gagner quelque chose d'essentiel au-delà d'Aristote et de Kant, c'est dans la mesure où elles touchent davantage l'appréhension du temps et la « conscience du temps ». Nous reviendrons là-dessus dans les première et troisième sections du deuxième tome [cette dernière phrase a été supprimée dans les éditions ultérieures de *Sein und Zeit*, ce qui donne à la Note toute sa charge de sens]. Cette indication sur une connexion directe entre le concept hégélien du temps et l'analyse aristotélicienne du temps n'est pas là pour assigner une « dépendance » de Hegel mais pour appeler l'attention sur la portée ontologique fondative de cette filiation pour la Logique hégélienne ».

Une tâche immense est ici proposée. Les textes ainsi montrés du doigt sont sans doute parmi les plus difficiles et les plus décisifs de l'histoire de la philosophie. Et pourtant, ce que Heidegger désigne sur ces points de repère, n'est-ce pas le plus simple ? non seulement une évidence mais le milieu, l'élément d'évidence hors duquel il semble que la pensée perde souffle ? N'est-ce pas du « droit inouï » du présent que s'est autorisée toute l'histoire de la philosophie ? N'est-ce pas en lui que s'est toujours produit le sens, la raison, le « bon » sens ? Et ce qui soude le discours commun au discours spéculatif, celui de Hegel en particulier ? Comment aurait-on pu penser l'être et le temps autrement qu'à partir du présent, dans la forme du présent, à savoir d'un certain maintenant en général qu'aucune expérience, par définition, jamais ne pourra quitter ? L'expérience de la pensée et la pensée de l'expérience n'ont jamais affaire qu'à de la présence. Aussi ne s'agit-il pas pour Heidegger de nous proposer de penser autrement, si cela veut dire penser autre chose. Il s'agit plutôt de penser ce qui n'a pas pu être, ni être pensé autrement. Dans la pensée de l'impossibilité de l'autrement, dans ce non-autrement se produit une certaine différence, un certain tremblement, un certain décentrement qui n'est pas la position d'un autre centre. Un autre centre serait un autre maintenant; ce déplacement au contraire n'envisagerait pas une absence, c'est-à-dire une autre présence;

il ne *remplacerait* rien. Il faut donc — et disant cela nous sommes déjà en vue de notre problème, nous y avons peut-être déjà pris pied — penser notre rapport à (tout le passé de) l'histoire de la philosophie autrement que dans le style de la négativité dialectique; qui — tributaire du concept vulgaire du temps — pose un autre présent comme négation du présent passé-retenu-relevé dans l'*Aufhebung*, y délivrant alors sa *vérité*. Il s'agit précisément de tout autre chose: c'est le lien de la vérité et du présent qu'il faut penser, dans une pensée qui n'a peut-être dès lors plus à être *vraie* ni *présente*, pour laquelle le sens et la valeur de vérité sont mis en question comme jamais aucun moment intra-philosophique n'a pu le faire, surtout pas le scepticisme et tout ce qui fait système avec lui. La négativité dialectique qui a permis à la spéculation hégélienne tant de renouvellements profonds resterait ainsi intérieure à la métaphysique de la présence, de la maintenance et du concept vulgaire du temps. Elle en rassemblerait seulement l'énoncé dans sa *vérité*. Hegel a-t-il d'ailleurs voulu faire autre chose et ne déclare-t-il pas souvent rendre la dialectique à sa vérité encore cachée, quoique révélée, par Platon et par Kant ?

Il n'y a aucune chance pour que dans la *thématique* de la métaphysique quelque chose ait bougé quant au concept de temps, d'Aristote à Hegel. Les concepts fondateurs de substance et de cause, avec tout leur système de concepts connexes, suffisent, quelle qu'ait pu être leur différenciation et leur problématique interne, à (nous) assurer le relai et à nous assurer de la continuité ininterrompue, quoique fort différenciée, de tous les moments de la Métaphysique, de la Physique, de la Logique, en passant par l'Éthique. Faute de reconnaître cette puissante vérité systématique, on ne sait plus de quoi l'on parle quand on prétend interrompre, transgresser, excéder, etc., la « métaphysique », la « philosophie », etc. Et, faute d'une rigoureuse reconnaissance critique et déconstructive du système, l'attention si nécessaire aux différences, coupures, mutations, sauts, restructurations, etc., s'encombre dans le slogan, la niaiserie dogmatique, la précipitation empiriste — ou tout cela à la fois —, se laisse en tout cas dicter *a tergo* le discours même qu'elle croit contester. Il est vrai que le plaisir qu'on peut alors y prendre (à la répétition) ne peut ultimement comparaître devant l'instance d'aucune loi. C'est précisément la limite d'une telle instance — la philosophie — qui est ici en question.

## L'EXOTÉRIQUE

Rétablissons d'abord un contact. Celui du concept de *vulgarité* dans l'expression « concept vulgaire du temps » avec le point de départ déclaré de l'interprétation aristotélicienne. Précisément avec le point de son *exotérique*.

Dans la *Physique IV* (en 217b), Aristote commence par proposer une *aporie*. Il le fait dans la forme d'une argumentation *exotérique* (*dia tòn exoterikòn logôn*). Il s'agit d'abord de se demander si le temps fait partie des étants ou des non-étants; puis, quelle est sa *physis*. *Prôton de kalôs ekhei diaporeasai peri autou [khronou] kai dia tòn exoterikòn logôn, poteron tòn ontôn estin è tòn mè ontôn, eita tis è physis autou.*

L'aporétique est une exotérique. Elle s'ouvre et se ferme sur cette voie sans issue: le temps est ce qui « n'est pas » ou qui « est à peine, et faiblement » (*olôs ouk estin è molis kai amudrôs*). Or, comment penser que le temps est ce qui n'est pas ? En se rendant à l'évidence que le temps est, a pour essence le *nun*, qu'on traduit le plus souvent par *instant* mais qui fonctionne plutôt dans la langue grecque comme notre mot « maintenant ». Le *nun* est la forme que le temps ne peut jamais quitter, sous laquelle il ne peut pas ne pas se donner; et pourtant le *nun*, en un certain sens, n'est pas. Si l'on pense le temps à partir du maintenant, il faut en conclure qu'il n'est pas. Le maintenant se donne à la fois comme ce qui n'est *plus* et comme ce qui n'est *pas encore*. Il est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est. *To men gar autou gegone kai ouk esti, to dè mellei kai oupo estin.* « En un sens, il a été et n'est plus, en un autre sens, il sera et n'est pas encore ». Le temps est ainsi *composé* de non-étants. Or, ce qui comporte un certain né-ant, ce qui compose avec la non-étantité ne peut participer de la présence, de la substance, de l'*étantité* elle-même (*ousia*).

Cette première phase de l'aporie engage à penser le temps dans sa divisibilité. Le temps est divisible en parties et pourtant aucune de ses parties, aucun maintenant *n'est au présent*. Arrêtons-nous ici avant de considérer l'autre phase de l'aporie sur l'étantité ou la non-étantité du temps. Aristote y soutiendra l'hypothèse inverse: le maintenant n'est pas une partie, le temps n'est pas composé de *nun*.

Ce que nous retenons de la première hypothèse, c'est que le temps est défini selon son rapport à une partie élémentaire, le maintenant, qui est affecté, comme s'il n'était pas lui-même déjà temporel, par un temps qui le nie en le déterminant comme maintenant passé ou maintenant futur. Le *nun*, élément du

temps, ne serait pas en soi temporel. Il n'est temporel qu'en devenant temporel, c'est-à-dire en cessant d'être, en passant à la né-antité dans la forme de l'étant-passé ou de l'étant-futur. Même s'il est envisagé comme non-étant (passé ou futur), le maintenant est déterminé comme noyau intemporel du temps, noyau non modifiable de la modification temporelle, forme inaltérable de la temporalisation. Le temps est ce qui survient à ce noyau en l'affectant de né-ant. Mais, pour être, pour être un étant, il faut ne pas être affecté par le temps, il faut ne pas devenir (passé ou futur). Participer à l'étantité, à l'*ousia*, c'est donc participer à l'étant-présent, à la présence du présent, si l'on veut à la présentité. L'étant est ce qui *est*. L'*ousia* est donc pensée à partir de *esti*. Le privilège de la troisième personne du présent de l'indicatif livre ici toute sa signification historique<sup>7</sup>. L'étant, le présent, le maintenant, la substance, l'essence, sont liés, dans leur sens, à la forme du participe présent. Et le passage au substantif, on pourrait le montrer, suppose le recours à la troisième personne. Il en sera de même, plus tard, pour cette forme de la présence qu'est la *conscience*.

LA PARAPHRASE : POINT, LIGNE, SURFACE.

Par deux fois au moins, Heidegger le rappelle, Hegel a paraphrasé la *Physique IV* en analysant le temps dans une « philosophie de la nature ». La première phase de l'exotérique est en effet reproduite dans la « Philosophie de la nature » de la *Logique d'Iéna*. La première partie de cette « Philosophie de la nature », consacrée au « système du soleil », définit le temps à l'intérieur d'un développement sur le « concept de mouvement ». On y retrouve, bien qu'Aristote ne soit jamais cité — ces évidences fondatrices se passent de références — des formules qui *commentent* la première phase. Ainsi, par exemple: « la limite (*Grenze*), ou le moment du présent (*Gegenwart*), le ceci absolu du temps (*das absolute Dieses der Zeit*), ou le maintenant (*das Jetzt*), est absolument et négativement simple, excluant absolument de soi toute multiplicité, et par conséquent absolument déterminé... Il est, en tant qu'acte de nier (*als Negieren*), aussi absolument rapporté à son contraire, et son

7. Heidegger souligne, d'un autre point de vue, la dominance historique de la troisième personne de l'indicatif présent du verbe être dans *l'Introduction à la Métaphysique*, tr. fr. p. 102-103. Sur ce problème, cf. plus loin, « Le supplément de copule ».

activité, son simple acte de nier est rapport à son contraire, et le maintenant est immédiatement le contraire de soi, l'acte de se nier soi-même... Le maintenant a son non-être (*Nichtsein*) en soi-même, et devient immédiatement un autre que soi, mais cet autre, le futur, en lequel devient [se transporte, se transforme] le présent, est immédiatement l'autre-que-soi-même, car il est maintenant présent (*denn sie ist jetzt Gegenwart*)... Cette essence qui est la sienne (*Dies sein Wesen*) est son non-être (*Nichtsein*) ».

Mais peut-être la reprise *dialectique* de l'aporie aristotélicienne est-elle articulée de façon à la fois plus rigoureuse et plus rigide dans *l'Encyclopédie* (« Philosophie de la nature », § 257). C'est encore au début de la « Mécanique », dans la première partie, qui considère l'espace et le temps comme catégories fondamentales de la nature, c'est-à-dire de l'Idée comme extériorité, juxtaposition ou séparation, être-hors-de-soi (*Aussereinander, Aussersichsein*). L'espace et le temps sont les catégories fondamentales de cette extériorité en tant qu'immédiate, c'est-à-dire abstraite et indéterminée (*das ganz abstrakte Aussereinander*).

La nature est l'Idée hors-de-soi. L'espace est cet être-hors-de-soi, cette nature en tant qu'elle est elle-même hors d'elle-même, c'est-à-dire en tant qu'elle ne se rapporte pas encore à elle-même, en tant qu'elle n'est pas pour-soi. L'espace est l'universalité abstraite de cet être-hors-de-soi. Ne se rapportant pas à elle-même, la nature, comme « espace absolu » (c'est l'expression de la *Logique d'Iéna* qui ne réapparaît pas dans *l'Encyclopédie*, pour des raisons sans doute essentielles), ne connaît aucune médiation, aucune différence, aucune détermination, aucune discontinuité. Elle correspond à ce que la *Logique d'Iéna* appelait l'éther: milieu de transparence idéale, d'indifférenciation absolue, de continuité indéterminée, de juxtaposition absolue, c'est-à-dire sans rapport intérieur. Rien encore ne s'y rapporte à rien. Telle est l'origine de la nature.

C'est seulement à partir de cette origine qu'on pourra poser la question suivante: comment l'espace, comment la nature, dans son immédiateté indifférenciée, reçoivent-ils la différence, la détermination, la qualité? Différenciation, détermination, qualification ne peuvent survenir à l'espace pur que comme négation de cette pureté originelle et de ce premier état d'indifférenciation abstraite, en quoi consiste proprement la spatialité de l'espace. La spatialité pure se détermine en niant proprement l'indétermination qui la constitue, c'est-à-dire en se niant soi-même. En se niant *soi-même*: cette négation doit être une négation déterminée, négation *de* l'espace *par* l'espace. La première néga-

tion spatiale de l'espace est le POINT. « Mais la différence (*Unterschied*) est essentiellement déterminée, c'est une différence qualitative. En tant que telle, elle est *premièrement* la *négarion* de l'espace *lui-même*, parce que celui-ci est l'être-hors-de-soi immédiat, *indifférencié* (*unterschiedlose*): le point. » (§ 256). Le point est cet espace qui n'occupe pas d'espace, ce lieu qui n'a pas lieu; il supprime et remplace la place, il tient lieu de l'espace qu'il nie et conserve. Il nie spatialement l'espace. Il en est la première détermination. En tant que première détermination et première négation de l'espace, le point *spatialise* ou *s'espace*. Il se nie lui-même en se rapportant à soi, c'est-à-dire à un autre point. La négation de la négation, la négation spatiale du point est la LIGNE. Le point se nie et se retient, s'étend et se soutient, se relève (par *Aufhebung*) dans la ligne qui en constitue ainsi la *vérité*. Mais la négation est, deuxièmement, la *négarion de l'espace*, c'est-à-dire qu'elle est elle-même spatiale; en tant que par essence il est ce rapport, c'est-à-dire en tant qu'il se retient en se supprimant (*als sich aufhebend*), le point est la *ligne*, le premier être-autre, c'est-à-dire être-spatial du point (*ibid.*).

Selon le même processus, par *Aufhebung* et négation de la négation, la vérité de la ligne est SURFACE: « Mais la vérité de l'être-autre est la négation de la négation. La ligne se convertit alors en surface, qui d'une part est une détermination au regard de la ligne et du point, et de ce fait surface en général, mais qui d'autre part est la négation supprimée-retendue de l'espace (*die aufgehobene Negation des Raumes*), et par là même la restauration (*Wiederherstellung*) de la totalité spatiale, laquelle a désormais en soi le moment négatif... » (*Ibid.*)

L'espace est donc devenu concret pour avoir retenu en soi le négatif. Il est devenu espace en se perdant, en se déterminant, en niant sa pureté d'origine, l'indifférenciation et l'extériorité absolues qui le constituaient dans sa spatialité. La spatialisation, l'accomplissement de l'essence de la spatialité est une dé-spatialisation et inversement. *Et inversement*: ce mouvement de production de la surface comme totalité concrète de l'espace est circulaire et réversible. On peut démontrer en sens inverse que la ligne ne se compose pas de points, puisqu'elle est faite de points niés, de points hors-de-soi; et que la surface ne se compose pas de lignes pour la même raison. On considérera dès lors que la totalité concrète de l'espace est au commencement, que la surface en est la première détermination négative, la ligne la seconde, le point la dernière. L'abstraction indifférente est indifféremment au principe et à la fin du cercle. Etc.

Nous devons laisser de côté, malgré son intérêt, la discussion



des concepts kantien qui s'entrelace avec cette démonstration dans une série de *Remarques*. Nous devons en venir à la question du temps.

A-t-elle encore à être posée ? A-t-on encore à se demander comment le temps apparaît à partir de cette genèse de l'espace ? D'une certaine manière, il est toujours trop tard pour poser la question du temps. Celui-ci est déjà apparu. Le ne-plus-être et l'être-encore qui rapportaient la ligne au point et la surface à la ligne, cette négativité dans la structure de l'*Aufhebung* était déjà le temps. A chaque étape de la négation, chaque fois que l'*Aufhebung* produisait la vérité de la détermination antérieure, le temps était requis. Négation à l'œuvre dans l'espace ou comme espace, négation spatiale de l'espace, le temps est la vérité de l'espace. En tant qu'il *est*, c'est-à-dire qu'il devient et se produit, qu'il se manifeste dans son essence, en tant qu'il *s'espace* en se rapportant à soi, c'est-à-dire en se niant, l'espace est (le) temps. Il se temporalise, il se rapporte à soi et se médiatise comme temps. Le temps est *espacement*. Il est le rapport à soi de l'espace, son pour-soi. « Toutefois, la négativité qui, en tant que point, se rapporte à l'espace et développe en lui ses déterminations comme ligne et surface, est, dans la sphère de l'être-hors-de-soi, également *pour soi*, et ses déterminations aussi (à savoir dans l'être-pour-soi de la négativité)... Ainsi posée pour soi, elle est le temps » (§ 257). Le temps *relève* l'espace.

Rappelant ce mouvement, Heidegger souligne que l'espace n'est ainsi *pensé* que comme temps (p. 430). L'espace est temps en tant que lui, l'espace, se détermine à partir de la négativité (première ou dernière) du point. « Cette négation de la négation comme ponctualité est selon Hegel le temps. » (*Ibid.*) Le temps est donc pensé à partir ou en vue du point; le point à partir ou en vue du temps. Le point et le temps sont pensés dans cette circularité qui les rapporte l'un à l'autre. Et le concept même de négativité *spéculative* (l'*Aufhebung*) n'est possible que par cette corrélation ou cette *réflexion* infinies. La *stigmè*, la ponctualité, est donc le concept qui, chez Hegel comme chez Aristote, détermine la maintenance (*nun, jetzt*). Il n'y a donc plus rien d'étonnant à ce que la première phase aporétique de la *Physique IV* informe ou préforme la première figure du temps dans la « Philosophie de la nature » de Hegel. Elle préfigure du même coup les rapports entre l'esprit et le temps, la nature étant l'être-hors-de-soi de l'esprit, et le temps le premier rapport à soi de la nature, le premier surgissement de son pour-soi, l'esprit ne se rapportant à soi qu'en se niant et en *tombant* hors de soi.

Ici l'aporie aristotélicienne est comprise, pensée, assimilée dans ce qui est proprement la *dialectique*. Il suffit — et il est nécessaire — de prendre les choses dans l'autre sens et sous l'autre face pour conclure que la dialectique hégélienne n'est que la répétition, la redite paraphrastique d'une aporie exotérique, la brillante mise en forme d'un paradoxe vulgaire<sup>8</sup>. Il suffit pour s'en persuader de mettre en regard le passage d'Aristote déjà cité (218 a) et cette définition du temps dans le paragraphe 258 de *l'Encyclopédie*: « Le temps comme l'unité négative de l'être-hors-de-soi est aussi bien un abstrait, un idéal. — Il est l'être qui, tandis qu'il *est*, n'est *pas*, et tandis qu'il n'est *pas*, *est*: le devenir intuitionné (*das angeschaute Werden*), c'est-à-dire que les différences simplement momentanées se supprimant-retenant immédiatement (*unmittelbar sich aufgehenden Unterschiede*) sont déterminées comme extérieures, c'est-à-dire néanmoins comme extérieures à elles-mêmes. »

Cette définition a au moins trois conséquences directes dans le texte de Hegel, considéré comme paraphrase d'Aristote.

1. Le concept kantien du temps y est reproduit. Il en est plutôt déduit. La nécessité d'une telle déduction révélerait donc que la révolution kantienne n'a pas déplacé le logement aristotélicien, s'y est au contraire déplacée, relogée, aménagée. Nous

8. Hegel pensait son rapport à l'exotérique aristotélicienne ou aux paradoxes des Eléates sous une tout autre catégorie que celle de la « paraphrase » dont parle Heidegger. Du moins pense-t-il la possibilité de la « paraphrase » à partir de concepts qui engagent l'essence même du logos. Sa « répétition » de la pensée du temps ne tombe pas sous la catégorie particulière et rhétorique de *paraphrase* (qu'est-ce que *paraphraser* en philosophe ?). Le *passé* était pour lui à la fois une anticipation géniale de la dialectique spéculative et la nécessité téléologique d'un « déjà-pas-encore » de ce qu'il développera dans la *Logique*; où l'on peut lire par exemple, au milieu de pages qu'il faudrait citer *in extenso*: « Infiniment plus ingénieux et profonds que l'antinomie kantienne dont nous venons de nous occuper sont les exemples dialectiques de l'antique école éléate, surtout en ce qui concerne le mouvement... La solution qu'Aristote donne de ces formations dialectiques méritent les plus grands éloges; elles sont contenues dans ses notions vraiment spéculatives de l'espace, du temps et du mouvement... Il ne suffit pas de posséder une vive intelligence (et sous ce rapport personne n'a encore dépassé Aristote) pour être à même de comprendre et de juger les notions spéculatives d'Aristote et pour réfuter ce qu'il y a de grossier dans la représentation sensible et dans l'argumentation de Zénon..., etc. (*Science de la logique*, t. 1 tr. fr. modifiée, p. 210-212). Cf aussi toute la problématique de la certitude sensible.

aurons à le suggérer plus loin d'un autre point de vue. En effet, le « devenir intuitionné » en *lui-même*, sans contenu sensible empirique, c'est le *sensible pur*, ce sensible formel, pur de toute matière sensuelle, sans la découverte duquel aucune révolution copernicienne n'aurait eu lieu. Ce qu'a découvert Kant, c'est ce sensible insensible que reproduit ici la « paraphrase » d'Aristote: « Le temps est comme l'espace une *forme pure de la sensibilité* ou de *l'intuitionner*, le sensible insensible (*das unsinnliche Sinnliche*). » (§ 258. Remarque.) En faisant allusion à ce « sensible insensible »<sup>9</sup>, Heidegger ne rapporte pas ce concept hégélien à son équivalent kantien et l'on sait qu'à ses yeux Hegel aurait à bien des égards recouvert et effacé l'audace kantienne. Ne peut-on penser ici *contre Heidegger*, que Kant est dans le *droit fil* qui, *selon Heidegger*, conduit d'Aristote à Hegel ?

2. Selon un mouvement qui ressemble à celui de *Kant et le problème de la métaphysique* (et par conséquent de *Sein und Zeit*), Hegel conclut de sa définition:

a) que « le temps est le même principe que le Je = Je de la pure conscience de soi ». Il faudrait mettre en rapport — mais nous ne pouvons le faire ici — toute la *Remarque* du paragraphe 258 de *l'Encyclopédie* qui démontre cette dernière proposition et, par exemple, le paragraphe 34 du *Kant...* de Heidegger, sur « le temps comme pure affection de soi (*Selbstaffektion*) et le caractère temporel du soi (*Selbst*) ». Heidegger ne répète-il pas ici le geste hégélien lorsqu'il écrit par exemple: « Le temps et le « je pense » ne se tiennent plus l'un en face de l'autre sur le mode de l'incompatible et de l'hétérogène, ils sont le même. Grâce au radicalisme avec lequel, dans sa fondation de la métaphysique, il a, pour la première fois, soumis à l'explicitation transcendantale aussi bien le temps pour lui-même que le « je pense » pour lui-même, Kant les a conjoints tous les deux dans leur originaire mêmeité (*ursprüngliche Selbigkeit*) — sans que celle-ci, assurément, fût elle-même expressément et en tant que telle visible pour lui »?

b) que « ce n'est pas *dans le temps (in der Zeit)* que le tout surgit et passe, mais le temps est lui-même ce *devenir*, ce surgissement et ce passage... » (§ 258). Hegel a multiplié les précautions de ce type. En les opposant à toutes les formulations métaphoriques (auxquelles il ne s'agit d'ailleurs pas de refuser alors toute gravité<sup>10</sup>) qui disent la « chute » dans le temps, on

9. P. 428.

10. Cf. plus loin, « La mythologie blanche ».

pourrait exhiber toute une critique hégélienne de l'intratemporalité (*Innerzeitigkeit*). Elle ne serait pas seulement analogue à celle que développe *Sein und Zeit*; elle devrait composer, comme dans *Sein und Zeit*, avec une thématique de la chute ou de la déchéance, du *Verfallen*. Nous reviendrons sur ce concept qu'aucune précaution — et Hegel n'en a pas pris moins que Heidegger dans *Sein und Zeit* — ne peut extraire de son orbe éthico-théologique. A moins que, dans le vide, l'échéance de l'orbe en question ne soit elle-même reconduite vers un *point de chute* plus écarté<sup>11</sup>.

3) Selon un geste fondamentalement grec, cette détermination hégélienne du temps permet de penser le présent, la forme même du temps, comme l'éternité. Celle-ci n'est pas l'abstraction négative du temps, le non-temps, le hors-du-temps. Si la forme élémentaire du temps est le présent, l'éternité ne pourrait être hors du temps qu'en se tenant hors de la présence; elle ne serait pas présence; elle viendrait avant ou après le temps et redeviendrait de ce fait une *modification* temporelle. On ferait de l'éternité un moment du temps. Tout ce qui reçoit dans le hégélianisme le prédicat d'éternité (l'Idée, l'Esprit, Le Vrai, etc.) ne doit donc pas être pensé hors du temps (non plus que dans le temps)<sup>12</sup>. L'éternité comme présence n'est ni temporelle ni

11. Cf. « La double séance », in *La dissémination*.

12. Nous ne pouvons ici que citer et situer quelques textes sur lesquels devrait patiemment peser l'interrogation. Par exemple: « Le réel (*das Reelle*) est certes différent du temps, mais aussi bien essentiellement identique à lui. Il est limité (*beschränkt*), et l'autre, au regard de cette négation, est *hors de* lui. La détermination est donc extérieure à lui, et de là vient la contradiction de son être; l'abstraction de l'extériorité de sa contradiction et de l'inquiétude (*Unruhe*) de celle-ci, c'est le temps lui-même. C'est pourquoi le fini est passager et *temporel*, parce qu'il n'est pas, comme le concept, en soi-même la négativité totale... Mais le concept, dans son identité existant librement pour soi, Je = Je, est en soi et pour soi la négativité et la liberté absolues, le temps n'est donc pas sa puissance pas plus qu'il n'est [lui, le concept] dans le temps et un étant temporel (*ein Zeitliches*), mais il est bien plutôt la puissance du temps (*die Macht der Zeit*) en tant que celle-ci est seulement cette négativité comme extériorité. C'est seulement le naturel qui est donc soumis au temps, en tant qu'il est fini; en revanche, le vrai, l'idée, l'esprit, sont éternels. Mais le concept d'éternité ne doit pas être saisi négativement comme l'abstraction du temps, de telle sorte qu'il existerait pour ainsi dire hors de lui (du temps); et il ne faut pas l'entendre au sens où l'éternité viendrait *après* le temps; on ferait alors de l'éternité un futur, un moment du temps » (§ 258).

intemporelle. La présence est l'intemporalité dans le temps ou le temps dans l'intemporalité, voilà peut-être qui rend impossible quelque chose comme une temporalité originaire. L'éternité est un autre nom de la présence du présent. Cette présence, Hegel la distingue aussi du présent comme maintenant. Distinction analogue mais non identique à celle que propose Heidegger, puisqu'elle en appelle à la différence entre le fini et l'infini <sup>13</sup>.

13. La différence entre le fini et l'infini se propose ici comme différence entre le maintenant (*Jetzt*) et le présent (*Gegenwart*). La présence pure, la parousie infinie ne serait donc pas selon Hegel commandée par ce maintenant dont Heidegger nous dit que, de la *Physique* à l'*Encyclopédie*, il limite et détermine la *parousia*. Mais, comme Heidegger accuse aussi un privilège de la *Gegenwart*, il faudrait s'enfoncer ici dans les différences entre *Jetzt*, *Gegenwart*, *Anwesenheit*. Toujours à titre de préliminaires, contentons-nous ici de traduire le texte de Hegel: « Les dimensions du temps, le présent, (*Gegenwart*), le futur et le passé sont le devenir de l'extériorité comme telle et sa dissolution (*Auflösung*) dans les différences de l'être en tant que passage au néant et du néant en tant que passage à l'être. L'évanouissement immédiat de ces différences dans la *singularité* est le présent comme *maintenant* (*die Gegenwart als Jetzt*), qui, en tant qu'il est la singularité, est *exclusif* et en même temps passe *continuellement* dans les autres moments, n'étant lui-même que l'évanouissement de son être en néant et du néant dans son être.

Le présent *fini* (*die endliche Gegenwart*) est le *maintenant* fixé comme étant, distinct du *négatif*, des moments abstraits du passé et du futur, en tant qu'il est l'unité concrète et donc en tant qu'il est l'affirmatif; mais cet être n'est lui-même qu'abstrait, s'évanouissant dans le néant. Au reste, dans la nature, où le temps est *maintenant*, les différences entre ces dimensions ne peuvent en venir à subsistance; elles ne sont nécessaires que dans la représentation (*Vorstellung*) subjective, dans le souvenir, dans la crainte ou dans l'espoir. Mais le passé et le futur du temps, en tant qu'ils *sont* dans la nature, sont l'espace, car celui-ci est le temps nié; ainsi l'espace relevé (*aufgehobene*) est d'abord le point et, développé pour soi, le temps » (§ 259). Ces textes — et quelques autres — semblent à la fois confirmer et contester l'interprétation de *Sein und Zeit*. La confirmation est évidente. La contestation complique les choses au point où le présent est distingué du maintenant, où celui-ci, dans sa pureté, n'appartient qu'à la nature et n'est pas encore le temps, etc. En un mot, il y aurait beaucoup de hâte et de simplification à dire que le concept hégélien du temps est emprunté à une « physique » ou à une « philosophie de la nature », et qu'il passe ainsi sans modification essentielle dans une « philosophie de l'esprit » ou dans une « philosophie de l'histoire ». Le temps est aussi ce

Différence intra-ontique, dirait Heidegger; et c'est ici en effet que devrait séjourner toute la question.

## L'ÉLUDÉ DE LA QUESTION

Nous nous sommes jusqu'ici tenus en quelque sorte *dans* la première hypothèse de l'aporétique aristotélicienne. Celle-ci a donc commencé par se paralyser dans la détermination du temps comme *nun* et du *nun* comme *meros* (partie).

Notre question est alors la suivante: est-ce qu'en renversant l'hypothèse, en démontrant que le maintenant n'est pas une partie du temps, Aristote arrache la problématique du temps aux concepts « spatiaux » de partie et de tout, à la prédétermination du *nun* comme *meros* ou encore comme *stigmè* ?

Rappelons les deux questions d'Aristote. 1. Le temps fait-il ou non partie des *onta* ? 2. Après les apories relatives aux propriétés qui reviennent au temps (*peri tôn uparkhontôn*), on se demande ce qu'est le temps et quelle est sa *physis* (*ti d'estin o khronos kai tis autou è physis*). La manière dont la première question est formulée manifeste bien que l'être du temps est anticipé à partir du maintenant et du maintenant comme partie. Et cela même au moment où Aristote semble renverser la première hypothèse et lui opposer que le maintenant n'est pas une partie ou que le temps n'est pas composé de mainteneurs (*to de nun ou meros... o de khronos ou dokei sungkeisthai ek tôn nun* — 218 a).

Cette deuxième série de propositions appartient à l'enchaînement des hypothèses du sens commun tendant à laisser penser que le temps n'appartient pas aux étants ni, de façon pure et simple, à l'étantité (*ousia*). Ces hypothèses exotériques initiales ne seront jamais mises en question à un autre niveau, à un niveau non exotérique<sup>14</sup>. Après avoir rappelé pourquoi on peut

passage lui-même. La lecture d'Aristote, déjà, susciterait des questions analogues.

Toute affirmation (ici, celle de Heidegger) selon laquelle un concept *appartient*, chez Hegel, à la philosophie de la nature (ou, en général, à un lieu déterminé, particulier, du texte hégélien) est *a priori* limitée dans sa pertinence par la structure *relevante* des rapports entre la nature et la non-nature dans la dialectique spéculative. La nature est hors de l'esprit, mais comme l'esprit lui-même, comme la position de son propre être-hors-de-soi.

14. C'est la différence, dans la *Physique IV*, entre le traité du lieu et le traité du temps. Seul le premier ajoute un développement

penser que le temps n'est pas un étant, Aristote laisse la question en suspens. Désormais on interrogera la *physis* de ce dont l'appartenance à l'étant reste encore indécidable. Comme on a pu le noter<sup>15</sup>, il y a là « un problème métaphysique qu'Aristote a peut-être en partie éludé », même s'il « l'a toutefois nettement posé ». Que la question éludée soit proprement métaphysique, on pourrait l'entendre autrement. Ce qui est métaphysique, c'est peut-être moins la *question* éludée que la question *éludée*. La métaphysique alors se poserait par cette omission. En répétant la question de l'être dans l'horizon transcendantal du temps, *Sein und Zeit* porterait au jour cette omission par laquelle la métaphysique a cru pouvoir penser le temps à partir d'un étant déjà silencieusement prédéterminé dans son rapport au temps. Si toute la métaphysique est engagée dans ce geste, *Sein und Zeit*, à cet égard du moins, constitue un pas décisif au-delà ou en deçà de la métaphysique. La question était éludée parce que posée en termes d'appartenance à l'étant ou au non-étant, l'étant étant déjà déterminé comme étant-présent. C'est cet éludé de la question que Heidegger remet en jeu dès la première partie de *Sein und Zeit*: le temps sera alors ce à partir de quoi s'annonce l'être de l'étant et non ce dont on essaiera de dériver la possibilité à partir d'un étant déjà constitué (et en secret temporellement prédéterminé) en étant présent (de l'indicatif, en *Vorhandenheit*), soit en substance ou en objet.

Que l'éludé de la question propage ses effets sur toute l'histoire de la métaphysique, ou plutôt la constitue comme telle, comme son effet, on ne le reconnaîtra pas seulement au fait, massivement évident, que jusqu'à Kant, la métaphysique a tenu le temps pour le néant ou l'accident étranger à l'essence ou à la vérité. Que toute la métaphysique se soit, pour ainsi dire, enfoncée dans l'ouverture ou, si l'on préfère, paralysée dans l'aporie du discours exotérique de la *Physique IV*, cela s'indique encore chez Kant. Non seulement en ce qu'il lie la possibilité du temps à l'*intuitus derivativus* et au concept d'une finitude ou d'une passivité *dérivées*, mais surtout dans ce qu'il y a de plus révolutionnaire et de moins métaphysique dans sa pensée du temps. On le mettra, comme on voudra, au passif de Kant ou à l'actif d'Aristote. Cela aura aussi peu de sens dans les deux cas.

critique à un développement exotérique et en explicite l'articulation (210b).

15. J. Moreau, *L'espace et le temps selon Aristote*, Padoue 1965, (p. 92).

En effet, c'est parce que, *comme le dit Aristote*, le temps n'appartient pas aux étants, n'en fait pas plus partie qu'il n'en est une détermination, parce que le temps n'est pas de l'étant en général (phénoménal ou en soi), qu'il faut en faire une forme *pure* de la sensibilité (sensible insensible). Cette profonde fidélité métaphysique, *s'organise, s'arrange avec* la rupture qui reconnaît le temps comme condition de possibilité de l'apparaître des étants dans l'expérience (finie), *c'est-à-dire aussi bien avec ce qui de Kant sera répété par Heidegger*. On pourra donc au principe toujours soumettre le texte d'Aristote à ce que l'on pourrait appeler la « répétition généreuse » : celle dont bénéficie Kant et qui est refusée à Aristote et à Hegel, du moins à l'époque de *Sein und Zeit*. Par un certain point, la destruction de la métaphysique reste intérieure à la métaphysique, ne fait qu'explicitier son motif. C'est là une nécessité qu'il faudrait interroger sur cet exemple et dont il *faudrait formaliser la règle*. Ici, la rupture kantienne était préparée par la *Physique IV*; et on pourrait en dire autant de la « reprise » heideggerienne du geste kantien dans *Sein und Zeit* et dans *Kant et le problème de la métaphysique*.

Si l'on compare, en effet, à la *Physique IV*, l'« Exposition transcendante du concept de temps », on y relève vite ce trait commun et décisif : « Le temps n'est pas quelque chose qui existe pour soi [en soi] ou qui appartienne aux choses comme détermination objective et qui de ce fait persisterait si l'on faisait abstraction de toutes les conditions subjectives de leur intuition. » On dira peut-être que ce trait — la non-étantité en soi du temps — est bien général et que la communauté d'intention est fort limitée entre Kant et Aristote. Considérons alors la définition plus étroite du temps dans l'« Exposition transcendante », non pas du temps comme non-existence en soi, ni comme « condition formelle de tous les phénomènes en général », internes aussi bien qu'externes, mais comme « forme du sens interne ». Toute la force de rupture de cette définition semble encore rigoureusement prescrite dans la *Physique IV*. S'interrogeant sur la *physis* du temps, Aristote se demande, puisque le temps qui n'est ni le changement ni le mouvement *a rapport au changement et au mouvement* (et c'est ainsi que commence précisément l'« Exposition transcendante ») *ti tes kineseôs estin* (219 a), ce qui du mouvement est le temps; et il remarque, non pas comme on traduit souvent et vaguement que « c'est en percevant le mouvement que nous percevons le temps » mais *ama gar kineseôs aisthanometha kai khronou*: « C'est d'ensemble que nous avons sensation du mouvement et du temps ». Quand nous sommes dans l'ombre, et ne sommes



affectés par aucun corps (*meden dia tou somatôs paskhomen*), si un mouvement se produit dans l'âme (*en tè psykhè*), il semble alors qu'un certain temps se soit passé et du même coup, *d'ensemble* (*ama*), un certain mouvement semble s'être passé. C'est dans *l'aisthesis* qu'Aristote unit le temps et le mouvement. Et cela sans qu'aucun contenu sensible extérieur, sans qu'aucun mouvement objectif soit nécessaire. Le temps est la forme de ce qui peut ne se passer qu'en *tè psykhè*. La forme du sens interne est aussi la forme de tous les phénomènes en général. L'exposition transcendante du temps met ce concept en rapport essentiel, tout en l'en distinguant rigoureusement, avec le mouvement et le changement<sup>16</sup>; et, comme le fait la *Physique IV*, nous le verrons, elle part de la possibilité de *l'analogie* que constitue le *tracé* déterminé comme *ligne* (*grammè, Linie*)<sup>17</sup>.

16. Cf. aussi 223 ab. Aristote pense aussi le temps en rapport avec le mouvement (*kinesis*) et le changement (*metabolè*), tout en commençant par démontrer que le temps n'est ni l'un ni l'autre. Tel est aussi le premier moment de *l'Exposition transcendante du concept de temps*. « J'ajoute ici que le concept de changement (*Veränderung*) et avec lui le concept de mouvement (*Bewegung*) comme changement de lieu n'est possible que par et dans la représentation du temps, et que si cette représentation n'était pas une intuition (interne) a priori aucun concept, quel qu'il soit, ne pourrait rendre intelligible la possibilité d'un changement, c'est-à-dire la liaison de prédicats contradictoirement opposés (par exemple, l'être dans un lieu et aussi bien le non-être de la même chose dans le même lieu) dans un seul et même objet (*Objecté*). C'est seulement dans le temps, c'est-à-dire successivement, que deux déterminations contradictoirement opposées peuvent se rencontrer dans une seule et même chose. Notre concept du temps explique donc la possibilité de tant de connaissances synthétiques a priori que nous propose la théorie générale du mouvement qui n'est pas peu féconde ».

17. « Le temps n'est rien d'autre que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'acte de nous intuitionner nous-mêmes et nos états intérieurs. Car le temps ne peut être une détermination des phénomènes externes; il n'appartient à aucune figure, à aucune position, etc.; en revanche, il détermine le rapport des représentations dans nos états internes. Et, *précisément parce que cette intuition interne ne donne aucune figure, nous cherchons à suppléer ce manque par des analogies, et nous représentons la séquence temporelle par une ligne qui progresse à l'infini (und stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor)* dans laquelle la multiplicité constitue une série qui n'a qu'une seule dimension, et des propriétés de cette ligne nous concluons à toutes les propriétés du temps, à l'exception de ceci que les parties de la pre-

Ce logement aristotélicien est donc à la fois celui de la sécurité métaphysique traditionnelle et, dans son ambiguïté inaugurale, celui de sa propre critique. En anticipant le concept du sensible non-sensible, Aristote installe les prémisses d'une pensée du temps qui ne serait plus simplement dominée par le présent (de l'étant donné dans la forme de la *Vorhandenheit* et de la *Gegenwärtigkeit*). Il y a là une instabilité et des possibilités de retournement dont on peut se demander si *Sein und Zeit* ne les a pas en quelque sorte arrêtées. Ce qui dans l'imagination transcendante semble échapper à la domination du présent donné dans la forme de la *Vorhandenheit* et de la *Gegenwärtigkeit* a sans doute été annoncé par la *Physique IV*. Le paradoxe serait donc le suivant: l'originalité de la percée kantienne, telle qu'elle est répétée dans *Kant et le problème de la métaphysique*<sup>18</sup>, ne transgresse le concept vulgaire du temps

mière sont simultanées alors que celles du second sont toujours successives. Il en résulte que la représentation du temps lui-même est une intuition, puisque tous ses rapports se laissent exprimer par une intuition externe. »

18. Par exemple, dans le paragraphe 32 (« *L'imagination transcendante et son rapport au temps* ») qui montre en quoi l'intuition pure du temps, telle qu'elle est décrite dans *L'Esthétique transcendante*, est libérée du privilège du présent et du maintenant. Nous devons en traduire un long passage éclairant tous les concepts de *Sein und Zeit* qui nous intéressent ici au premier chef. « Nous avons présenté l'imagination transcendante comme l'origine de l'intuition sensible pure. Il a été par là fondamentalement reconnu que le temps, comme intuition pure, jaillit à partir de l'imagination transcendante. Une analyse appropriée doit encore élucider les modalités selon lesquelles précisément le temps se fonde dans l'imagination transcendante.

Le temps « s'écoule sans cesse » comme la pure succession de la séquence des maintenant (Nacheinander der Jetztfolge). Cette succession, l'intuition pure l'intuitionne sans en faire un objet (*ungegenständlich*). Intuitionner veut dire recevoir ce qui se donne. L'intuition pure se donne elle-même dans l'acte de recevoir le réceptible.

Recevoir, au sens où on l'entend d'abord, c'est accueillir un donné (*Vorhandenen*), un présent (*Anwesenden*). Mais ce concept étroit du recevoir, encore orienté par l'intuition empirique, doit être séparé de l'intuition pure et de son caractère propre de réceptivité. On se rendra facilement à l'évidence que l'intuition pure de la pure succession des maintenant ne peut être la réception d'un présent (*Anwesenden*). Si elle était une telle réception, elle ne pourrait alors jamais « intuitionner » que le maintenant dans son maintenant (*das jetzige Jetzt*), mais en aucun cas la séquence des

qu'en explicitant une indication de la *Physique IV*. L'explicitation de la *question* éludée se tient toujours et nécessairement dans le système de l'*éludé*. Comment la pré-détermination du temps à partir du *nun* élude-t-elle la question ? En un certain sens, Aristote reprend dans son exotérique l'argumentation de Zénon. Tout en reconnaissant que cette argumentation n'éclaire rien (218 a), il répète l'aporie sans la déconstruire. Le temps n'est pas (parmi les étants). Il est néant parce qu'il *est temps*, *c'est-à-dire* maintenant passé ou futur. Le *c'est-à-dire* suppose ici que j'aie quelque anticipation de *ce qu'est* le temps, à savoir le non-présent dans la forme du maintenant passé ou à venir. Le maintenant actuel n'est pas le temps parce qu'il est présent; le temps n'est pas (étant) en tant qu'il n'est pas (présent). Cela signifie que si, en apparence, on peut démontrer que le temps est né-ant (non-étant), c'est qu'on a déjà déterminé l'origine et l'essence du né-ant comme temps, comme non-présent en l'espèce du « pas-encore » ou du « déjà-plus ». Il a donc fallu faire appel au temps, à une pré-compréhension du temps — et dans le discours, à l'évidence et au fonctionnement des temps du verbe — pour dire la né-antité du temps. On a déjà, sans le *découvrir*, opéré dans l'horizon de sens du temps pour penser le non-étant comme non-présent, et l'étant comme présent. On a temporellement déterminé l'étant comme étant-présent pour pouvoir déterminer le temps comme non-présent et non-étant.

Que dit-on en effet *dia tòn exoterikon logôn* ? : « qu'il (le temps) n'est absolument pas ou n'est qu'à peine et faiblement »... « D'un côté il a été et n'est plus (*gegone kai ouk esti*), de l'autre il sera et n'est pas encore (*mellei kai oupo estin*). Telles

maintenants en tant que telle et l'horizon qui s'y constitue. En toute rigueur, dans la pure et simple réception d'un « présent » (*Gegenwärtigen*), on ne peut même pas intuitionner un maintenant (*Jetzt*), dans la mesure où par essence, celui-ci s'étend sans discontinuité dans son *passé immédiat* et dans son *futur immédiat* (*in sein Soeben und Sogleich*). Le recevoir de l'intuition pure doit donner en soi le coup d'œil sur le maintenant (*den Anblick des Jetzt*), de telle sorte qu'il *prévoit* (*vorblickt*) son futur immédiat et *revoit* (*rückblickt*) son *passé immédiat*.

Ce qui se révèle dès lors plus concrètement que jamais, c'est à quel point l'intuition pure dont traite l'esthétique transcendante ne peut d'entrée de jeu être le recevoir d'un présent (*Gegenwärtigen*). Fondamentalement, ce qui se donne comme réception dans l'intuition pure n'est pas rapporté seulement à un présent (*ein nur Anwesendes*) et encore moins à un étant dans la forme de ce qui se maintient en disponibilité (*vorhandenes seiendes*). »

sont les composantes du temps, et du temps infini (*apeiros*) et du temps considéré dans son retour incessant (*aei lambanomenos*). Or il semble impossible que ce qui admet des non-étants dans sa composition participe à l'étantité (*ousia*). »

Le *me on*, le né-ant du temps n'est donc accessible qu'à partir de l'être du temps. On ne peut penser le temps comme néant que selon les modes du temps, le passé et le futur. L'étant est le non-temps, le temps est le non-étant dans la mesure où l'on a déjà secrètement déterminé l'étant comme présent, l'étantité (*ousia*) comme présence. Dès lors que l'étant est synonyme de présent, dire le né-ant et dire le temps, c'est la même chose. Le temps est bien la manifestation discursive de la négativité et Hegel ne fera, *mutatis mutandis*, qu'explicitement ce qui est dit de l'*ousia* comme présence.

Avant même qu'on ne l'engage dans les difficiles analyses du nombre — nombrant ou nommé —, le couple aristotélicien temps-mouvement est pensé à partir de l'*ousia* comme présence. L'*ousia* comme *energeia* par opposition à la *dynamis* (mouvement, puissance) est présence. Le temps, qui comporte du déjà-plus et du pas-encore, est un composé. L'énergie y compose avec la puissance. C'est pourquoi il n'est pas, si l'on veut<sup>19</sup>, « en acte », et c'est pourquoi il n'est pas *ousia* (étant si l'on veut, subsistant ou substantiel). La détermination de l'étantité (*ousia*) comme *energeia* ou *entelekheia*, comme acte et fin du mouvement est inséparable de la détermination du temps. Le *sens* du temps est pensé à partir du présent, comme non-temps. Et il ne peut en être autrement; aucun *sens* (en quelque sens qu'on l'entende, comme essence, comme signification du discours, comme orientation du mouvement entre une arché et un *télos*) n'a jamais pu être pensé dans l'histoire de la métaphysique autrement qu'à partir de la présence et comme présence. Le concept de *sens* est commandé par tout le système de déterminations que nous repérons ici et, chaque fois qu'une question de *sens* est posée, elle ne peut l'être que dans la clôture métaphysique. Il serait donc vain, disons-le sèchement et rapidement,

19. « Si l'on veut, *en acte...* » parce que cette traduction pose des questions. Quelle n'aïlle pas de soi, c'est là un problème que nous ne pouvons aborder ici. Nous renvoyons d'une part à « La parole d'Anaximandre », (tr. in *Chemins*, p. 286). qui marque la distance entre l'*energeia* d'Aristote et l'*actualitas* ou l'*actus punis* de la scolastique médiévale; d'autre part à P. Aubenque, qui souligne que « la traduction moderne d'*acte* n'est pas un oubli du sens originel, mais lui reste, pour une fois, fidèle » (*Le problème de l'être chez Aristote*, p. 441, note 1).

de vouloir arracher en tant que telle la question du sens (du temps ou de quoi que ce soit) à la métaphysique ou au système des concepts dits « vulgaires ». Il en irait donc de même pour une *question de l'être* qui serait déterminée, comme elle l'est à l'ouverture de *Sein und Zeit*, en question du *sens de l'être*, quelle que soit la force, la nécessité et la valeur, tant irruptive que fondative, d'une telle question. C'est déjà en tant que question du sens qu'elle est liée, dans son point de départ, et Heidegger le reconnaîtrait sans doute, au discours (lexique et grammaire) de la métaphysique dont elle entame la destruction. D'une certaine manière, comme Bataille le donne à penser, la question du sens, le projet de *garder* le sens, est « vulgaire ». C'est aussi son mot.

Quant au sens du temps, donc, la détermination selon la présence est aussi bien déterminante que déterminée: elle nous dit ce qu'*est* le temps (non-éternité comme « ne-plus » ou comme « pas-encore »), mais elle ne peut le faire que pour *s'être laissée dire*, par un concept implicite des rapports entre le temps et l'être, que le temps ne pourrait être qu'un (qu'en) étant, c'est-à-dire, suivant ce *participe présent*, qu'un *présent*. Il s'ensuit que le temps ne pouvait être un (en) étant qu'en n'étant pas ce qu'il est, c'est-à-dire en étant-présent. C'est donc parce que le temps est pensé dans son être à partir du présent qu'il est étrangement pensé comme non-étant (ou étant impur, composé). C'est parce qu'on croit savoir ce qu'est le temps, en sa *physis*, parce qu'on a implicitement répondu à la question qui ne sera posée que plus tard, qu'on peut, dans l'aporie exotérique, conclure à sa moindre, voire à sa non-existence. On sait déjà, ne serait-ce que dans la pratique naïve du discours, ce que le temps doit être, ce que *passé* (*gegone*) ou *futur* (*mellei*) veulent dire, pour pouvoir conclure à sa moindre ou à sa non-existence. Et l'on pense le passé et le futur comme des affections amoindrissantes survenant à cette présence dont on sait qu'elle est le sens ou l'essence de ce qui est (l'étant). C'est cela même qui ne bougerait pas, d'Aristote à Hegel. Le Premier Moteur, comme « acte pur » (*energeia è kath' auten*) est présence pure. En tant que tel, il anime tout le mouvement par le désir qu'il inspire. Il est le bien et le suprême désirable. Le désir est désir de la présence. L'éros est aussi pensé à partir de la présence. Comme le mouvement. Le *télos* qui met en mouvement le mouvement et oriente le devenir vers lui-même, Hegel le nomme concept absolu ou sujet. La transformation de la parousie en présence à *soi* et de l'étant suprême en sujet se pensant et se rassemblant auprès de soi dans le savoir n'interrompt pas la tradition fondamentale de l'aristotélisme. Le

concept comme subjectivité absolue se pense lui-même, il est pour soi et auprès de soi, il n'a pas de dehors et rassemble, les effaçant, son temps et sa différence dans la présente à soi<sup>20</sup>. On

20. Le temps est *l'existence* du cercle, et du cercle des cercles dont parle la fin de la *Logique*. Le temps est circulaire mais il est aussi ce qui, dans le mouvement du cercle, dissimule la circularité; il est le cercle en tant qu'il se cache à lui-même sa propre totalité, en tant qu'il perd dans la différence l'unité de son commencement et de sa fin. « Mais la méthode qui s'enlace ainsi dans un cercle ne peut pas anticiper dans un développement temporel que le commencement comme tel est déjà dérivé ». « Le concept pur se concevant lui-même » est donc le temps et s'accomplit néanmoins comme l'effacement du temps. Il comprend le temps. Et si le temps a un sens en général, on voit mal comment on pourrait l'arracher à l'onto-théo-téléologie (par exemple hégélienne). Ce n'est pas telle ou telle détermination du sens du temps qui appartient à cette onto-théo-téléologie, mais déjà l'anticipation du sens. Le temps est déjà supprimé au moment où l'on pose la question de son sens, où on le met en rapport avec l'apparaître, la vérité, la présence, l'essence *en général*. La question qu'on pose alors est celle de son *accomplissement*. C'est pourquoi il n'y a peut-être pas d'autre réponse possible à la question du sens ou de l'être du temps que celle de la fin de la *Phénoménologie de l'esprit*: le temps *est* cela même qui efface (*tilgt*) le temps. Mais cet effacement est une écriture qui donne à lire le temps et le maintient en le supprimant. Le *Tilgen* est aussi un *Aufheben*. Ainsi, par exemple: « *Le temps* est le *concept* même qui *est là* (*der da ist*), et se présente à la conscience comme intuition vide. C'est pourquoi l'esprit se manifeste nécessairement dans le temps, et il se manifeste dans le temps aussi longtemps qu'il ne *saisit* pas son concept pur, c'est-à-dire n'élimine pas le temps (*nicht die Zeit tilgt*). Le temps est le pur Soi *extérieur* intuitionné, *non pas saisi* par le Soi, le concept seulement intuitionné; quand ce concept se saisit soi-même, il supprime sa forme de temps (*hebt er seine Zeitform auf*), conçoit l'intuition et est l'intuition conçue et concevante. Le temps se manifeste donc comme le destin (*Schicksal*) et la nécessité de l'esprit qui n'est pas encore achevé au-dedans de soi-même... » (*Phénoménologie de l'esprit*. Nous citons ici la traduction de J. Hyppolite en y insérant les mots allemands qui font apparaître l'unité du *Dasein* et du temps, du *Tilgen* et de l'*Aufheben* du temps.) Quelles que soient ses déterminations, l'être hégélien ne tombe pas plus dans le temps comme dans son *Da-sein*, qu'il *n'en sort simplement* dans la parousie.

Que le cercle soit déjà chez Aristote le modèle du mouvement à partir duquel sont pensés le temps et le gramme, c'est une évidence qu'il est à peine besoin de rappeler. Soulignons seulement qu'elle est explicitée avec une grande précision dans la *Physique IV*: « C'est pourquoi le temps paraît être le mouvement de

peut le qualifier dans le langage d'Aristote: *noesis noeseôs*, pensée de la pensée, acte pur, premier moteur, seigneur qui, se pensant lui-même, n'est asservi à aucune objectivité, à aucune extériorité, se tient immobile dans le mouvement infini du cercle et du retour à soi.

#### LA CHEVILLE DE L'ESSENCE

Passant à la question de la *physis* du temps, Aristote commence donc par remarquer que la tradition n'a jamais répondu à une telle question (geste qui sera dès lors inlassablement répété, jusqu'à Hegel et Heidegger). Mais Aristote ne fera ensuite que développer l'aporie dans ses propres termes, c'est-à-dire dans les concepts dont Heidegger reconstitue la configuration (*nun, oros*) — ou *peras*, — *stigmè, sphaira*, auxquels il faudrait ajouter *olon*, tout, *meros*, partie, et *gramme*). Jamais la forme traditionnelle de la question n'est fondamentalement remise en question. Quelle était cette forme ?

Rappelons-le. La première phase de l'alternative (aucune des parties du temps n'est — présente —, donc le temps en totalité *n'est pas* — ce qui signifie « n'est pas *présent* », « ne participant pas à l'*ousia* ») supposait que le temps fût composé de parties, à savoir les maintenant (*nun*). C'est cette présupposition que conteste la deuxième phase de l'alternative: le maintenant n'est pas une partie, le temps n'est pas composé de maintenant, l'unité et l'identité du maintenant sont problématiques. « Si en effet le maintenant est toujours autre, comme aucune partie n'est, dans le temps, en même temps (*ama*) qu'une autre..., comme le maintenant non-étant, étant toutefois auparavant, a nécessairement été détruit à un moment donné, les maintenant ne sont pas en même temps (*ama*) les uns avec les autres, et ce qui fut auparavant a nécessairement été détruit » (218 a).

Comment les concepts de *nombre* (nombré ou nombrant) et de *gramme* interviennent-ils pour réaménager la même conceptualité dans le même système ?

la sphère, parce que c'est ce mouvement qui mesure les autres mouvements et qui mesure aussi le temps. De là, l'idée courante que les affaires humaines sont un cercle s'applique aussi aux autres choses qui ont le mouvement naturel, la génération et la destruction... et en effet le temps même paraît être un certain cercle... etc. (223 b). Cf. aussi P. Aubenque, *op. cit.*, p. 426.

De façon rigoureusement *dialectique*: non pas au sens étroitement aristotélien mais déjà au sens hégélien. Aristote affirme les contraires ou plutôt définit le temps comme dialectique des contraires et solution des contradictions qui apparaissent en termes d'espace. Comme dans l'*Encyclopédie*, le temps est la ligne, solution de la contradiction du point (spatialité non-spatiale). Et pourtant il n'est pas la ligne, etc. Les termes contradictoires posés dans l'aporétique sont simplement repris et affirmés ensemble pour définir la *physis* du temps. D'une certaine manière, on pourra dire que la dialectique ne fait toujours que répéter l'aporie exotérique en l'affirmant, en faisant du temps l'affirmation de l'aporétique.

Ainsi Aristote affirme que le maintenant est en un certain sens le même, en un autre sens le non-même (*to de nun esti men ôs to auto esti d'ôs ou to auto* — 219 b); que le temps est continu selon le maintenant et divisé selon le maintenant (*kai sunekhetes de o khronos tô nun, kai dieretai kata to nun* 220 a)<sup>21</sup>. Et toutes les affirmations contradictoires se rassemblent dans un maniement dialectique du concept de gramme. Ce maniement dialectique est déjà — comme il le sera toujours — commandé par la distinction de la puissance et de l'acte, les contradictoires se résolvant dès lors qu'on tient compte du rapport sous lequel on les considère: en puissance ou en acte. Et cette distinction de la puissance et de l'acte n'est évidemment pas symétrique, étant elle-même dominée par une téléologie de la présence, par l'acte (*energeia*) comme présence (*ousia, parousia*).

Il semble d'abord qu'Aristote refuse la représentation du temps par le gramme, ici par une inscription linéaire dans l'espace, de même qu'il refuse d'identifier le maintenant au point. Son argumentation était déjà traditionnelle et elle l'est restée. Elle en appelle à la non-coexistence des parties du temps. Le temps se distingue de l'espace en ce qu'il n'est pas, comme le dira Leibniz, « ordre des co-existences », mais « ordre des successions ». Le rapport des points entre eux ne peut être le même que celui des maintenant entre eux. Les points ne se détruisent pas réciproquement. Or si le maintenant présent n'était pas annulé par le maintenant suivant, il coexisterait avec lui, ce qui est impossible. Même s'il n'était annulé que par un maintenant très éloigné de lui, il devrait coexister avec tous les maintenant intermédiaires, qui sont en nombre infini (indéterminé: *apeiros*), ce qui est impossible (218 a). Un maintenant ne peut pas coexister, comme maintenant actuel et présent, avec un autre maintenant comme tel. La co-existence n'a de sens que dans

21. Cf. aussi 222 a.



l'unité d'un seul et même maintenant. Cela est le *sens* même, en ce qui l'unit à la présence. On ne peut même pas dire que la co-existence de deux maintenant différents et également présents est impossible ou impensable: la signification même de co-existence ou de présence est constituée par cette limite. Ne pas pouvoir co-exister avec un autre (même que soi), avec un autre maintenant, cela n'est pas un prédicat du maintenant, c'est son essence comme présence. Le maintenant, la présence en acte du présent est constituée comme l'impossibilité de co-exister avec un autre maintenant, c'est-à-dire avec un autre-même-que-soi. Le maintenant, *c'est* (au présent de l'indicatif) l'impossibilité de co-exister *avec soi*: avec soi, c'est-à-dire avec un autre soi, un autre maintenant, un autre même, un double.

Mais on a déjà remarqué que cette impossibilité, à peine constituée, se contredit, s'éprouve comme possibilité de l'impossible. Cette impossibilité implique dans son essence, pour être ce qu'elle est, que l'autre maintenant, avec lequel un maintenant ne peut co-exister, soit aussi d'une certaine manière le même, soit aussi un maintenant comme tel et co-existe avec ce qui ne peut pas co-exister avec lui. L'impossibilité de la co-existence ne peut être posée comme telle qu'à partir d'une certaine co-existence, d'une certaine *simultanéité* du non-simultané, où l'altérité et l'identité du maintenant sont maintenues ensemble dans l'élément différencié d'un certain même. Pour parler latin, le *cum* ou le *co* de la co-existence n'a de sens qu'à partir de son impossibilité et inversement. L'impossible (la co-existence de deux maintenant) n'apparaît que dans une synthèse (entendons ce mot de façon neutre en n'y impliquant aucune position, aucune activité, aucun agent), disons une certaine complicité ou co-implication *maintenant* ensemble plusieurs maintenant actuels dont on dit que l'un est passé et l'autre futur. L'impossible co-maintenance de plusieurs maintenant présents est possible comme maintenance de plusieurs maintenant présents. Le temps est un nom de cette impossible possibilité.

Inversement, l'espace de la *coexistence possible*, ce qu'on croit précisément connaître sous le nom *d'espace*, la possibilité de la co-existence, est l'espace de l'impossible coexistence. La simultanéité ne peut en effet apparaître *comme telle*, être simultanéité, c'est-à-dire *mise en rapport* de deux points, que dans une synthèse, une *complicité*: temporellement. On ne peut dire qu'un point est *avec* un autre point, et un point, qu'on le dise ou non, ne peut *être avec* un autre point, il ne peut y avoir un *autre* point avec lequel, etc., sans une temporalisation. Et celle-ci maintient ensemble deux maintenant différents. L'*avec* de la coexistence spatiale ne peut surgir que de l'*avec* de la

temporalisation. Ce que montre Hegel. Il y a un *avec* du temps qui rend possible *l'avec* de l'espace, mais qui ne se produirait pas comme *avec* sans la possibilité de l'espace. (Dans le pur *Aussersichsein*, il n'y a pas plus d'espace *déterminé* que de temps).

A vrai dire, en énonçant ainsi ces propositions, nous sommes dans la naïveté. Nous faisons comme si la différence entre l'espace et le temps nous était donnée comme différence évidente et constituée. Or, Hegel et Heidegger le rappellent, on ne peut traiter de l'espace *et* du temps comme de deux concepts ou de deux thèmes. On parle naïvement chaque fois qu'on se donne l'espace et le temps comme deux possibilités qu'on aurait à comparer et mettre en rapport. Et surtout chaque fois que, le faisant, on croit savoir ce qu'*est* l'espace ou le temps, ce qu'*est* l'essence en général, dans l'horizon de laquelle nous croyons pouvoir poser la question de l'espace et du temps. On suppose alors qu'une question est possible sur l'essence de l'espace et du temps, sans se demander si l'essence peut être ici l'horizon formel de cette question, et si l'essence de l'essence n'a pas été secrètement prédéterminée — comme présence, précisément — à partir d'une « décision » concernant le temps *et* l'espace. On n'a donc pas à mettre en rapport l'espace *et* le temps, chacun des deux termes n'étant que ce qu'il n'est pas, et ne consistant d'abord qu'en la com-paraizon elle-même.

Or, si Aristote se donne la différence entre le temps et l'espace (par exemple dans la distinction entre *nun* et *stigma*) comme différence constituée, l'articulation énigmatique de cette différence est logée dans son texte, dissimulée, abritée mais opérant dans cette complicité, comme cette complicité du même et de l'autre à l'intérieur de *l'avec* ou de *l'ensemble*, du *simul* dans lequel l'être-ensemble n'est pas une détermination de l'être, mais sa production même. Toute la gravité du texte d'Aristote est appuyée sur un petit mot à peine visible, parce qu'il paraît évident, discret comme ce qui va de soi, effacé, opérant d'autant plus efficacement qu'il est dérobé à la thématique. Ce qui va de soi et fait ainsi jouer le discours en son articulation, ce qui désormais constituera la cheville (*clavis*) de la métaphysique, cette petite clé qui ouvre et ferme à la fois en son enjeu l'histoire de la métaphysique, cette clavicule où s'appuie et s'articule toute la décision conceptuelle du discours d'Aristote, c'est le petit mot *ama*. Il apparaît cinq fois en 218 a. *Ama* veut dire en grec « ensemble », « tout à la fois », tous deux ensemble, « *en même temps* ». Cette locution n'est d'abord ni spatiale ni temporelle. La duplicité du *simul* à laquelle elle renvoie ne rassemble encore et en elle-même ni des points ni des maintenant,

ni des lieux ni des phases. Elle dit la complicité, l'origine commune du temps et de l'espace, le com-parâître comme condition de tout apparaître de l'être. Elle dit, d'une certaine manière, la dyade comme le minimum. Mais Aristote ne le dit pas. Il développe sa démonstration dans l'évidence inaperçue de ce que dit la locution *ama*. Il la dit sans la dire, il la laisse se dire ou plutôt elle le laisse dire ce qu'il dit.

Vérifions-le. Si le temps semble, dans la première hypothèse de l'aporie, ne pas avoir part à l'*ousia* pure en tant que telle, c'est qu'il est fait de mainteneants (ses parties) et que plusieurs mainteneants ne peuvent: 1) ni se suivre en se détruisant immédiatement l'un l'autre, car dans ce cas il n'y aurait pas de temps; 2) ni se suivre en se détruisant de manière non immédiatement consécutive, car dans ce cas les mainteneants intervalaires seraient simultanés et il n'y aurait pas davantage de temps; 3) ni rester (dans) le même maintenant, car dans ce cas les choses qui se produisent à dix mille ans d'intervalles seraient ensemble, en même temps, ce qui est absurde. C'est cette absurdité, dénoncée par l'évidence du « en même temps » qui constitue l'aporie en aporie.

Ces trois hypothèses rendent donc impensable l'*ousia* du temps. Or elles ne peuvent elles-mêmes être pensées et dites que selon l'adverbe temporel-intemporel *ama*. Considérons en effet la séquence des mainteneants. Le maintenant précédent doit, dit-on, être détruit par le maintenant suivant. Mais, fait alors remarquer Aristote, il ne peut pas être détruit « en lui-même » (*en eautô*), c'est-à-dire au moment où il est (maintenant, en acte). Il ne peut pas davantage être détruit en un autre maintenant (*en allô*): il ne serait pas alors détruit comme maintenant, lui-même, et, en tant que maintenant qui a été, il est (reste) inaccessible à l'action du maintenant suivant. « Soit en effet l'impossibilité pour les mainteneants de se rapporter les uns aux autres comme un point se rapporte à un point. Si donc le maintenant n'est pas détruit aussitôt (*en tô ephexes*) mais dans un autre maintenant, il serait en même temps (*ama*) que les mainteneants intermédiaires qui sont en nombre infini; ce qui est impossible. Mais il n'est pas possible qu'il persiste (*diamenein*) toujours le même; car pour aucune chose limitée par la division il n'y a de limite unique, qu'elle soit continue selon l'un ou selon le pluriel; or le maintenant est une limite, et l'on peut considérer le temps comme limité. Puis, si être en même temps (*to ama einai*) selon le temps et n'être ni antérieur ni postérieur, c'est être dans le même, dans le maintenant, si les choses antérieures et les choses postérieures sont dans ce maintenant-ci, ce qui se serait produit il y a des milliers d'an-

nées serait en même temps (*ama*) que ce qui se produit aujourd'hui, et plus rien ne serait antérieur ni postérieur à rien (218 a).

## LE GRAMME ET LE NOMBRE

Telle est donc l'aporie. Elle exclut déjà que, malgré son point de départ cinématique, cette réflexion identifie le temps avec le gramme représentant le mouvement, surtout si cette représentation est de nature mathématique: parce que les mainteneants ne sont pas « en même temps » comme les points (218 a); parce que le temps n'est pas le mouvement (218 b): parce que la *Physique IV* distingue entre le gramme en général et la ligne mathématique (222 a; Aristote y parle de ce qui se passe *epi tôn mathematikôn grammôn* dans lesquelles les points sont toujours les mêmes); enfin parce que, nous le verrons, le temps, comme nombre *nombré* du mouvement, n'est pas intrinsèquement de nature arithmétique. Pour toutes ces raisons, il est déjà évident que nous n'aurons pas affaire à ce concept cinématographique du temps si vigoureusement dénoncé par Bergson; encore moins à un simple mathématisme ou arithmétisme. Et il apparaît inversement qu'en un sens peut-être différent de celui qu'indique Heidegger, Bergson est plus aristotélicien qu'il ne le croit lui-même<sup>22</sup>.

22. Rappelons par exemple, pour fixer les choses, tels passages, entre tant d'autres: « C'est ainsi que nous fûmes conduits devant l'idée de Temps. Là une surprise nous attendait. Nous fûmes très frappés en effet de voir comment le temps réel, qui joue le premier rôle dans toute philosophie de l'évolution, échappe aux mathématiques. Son essence étant de passer, aucune de ses parties n'est encore là quand une autre se présente... Dans le cas du temps, l'idée de superposition impliquerait absurdité, car tout effet de la durée qui sera superposable à lui-même, et par conséquent mesurable, aura pour essence de ne pas durer... La ligne qu'on mesure est immobile, le temps est mobilité. La ligne est du tout fait, le temps est ce qui se fait, et même ce qui fait que tout se fait ». Et cette remarque, qui s'accorderait avec tel passage de la Note de Heidegger si celle-ci ne dénonçait précisément une limite de la révolution bergsonienne: « Tout le long de l'histoire de la philosophie, temps et espace sont mis au même rang et traités comme choses du même genre. On étudie alors l'espace, on en détermine la nature et la fonction, puis on transporte au temps les conclusions obtenues. La théorie de l'espace et celle du temps se font ainsi pendant. Pour passer de l'une à l'autre, il a suffi de changer un mot: on a remplacé « juxtaposition » par « succession ». *La pensée et le mouvant*, p. 2, 3, 5, sq).

Comment le temps *entre-t-il en ligne* dans la *Physique* ?

1. Le temps n'est ni le mouvement (*kinesis*) ni le changement (*metabolè*). Ceux-ci sont uniquement dans l'être-mu ou dans l'être-changeant et sont plus ou moins lents ou rapides, ce qui ne peut être le cas du temps. Celui-ci au contraire rend possible le mouvement, le changement, leur mesure et les différences de vitesse. Ici le temps est le définissant et non le défini (218 b).

2. Néanmoins, il n'y a pas de temps sans mouvement. C'est ici <sup>23</sup> qu'Aristote lie le temps à l'*expérience* ou à l'*apparaître* (*dianoia, psikhè, aisthesis*). Si le temps n'est pas le mouvement, nous ne pouvons néanmoins en faire l'expérience qu'en sentant et en déterminant un changement ou un mouvement (Aristote considère qu'ici la différence entre mouvement et changement n'est pas pertinente et ne doit pas l'intéresser — 218 b). « Il est donc clair que le temps n'est ni le mouvement ni sans le mouvement (219 a). »

Qu'est-ce qui rapporte donc le temps à ce qu'il n'est pas, à savoir au mouvement ? Qu'est-ce qui du mouvement détermine le temps ? Il faut chercher dans le temps *ti tes kineseôs estin*, c'est-à-dire en somme ce qui le rapporte à l'espace, et aux changements de lieux. Et trouver les concepts de ce rapport.

Discrètes, avancées sans insistance et comme si elles allaient de soi, les catégories fondamentales sont ici celles d'*analogie* et de *correspondance*. Elles reconduisent, sous d'autres noms et en la déplaçant à peine, l'*énigme* du « en même temps », qui nomme et à la fois dérobe, raconte et dissimule le problème.

La grandeur est continue. C'est l'axiome de ce discours. Or le mouvement suit l'ordre de la grandeur, y correspond (*akolouthei tô megethei è kinesis*). Il est donc continu. D'autre part, l'antérieur et le postérieur sont des situations locales (*en topô*). En tant que tels, ils sont dans la grandeur et donc, selon la correspondance ou l'*analogie* de la grandeur et du mouvement (219 a), dans le mouvement. Et donc dans le temps puisque « le temps et le mouvement se correspondent toujours » (*dia to akolouthein aei thaterô thateron autôn*). Il s'ensuit enfin que le temps est continu par analogie avec le mouvement et avec la grandeur.

Cela conduit à la définition du temps comme nombre du mouvement suivant l'avant et l'après (219 ab). Définition qui se précise, comme on sait, par la distinction entre nombre *nombré* et nombre *nombrant*. Le nombre se dit de deux manières

23. Cf. aussi 223 a.

(*dikhôs*): nombre nombrant et nombre nommé (219 b). Le temps est nombre nommé (*ouk ô arithmoumen all' o arithmoumenos*). Cela signifie que, paradoxalement, si le temps est soumis au mathématique, à l'arithmétique, il n'est pas en soi, dans sa nature, un être mathématique. Il est aussi étranger au nombre lui-même, au nombre nombrant, que les chevaux et les hommes sont différents des nombres qui les comptent, et différents entre eux. *Et différents entre eux*, ce qui nous laisse libres de penser que le temps n'est pas un étant parmi d'autres, parmi les hommes et les chevaux. « C'est un seul et même nombre que le nombre de cent chevaux et le nombre de cent hommes, mais les choses dont il y a nombre, les chevaux et les hommes, sont autres (220 b). »

Il n'y a de temps que dans la mesure où le mouvement a du nombre, mais le temps n'est, au sens rigoureux, ni le mouvement ni le nombre. Il se laisse seulement nombrer en tant qu'il a rapport au mouvement selon l'avant et l'après. L'unité de mesure du temps ainsi nommé, c'est le maintenant, qui permet de discerner l'avant et l'après. Et c'est parce que le mouvement est déterminé selon l'avant et l'après que la représentation graphique linéaire du temps est à la fois requise et exclue par Aristote. Cette détermination selon l'antérieur et le postérieur « correspond » en effet, « d'une certaine manière, au point » (*akolouthei de kai touto pôs te stigmè*). Le point donne à sa longueur sa *continuité* et sa *limite*. La ligne est une continuité de points. Et chaque point est à la fois une *fin* et un *commencement* (*arkhè kai teleutè*) pour chaque partie. On pourrait donc croire que le maintenant est au temps ce que le point est à la ligne. Et que l'essence du temps peut passer intacte et sans dommage dans sa représentation linéaire, dans le déroulement continu, étalé, de la ponctualité.

Aristote marque fermement qu'il n'en est rien. La représentation spatiale et linéaire, du moins sous cette forme, est inadéquate. Ce qui est ainsi critiqué, ce n'est pas le rapport du temps au mouvement, ni l'être-nommé ou nombrable du temps, mais son analogie avec une certaine structure du gramme.

Si l'on se sert en effet du point et de la ligne pour représenter le mouvement, on manie une multiplicité de points qui sont à la fois origine et limite, commencement et fin; cette multiplicité d'immobilités, cette série, si l'on peut dire, d'arrêts successifs, *ne donne pas le temps* et, lorsque Aristote le rappelle, on ne peut distinguer son langage de celui de Bergson: « Car le point est la continuité et la limite de la grandeur. Il est en effet commencement de ceci et fin de cela. Mais si l'on considère l'élément unique comme double, l'arrêt est nécessaire,

puisque le même point serait à la fois commencement et fin (220 a). »

En ce sens, le maintenant n'est pas le point puisqu'il n'arrête pas le temps, n'en est ni l'origine ni la fin, ni la limite. Du moins n'est-il pas limite *en tant qu'il* appartient au temps. L'importance du *en tant que* ne cessera désormais de se préciser.

Ce qui se trouve ainsi récusé, ce n'est donc pas le gramme en tant que tel, mais le gramme comme série de points, comme composition de parties qui chacune serait une limite arrêtée. Mais si l'on considère maintenant que le point, comme limite, n'existe pas *en acte*, n'est pas (présent), n'existe qu'en puissance et par accident, ne tient son existence que de la ligne en acte, alors il n'est pas impossible de conserver l'analogie du gramme: à condition de le considérer non pas comme série de limites potentielles mais comme ligne en acte, comme ligne pensée à partir des extrémités (*ta eskhata* et non des parties, 220 a). Ce qui permet sans doute de distinguer entre le temps et le mouvement d'une part et le gramme d'autre part comme série homogène de points-limites déroulés dans l'espace; mais ce qui revient du même coup à penser le temps et le mouvement à partir du *télos* d'un gramme achevé, en acte, pleinement présent, rassemblant le *tracement*, c'est-à-dire l'effaçant dans un *cercle*. Le point ne peut cesser d'immobiliser le mouvement, ne peut cesser d'être à la fois commencement et fin que si les extrémités se touchent et si *indéfiniment*, le mouvement *fini* du cercle se régénère, la fin indéfiniment se reproduisant en commencement et le commencement en fin. En ce sens, le cercle ne lève la limite du point qu'en développant sa puissance. Le gramme est *compris* par la métaphysique entre le point et le cercle, entre la puissance et l'acte (la présence), etc.; et toutes les critiques de la spatialisation du temps, d'Aristote à Bergson, se tiennent dans les limites de cette compréhension. Le *temps* ne serait alors que le nom des limites dans lesquelles le gramme est ainsi compris, et, avec le gramme, la possibilité de la trace en général. *On n'a jamais rien* pensé d'autre sous le nom de *temps*. Le temps est ce qui est pensé à partir de l'être comme présence et si quelque chose — qui a rapport au temps, mais n'est pas le temps — doit être pensé au-delà de la détermination de l'être comme présence, il ne peut s'agir de quelque chose qu'on pourrait encore appeler *temps*. La force et la potentialité, la *dynamique* a toujours été pensée, sous le nom de temps, comme gramme inachevé dans l'horizon d'une eschatologie ou d'une téléologie, et renvoyant selon le cercle à une archéologie. La parousie se pense dans le mouvement systématique de tous ces concepts. Critiquer le maniement ou la détermination de

l'un quelconque de ces concepts à l'intérieur du système *revient toujours*, qu'on entende cette expression avec toute la charge qu'elle peut prendre ici, à *tourner en rond*: à reconstituer, selon une autre configuration, le *même* système. Ce mouvement qu'il ne faut pas se hâter de dénoncer comme la vanité de la redite, et qui a quelque chose d'essentiel à faire avec le mouvement de la pensée, peut-on le distinguer à la fois du cercle hégélien de la métaphysique ou de l'onto-théologie et de ce cercle dans lequel Heidegger nous dit si souvent qu'il faut apprendre à entrer *d'une certaine manière* ?

Quoi qu'il en soit de ce cercle et du cercle des cercles, on peut s'attendre a priori et de la manière *la plus formelle* à déchiffrer dans un texte « passé » la « critique » — ou plutôt la détermination dénonciatrice d'une limite, la dé-marcation —, la *dé-limitation* qu'on croit pouvoir inaugurer à un moment donné contre lui. Plus simplement: tout texte de la métaphysique porte en lui, par exemple, *et* le concept dit « vulgaire » du temps *et* les ressources qu'on empruntera au système de la métaphysique pour critiquer ce concept. Et ces ressources sont requises dès l'instant où le signe « temps » — l'unité du mot et du concept, du signifiant et du signifié « temps » *en général*, qu'il soit ou non limité par la « vulgarité » métaphysique — se met à fonctionner dans un discours. C'est à partir de cette nécessité formelle qu'il faut réfléchir aux conditions d'un discours excédant la métaphysique, à supposer qu'un tel discours soit possible ou s'annonce dans le filigrane de quelque marge.

Ainsi, pour nous en tenir à un ancrage aristotélicien, la *Physique IV* confirme sans doute la dé-limitation heideggerienne. Aristote pense sans aucun doute le temps à partir de *l'ousia* comme *parousia*, à partir du maintenant, du point, etc. Et pourtant toute une lecture peut s'organiser qui répéterait dans son texte *et* cette limitation *et* son contraire. Et qui ferait apparaître que la dé-limitation est encore gouvernée par les mêmes concepts que la limitation.

Esquissons une telle démonstration. Le mouvement en a été amorcé à plusieurs reprises dans l'itinéraire que nous avons suivi.

Comme le point par rapport à la ligne, le maintenant, si on le considère comme limite (*peras*) est *accidentel* par rapport au temps. Il n'est pas le temps mais son accident (*È men oun peras to nun, où khronos, alla sumbebeken* — 220 a). Le maintenant (*Gegenwart*), le présent, ne définit donc pas l'essence du temps. Le temps n'est pas pensé à partir du maintenant. C'est pour cette raison que la mathématisation du temps *a des limites*. Entendons-le à tous les sens. C'est en tant qu'elle requiert des



*limites*, des maintenant analogues à des points, et que les limites sont toujours des accidents et des potentialités, que le temps ne peut être parfaitement mathématisé, que sa mathématisation a des limites et reste, au regard de son essence, accidentelle. Le maintenant est accident du temps en tant que limite. Proposition rigoureusement hégélienne: rappelons-nous la différence entre le présent et le maintenant.

D'autre part, le maintenant, en tant que limite, sert aussi à mesurer, à nombrer. En tant qu'il nombre, dit Aristote, il est nombre, *é d'arithmei arithmos*. Or le nombre n'appartient pas à la chose nombrée. S'il y a dix chevaux, la dizaine n'est pas chevaline, elle n'est pas de l'essence du cheval, elle est ailleurs (*allothi*). De la même façon, le maintenant n'appartient pas à l'essence du temps, il est ailleurs. C'est-à-dire hors du temps, étranger au temps. Mais étranger comme son accident. Et cette étrangeté qui arracherait peut-être le texte d'Aristote à la délimitation heideggerienne est comprise dans le système des oppositions fondatrices de la métaphysique: l'étrangeté est pensée comme accident, virtualité, puissance, inachèvement du cercle, faible présence, etc.

Le maintenant est donc: 1) partie constitutive du temps et nombre étranger au temps; 2) partie constitutive du temps et partie accidentelle du temps. On peut le considérer en *tant que tel* ou en *tant que tel*. L'énigme du maintenant est maîtrisée dans la différence entre l'acte et la puissance, l'essence et l'accident, et dans tout le système des oppositions qui en sont solidaires. Et la diffraction des « *en tant que* », la pluralité des significations se précise et se confirme à mesure qu'on avance dans le texte: en particulier en 222 a, où Aristote rassemble tout le système des perspectives qu'on peut prendre sur le maintenant, tout le système des « *en tant que* », selon lequel « les mêmes choses peuvent être dites selon la puissance et l'acte » (*Physique I*, 191 b, 27-29).

Ce qui organise ici la pluralité et la distribution des significations, c'est donc la définition du mouvement comme l'« entéléchie de ce qui est en puissance, en tant que tel », telle qu'elle est produite dans l'analyse décisive de la *Physique III* (201 ab). L'ambiguïté du mouvement, acte de la puissance en tant que puissance, a nécessairement, quant au temps, une double conséquence. *D'une part*, le temps, comme nombre du mouvement, est du côté du non-être, de la matière, de la puissance, de l'inachèvement. L'être en acte, l'énergie n'est pas le temps mais la présence éternelle. Aristote le rappelle dans la *Physique IV*: « Il est donc évident que les êtres éternels (*ta aei onta*), en tant qu'éternels, ne sont pas dans le temps »

(221 b). Mais, *d'autre part* le temps n'est pas le non-être et les non-êtres ne sont pas dans le temps. Pour être dans le temps, il faut avoir commencé à être et tendre, comme toute puissance, vers l'acte et la forme<sup>24</sup>: « Il est donc évident que le non-ê e ne sera pas toujours dans le temps... (221 b) »

Bien qu'ils soient compris à partir de l'être comme présence en acte, le mouvement et le temps ne sont ni des étants (présents) ni des non-étants (absents). La catégorie du désir ou du mouvement, en tant que tels, la catégorie du temps en tant que tel, sont donc à la fois *soumises* et *soustraites*, déjà ou encore dans le texte d'Aristote, autant à la dé-limitation de la métaphysique comme pensée du présent, qu'à son simple renversement.

Ce jeu de la soumission et de la soustraction doit être pensé dans sa *règle formelle* si l'on veut *lire* les textes de l'histoire de la métaphysique. Les lire dans l'ouverture de la percée heideggerienne, certes, comme du seul excès pensé de la métaphysique comme telle, mais aussi parfois, fidèlement, au-delà de certaines propositions ou conclusions dans lesquelles cette percée a bien dû s'arrêter, prendre appel ou appui. Par exemple dans la lecture d'Aristote et de Hegel à l'époque de *Sein und Zeit*. Et cette règle formelle doit pouvoir nous guider dans la lecture<sup>25</sup> de l'ensemble du texte heideggerien lui-même. Elle doit nous permettre en particulier de poser la question de l'inscription en lui de l'époque de *Sein und Zeit*.

24. Bien que Bergson critique le concept de possible en tant que possible, bien qu'il ne fasse ni de la *durée* ni même de la *tendance* un mouvement du possible, bien que tout soit à ses yeux « actuel », il reste que son concept de la durée, élan et tension ontologique du vivant orienté par un *télos*, garde quelque chose de l'ontologie aristotélicienne du temps.

25. Seule une telle lecture, à condition de ne pas autoriser la sécurité et la fermeture structurale des questions, nous paraît pouvoir défaire *aujourd'hui, en France*, une complicité profonde: celle qui rassemble, dans le même refus de lire, dans la même dénégation quant à la question, au texte et à la question du texte, dans la même redite ou dans le même silence aveugle, le camp de la dévotion heideggerienne et celui de l'anti-heideggerianisme, la « résistance » politique servant souvent d'alibi hautement moral à une « résistance » d'un autre ordre; résistance *philosophique* par exemple, mais il en est d'autres et dont les implications politiques, pour être plus lointaines, n'en sont pas moins déterminées.

## LA CLÔTURE DU GRAMME ET LA TRACE DE LA DIFFÉRENCE

Cela, en somme, pour suggérer que :

1. Il n'y a peut-être pas de « concept vulgaire du temps ». Le concept de temps appartient de part en part à la métaphysique et il nomme la domination de la présence. Il faut donc en conclure que tout le système des concepts métaphysiques, à travers toute leur histoire, développe ladite « vulgarité » de ce concept (ce que Heidegger sans doute ne contesterait pas), mais aussi qu'on ne peut lui opposer un *autre* concept du temps, puisque le temps en général appartient à la conceptualité métaphysique. A vouloir produire cet *autre* concept, on s'apercevrait vite qu'on le construit avec d'autres prédicats métaphysiques ou onto-théologiques.

N'est-ce pas l'expérience qu'a faite Heidegger dans *Sein und Zeit* ? L'extraordinaire ébranlement auquel est alors soumise l'ontologie classique reste encore compris dans la grammaire et le lexique de la métaphysique. Et toutes les oppositions conceptuelles qui servent la destruction de l'ontologie s'ordonnent autour d'un axe fondamental : celui qui sépare l'authentique de l'inauthentique et, en toute dernière instance, la temporalité originaire de la temporalité déçue. Or, non seulement il est difficile, comme nous avons tenté de l'indiquer, d'attribuer simplement à Hegel la proposition d'une « chute de l'esprit dans le temps », mais, dans la mesure où on le peut, il faut peut-être *déplacer* la dé-limitation. La limite métaphysique ou onto-théologique consiste sans doute moins à penser une chute *dans le temps* (depuis un non-temps ou une éternité in-temporelle qui n'a aucun sens chez Hegel), mais à penser une *chute* en général, fût-ce, comme le propose *Sein und Zeit* en son thème fondamental et en son lieu de plus grande insistance, d'un temps originaire en un temps dérivé. Heidegger écrit par exemple à la fin du paragraphe 82, consacre à Hegel : « L'esprit » ne tombe pas *dans* le temps, mais : l'existence factuelle « tombe » comme déchéante (« *fällt* » *als verfallende*), à partir de la temporalité originaire, de la temporalité authentique (aus *der ursprünglichen, eigentlichen Zeitlichkeit*). Mais ce « déchoir » (« *Fallen* ») a sa propre possibilité existentielle dans un mode de sa temporalisation, mode qui appartient à la temporalité... » Et c'est de cette temporalité originaire que, fermant *Sein und Zeit*, Heidegger se demande si elle constitue *l'horizon de l'être*, si elle conduit au *sens de l'être*.

Or l'opposition de *l'originaire* et du *dérivé* n'est-elle pas encore métaphysique ? Le requête de *l'archie* en général, quelles

que soient les précautions dont on entoure ce concept, n'est-elle pas l'opération « essentielle » de la métaphysique? A supposer qu'on puisse le soustraire, malgré de fortes présomptions, à tout autre provenance, n'y a-t-il pas au moins quelque platonisme dans le *Verfallen*? Pourquoi déterminer comme *chute* le passage d'une temporalité à une autre? Et pourquoi qualifier la temporalité d'authentique — ou *propre* (*eigentlich*) — et d'inauthentique — ou impropre — dès lors que toute préoccupation éthique a été suspendue? On pourrait multiplier ces questions autour du concept de finitude, du point de départ dans l'analytique existentielle du *Dasein*, justifié par l'énigmatique proximité<sup>26</sup> à soi ou par l'identité avec soi du questionnant (§ 5), etc. Si nous avons choisi d'interroger l'opposition qui structure le concept de temporalité, c'est que toute l'analytique existentielle y reconduit.

2. La question que nous posons reste intérieure à la pensée de Heidegger. Ce n'est pas en fermant, c'est en interrompant *Sein und Zeit* que Heidegger se demande si « la temporalité originnaire » conduit au sens de l'être. Et ce n'est pas là une articulation programmatique, c'est une question et un suspens. Le déplacement, une certaine latéralisation, sinon un simple effacement du thème du temps, et de tout ce qui en est solidaire dans *Sein und Zeit*, laissent penser que sans remettre en question la nécessité d'un certain point de départ dans la métaphysique, et encore moins l'efficacité de la « destruction » opérée par l'analytique du *Dasein*, il fallait, pour des raisons essentielles, s'y prendre autrement et, on peut le dire à la lettre, *changer d'horizon*.

Désormais, avec le thème du temps, tous les thèmes qui en dépendent dans *Sein und Zeit* (et par excellence ceux de *Dasein*, de finitude, d'historicité) ne constitueront plus l'horizon transcendantal de la question de l'être mais seront, au passage, re-constitués à partir du thème de l'époqualité de l'être.

26. L'originnaire, l'authentique est déterminé comme le *propre* (*eigentlich*), c'est-à-dire le *proche* (propre, *proprius*), le présent dans la proximité de la présence à soi. On pourrait montrer comment cette valeur de proximité et de présence à soi intervient, au début de *Sein und Zeit* et ailleurs, dans la décision de poser la question du sens de l'être à partir d'une analytique existentielle du *Dasein*. Et l'on pourrait montrer le poids de la métaphysique dans une telle décision et dans le crédit ici accordé à la valeur de présence à soi. Cette question peut propager son mouvement jusqu'à tous les concepts impliquant la valeur de « propre » (*Eigen, eigens, ereignen, Ereignis, eigentümlich, Eignen*, etc.).

Qu'en sera-t-il alors de la présence ? Nous ne pouvons facilement penser dans le mot latin de *présence* les mouvements de différenciation qui se produisent dans le texte heideggerien. La tâche ici est immense et difficile. N'y prenons qu'un point de repère. Dans *Sein und Zeit* et dans *Kant et le problème de la métaphysique*, il était difficile, nous serions tenté de dire impossible, de distinguer rigoureusement entre la présence comme *Anwesenheit* et la présence comme *Gegenwärtigkeit* (présence au sens temporel de la maintenance). Les textes que nous avons cités les assimilaient expressément. La métaphysique signifiait alors la détermination du sens de l'être comme présence en ces deux sens, et simultanément.

Au-delà de *Sein und Zeit*, il semble que, de plus en plus, la *Gegenwärtigkeit* (détermination fondamentale de l'*ousia*) ne soit elle-même qu'un rétrécissement de l'*Anwesenheit*, ce qui permettra d'évoquer, dans « La parole d'Anaximandre » un « *ungegenwärtig Anwesende* ». Et le mot latin « *présence* » (*Präsenz*) connotera plutôt un autre resserrement sous l'espèce de la subjectivité et de la représentation. Ces déterminations en chaîne de la présence (*Anwesenheit*), détermination inaugurale du sens de l'être par les Grecs, précisent la question de la lecture des textes de la métaphysique par Heidegger et celle de notre lecture des textes de Heidegger. La dé-limitation heideggerienne consiste tantôt à en appeler d'une détermination plus étroite à une détermination moins étroite de la présence, à remonter ainsi du présent vers une pensée plus originaire de l'être comme présence (*Anwesenheit*), et tantôt à questionner sur cette détermination originaire elle-même et à la donner à penser comme une clôture, comme la clôture grecque-occidentale-philosophique. Selon ce dernier geste, il s'agirait en somme de penser un *Wesen*, ou de solliciter la pensée par un *Wesen* qui ne serait même pas encore *Anwesen*. Dans le premier cas, les déplacements se tiendraient à l'intérieur de la métaphysique (de la présence) en général; et l'urgence ou l'étendue de la tâche expliquent que ces déplacements intra-métaphysiques occupent *presque* tout le texte de Heidegger, s'y donnant comme tels, ce qui déjà est rare. L'autre geste, le plus difficile, le plus inouï, le plus questionnant, celui pour lequel nous sommes le moins préparés, se laisse seulement esquisser, s'annonce dans certaines fissures calculées du texte métaphysique.

Deux textes, deux mains, deux regards, deux écoutes. Ensemble à la fois et séparément.

3. Le rapport entre les deux textes, entre la présence en général (*Anwesenheit*) et ce qui l'exécède à la veille ou au-delà de la Grèce, un tel rapport ne peut d'aucune façon se donner

à lire dans la forme de la présence, à supposer que quelque chose puisse jamais se donner à lire dans une telle forme. Et pourtant ce qui nous donne à penser au-delà de la clôture ne peut être simplement absent. Absent, ou bien il ne nous donnerait rien à penser ou bien il serait encore un mode négatif de la présence. Il faut donc que le signe de cet excès soit à la fois absolument excédant au regard de toute présence-absence possible, de toute production ou disparition d'un étant en général, et pourtant que *de quelque manière* il se signifie encore: de quelque manière informulable par la métaphysique comme telle. Il faut pour excéder la métaphysique qu'une trace soit inscrite dans le texte métaphysique tout en faisant signe, non pas vers une autre présence ou vers une autre forme de la présence, mais vers un tout autre texte. Une telle trace ne peut être pensée *more metaphysico*. Aucun philosophème n'est paré pour la maîtriser. Et elle (est) cela même qui doit se dérober à la maîtrise. Seule la présence se maîtrise.

Le mode d'inscription d'une telle trace dans le texte métaphysique est si impensable qu'il faut le décrire comme un effacement de la trace elle-même. La trace s'y produit comme son propre effacement. Et il appartient à la trace de s'effacer elle-même, de dérober elle-même ce qui pourrait la maintenir en présence. La trace n'est ni perceptible ni imperceptible.

C'est ainsi que la différence entre l'être et l'étant, cela même qui aurait été « oublié » dans la détermination de l'être en présence et de la présence en présent, cette différence est enfouie à ce point qu'il n'en reste même plus de trace. La trace de la différence est effacée. Si l'on songe que la différence (est) elle-même autre que l'absence et la présence, (est) (elle-même) trace, c'est bien la trace de la trace qui a disparu dans l'oubli de la différence entre l'être et l'étant.

N'est-ce pas ce que semble d'abord nous dire « La parole d'Anaximandre » ? « *L'oubli de l'être est l'oubli de la différence de l'être à l'étant...* » « la différence fait défaut. Elle reste oubliée. Seul le différencié, le présent et la présence (*das Anwesende und das An-wesen*), se désabrite, mais non pas en tant que le différencié. Au contraire, la trace matinale (*die frühe Spur*) de la différence s'efface dès lors que la présence apparaît comme un (étant-)présent (*das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint*) et trouve sa provenance dans un (étant-)présent suprême (*in einem höchsten Anwesenden*) ».

Mais, en même temps, cet effacement de la trace doit s'être tracé dans le texte métaphysique. La présence alors, loin d'être, comme on le croit communément, *ce que* signifie le signe, ce à quoi renvoie une trace, la présence alors est la trace de la

trace, la trace de l'effacement de la trace. Tel est pour nous le texte de la métaphysique, telle est pour nous la langue que nous parlons. C'est à cette seule condition que la métaphysique et notre langue peuvent faire signe vers leur propre transgression<sup>27</sup>. Et c'est pourquoi il n'y a pas de contradiction à penser *ensemble l'effacé* et le *tracé* de la trace. Et c'est pourquoi il n'y a pas de contradiction entre l'effacement absolu de la « trace matinale » de la différence et ce qui la tient, comme trace, abritée et regardée dans la présence. Et Heidegger ne se contredit pas lorsqu'il écrit plus loin: « La différence de l'être à l'étant ne peut toutefois venir ensuite à expérience comme un oublié que si elle s'est déjà découverte avec la présence du présent (*mit dem Anwesen des Anwesenden*) et si elle s'est ainsi scellée dans une trace (*so eine Spur geprägt hat*) qui reste gardée (*gewahrt bleibt*) dans la langue à laquelle advient l'être ».

Il faut dès lors reconnaître que toutes les déterminations d'une telle trace — tous les noms qu'on lui donne — appartiennent en tant que tels au texte métaphysique qui abrite la trace et non à la trace elle-même. Il n'y a pas de trace *elle-même*, de trace *propre*. Heidegger dit bien que la différence ne saurait apparaître *comme telle* (*Lichtung des Unterschiedes kann deshalb auch nicht bedeuten, dass der Unterschied als der Unterschied erscheint*). La trace de cette trace qu'(est) la différence ne saurait surtout apparaître ni être nommée *comme telle*, c'est-à-dire dans sa présence. C'est le *comme tel* qui précisément et comme tel se dérobe à jamais. Aussi les déterminations qui nomment la différence sont-elles toujours de l'ordre métaphysique. Et non seulement la détermination de la différence en différence de la présence au présent (*Anwesen/Anwesend*), mais déjà la détermination de la différence en différence de l'être à l'étant. Si l'être, selon cet oubli grec qui aurait été la forme même de sa venue, n'a jamais voulu dire que l'étant, alors la différence est peut-être plus vieille que l'être lui-même. Il y aurait une différence plus impensée encore que la différence entre l'être et l'étant. Sans doute ne peut-on davantage la nommer comme telle dans notre langue. Au-delà de l'être et de l'étant, cette différence (se) différant sans cesse, (se) tracerait

27. Ainsi Plotin (qu'en est-il de Plotin dans l'histoire de la métaphysique et dans l'époque « platonicienne », à suivre la lecture de Heidegger ?) qui dit la présence, c'est-à-dire aussi la *morphè* — comme la trace de la non-présence, de l'a-morphe (*to gar ikhnos tou amorphou morphè*). Trace qui n'est ni présence ni absence, ni, sur quelque mode que ce soit, un compromis second.

(elle-même), cette *différance* serait la première ou la dernière trace si on pouvait encore parler ici d'origine et de fin.

Une telle différence nous donnerait déjà, encore, à penser une écriture sans présence et sans absence, sans histoire, sans cause, sans arché, sans *télos*, dérangeant absolument toute dialectique, toute théologie, toute téléologie, toute ontologie. Une écriture excédant tout ce que l'histoire de la métaphysique a compris dans la forme de la *grammè* aristotélicienne, dans son point, dans sa ligne, dans son cercle, dans son temps et dans son espace.



# le puits et la pyramide\*

## introduction à la sémiologie de Hegel

\* La première version de cet essai reproduisait un exposé prononcé au Séminaire de Jean Hyppolite, au Collège de France (16 janvier 1968). Elle fut d'abord publiée dans un volume réunissant les travaux de ce séminaire, *Hegel et la pensée moderne*, P. U. F. (coll. Epiméthée), 1971.



2. « Puisque la différence réelle (der reale Unterschied), appartient aux extrêmes, ce milieu n'est que la neutralité abstraite, leur possibilité réelle, — en quelque sorte l'élément théorique de l'existence des objets chimiques, de leur procès et de son résultat; — dans l'ordre corporel cette fonction du médium revient à l'eau; dans l'ordre spirituel, pour autant que l'analogue d'un tel rapport y trouve place, elle reviendrait au signe en général et plus précisément (näher) au langage (Sprache). » Science de la logique (//, sect. 2, chap. II, B 1: cf. aussi Encyclopédie, § 284).

Que faut-il entendre ici par milieu ? Par médium sémiologique ? Et plus étroitement (näher) par médium linguistique, qu'il s'agisse, sous le mot de Sprache, de la langue ou du langage ? Nous nous intéresserons ici à la différence de ce rétrécissement, pour n'y découvrir sans doute en chemin qu'un rétrécissement de la différence: autre nom du médium de l'esprit.

2. Dans l'Encyclopédie (§ 458), Hegel regrette qu'on introduise en général « les signes et le langage comme appendice dans la psychologie ou encore dans la logique, sans réfléchir à leur nécessité et à leur connexion dans le système de l'activité intellectuelle ».

En dépit des apparences, la place de la sémiologie aurait donc été au centre, non en marge ou en appendice de la Logique de Hegel; ce qui nous autorise à inscrire cette introduction à la théorie hégélienne du signe dans un Séminaire consacré à la Logique de Hegel. Justification préalablement requise par le fait que, au lieu de séjourner dans la Logique, dans les livres qui portent ce titre, nous procéderons surtout par détour, suivant des textes plus propres à démontrer la nécessité architectonique de ces rapports entre logique et sémiologie. Certains de ces textes ayant déjà été interrogés par Jean Hyppolite dans Logique et existence, nous ferons à ce livre — et notamment à son chapitre « Sens et sensible » — un appel implicite et permanent.

En déterminant l'être comme présence (présence sous la forme de l'objet ou présence à soi sous l'espèce de la conscience), la métaphysique ne pouvait traiter le *signe* que comme un *passage*. Elle s'est même confondue avec un tel traitement. Celui-ci n'est pas davantage survenu au concept de signe, il l'a constitué.

Lieu de passage, passerelle entre deux moments de la présence pleine, le signe ne fonctionne dès lors que comme le renvoi *provisoire* d'une présence à une autre. La passerelle peut être *relevée*. Le procès du signe a une histoire, la *signification* est même l'histoire *comprise*: entre une présence originelle et sa réappropriation circulaire dans une présence finale. La présence à soi du savoir absolu, la conscience de l'être-auprès-de-soi dans le logos, dans le concept absolu, n'auront été distraites d'elles-mêmes que le temps d'un détour et le temps d'un signe. Le temps du signe est alors le temps du renvoi. Il signifie la présence à soi, renvoie la présence à elle-même, organise la circulation de sa provision. Depuis toujours le mouvement de la présence perdue aura déjà engagé le processus de sa réappropriation.

Dans les limites de ce continuum, des ruptures se produisent, des discontinuités fissurent et réorganisent régulièrement la théorie du signe. Elles en réinscrivent les concepts dans des configurations originales dont on ne doit pas manquer la spécificité. Pris dans d'autres systèmes, les concepts ne sont certes plus les mêmes; et il y aurait plus que de la niaiserie à effacer les différences de ces restructurations pour ne laisser apparaître que le tissu lisse, homogène, anhistorique d'un ensemble de traits invariants et prétendument « originaires ». Y en aurait-il moins, inversement, à ignorer, non pas l'origine, mais de longues séquences et de puissants systèmes, à omettre (pour voir de trop près, c'est-à-dire aussi de trop loin) des chaînes de prédicats qui, pour être non pas permanentes, mais très amples, ne se laissent pas facilement déplacer ou interrompre par de multiples événements de rupture, si fascinants et spectaculaires soient-ils au premier regard inaccommodant ? Tant que les grandes amplitudes de cette chaîne ne sont pas exhibées, on ne peut ni définir rigoureusement les mutations secondaires ou l'ordre des transformations, ni rendre compte du recours à un *même mot* pour désigner un concept transformé et extirpé — dans certaines limites — d'un terrain antérieur (sauf à considérer l'ordre de la langue, des mots et du signifiant en général comme un système accessoire, l'accident contingent d'un concept signifié, lequel pourrait avoir son histoire autonome, ses propres déplacements, indépendamment

de la tradition verbale, d'un certain continuum sémiologique ou de séquences plus amples du signifiant; une telle attitude procéderait aussi d'une philosophie, la plus classique, des rapports entre le sens et le signe). Pour marquer *effectivement* les déplacements des lieux d'inscription conceptuelle, il faut articuler les chaînes systématiques du mouvement selon leurs généralités et leurs périodes propres, selon leurs décalages, leurs inégalités de développement, les figures complexes de leurs inclusions, implications, exclusions, etc. Ce qui est tout autre chose que de reconduire à l'origine ou au sol fondateur d'un concept, comme si quelque chose de tel existait, comme si telle limite inaugurale et imaginaire ne réveillait pas le mythe rassurant d'un signifié transcendantal, archéologie à la veille de toute trace et de toute différence.

Dans cette séquence finie mais relativement longue qu'on appelle la métaphysique, le signe a donc pu devenir l'objet d'une *théorie*, il a pu être considéré, regardé comme quelque chose ou à partir de quelque chose, de ce qui se donne à voir dans l'intuition, à savoir de l'étant-présent: théorie du signe à *partir* de l'étant-présent mais aussi et du même coup *en vue* de l'étant-présent, en vue de présence, l'être-en-vue marquant aussi bien une certaine autorité théorique du regard que l'instance de la visée finale, le *télos* de la réappropriation, l'ordination de la théorie du signe à la lumière de la parousie. Ordination aussi, comme logique, à l'idéalité invisible d'un logos qui s'entend-parler, au plus proche de lui-même, dans l'unité du concept et de la conscience.

C'est le système de cette coordination que nous nous proposons d'analyser ici. Sa contrainte a un caractère de grande généralité. Elle s'exerce, de manière constitutive, sur toute l'histoire de la métaphysique, et en général sur tout ce qu'on a cru pouvoir dominer sous le concept métaphysique d'histoire. On dit souvent que l'hégélianisme représente l'achèvement de la métaphysique, sa fin et son accomplissement. On doit donc s'attendre qu'il donne à cette contrainte la forme la plus systématique et la plus puissante, conduite de ce fait à sa propre limite.

#### SÉMIOLOGIE ET PSYCHOLOGIE

On en trouverait un premier indice dans une lecture architectonique. Hegel accorde en effet à la sémiologie une place très déterminée dans le système de la science.

Dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, la théorie

du signe relève de la « Philosophie de l'esprit », troisième partie de l'ouvrage, précédée par la « Science de la logique » (« petite logique ») et la « Philosophie de la nature ».

A quoi correspond cette division ? Son sens est rassemblé à la fin de l'Introduction (§ 18) : « De même qu'on ne peut donner d'une philosophie, par anticipation, une représentation générale (*eine vorläufige, allgemeine Vorstellung*), car seul le tout de la science est la présentation de l'idée (*die Darstellung der Idee*), on ne peut, de même, concevoir sa *division en parties (Einteilung)* qu'à partir de l'idée; elle est, comme cette idée dont elle doit être tirée, une anticipation (*etwas Antizipiertes*). Mais l'idée se manifeste (*sich erweist*) comme la pensée simplement (*schlechthin*) identique à elle-même et cela, du même coup, en tant qu'activité visant à se poser soi-même en vis-à-vis de soi afin d'être pour soi, et à être, dans cet autre, seulement auprès de soi-même (*sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüber zu stellen und in diesem Andern nur bei sich selbst zu sein*). La science se décompose donc en trois parties :

- 1) la *logique*, science de l'idée en et pour soi,
- 2) la *philosophie de la nature* comme science de l'idée dans son être-autre,
- 3) la *philosophie de l'esprit*, c'est-à-dire de l'idée qui, à partir de son être-autre, revient à elle-même (*aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt*). »

Ce schéma est, bien entendu, celui d'un mouvement vivant; et une telle division serait injuste, précise Hegel, si elle désarticulait et juxtaposait ces trois moments dont les différences ne doivent pas être substantialisées.

La théorie du signe appartient au troisième moment, à la troisième partie, à la philosophie de l'esprit. Elle appartient à la science de ce moment où l'idée revient à elle-même après avoir, si l'on peut dire, perdu connaissance, perdu la conscience et le sens d'elle-même dans la nature, dans son être-autre. Le signe sera donc une instance ou une structure essentielle de ce retour à la présence à soi de l'idée. Si l'esprit est l'être-auprès-de-soi de l'idée, on peut déjà reconnaître au signe cette première détermination, la plus générale: le signe est une forme ou un mouvement du rapport à soi de l'idée, dans l'élément de l'esprit, un mode de l'être-auprès-de-soi de l'absolu.

Resserrons l'angle. Situons plus précisément la théorie du signe dans la philosophie de l'esprit. Celle-ci s'articule elle-même en trois parties qui correspondent aux trois mouvements du développement de l'esprit:

- 1) L'esprit subjectif: rapport à soi de l'esprit et totalité seulement idéale de l'idée. C'est l'être-auprès-de-soi dans la forme de la liberté seulement intérieure.
- 2) L'esprit objectif, en tant que monde à produire et produit dans la forme de la réalité, non seulement de l'idéalité. La liberté y devient nécessité existante, présente (*vorhandene Notwendigkeit*).
- 3) L'esprit absolu: unité, étant *en soi et pour soi*, de l'objectivité de l'esprit et de son idéalité ou de son concept, unité se produisant éternellement, l'esprit dans son absolue vérité — *l'esprit absolu* (§ 385).

Les deux premiers moments sont donc des déterminations finies et passagères de l'esprit. Or le discours sur le signe relève de la science de l'une de ces déterminations finies: l'esprit subjectif. Si l'on rappelle que, selon Hegel, « le fini *n'est pas*, c'est-à-dire n'est pas le vrai, mais simplement un passage (*Übergehen*) et une sortie hors de soi (*Übersichhinausgehen*: une transgression de soi) » (§ 386), le signe apparaît bien comme un mode ou une détermination de l'esprit subjectif et fini en tant que médiation ou transgression de soi, passage à l'intérieur du passage, passage du passage. Mais cette sortie hors de soi est le chemin obligé d'un retour à soi. Elle est pensée sous l'autorité et dans la forme de la dialectique, selon le mouvement du vrai, surveillé par les concepts d'*Aufhebung* et de négativité. « Ce fini des sphères précédentes est la dialectique, c'est son effacement (*Vergehen*) par et dans autre chose... »

Définissons de plus près la place de cette sémiologie. L'esprit subjectif lui-même est:

1. *en soi ou immédiat*: c'est l'âme ou l'esprit-naturel (*Natur-Geist*), objet de l'*anthropologie* qui étudie l'homme dans la nature;
2. *pour soi ou médiatisé*, comme réflexion identique en soi et dans l'autre, l'esprit en relation ou en particularisation (*im Verhältnis oder Besonderung*), la conscience, objet de la *phénoménologie de l'esprit*;
3. *l'esprit se déterminant lui-même en lui-même*, comme sujet pour soi, objet de la psychologie (§ 387).

Or la sémiologie est un chapitre de la psychologie, science de l'esprit se déterminant en soi comme sujet pour soi. Notons toutefois, sans pouvoir nous y arrêter ici, que la sémiologie, partie de la science du sujet pour soi, n'appartient pas pour autant à la science de la conscience, c'est-à-dire à la phénoménologie.

Cette topique qui inscrit la sémiologie dans une science non naturelle de l'âme, proprement dans une psychologie, ne dérange en rien, du moins par ce trait, une longue séquence traditionnelle. Elle ne nous reconduit pas seulement aux nombreuses tentatives sémiologiques du Moyen Âge ou du XVIII<sup>e</sup> siècle qui sont toutes, directement ou non, des psychologies, mais à Aristote. Aristote est le patron réclamé par Hegel pour sa philosophie de l'esprit et précisément pour sa psychologie: « Les livres d'Aristote *Sur l'âme*, y compris ses traités sur les aspects et états particuliers de l'âme sont pour cela toujours l'ouvrage le plus éminent et même l'ouvrage unique qui offre, sur cet objet, un intérêt spéculatif. La fin essentielle d'une philosophie de l'esprit ne peut consister qu'à réintroduire le concept dans la connaissance de l'esprit et donc à redécouvrir le sens de ces livres d'Aristote. » (§ 378.)

Aristote est celui qui, précisément, a développé son interprétation de la voix dans un traité *Peri Psykhès* (cela comptera pour nous dans un instant) et qui, dans le *Peri Hermeneias*, a défini les signes, les symboles, la parole et l'écriture, à partir des *pathémata tes psykhes*, états, affections ou passions de l'âme. Rappelons l'ouverture bien connue du *Peri Hermeneias*: « Les sons émis par la voix (*ta en tè phonè*) sont les symboles des affections de l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix. Et de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les états de l'âme dont ces expressions sont les signes immédiats [sont en premier lieu les signes: *semeia protôs*] soient identiques chez tous [ce qui permet d'en faire précisément la science], comme sont identiques les choses dont ces états sont l'image. Ce sujet a été traité dans notre livre *De l'âme...* »

La répétition traditionnelle du geste par lequel on fait dépendre la sémiologie d'une psychologie n'est pas seulement le passé de l'hégélianisme. S'y conforme encore ce qui se donne souvent comme dépassement de l'hégélianisme, parfois comme science affranchie de la métaphysique.

Car cette nécessité qui est proprement métaphysique et qui gouverne toute une concaténation de discours, d'Aristote à Hegel, ne sera pas interrompue par celui qu'on a considéré comme l'instituteur du premier grand projet de sémiologie générale et scientifique, modèle de tant de sciences modernes et humaines. Par deux fois au moins, dans son *Cours de linguistique générale*, Saussure place son dessein de sémiologie générale sous la juridiction de la psychologie: « Au fond, tout est psychologique dans la langue, y compris ses mani-



festations matérielles et mécaniques, comme les changements de sons; et puisque la linguistique fournit à la psychologie sociale de si précieuses données, ne fait-elle pas corps avec elle ? (p. 21)... On peut donc concevoir *une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale*; elle formerait une partie de la psychologie sociale, et par conséquent de la psychologie générale; nous la nommerons *sémiologie* (du grec *seméion*, « signe »). Elle nous apprendrait en quoi consistent les signes, quelles lois les régissent. Puisqu'elle n'existe pas encore, on ne peut dire ce qu'elle sera; mais elle a droit à l'existence, sa place est déterminée d'avance. La linguistique n'est qu'une partie de cette science générale, les lois que découvrira la sémiologie seront applicables à la linguistique, et celle-ci se trouvera ainsi rattachée à un domaine bien défini dans l'ensemble des faits humains. C'est au psychologue à déterminer la place exacte de la sémiologie » (p. 33).

Posons ceci en pierre d'attente: il est significatif que ce soit le même linguiste ou glossématicien, Hjelmslev, qui, tout en reconnaissant l'importance de l'héritage saussurien, ait mis en question, comme présupposés non critiques de la science saussurienne, *à la fois* la primauté reconnue à la psychologie et le privilège accordé à la « substance d'expression » sonore ou phonique. Cette primauté et ce privilège vont aussi de pair, nous le vérifierons, dans la sémiologie spéculative de Hegel.

Le signe y est compris selon la structure et le mouvement de *l'Aufhebung* par laquelle l'esprit, s'élevant au-dessus de la nature dans laquelle il s'était enfoui, la supprimant et la retenant à la fois, la sublimant en lui-même, s'accomplit comme liberté intérieure et se présente ainsi à lui-même pour lui-même, *comme tel*. Science de ce « comme tel », « la psychologie considère les pouvoirs et les modes généraux de l'activité de l'esprit comme tel, l'intuition, la représentation, le souvenir, etc., les désirs... » (§ 440). Comme dans le *Peri Psychès* (432 a, b), Hegel refuse à plusieurs reprises toute séparation réelle entre les prétendues « facultés de l'âme » (§ 445). Au lieu de séparer substantiellement les facultés et les structures psychiques, on devrait donc en déterminer les médiations, les articulations, les soudures qui constituent l'unité d'un mouvement organisé et orienté. Or il est remarquable que la théorie du signe, qui consiste essentiellement en une interprétation de la parole et de l'écriture, tienne en deux très longues *Remarques*, beaucoup plus longues que les paragraphes auxquels elles sont adjointes, dans le sous-chapitre intitulé « L'imagination » (*Die Einbildungskraft*, §§ 455-460).

La sémiologie est donc une partie de la théorie de l'imagina-

tion et, plus précisément, comme nous allons le préciser, d'une phantasiologie ou d'une fantastique.

Qu'est-ce que l'imagination ?

La représentation (*Vorstellung*), c'est l'intuition remémorée-intériorisée (*erinnerte*). Elle est le propre de l'intelligence (*Intelligenz*) qui consiste à intérioriser l'immédiateté sensible pour « se poser elle-même comme ayant l'intuition d'elle-même (*sich in sich selbst anschauend zu setzen*) ». L'immédiateté sensible restant unilatéralement subjective, le mouvement de l'intelligence doit, par *Aufhebung*, lever et conserver cette intériorité pour « être en soi dans sa propre extériorité » (§ 451). Dans ce mouvement de la représentation, l'intelligence *se rappelle* à elle-même en devenant objective. L'*Erinnerung* y est donc décisive. Par elle le contenu de l'intuition sensible devient image, se délivre de l'immédiateté et de la singularité pour permettre le passage à la conceptualité. L'image qui est ainsi intériorisée dans le souvenir (*erinnert*) n'est plus là, elle n'est plus existante, présente, mais gardée dans un séjour inconscient, conservée sans conscience (*bewusstlos aufbewahrt*). L'intelligence tient ces images en réserve, enfouies au fond d'un abri très sombre, comme l'eau d'un puits nocturne (*nächtliche Schacht*) ou inconscient (*bewusstlose Schacht*) ou plutôt comme une veine précieuse au fond de la mine. « L'intelligence n'est cependant pas seulement la conscience et la présence mais, comme telle, le sujet et l'en-soi de ses déterminations; ainsi intériorisée (*erinnert*) en elle, l'image n'est pas existante, elle est *inconsciemment conservée* » (§ 453).

Un chemin, nous le suivrons, conduit de ce puits de nuit, silencieux comme la mort et résonnant de toutes les puissances de voix qu'il tient en réserve, à telle pyramide, ramenée du désert égyptien, qui s'élèvera tout à l'heure sur le tissu sobre et abstrait du texte hégélien, y composant la stature et le statut du signe. La source naturelle et la construction historique y gardent toutes deux, quoique différemment, le silence. Que selon le trajet de l'onto-théologique, ce chemin reste encore circulaire et que la pyramide redevienne un puits qu'elle aura toujours été, telle est l'énigme. On se demandera si elle est elle-même à remonter comme une vérité parlant toute seule du fond d'un puits ou à déchiffrer comme une inscription invérifiable, abandonnée sur le front d'un monument.

En possession de ce puits, de ce réservoir (*Vorrat*), l'intelligence peut donc y puiser et mettre au jour, produire, « extérioriser son propre (*Eigentum*) sans plus avoir besoin, pour que celui-ci existe en elle, de l'intuition extérieure ». « Cette synthèse de l'image intérieure et de la présence intériorisée

par le souvenir (*erinnerten Dasein*), c'est la représentation proprement dite (*die eigentliche Vorstellung*); l'intérieur, en effet, a dès lors en soi la détermination de pouvoir être placé devant l'intelligence (*vor die Intelligenz gestellt werden zu können*), d'avoir en elle son être-là » (§ 454). L'image n'appartient plus à « la simple nuit<sup>1</sup> ».

Ce premier processus, Hegel le nomme « *imagination reproductrice* » (*reproduktive Einbildungskraft*). La « provenance » des images est ici l'« intériorité propre du moi » qui les tient désormais en son pouvoir. Disposant ainsi de cette réserve d'images, l'intelligence opère par subsomption et se trouve elle-même reproduite, rappelée, intériorisée. A partir de cette maîtrise idéalisante, elle se produit comme fantaisie, imagination symbolisante, allégorisante, poétisante (*dichtende*). Mais il s'agit seulement d'imagination reproductrice, puisque toutes ces formations (*Gebilde*) restent des synthèses travaillant sur un donné intuitif, réceptif, passivement reçu de l'extérieur, offert en une rencontre. Le travail opère sur un contenu trouvé (*gefunden*) ou donné (*gegebene*) de l'intuition. Cette imagination ne produit donc pas, n'imagine pas, ne forme pas ses propres *Gebilde*. Par un paradoxe apparent, dans la mesure même où cette *Einbildungskraft* ne forge pas ses propres *Gebilde*, dans la mesure où elle reçoit le contenu de ce qu'elle semble former et ne produit pas *sponte sua* une chose, une existence, elle reste encore enfermée en elle-même. L'identité à soi de l'intelligence

1. Dans un travail en préparation sur la famille de Hegel et la différence sexuelle dans l'économie dialectique spéculative, nous ferons apparaître l'organisation et le déplacement de cette chaîne qui rassemble les valeurs de nuit, de sépulture, de loi divine — familiale — féminine comme loi de la singularité — autour du puits et de la pyramide. Une citation en pierre d'attente: « Mais si l'Universel effleure ainsi facilement le pur sommet de sa pyramide (*die reine Spitze seiner Pyramide*), en remportant la victoire sur le principe rebelle de la singularité, la famille, il s'est par là seulement engagé dans un conflit avec la loi divine; l'esprit conscient de soi-même est entré en lutte avec l'inconscient. C'est là, en effet, l'autre puissance essentielle, qui donc n'a pas été détruite par la première, mais seulement offensée (*beleidigte*). Mais, pour s'exercer *efficacement* contre la loi disposant de la force exposée en pleine lumière, elle ne peut trouver de secours que dans une ombre exsangue. Comme la loi de faiblesse et d'obscurité, elle succombe donc d'abord sous la loi de lumière et de force, car sa puissance vaut sous, non sur la terre. » (*Phénoménologie de l'esprit*, tr. J. Hyppolite, t. II, p. 40.)

s'est retrouvée mais dans l'unilatéralité subjective, la passivité de l'impression.

Cette limite sera levée dans l'imagination *productrice*: l'intuition de soi, le rapport immédiat à soi-même, tel qu'il se formait dans l'imagination reproductrice, devient alors un *étant*; il s'extériorise, se produit dans le monde comme une chose. Cette chose singulière est le *signe*; elle est engendrée par une production fantastique, par une imagination faisant signe, faisant le signe (*Zeichen machende Phantasie*) en sortant, comme toujours, hors de soi en soi. « Dans la fantaisie, l'intelligence est accomplie (*vollendet*) en une intuition de soi (*Selbstanschauung*) en tant que le contenu tiré d'elle-même a une existence imagée; [mais] cette formation de l'intuition d'elle-même est subjective; le moment de l'*étant* lui manque encore. Mais, dans cette unité du contenu intérieur et de la matière (*Stoffes*), l'intelligence est reconduite au rapport identique à soi comme immédiateté *en soi*. Comme elle procède, en tant que raison, du mouvement qui consiste à s'approprier (*anzueignen*) l'immédiat trouvé en elle (§ 445, § 455, Rem.), c'est-à-dire à le déterminer comme *universel*, son opération en tant que raison (§ 438) consiste dès lors à déterminer comme étant ce qui en elle est accompli en vue de l'intuition concrète de soi, c'est-à-dire à se faire elle-même être (*Sein*), chose (*Sache*). Opérant selon cette détermination, elle est *extériorisation* de soi (*ist sie sich äussernd*), production d'intuition (*Anschauung produzierend*) — YY *Fantaisie faisant signe (Zeichen machende Phantasie)* » (§ 457).

Notons d'abord que la production la plus créatrice du signe se réduit ici à une simple extériorisation, c'est-à-dire à une *expression*, la mise au-dehors d'un contenu intérieur, avec tout ce que peut commander ce motif très classique. Et pourtant, inversement, cette production fantastique ne fait rien de moins que de *produire des intuitions*. Cette affirmation pourrait paraître scandaleuse ou inintelligible. Elle implique en effet la création spontanée de ce qui se donne à voir, par cela même qui peut ainsi voir et recevoir. Mais, si ce motif (unité du concept et de l'intuition, de la spontanéité et de la réceptivité, etc.) est le motif hégélien par excellence, il ne comporte pour une fois aucune critique implicite de Kant. Ce qui n'est pas fortuit et s'accorde avec tout le système des rapports entre Hegel et Kant. Il s'agit en effet ici de l'imagination, c'est-à-dire de cette instance dans laquelle se brouillent ou s'annulent toutes les oppositions kantienne régulièrement critiquées par Hegel. Nous sommes ici dans cette zone — indiquons-la sous le titre de la « Critique du jugement » — où le débat avec Kant ressemble le plus à une explication et le moins à une rupture. Mais c'est

aussi par commodité que nous opposons ici le développement au déplacement. Il faudrait aussi reconsidérer ce couple de concepts.

Il reste en tout cas que l'imagination productrice — concept fondamental de *l'Esthétique* hégélienne — a un site et un statut analogues à ceux de l'imagination transcendante. Parce qu'elle est aussi une sorte d'art naturel: « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine », « imagination productrice »<sup>2</sup>, dit aussi Kant. Mais surtout parce que le schématisme transcendantal de l'imagination, intermédiaire entre la sensibilité et l'entendement, « troisième terme » homogène à la catégorie et au phénomène, comporte les prédicats contradictoires de la passivité réceptive et de la spontanéité productrice. Enfin, le mouvement de l'imagination transcendante est le mouvement de la temporalisation<sup>3</sup>: Hegel reconnaît aussi un lien essentiel entre l'imagination productrice des signes et le temps. Nous nous demanderons bientôt *ce que signifie* le temps, comment il signifie, en quoi il constitue le procès de la signification.

Production *et* intuition, le concept de signe sera donc le lieu de croisement de tous les traits contradictoires. Toutes les oppositions de concepts s'y rassemblent, s'y résument et s'y engouff-

2. « Ce schématisme de notre entendement, relativement aux phénomènes et à leur simple forme, est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine et dont il nous sera toujours difficile d'extorquer à la nature la vraie manœuvre (*Handgriffe*) et de l'exposer à découvert devant les yeux. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que l'*image* est un produit du pouvoir empirique de l'imagination productrice [*produktiven Einbildungskraft*]. Vaihinger propose de lire: imagination *reproductrice* au lieu de *productrice*, *Kantst.*, 4 b, p. 456, 25 (note critique de la tr. Tremesaygues et Pacaud, p. 153, ici légèrement modifiée). Hegel recommande dans *l'Esthétique* de distinguer *Phantasie* et imagination (*Einbildungskraft*) passive. « La fantaisie est productrice (*schaffend*) », t. 3, C 1 a)] — et que le *scheme* des concepts sensibles (comme des figures dans l'espace) est un produit et en quelque sorte un monogramme de l'imagination pure *a priori*... »

3. « L'image pure de toutes les grandeurs (*quantorum*) pour le sens externe est l'espace, mais celle de tous les objets des sens en général est le temps. Mais le *scheme* pur de la quantité (*quantitatis*), considérée comme un concept de l'entendement, est le *nombre*, qui est une représentation embrassant l'addition successive de un à un (homogène). Le nombre n'est donc rien d'autre que l'unité de la synthèse du divers d'une intuition homogène en général, par cela même que je produis le temps lui-même dans l'appréhension de l'intuition » (« *Du schématisme des concepts purs de l'entendement* »).

frent. Toutes les contradictions semblent s'y résoudre mais, simultanément, ce qui s'annonce sous le nom de signe paraît irréductible ou inaccessible à toutes les oppositions formelles de concepts: étant à *la fois* l'intérieur et l'extérieur, le spontané et le réceptif, l'intelligible et le sensible, le même et l'autre, etc., le signe n'est rien de tout cela, *ni ceci, ni cela*, etc.

Cette contradiction est-elle la dialecticité elle-même ? La dialectique est-elle la résolution du signe dans l'horizon du non-signé, de la présence au-delà du signe ? La question du signe se confondrait vite avec la question « qu'est-ce que la dialectique ? » ou, mieux, avec la question: peut-on interroger la dialectique et le signe dans la forme du « qu'est-ce que ? ».

Recouvrons cet horizon pour en revenir au détour de notre texte.

Aussitôt après avoir nommé la *fantaisie faisant signe*, Hegel énonce cette unité fantastique des opposés qui se constitue dans la sémiopoétique. Celle-ci est un *Mittelpunkt*: à la fois un point central vers lequel convergent tous les rayons des opposés, un point milieu, le milieu au sens de l'élément, du *medium*, et enfin le point moyen, le lieu de passage des opposés les uns dans les autres. « La fantaisie est le *Mittelpunkt* dans lequel l'universel et l'être, le propre (*das Eigene*) et l'être-trouvé (*Gefundensein*), l'intérieur et l'extérieur sont parfaitement unifiés (*vollkommen in Eins geschafften sind*). »

Ainsi caractérisée, l'opération du signe pourrait étendre infiniment son champ. Hegel en réduit néanmoins la portée en l'incluant aussitôt dans le mouvement et la structure d'une dialectique qui la comprend. Le moment du signe est de provision, de réserve provisoire. Cette limite est celle de la *formalité* abstraite. Le moment sémiotique reste formel dans la mesure où le contenu et la vérité du sens lui échappent, dans la mesure où il leur reste inférieur, antérieur et extérieur. Pris en lui-même, le signe se tient seulement *en vue* de la vérité. « On considère en général que les formations de la fantaisie sont des unifications du propre et de l'intérieur de l'esprit avec l'élément intuitif; son contenu, mieux déterminé, appartient à d'autres domaines. Nous n'envisageons ici cet atelier intérieur (*innere Werkstatt*) que d'après ses moments abstraits. En tant qu'elle est l'activité de cette unification, la fantaisie est raison, mais seulement la raison *formelle*, dans la mesure où le *contenu* (*Gehalt*) de la fantaisie comme telle est indifférent, mais la raison comme telle détermine aussi le contenu (*Inhalt*) en vue de la *vérité* (*zur Wahrheit*) » (Remarque du § 457).

Il faut d'abord insister sur le progrès d'une sémiologie qui, malgré la limite assignée à ladite formalité du signe, cesse de

faire de celui-ci un déchet ou un accident empirique. Comme l'imagination, il devient au contraire un moment, si abstrait soit-il, du développement de la rationalité en vue de la vérité. Il appartient, nous le verrons plus loin, au travail du négatif.

Cela étant fermement souligné, on doit néanmoins se demander pourquoi la vérité (présence de l'étant, ici dans la forme de la présence adéquate à soi) est annoncée comme absence au signe. Pourquoi le concept métaphysique de vérité est-il solidaire d'un concept de signe et d'un concept de signe déterminé comme défaut de la vérité pleine ? Et pourquoi, si l'on considère l'hégélianisme comme l'ultime rassemblement de la métaphysique, celle-ci détermine-t-elle nécessairement le signe comme progrès en vue de la vérité ? *en vue*: pensé dans sa destination à partir de la vérité vers laquelle il s'oriente, mais aussi *en vue* de la vérité, comme on dit pour marquer la distance, le défaut et le reste dans le procès de navigation; *en vue* encore comme moyen de manifestation au regard de la vérité. La lumière, la brillance de l'apparaître qui donne à voir, est la source commune de la *phantasia* et du *phainesthai*.

*Pourquoi* en est-il ainsi du rapport entre signe et vérité ?

Ce « pourquoi » ne se laisse plus entendre comme un « Qu'est-ce que cela signifie ? ». Encore moins comme un « Qu'est-ce que cela veut dire ? ». Les questions ainsi formées seraient naïvement énoncées dans la présupposition ou l'anticipation de leur réponse. Nous atteignons ici une limite où la question « Que signifie la signification ? », « Que veut dire le vouloir-dire ? » perd toute pertinence. Il faut alors questionner au point et dans la forme où la signification ne signifie plus, où le vouloir-dire ne veut rien dire, non qu'ils soient absurdes à l'intérieur de leur système, c'est-à-dire de la métaphysique, mais parce que cette question même nous aura portés sur le bord extérieur de sa clôture, à supposer qu'une telle opération soit simple et simplement possible à l'intérieur de notre langue; et à supposer que nous sachions clairement ce qu'est le dedans d'un système et d'une langue. « *Pourquoi ?* » ne marque donc plus ici une question sur le « en-vue-de-quoi » (pour quoi ?) sur le *télos* ou *l'eskhaton* du mouvement de la signification; ni une question d'origine, un « pourquoi ? » comme « à cause de quoi ? », « à partir de quoi ? », etc. « *Pourquoi ?* » est donc le nom encore métaphysique de la question ici proposée sur le système métaphysique qui lie le signe au concept, à la vérité, à la présence, à l'archéologie, à la téléologie, etc.

Le signe unit une « représentation indépendante » et une « intuition », en d'autres termes un concept (signifié) et la perception sensible (d'un signifiant). Mais Hegel doit aussitôt reconnaître une sorte d'écart, de déboîtement qui, en disloquant l'« intuition », ouvre précisément l'espace et le jeu de la signification. Dans l'unité signifiante, dans la soudure de la représentation et de l'intuition, le rapport n'est plus simplement entre deux termes. L'intuition n'y est déjà plus une intuition comme les autres. Sans doute, comme dans toute intuition, un étant y est-il donné; une chose s'y présente, se fait recevoir dans sa simple présence. Par exemple, dit Hegel, la couleur de la cocarde. Elle est là, immédiatement visible, indubitable. Mais cette présence, en tant qu'elle s'unit à la *Vorstellung* (à une représentation), devient représentation, représentation (au sens de représentant) d'une représentation (au sens général d'idéalité conceptuelle). Mise à la place d'autre chose, elle devient *etwas anderes vorstellend*: ici le *Vorstellen* et le *représenter* déploient et rassemblent d'un coup tous leurs sens.

Qu'est-ce que cette étrange « intuition » représente ? De quoi le signifiant ainsi présenté à l'intuition est-il le signifiant ? Quel est son représenté ou son signifié ?

Hegel le définit évidemment comme une idéalité, par opposition à la corporéité du signifiant intuitif. Cette idéalité est celle d'une *Bedeutung*. On traduit couramment ce dernier mot par « signification ». Ayant essayé, en commentant ailleurs les *Recherches logiques*, de l'interpréter comme le contenu d'un *vouloir-dire*, je voudrais montrer ici qu'une telle interprétation convient aussi au texte hégélien. Une telle extension est réglée par une nécessité métaphysique interne et essentielle.

Le contenu de ce vouloir-dire, cette *Bedeutung*, Hegel lui donne le nom et la dignité d'une *âme* (*Seele*). Âme déposée dans un corps, bien sûr, dans le corps du signifiant, dans la chair/sensible de l'intuition. Le signe, unité du corps signifiant et de l'idéalité signifiée, devient une sorte d'incarnation. L'opposition de l'âme et du corps et, analogiquement, celle de l'intelligible et du sensible, conditionnent donc la différence entre le signifié et le signifiant, entre l'intention signifiante (*bedeuten*), qui est une activité d'animation, et le corps inerte du signifiant. Cela restera vrai chez Saussure; chez Husserl aussi, pour qui le corps du signe est animé par l'intention de signification comme un corps (*Körper*) se laisse habiter par le *Geist* et



devient, de ce fait, un corps propre (*Leib*). Husserl dit du mot vivant qu'il est une *geistige Leiblichkeit*, une chair spirituelle.

Hegel savait que ce corps propre et animé du signifiant était aussi un *tombeau*. L'association *sôma/sêma* est aussi à l'œuvre dans cette sémiologie et cela n'a rien d'étonnant<sup>4</sup>. Le tombeau, c'est la vie du corps comme signe de mort, le corps comme autre de l'âme, de la psyché animée, du souffle vivant. Mais le tombeau, c'est aussi ce qui abrite, garde en réserve, thésaurise la vie en marquant qu'elle continue ailleurs. Caveau de famille: *oikèsis*. De la vie, il consacre la disparition en attestant sa persévérance. Il la tient donc aussi à l'abri de la mort. Il *avertit* l'âme de la mort possible, avertit (de) la mort de l'âme, détourne (de) la mort. Cette double fonction de l'avertissement appartient au monument funéraire. Le corps du signe devient ainsi le monument dans lequel l'âme serait enfermée, gardée, maintenue, tenue en maintenance, présente, signifiée. Au fond de ce monument, l'âme se garde vive, mais elle n'a besoin du monument que dans la mesure où elle s'expose — à la mort — dans son rapport vivant à son propre corps. Il a bien fallu que la mort fût à l'œuvre — la *Phénoménologie de l'esprit* décrit le travail de la mort — pour qu'un monument vînt retenir et protéger, en la signifiant, la vie de l'âme.

Le signe, monument-de-la-vie-dans-la-mort, monument-de-la-mort-dans-la-vie, la sépulture d'un souffle ou le corps propre embaumé, l'altitude conservant en sa profondeur l'hégémonie de l'âme et résistant à la durée, le dur texte de pierres couvertes d'inscriptions, c'est la *pyramide*.

4. P. Hochart — qu'il en soit ici remercié — a, depuis lors, attiré mon attention sur tel passage du *Cratyle*, plus rarement cité et pour nous plus intéressant que le célèbre texte du *Gorgias* (493 a) sur le couple *sôma/sêma*: « SOCRATE. — Le corps (*sôma*), veux-tu dire ? HERMOGÈNE. — Oui. SOCRATE. — Le nom m'en paraît complexe; pour peu qu'on en modifie la forme, il l'est au plus haut point. Certains le définissent le *tombeau* (*sêma*) de l'âme, où elle se trouverait présentement ensevelie; et d'autre part, comme c'est par lui que l'âme exprime ses manifestations (*semainei a an semainè è psykhè*), à ce titre encore il est justement appelé signe (*sêma*) d'après eux. Toutefois, ce sont surtout les Orphiques qui me semblent avoir établi ce nom, dans la pensée que l'âme expie les fautes pour lesquelles elle est punie, et que, pour la garder (*sôzétai*), elle a comme enceinte ce corps qui figure une prison; qu'il est donc, suivant son nom même, le *sôma* (la *geôle*) de l'âme, jusqu'à ce qu'elle ait payé sa dette, et qu'il n'y a point à changer une seule lettre » (400 b, c), trad. L. Méridier, Ed. Budé.

Hegel se sert donc du mot *pyramide* pour désigner le signe. La pyramide devient le sémaphore du signe, le signifiant de la signification. Cela n'est pas indifférent. Notamment quant à la connotation égyptienne: un peu plus loin, la hiéroglyphie égyptienne fournira l'exemple de ce qui résiste au mouvement de la dialectique, à l'histoire, au logos. Serait-ce contradictoire ?

Assistons d'abord à l'érection de la pyramide.

« Dans cette unité, produite par l'intelligence, d'une *représentation indépendante* (*selbständiger Vorstellung*) et d'une *intuition*, la matière de cette dernière est bien tout d'abord une chose reçue (*ein Aufgenommenes*), immédiate ou donnée (par exemple, la couleur de la cocarde, et autres choses semblables). Mais dans cette identité *l'intuition* ne vaut pas en tant que représentant (*vorstellend*) positivement et se représentant elle-même mais comme représentant *autre chose*. »

Nous avons donc, pour une fois, une sorte d'intuition d'absence ou, plus précisément, la visée d'une absence à travers une intuition pleine.

« C'est [cette intuition] une image qui a reçu en elle-même [*in sich empfangen hat*: a reçu, accueilli, conçu, un peu comme une femme concevrait en recevant; et ce qui est ici conçu, c'est bien un concept] comme âme, une représentation *indépendante* de l'intelligence, sa *signification* (*Bedeutung*). Cette intuition est le *signe* » (§ 458).

Suit l'une de ces deux *Remarques* qui contiennent toute la théorie du signe (ce qui n'empêchera pas Hegel de critiquer un peu plus loin ceux qui n'accordent à la sémiologie que la place et l'importance d'un appendice). « Le signe est une certaine intuition immédiate qui représente un contenu tout autre que celui qu'elle a pour elle-même (*die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat*). » *Vorstellen*, qu'on traduit en général par « représenter », soit au sens le plus vague de la représentation intellectuelle ou psychique, soit au sens de représentation *d'objet* mise en avant, placée en regard, marque ici du même coup le détour représentatif, le recours au représentant, mis à la place de l'autre, délégué de l'autre et renvoi à l'autre. Une intuition est ici mandatée pour représenter, dans son contenu propre, un *tout autre* contenu. « Le signe est une certaine intuition immédiate qui représente un contenu tout autre que celui qu'elle a pour elle-même; — la *pyramide* [Hegel souligne] dans laquelle une âme étrangère (*eine fremde Seele*) est transportée [transposée, transplantée, traduite: *versetzt; versetzen*, c'est aussi mettre en gage; *im Leihause versetzen*: mettre au Mont-de-Piété] et gardée (*aufbewahrt*: confiée, consignée, mise en consigne). »

Cette mise en place de la pyramide a fixé quelques traits essentiels du signe.

Tout d'abord ce qu'on peut appeler, sans abus ni anachronisme, *l'arbitraire*, du signe, l'absence de tout rapport naturel de ressemblance, de participation ou d'analogie entre le signifié et le signifiant, c'est-à-dire ici entre la représentation (*Bedeutung*) et l'intuition, ou encore entre le représenté et le représentant de la représentation par signe. Cette hétérogénéité, condition de l'arbitraire du signe, Hegel la souligne deux fois.

1. L'âme consignée dans la pyramide est *étrangère (fremde)*. Si elle est transposée, transplantée comme une immigrante dans le monument, c'est qu'elle n'est pas faite de la pierre du signifiant; elle n'appartient ni dans son origine ni dans sa destination à la matière du donné intuitif. Cette hétérogénéité revient à l'irréductibilité de l'âme et du corps, de l'intelligible et du sensible, du concept ou de l'idéalité signifiée d'une part, du corps signifiant d'autre part, c'est-à-dire, en des sens différents, de deux *représentations (Vorstellungen)*.

2. C'est pourquoi l'intuition immédiate du signifiant *représente un tout autre contenu (einen ganz anderen Inhalt)* que celui qu'elle a pour elle-même, tout autre que celui dont la présence pleine ne renvoie qu'à elle-même.

Ce rapport d'altérité absolue distingue le *signe* du *symbole*. Entre le symbole et le symbolisé, la continuité d'une participation mimétique ou analogique se laisse toujours reconnaître. « Le *signe* est différent du *symbole*, c'est-à-dire d'une intuition dont la détermination *propre* est, dans son essence et dans son concept, plus ou moins le contenu qu'elle exprime comme symbole; au contraire, dans le signe en tant que tel, le contenu propre de l'intuition et celui dont elle est le signe n'ont rien à faire l'un avec l'autre » (*ibid.*).

Ce motif de arbitraire du signe, cette distinction entre le signe et le symbole sont longuement explicités dans l'Introduction de la Section de *l'Esthétique* consacrée à l'« Art symbolique ». Hegel y précise le « lien tout à fait arbitraire » (*ganz willkürliche Verknüpfung*) qui constitue le signe proprement dit et par excellence le signe linguistique. « Il en va autrement d'un signe qui doit être *symbole*. Le lion, par exemple, est considéré comme un symbole du courage, le renard comme symbole de la ruse, le cercle comme symbole de l'éternité, le triangle comme symbole de la Trinité. Or le lion, le renard possèdent pour eux-mêmes les propriétés dont ils doivent exprimer la signification (*Bedeutung*). De même, le cercle ne présente pas l'aspect inachevé ou arbitrairement limité d'une ligne droite ou d'une autre ligne qui ne reviendrait pas sur elle-même, ce qui serait

aussi le cas de quelque intervalle de temps limité; et le triangle a, comme *tout*, le même *nombre* de côtés et d'angles que celui qui revient à l'idée de Dieu quand on *dénombre* les déterminations que la religion conçoit en Dieu.

« Dans ces types de symbole les existences sensibles présentes (*sinnlichen vorhandenen Existenzen*) ont donc déjà dans leur présence (*Dasein*) propre cette signification (*Bedeutung*) dont il leur est demandé d'être la représentation (*Darstellung*) et l'expression; et le symbole, pris dans ce sens plus large, n'est pas un simple signe indifférent, mais un signe qui, dans son extériorité, comprend en même temps en lui-même le contenu de la représentation (*Vorstellung*) qu'il fait apparaître. Mais, du même coup, il ne doit pas amener devant la conscience ce qu'il est lui-même en tant que chose singulière concrète, mais seulement cette qualité générale de la signification qui est en lui. »

Dans le chapitre suivant, « Le symbolisme inconscient », un développement est consacré à la Pyramide, cette fois, si l'on peut encore dire, au sens propre du mot. Si dans *VEncylopédie*, la pyramide égyptienne est le symbole ou le signe du signe, elle est, dans *l'Esthétique*, étudiée pour elle-même, c'est-à-dire déjà en tant que symbole. Les Egyptiens sont allés plus loin que les Hindous dans le concept des rapports entre le naturel et le spirituel, ils ont pensé l'immortalité de l'âme, l'indépendance de l'esprit, la forme de sa durée au-delà de la mort naturelle. Cela se marque dans leurs pratiques funéraires. « L'immortalité de l'âme communiquait très facilement avec la liberté de l'esprit, dans la mesure où le *je* se saisit lui-même comme soustrait à la naturalité de la présence et reposant sur lui-même; or ce savoir de soi est le principe de la liberté. On ne peut certes dire que les Egyptiens aient pleinement pénétré jusqu'au concept de l'esprit libre, et nous ne devons pas penser cette croyance des Egyptiens en fonction de notre propre manière de concevoir l'immortalité de l'âme; mais ils avaient déjà l'intuition que ceux qui avaient quitté la vie poursuivaient leur existence, aussi bien de manière extérieure que dans leur représentation... Si nous nous interrogeons sur la forme d'art *symbolique* correspondant à cette représentation, nous devons la chercher dans les principales formations de l'architecture égyptienne. Nous sommes en présence d'une double architecture, l'une au-dessus et l'autre au-dessous de la terre; labyrinthes sous le sol, somptueuses et profondes excavations, passages longs d'une demi-heure de marche, salles couvertes d'hiéroglyphes, l'ensemble ayant exigé un travail d'une minutieuse finition; puis, au-dessus, ce sont ces constructions

étonnantes, au nombre desquelles il faut surtout compter les *Pyramides*. » Après une première description, Hegel dégage ce qui est à ses yeux le concept de la pyramide; on comparera ce texte avec celui de *l'Encyclopédie*: « Les Pyramides nous mettent ainsi devant les yeux l'image simple de l'art symbolique lui-même; ce sont d'extraordinaires cristaux qui enferment en eux une intériorité (*ein Inneres*) et l'entourent de leur forme extérieure, telle qu'elle est produite par l'art, de telle sorte qu'on les dirait présentes pour cette intériorité séparée de la simple naturalité et seulement ordonnées à cette même intériorité. Mais ce royaume de la mort et de l'invisible, qui constitue ici la signification [des Pyramides], ne comporte qu'une seule face, la face formelle qui appartient au contenu vraiment artistique, à savoir la séparation d'avec la présence immédiate; c'est donc d'abord seulement un *Hadès*, ce n'est pas encore une vie (*Lebendigkeit*) qui, même si elle s'est délivrée du sensible comme tel, n'en serait cependant pas moins présente en elle-même, étant de la sorte esprit libre et vivant en soi. — C'est pourquoi la forme (*Gestalt*) destinée à une telle intériorité reste encore une forme (*Form*) et une enveloppe tout à fait extérieures au contenu déterminé de cette même intériorité. Cette enceinte extérieure dans laquelle repose une intériorité cachée, ce sont les Pyramides » (*Esthétique*, II, sect. I, chap. I, « Le Symbolisme inconscient », C I).

Cette discontinuité requise entre le signifié et le signifiant s'accorde avec la nécessité de système qui inclut la sémiologie dans une psychologie. On se rappellera en effet que la psychologie — au sens hégélien — est la science de l'esprit se déterminant en soi, comme sujet pour soi. C'est le moment où « l'esprit n'a désormais qu'à réaliser le concept de sa liberté » (§ 440, « Psychologie » de *l'Encyclopédie*). C'est pourquoi il était indispensable de faire apparaître plus haut l'articulation architectonique entre la psychologie et la sémiologie. On comprend mieux alors le sens de l'arbitraire: la production de signes arbitraires manifeste la liberté de l'esprit. Et il y a plus de liberté manifeste dans la production du signe que dans celle du symbole. L'esprit y est plus indépendant et plus près de lui-même. Par le symbole, au contraire, il est un peu plus exilé dans la nature. « En désignant (*Als bezeichnend*), l'intelligence manifeste ainsi un arbitraire (*Willkür*) et une maîtrise (*Herrschaft*) plus libres dans l'usage de l'intuition qu'elle ne le fait en symbolisant (*als symbolisierend*) » (§ 458)<sup>5</sup>.

5. Cette opposition du signe et du symbole, la téléologie qui l'oriente systématiquement, Hegel en héritait déjà. De très loin, il

Selon le schéma de cette téléologie, l'instance sémiotique, tout à l'heure définie comme rationalité abstraite, fait aussi progresser la manifestation de la liberté. D'où sa place essentielle dans le développement de la psychologie et de la logique. Cette place est marquée par Hegel dans une incidente, au milieu de la Remarque ajoutée comme un long appendice au court paragraphe qui définit le signe. La pyramide avait surgi dans cet espace et au détour de cet excursus: « D'ordinaire on glisse ici ou là le *signe* et le *langage*, comme appendice (*Anhang*: supplément, codicille) dans la psychologie ou encore dans la logique sans réfléchir à leur nécessité et à leur connexion dans le système de l'activité intellectuelle. La vraie place du signe est celle qui a été indiquée... »

Cette activité, qui consiste à animer le contenu intuitif (spatial et temporel), à lui insuffler une « âme », une « signification », produit le signe par *Erinnerung*, mémoire et intériorisation. C'est ce rapport entre un certain mouvement d'intériorisation idéalisante et le processus de temporalisation qui nous intéressera maintenant. Dans la production des signes, la mémoire et l'imagination, c'est-à-dire ici le temps, sont la même intériorisation de l'esprit se rapportant à lui-même dans l'intuition pure de soi, et donc dans sa liberté, et portant cette intuition de soi à existence extérieure.

serait facile de le montrer à partir de chacun des concepts qui entrent ici en jeu. Mais, après Hegel, cette même opposition, cette même téléologie gardent leur autorité. Par exemple, dans le *Cours de linguistique générale*. Dans le premier chapitre de sa première partie, au paragraphe qui porte pour titre « Premier principe: l'arbitraire du signe », on lit: « On peut donc dire que les signes entièrement arbitraires réalisent mieux que d'autres l'idéal du procédé sémiologique; c'est pourquoi la langue, le plus complexe et le plus répandu des systèmes d'expression, est aussi le plus caractéristique de tous; en ce sens, la linguistique peut devenir le patron général de toute sémiologie, bien que la langue ne soit qu'un système particulier ». [Nous reconnaitrons tout à l'heure la même proposition chez Hegel, au moment où il accorde une prévalence au signe linguistique, à la parole et au nom]. « On s'est servi, poursuit Saussure, du mot *symbole* pour désigner le signe linguistique, ou plus exactement ce que nous appelons le signifiant. Il y a des inconvénients à l'admettre, justement à cause de notre premier principe. Le symbole a pour caractère de n'être jamais tout à fait arbitraire; il n'est pas vide, il y a un rudiment de lien naturel entre le signifiant et le signifié. Le symbole de la justice, la balance, ne pourrait pas être remplacé par n'importe quoi, un char, par exemple » (p. 101).

Ce qui appelle deux remarques.

1. Apparaissant dans *l'Encyclopédie* au chapitre de l'imagination, la théorie des signes y est immédiatement suivie du chapitre sur la mémoire. Dans la *Propédeutique philosophique*, le même contenu sémiologique est inscrit au titre de la mémoire<sup>6</sup>.

2. Production des signes, la mémoire est aussi la pensée elle-même. Dans une Remarque qui fait la transition entre le chapitre consacré à la mémoire et celui consacré à la pensée, Hegel rappelle que « déjà notre langue attribuée à la *mémoire* (*Gedächtnis*), dont c'est un préjugé de parler avec mépris, le haut statut (*Stellung*) qui l'apparente immédiatement à la pensée (*Gedanke*) ».

#### RELEVER — CE QUE PARLER VEUT DIRE

L'emplacement de cette sémiologie est délimité. Il ne pourrait s'agir maintenant d'en épuiser le contenu. Tentons seulement une première épreuve, et de vérifier, sur une analyse de contenu,

6. Dans l'« Encyclopédie philosophique » de la *Propédeutique* (V section de la « Science de l'esprit », chapitre sur la représentation, sous-chapitre sur la mémoire), on retrouve les définitions suivantes: « 1. *Le signe en général*. La représentation ayant été libérée de la réalité présente extérieure et rendue subjective, cette réalité et la représentation interne se sont situées face à face comme deux choses distinctes. Une réalité extérieure devient *signe* lorsqu'elle est *arbitrairement associée* à une représentation qui ne lui correspond pas et qui s'en distingue même par son contenu, en sorte que cette réalité doive en être la représentation ou *signification* » (§ 155). « La mémoire *créatrice* produit donc l'association entre intuition et représentation, mais une *libre* association dans laquelle se trouve inversé le rapport précédent, où la représentation reposait sur l'intuition. Dans l'association telle que l'opère la mémoire créatrice, la réalité sensible présente n'a aucune valeur en elle-même et pour elle-même, mais sa seule valeur est celle que lui confère l'esprit » (§ 156). « *Le langage*. L'œuvre la plus haute de la mémoire créatrice est le langage, qui est, d'une part, verbal, d'autre part, écrit. La mémoire créatrice, ou *mnémosynè*, étant la source du langage, il ne peut être question d'une autre source qu'en ce qui concerne la découverte de signes déterminés » (§ 158). «... Le langage est la disparition du monde sensible en son immédiate présence, la suppression de ce monde, dès lors transformé en une présence qui est un appel apte à éveiller un écho chez toute essence capable de représentation » (§ 159), trad. M. de Gandillac, Ed. de Minuit.

le motif décrit par l'architecture. Demandons-nous ainsi ce que signifie cette sémiologie, ce qu'elle veut dire. En posant la question sous cette forme, nous nous soumettons déjà aux schèmes profonds de cette métaphysique du signe qui non seulement « veut-dire » mais se représente essentiellement comme théorie du *bedeuten* (vouloir-dire) d'entrée de jeu réglé sur le *télos* de la parole. Comme il le sera plus tard chez Saussure, le langage parlé est ici le « patron » du signe, et la linguistique le modèle d'une sémiologie dont elle reste pourtant une partie.

Le fond de la thèse s'énonce très vite: c'est le privilège ou l'excellence du système linguistique — c'est-à-dire phonique — au regard de tout autre système sémiotique. Privilège donc de la parole sur l'écriture et de l'écriture phonétique sur tout autre système d'inscription, en particulier sur l'écriture hiéroglyphique ou idéographique, mais aussi bien sur l'écriture mathématique, sur tous les symboles formels, les algèbres, les pasigraphies et autres projets de type leibnizien, sur tout ce qui n'a pas besoin, comme disait Leibniz, « de se référer à la voix » ou au mot (*vox*).

Ainsi formulée, la thèse est connue. Nous ne voulons pas ici la rappeler mais, en la reformant, en reconstituant sa configuration, marquer en quoi l'autorité de la voix se coordonne essentiellement avec le tout du système hégélien, avec son archéologie, sa téléologie, son eschatologie, avec la volonté de parousie et tous les concepts fondamentaux de la dialectique spéculative, notamment ceux de négativité et d'*Aufhebung*.

Le procès du signe est une *Aufhebung*. Ainsi: « L'intuition, en tant qu'elle est d'abord immédiatement un donné (*ein Gegebenes*) et une spatialité (*ein Räumliches*), reçoit, pour autant qu'on l'utilise comme signe, la détermination essentielle d'être signe, la détermination essentielle d'être *aufgehobene* [c'est-à-dire à la fois élevée et supprimée, disons désormais *relevée*, au sens où l'on peut être à la fois élevé et relevé de ses fonctions, remplacé dans une sorte de promotion par ce qui succède et prend la *relève*. En ce sens, le signe est la *relève* de l'intuition sensible-spatiale]. L'intelligence en est la négativité (§ 459). »

L'intelligence est donc le nom de ce pouvoir qui produit un signe en niant la spatialité sensible de l'intuition. Elle est la relève de l'intuition spatiale. Or, comme le montre ailleurs Hegel<sup>7</sup>, la relève (*Aufhebung*) de l'espace, c'est le temps. Celui-ci est la vérité de ce qu'il nie — l'espace — dans un mouvement

7. Cf. par exemple *Encyclopédie*, §§ 254-260, et *supra*, *Ousia* et *Grammè*.



de relève. Ici, la vérité ou l'essence téléologique du signe comme relève de l'intuition sensible-spatiale, ce sera le signe comme temps, le signe dans l'élément de la temporalisation. C'est ce que confirme la suite du paragraphe: « L'intelligence en est la négativité; aussi la forme la plus vraie de l'intuition qui est un signe, c'est une présence dans le *temps* (*ein Dasein in der Zeit*) —... »

Le *Dasein in der Zeit*, la présence ou l'existence dans le temps, cette formule d'un mode de l'intuition doit être pensée en rapport avec celle qui dit du temps qu'il est le *Dasein* du concept.

Pourquoi le *Dasein* dans le temps est-il la forme la plus vraie (*wahrhaftere Gestalt*) de l'intuition telle qu'elle se laisse relever dans le signe ? Parce que le temps est la relève — c'est-à-dire, en termes hégéliens, la vérité, l'essence (*Wesen*) comme être-passé (*Gewesenheit*) — de l'espace. Le temps, c'est l'espace vrai, essentiel, passé, tel qu'il aura été pensé, c'est-à-dire relevé. *Ce qu'aura voulu dire l'espace, c'est le temps.*

Il s'ensuit, quant au signe, que le contenu de l'intuition sensible (le signifiant) doit s'effacer, s'évanouir devant la *Bedeutung*, devant l'idéalité signifiée, tout en se gardant et en la gardant; et c'est seulement dans le temps, ou plutôt *comme* le temps lui-même, que cette relève peut trouver le passage.

Or, quelle est la substance signifiante (ce que les glossématiciens appellent la « substance d'expression ») la plus propre à se produire ainsi comme le temps même? C'est le *son*, le *son* relevé de sa naturalité et lié au rapport à soi de l'esprit, de la psyché comme sujet pour soi et s'affectant soi-même, à savoir le *son animé*, le son phonique, la voix (*Ton*).

Cette conséquence, Hegel la tire immédiatement et rigoureusement: « Aussi la forme la plus vraie de l'intuition qui est un signe, c'est une existence dans le *temps* — un effacement de la présence (*ein Verschwinden des Daseins*) tandis qu'elle est (*indem es ist*) — et suivant sa nouvelle détermination extérieure, psychique, une *position* [un être-posé: *Gesetzsein*] procédant de l'intelligence, de sa naturalité propre (anthropologique) — à savoir le *son* (*Ton*), l'extériorisation accomplie (pleine: *erfüllte Ausserung*) de l'intériorité qui se manifeste. »

D'une part, la voix unit la naturalité anthropologique du son naturel à l'idéalité psychique-sémiotique; elle articule donc la philosophie de l'esprit sur la philosophie de la nature; et, dans la philosophie de l'esprit, son concept est donc la charnière entre l'anthropologie et la psychologie. Entre ces deux sciences, on le sait, s'inscrit la phénoménologie de l'esprit ou science de l'expérience de la conscience.

D'autre part, ce rapport phonique entre le sensible et l'intelligible, le réel et l'idéal, etc., se détermine ici comme rapport d'expressivité entre un dedans et un dehors. Le langage de son, la parole, portant le dedans au-dehors, ne l'y abandonne pourtant pas simplement, telle une écriture. Gardant le dedans en soi alors même qu'elle l'émet au-dehors, elle est par excellence ce qui confère l'existence, la présence (*Dasein*) à la représentation intérieure, elle fait exister le concept (le signifié). Mais, du même coup, en tant qu'il intériorise et temporalise le *Dasein*, donné de l'intuition sensible-spatiale, le langage élève l'existence elle-même, il la relève dans sa vérité et produit ainsi une sorte de promotion de présence. Il fait passer de l'existence sensible à l'existence représentative ou intellectuelle, à l'existence du concept. Un tel passage est précisément le moment de l'articulation qui transforme le son en voix et le bruit en langage: « Le son [le son phonique: *der Ton*] s'articulant ensuite pour les représentations déterminées, le discours (parlé: *die Rede*) et son système, la langue (*die Sprache*), donne aux sensations, aux intuitions, aux représentations, une seconde présence, plus haute que leur présence immédiate, en général une présence qui vaut dans le domaine de la représentation (*des Vorstellens*). »

Dans le passage qui nous occupe, Hegel ne s'intéresse qu'à « la déterminité propre du langage comme produit de l'intelligence », c'est-à-dire au langage comme « manifestation de ses représentations dans un élément extérieur ». Il n'entreprend pas l'étude du langage lui-même, si l'on peut dire. Il a défini l'ordre de la sémiologie générale, sa place dans la psychologie, puis le lieu de la linguistique à l'intérieur d'une sémiologie dont elle apparaît néanmoins comme le modèle téléologique. L'*Encyclopédie* en reste ici à cette systématique ou à cette architectonique. Elle ne remplit pas le champ dont elle marque les limites et la topographie. Les linéaments d'une linguistique sont toutefois indiqués. Celle-ci devra par exemple se soumettre à la distinction entre l'élément formel (grammatical) et l'élément matériel (lexicologique). Une telle analyse dissout le discours sur la linguistique, le défait entre son *avant* et son *après*.

La lexicologie, science du matériel de la langue, nous renvoie en effet à une discipline *déjà* traitée, avant la psychologie: l'anthropologie. Et, dans l'anthropologie, à la psychophysiologie. C'est qu'avant de s'apparaître comme telle, l'idéalité s'annonce dans la nature, l'esprit se cache hors de soi dans la matière sensible; et il le fait selon des modes, des degrés, un devenir, une hiérarchie spécifiques. On doit entendre à l'intérieur de cette téléologie le concept ici décisif *d'idéalité physique*. L'idéalité en général, c'est, en termes hégéliens, « la négation

du réel, lequel est néanmoins, en même temps, conservé, virtuellement retenu (*virtualiter erhalten*), même s'il n'existe pas ». Puisque le signe est la négativité qui relève l'intuition sensible dans l'idéalité du langage, il doit se découper dans une matière sensible qui en quelque sorte s'y prête, offrant au travail de l'idéalisation une non-résistance prédisposée<sup>8</sup>. La négativité idéalisante et relevante qui travaille dans le signe a toujours déjà commencé à inquiéter la matière sensible en général. Mais, celle-ci étant différenciée, elle se hiérarchise en ses types et en ses régions suivant sa puissance d'idéalité. Il s'ensuit, entre autres conséquences, qu'on peut considérer le concept d'idéalité physique comme une sorte d'anticipation téléologique ou, inversement, reconnaître dans le concept et la valeur d'idéalité en général une « métaphore ». Un tel déplacement — qui résumerait tout le trajet de la métaphysique — répéterait aussi l'« histoire » d'une certaine organisation des fonctions que la philosophie a appelées « sens ». L'équivalence de ces deux lectures est aussi un effet du cercle hégélien: la réduction sensualiste ou matérialiste et la téléologie idéaliste suivent, en sens inverse, la même ligne. Celle que nous venons de nommer, par commodité provisoire, « métaphore ».

Ce que Hegel appelle, donc, l'idéalité physique, se partage en deux régions de sensibilité: sensibilité à la lumière et sensibilité au son. Elles sont analysées dans *l'Encyclopédie* et dans *l'Esthétique*.

Qu'il s'agisse de lumière ou de son, l'analyse sémiologique des matières signifiantes et des intuitions sensibles nous renvoie de la psychologie à l'anthropologie (psychophysiologie) et, en dernière instance, de la physiologie à la physique<sup>9</sup>. C'est le

8. « L'esprit doit d'abord se retirer de la nature pour rentrer en lui-même, s'élever au-dessus d'elle et la surmonter, avant d'être en situation d'y exercer son pouvoir (*walten*) sans rencontrer d'opposition comme dans un élément sans résistance (*widerstandslos*), et de la transformer en présence (*Dasein*) positive de sa propre liberté ». *Esthétique*, Partie II, section. II, chap. I<sup>er</sup>.

9. Hegel distingue entre *l'organisation* des cinq sens, organisation *naturelle* dont la philosophie de la nature doit fixer les concepts, et le *fonctionnement* de ces sens, conformément à leur concept, à des fins spirituelles, par exemple dans l'art. « Mais les sens, en tant que *sens*, c'est-à-dire en tant qu'ils se rapportent à ce qui est matériel, juxtaposé dans son extériorité et divers en soi, sont eux-mêmes divers: tact, odorat, goût, ouïe et vue. Montrer la nécessité interne de cette totalité et de son articulation n'est pas ici notre affaire, mais celle de la philosophie de la nature; notre problème se limite à rechercher si tous ces sens ou, sinon,

chemin inverse de la téléologie et du mouvement de la négativité selon lequel l'idée se réapproprie à elle-même comme esprit en (se) relevant (de) la nature, son être-autre, dans laquelle elle s'était niée, perdue tout en s'y annonçant. Or à l'ouverture de la « Physique », la lumière est posée comme première manifestation, quoique manifestation encore abstraite et vide, identité indifférenciée de la première matière qualifiée. C'est par la lumière, élément neutre et abstrait de l'apparaître, milieu pur de la phénoménalité en général, que la nature se rapporte d'abord à elle-même. La nature, dans la lumière, *se* manifeste, *se* voit, se laisse voir et se voit elle-même. Dans cette première articulation réflexive, l'ouverture de l'idéalité est du même coup ouverture de la subjectivité, du rapport à soi de la nature: « La lumière est la première idéalité, la première auto-affirmation de la nature. Dans la lumière la nature devient pour la première fois subjective » (*Esthétique*, 3<sup>e</sup> Partie, section III, chap. I, 1 b).

Corrélativement, la vue est un sens *idéal*, plus idéal, par définition et comme le nom l'indique, que le toucher ou le goût. On peut dire aussi que la vue *donne son sens* à la théorie. Elle suspend le désir, laisse être les choses, en réserve ou interdit la consommation<sup>10</sup>. Le visible a ceci en commun avec le signe que, nous dit Hegel, il ne se mange pas.

lesquels d'entre eux, ont le pouvoir, conformément à leur concept, d'être des organes pour la compréhension des œuvres d'art. De ce point de vue nous avons déjà exclu plus haut le tact, le goût et l'odorat » (*Esthétique*, III<sup>e</sup> Partie, Division). Dans une telle hiérarchie des arts, la poésie a nécessairement la place la plus haute. C'est l'art le plus relevant, l'« art total ». Unis cette fois à la représentation conceptuelle (ce qui n'était pas le cas de l'intériorité musicale), à l'objectivité du langage, le temps et le son, modes de l'intériorité, appartiennent au concept de la poésie. Ce concept exige donc que la poésie soit *dite* et non *lue*, car « l'impression écrite transforme cette animation (*Beseelung*) en une pure visibilité totalement indifférente en elle-même, n'ayant plus de rapport avec la forme spirituelle » (Partie III, section III, chap. III, C 2).

10. La théorie hégélienne du désir est la théorie de la contradiction entre la théorie et le désir. La théorie est la mort du désir, la mort dans le désir, sinon le désir *de* la mort. Toute l'Introduction à *l'Esthétique* démontre cette contradiction entre le désir (*Begierde*), qui pousse à la consommation, et l'« intérêt théorique », qui laisse être les choses dans leur liberté. Dans la mesure où l'art « occupe le milieu entre le sensible pur et la pensée pure » et où « le sensible est, dans l'art, spiritualisé (*vergeistigt*) » et l'esprit « sensibilisé (*versinnlicht*) », il s'adresse par privilège « au deux sens théoriques de la vue

Pourtant, si la vue est idéelle, *l'ouïe l'est encore davantage*. Elle relève la vue. Malgré l'idéalité de la lumière et du regard, les objets perçus par l'œil, par exemple les œuvres d'art plastique, persistent au-delà de la perception dans leur existence sensible, extérieure, têtue; ils résistent à l'*Aufhebung*, ne se laissent pas, en tant que tels, absolument relever par l'intériorité temporelle. Ils freinent le travail de la dialectique. C'est le cas des œuvres plastiques et ce sera aussi, on s'en doute, celui de l'écriture comme telle. Mais non plus de la musique et de la parole. L'ouïe est le sens le plus sublime: « Comme la vue elle fait partie non des sens pratiques mais des sens théoriques, et elle est même plus idéelle que la vue. Car, étant donné que la contemplation calme et sans désir (*begierdelose*) des œuvres d'art, loin de chercher jamais à anéantir les objets, les laisse subsister calmement, pour eux-mêmes, tels qu'ils sont, là, ce qu'elle comprend n'est cependant pas l'idéal posé en soi-même mais au contraire ce qui se maintient dans son existence sensible. L'oreille en revanche, sans se tourner vers les objets sur un mode pratique (*praktisch*), perçoit le résultat de ce tremblement intérieur (*inneren Erzitterns*) du corps par lequel vient à se produire non plus la calme figure matérielle mais la première et plus idéale manifestation de l'âme (*Seelenhaftigkeit*). Mais comme, en outre, la négativité dans laquelle entre ici la matière vibrante (*schwingende Material*) est d'une part une relève (*Aufheben*) de l'état spatial, laquelle est à son tour relevée par la réaction du corps, l'extériorisation de cette double négation, le son (*Ton*), est une extériorité qui, dans son surgissement, s'anéantit par le fait même de son être-là et s'évanouit d'elle-même. Par cette double négation de l'extériorité qui se trouve au principe du son, celui-ci correspond à la

et de l'ouïe » (III, 2 d). Le toucher n'a affaire qu'à la résistance de l'individualité sensible et matérielle comme telle; le goût dissocie et consomme l'objet; tandis que l'odorat le laisse s'évaporer. « La vue au contraire entretient avec les objets (*Gegenständen*) un rapport purement théorique, par l'intermédiaire de la lumière, cette matière en quelque sorte immatérielle qui laisse dès lors les objets (*Objekte*) libres d'exister de leur côté pour eux-mêmes, qui les fait briller et apparaître (*scheinen und erscheinen*), mais sans les consommer sur le mode pratique, comme le font l'air et le feu, imperceptiblement ou manifestement. Est pour la vue sans désir (*begierdelose Sehen*) tout ce qui existe matériellement dans l'espace en tant qu'extériorité de juxtaposition (*Aussereinander*) mais qui, dans la mesure où il demeure inattaqué dans son intégrité, ne se manifeste que selon sa forme et sa couleur » (Partie III, Division).

subjectivité intérieure, en ce que la sonorité (*Klingen*), qui est déjà en elle-même quelque chose de plus idéal que la corporéité existant réellement pour soi, renonce même à cette existence plus idéelle et devient par là un mode d'expression de l'intériorité. » (*Esthétique*, Partie III, Intr. au chapitre III sur la musique)<sup>11</sup>.

11. Ailleurs: « L'autre sens théorique est *l'ouïe*. Ici se produit le contraire de ce qui se passe pour la vue. L'ouïe a affaire, au lieu de la couleur, de la forme, etc., au son (*Ton*), à la vibration du corps qui ne requiert aucun processus de dissolution comme dans le cas de l'odorat, mais consiste en un simple tremblement (*Erzittern*) de l'objet (*Gegenstandes*) dans lequel l'objet (*Objekt*) reste intact. Ce mouvement idéal par lequel s'extériorise, au travers d'un son, quelque chose comme la simple subjectivité, l'âme du corps, l'oreille le saisit de manière théorique, tout comme l'œil saisit la forme ou la couleur, et fait ainsi accéder l'intériorité de l'objet à l'intériorité elle-même » (*Esthétique*, Partie III, Division).

Cette classification hiérarchique combine deux critères: objectivité et intériorité, qui ne s'opposent qu'en apparence, l'idéalisation ayant pour sens (de Platon à Husserl) de les confirmer simultanément l'un par l'autre. L'objectivité idéale maintient d'autant mieux son identité à elle-même, son intégrité et sa résistance, qu'elle ne dépend plus d'une extériorité sensible empirique. Ici, la combinaison des deux critères permet d'éliminer du domaine théorique le toucher (qui n'a affaire qu'à une extériorité matérielle: objectivité maîtrisable), le goût (consommation qui dissout l'objectivité dans l'intériorité), l'odorat (qui laisse se dissocier l'objet dans l'évaporation). La vue est imparfaitement théorique et idéale (elle laisse être l'objectivité de l'objet mais ne peut en intérioriser l'opacité sensible et spatiale). Selon une métaphore coordonnée à tout le système de la métaphysique, seule l'ouïe, qui sauve à la fois l'objectivité et l'intériorité, peut être dite pleinement idéelle et théorique. Elle est ainsi désignée, dans son excellence, suivant le langage optique (*idéa, theoria*). C'est à l'analyse de tout ce système métaphorique que nous nous laissons ainsi reconduire. Nous la tenterons ailleurs. Insérons ici, pour marquer en pointillés quelques références et quelques intentions, ce passage de « L'homme aux rats »: « D'une façon assez générale, on peut se demander si l'atrophie de l'odorat chez l'homme, consécutive à la station debout, et le refoulement organique du plaisir olfactif qui en résulte, ne joueraient pas un grand rôle dans la faculté de l'homme d'acquérir des névroses. On comprendrait ainsi qu'à mesure que s'élevait la civilisation de l'humanité, ce fut précisément la sexualité qui dût faire les frais du refoulement. Car l'on sait depuis longtemps combien est étroitement lié, dans l'organisation animale, l'instinct sexuel à l'odorat. » Hegel encore: « Mais l'objet de l'art doit

Nous sommes constamment renvoyés à ce concept de vibration, de frémissement (*Erzittern, schwingende Zittern*). Dans la « Philosophie de la nature », il est au centre de la physique du son (*Klang*); il y marque toujours le passage, par l'opération de la négativité, de l'espace au temps, du matériel à l'idéal à travers la « matérialité abstraite » (*abstrakte Materialität*)<sup>12</sup>. Ce concept téléologique du son comme mouvement d'idéalisation, *Aufhebung* de l'extériorité naturelle, relève du visible dans l'audible, est, avec toute la philosophie de la nature, la présupposition fondamentale de l'interprétation hégélienne du langage, notamment de la partie dite matérielle de la langue, la lexicologie. Cette présupposition forme un système spécifique qui organise aussi bien les rapports de la philosophie hégélienne de la nature à la physique de son temps et à la totalité de la téléologie hégélienne que son articulation sur le système plus général et la chaîne plus ample du logocentrisme.

Si la lexicologie nous reconduisait à la physique, la grammaire (élément formel du discours) nous projette, par anticipation, vers l'étude de l'entendement et de l'articulation en catégories. *L'Encyclopédie* l'aborde en effet plus loin (§ 465). « Mais l'élément *formel* de la langue est l'œuvre de l'entendement qui informe en elle ses catégories; cet instinct logique produit l'élément grammatical de la langue. L'étude des langues qui sont restées primitives (*ursprünglich*) et. que l'on n'a commencé à connaître à fond que dans les temps modernes, a montré qu'elles comportent une grammaire très développée dans le détail et qu'elles expriment des différences qui manquent dans les langues des peuples plus cultivés ou s'y sont effacées; il apparaît que la langue des peuples les plus cultivés a la grammaire la moins parfaite et que la même langue a une grammaire plus parfaite si l'état du peuple qui la pratique est moins cultivé que s'il l'est davantage. » Cf. W. de Humboldt, *Sur le*

être contemplé dans son objectivité indépendante pour elle-même, qui est certes pour le sujet, mais sur le mode théorique, intellectuel, non pratique, et sans aucun rapport avec le désir et la volonté. Quant à l'*odorat*, il ne peut pas davantage être un organe de jouissance artistique, car les choses ne se présentent à l'*odorat* que dans la mesure où elles sont constituées en elles-mêmes par un procès, où elles se dissolvent dans l'air et ses effets pratiques » (*Ibid.*)

12. Ces propositions sont largement explicitées dans les §§ 299 à 302 de *l'Encyclopédie* (« Philosophie de la nature », 2<sup>e</sup> section, Physique). Cf. aussi la « Philosophie de l'esprit » de *l'Encyclopédie*, § 401.

*duel*, J., 10, 11 (§ 459, cf. aussi *La raison dans l'histoire*, tr. Papaioannou, p. 196-203-4).

Cette excellence relevante, spirituelle et idéale de la phonie, fait que tout langage d'espace — et en général tout espace-ment — reste *inférieur* et *extérieur*. De cet espacement l'écriture peut être considérée, selon l'extension qui peut en transformer la notion, comme un exemple ou comme le concept. Dans les deux cas, elle est soumise au même traitement. Dans la partie linguistique de la sémiologie, Hegel peut faire le geste qu'il déconseillait quand il s'agissait de la sémiologie générale: il réduit la question de l'écriture au rang de question accessoire, traitée en appendice, en excursus et, en un certain sens de ce mot, en supplément. Ce geste, on le sait, fut celui de Platon, de Rousseau, et ce sera, pour ne citer que les nœuds spécifiques d'un processus et d'un système, celui de Saussure. Après avoir explicitement défini la langue vocale (*Tonsprache*) comme langue originaire (*ursprüngliche*), Hegel écrit: «... on peut aussi mentionner ici la *langue écrite* (*Schriftsprache*) mais seulement en passant (*nur im Vorbeigehen*); ce n'est qu'un développement ultérieur [supplémentaire: *weitere Fortbildung*] dans le domaine *particulier* de la langue qui appelle à l'aide une activité pratique extérieure. La langue écrite se développe dans le champ de l'intuition spatiale immédiate où elle prend les signes (§ 454) et les produit » (§ 459)<sup>13</sup>.

13. L'écriture, « activité pratique extérieure » qui « vient à l'aide » de la langue parlée. Ce motif classique porte la condamnation de toutes les mnémotechniques, de toutes les machines à langage, de toutes les répétitions supplémentaires qui font sortir de son dedans la vie de l'esprit, la parole vivante. Une telle condamnation paraphrase Platon, jusque dans cette nécessaire ambivalence de la mémoire (*mnémè/hypomnèsis*), mémoire vivante d'un côté, aide-mémoire de l'autre (*Phèdre*). Nous devons traduire ici une *Remarque* de l'*Encyclopédie*: « En entendant le nom « lion » nous n'avons besoin ni de l'intuition d'un tel animal, ni même de son image; au contraire le mot, en tant que nous le comprenons, est la représentation simple, sans image (*bildlose einfache Vorstellung*). C'est dans les noms que nous pensons. La *mnémotique* des Anciens, ressuscitée il y a quelque temps et justement oubliée à nouveau, consiste à transformer les noms en images et à dégrader ainsi la mémoire en imagination. La place de la *force* de la mémoire est occupée par un tableau permanent, fixé dans l'imagination, tableau (*Tableau*) d'une série d'images à laquelle est alors enchaîné l'exposé à apprendre par cœur (*auswendig*), la suite de ses représentations. Par suite de l'hétérogénéité du contenu de ces représentations et de ces images permanentes, comme en raison de la rapidité avec laquelle cela doit se produire,



Il n'est pas possible de développer ici toutes les conséquences d'une telle interprétation du supplément d'écriture, de sa place originale dans la logique hégélienne et de son articulation à toute la chaîne traditionnelle et systématique de la métaphysique. Intitulons simplement, de manière schématique et programmatique, les thèses qu'il faudrait interroger.

#### A. La hiérarchie téléologique des écritures

Au sommet de cette hiérarchie, l'écriture phonétique de type alphabétique: « L'écriture alphabétique est en soi et pour soi la plus intelligente... (§ 459). » En tant qu'elle respecte, traduit ou transcrit la voix, c'est-à-dire l'idéalisation, le mouvement de l'esprit se rapportant à sa propre intériorité et s'entendant parler, l'écriture phonétique est l'élément le plus historique de la culture, le plus ouvert au développement infini de la tradition. Du moins dans le principe de son fonctionnement. « Il s'ensuit qu'apprendre à lire et à écrire une écriture alphabétique doit être regardé comme un moyen de culture infini que l'on n'apprécie pas assez; parce qu'ainsi l'esprit s'éloignant du concret sensible, dirige son attention sur ce qui est le plus formel, le mot dans son énonciation et ses éléments abstraits, et contribue de manière essentielle à fonder et à purifier dans le sujet le sol de l'intériorité. »

L'histoire — qui est toujours histoire de l'esprit, selon Hegel — le développement du concept comme logos, le déploiement onto-théologique de la parousie, etc., ne sont pas entravés par l'écriture alphabétique. Au contraire, à effacer mieux qu'une autre son propre espacement, celle-ci reste la médiation la plus haute et la plus relevante. Une telle appréciation téléologique de l'écriture alphabétique constitue un système et elle commande structurellement les deux conséquences suivantes:

a) Au-delà du *fait* de l'écriture alphabétique, Hegel en appelle ici à un idéal téléologique. En effet, comme Hegel le reconnaît,

cet enchaînement ne peut avoir lieu qu'à travers des associations fades, niaises et parfaitement contingentes » (Remarque du § 462). A cette extériorité du « par cœur » est opposée la mémoire vivante, spirituelle, où tout procède du dedans. Tous ces développements sont gouvernés par l'opposition *Auswendig/Inwendig* et par celle de *l'Entäusserung* et de *l'Erinnerung* dans le nom. Cf. aussi les importants paragraphes 463 et 464. Sur la critique du *tableau (Tabelle)* qui masque « l'essence vivante de la chose » et procède de « l'entendement mort », cf. Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, tr. J. Hyppolite, p. 45.

au passage, certes, mais très clairement, il n'y a pas et il ne peut y avoir d'écriture purement phonétique. Le système alphabétique tel que nous le pratiquons n'est pas et ne peut être purement phonétique. Jamais une écriture ne peut se laisser de part en part transir par la voix. Les fonctions non phonétiques, les silences opératoires, si l'on peut dire, de l'écriture alphabétique, ne sont pas des accidents factuels ou des déchets que l'on pourrait espérer réduire (ponctuation, chiffre, espace-ment). Le *fait* dont nous venions de parler n'est pas seulement un fait empirique, c'est l'exemple d'une loi essentielle qui limite irréductiblement l'accomplissement d'un idéal téléologique. Hegel le concède en effet dans une parenthèse qu'il ferme bien vite et que nous devons souligner: « Leibniz s'est laissé égarer par son intelligence (*Verstand*) en tenant pour très souhaitable de disposer d'une langue écrite parfaite, construite sur le mode hiéroglyphique, *ce qui a bien lieu, en partie, dans l'écriture alphabétique (comme dans le cas de nos signes désignant des nombres, des planètes, des matières chimiques, etc.), qui servirait d'écriture universelle pour le commerce des peuples et en particulier des savants* ». (Remarque du § 459).

b) La linguistique impliquée par toutes ces propositions est une *linguistique du mot* et singulièrement du *nom*. Le mot, et ce mot par excellence qu'est le nom, avec son catégorème, y fonctionne comme cet élément simple et irréductible, complet, qui porte l'unité, dans la voix, du son et du sens. Grâce à lui on se passe à la fois de l'image et de l'existence sensibles. « C'est dans les noms que nous *pensons*. » Or on sait aujourd'hui que le mot n'a plus la dignité linguistique qu'on lui a presque toujours reconnue. C'est une unité relative, empiriquement découpée entre des unités plus grandes ou plus petites<sup>14</sup>. Le privilège irréductible du nom est la clé de voûte de la philosophie hégélienne du langage. « L'écriture alphabétique est en soi et pour soi la plus intelligente; en elle le *mot* qui est pour l'intelligence le mode approprié le plus digne (*eigentümliche würdigste Art*) de l'extériorisation de ses représentations, est porté à la conscience, devenu l'objet de la réflexion... L'écriture alphabétique conserve ainsi du même coup l'avantage du langage parlé, à savoir que dans l'un comme dans l'autre les repré-

14. Cf. notamment Martinet, « Le mot », in *Diogène*, 51, 1965. Sur la fonction du nom dans la philosophie hégélienne du langage, voir en particulier les textes d'Iéna récemment traduits et présentés par G. Planty-Bonjour sous le titre *La première philosophie de l'esprit*, chap. II, Paris, Presses Universitaires de France, 1969 (coll. « Epiméthée »).

sentations ont des noms qui leur sont propres (*eigentliche Namen*); le nom est le signe simple (*einfache*) pour la représentation proprement dite, c'est-à-dire simple (*eigentliche*, d.i. *einfache*) non décomposée en ses déterminations et composée à partir d'elles. La langue hiéroglyphique ne surgit pas à partir de l'analyse immédiate des signes sensibles comme le fait l'écriture alphabétique, mais de l'analyse préalable des représentations, ce qui laisserait alors facilement penser que toutes les représentations pourraient être réduites aux déterminations logiques simples, de telle sorte que de signes élémentaires choisis à cet effet (comme dans les *Koua* chinois le simple trait droit et le trait brisé en deux parties) serait produite, par leur assemblage, la langue hiéroglyphique. Cet état de fait, la notation analytique des représentations dans l'écriture hiéroglyphique, qui a séduit Leibniz jusqu'à lui faire préférer à tort cette écriture à l'écriture alphabétique, contredit plutôt l'exigence fondamentale du langage en général, à savoir le nom... » (§ 459, cf. aussi les trois paragraphes suivants).

#### B. *La critique de la pasigraphie: La prose de l'entendement*

Les projets d'écriture universelle de type non phonétique seraient marqués par les prétentions abusives et les insuffisances de tous les formalismes dénoncés par Hegel. Le réquisitoire vise précisément les risques de dislocation du mot et du nom. L'accusé principal, c'est évidemment Leibniz, son intelligence et sa naïveté, sa naïveté spéculative qui le pousse à faire confiance à l'intelligence, c'est-à-dire ici à l'entendement formalisant et porteur de mort. Mais, avant Leibniz, avant le mathématicisme qui inspire les projets de caractéristique universelle, Hegel s'en prend à ce qu'il considère comme les grands modèles historiques.

a) *Thot*. — Le modèle égyptien d'abord. Hegel lui reproche surtout de rester trop « symbolique », au sens précis que nous avons reconnu plus haut à cette notion. Bien que les hiéroglyphes comportent des éléments d'écriture phonétique et donc des signes arbitraires (Hegel se réfère à cet égard aux découvertes de Champollion<sup>15</sup>), ils restent trop liés à la représentation

15. « Parmi les représentations (*Darstellungen*) que nous trouvons dans l'antiquité égyptienne, il faut mettre en relief surtout une figure, à savoir le *sphinx*, en soi et pour soi une énigme, une formation à double sens, moitié animal, moitié homme. On peut considérer le sphinx comme un symbole de l'esprit égyptien; la

sensible de la chose. Leur naturalité retient l'esprit, l'encombre, l'oblige à un effort de mémoire mécanique, l'égaré dans une polysémie infinie. Mauvais modèle pour la science et la philosophie: « Le langage *hiéroglyphique* est une désignation des objets qui n'a pas de relation avec leur signe sonore. — Caressée par tant d'esprits, l'idée d'un langage écrit philosophique et universel se heurte à la masse immense de signes qu'il serait surtout nécessaire de découvrir et d'apprendre<sup>16</sup>. »

La naturalité des hiéroglyphes, le fait que l'esprit ne s'y soit que partiellement manifesté ou plutôt entendu-parler, cela se marque très précisément à une certaine absence de la voix, notamment dans les formes d'art privilégiées par la culture égyptienne. Hegel écrit, au titre du « symbolisme inconscient »: « En un sens voisin, l'écriture hiéroglyphique des Egyptiens est en grande partie symbolique, soit qu'elle cherche à faire connaître les significations par la figuration d'objets réels qui ne se représentent (*darstellen*) pas eux-mêmes mais représentent une généralité avec laquelle ils ont un lien de parenté, soit, plus

tête humaine qui se dégage du corps de la bête représente l'esprit, commençant à s'élever hors de l'élément naturel, à s'arracher de lui, à regarder autour de soi plus librement sans toutefois se libérer entièrement de ses entraves. Les immenses constructions des Egyptiens sont à moitié sous terre et à moitié dressées au-dessus d'elle dans les airs. Tout le pays se divise en un règne de vie et un règne de mort. La colossale statue de *Memnon* retentit (*erklingt*) au premier regard du soleil levant; toutefois ce n'est pas encore la lumière libre de l'esprit qui résonne (*ertönt*) en lui. L'écriture est encore hiéroglyphique, son fondement n'est que la figure sensible, non la lettre elle-même [...] Récemment on s'y est appliqué de nouveau d'une façon toute particulière et, après beaucoup d'efforts, on est parvenu à déchiffrer quelque peu l'écriture hiéroglyphique. Le célèbre Anglais *Thomas Young* en eut tout d'abord l'idée et attira l'attention sur ce fait qu'on trouvait de petits espaces séparés du reste des hiéroglyphes, où était notée la traduction grecque... On a ensuite découvert qu'une grande partie des hiéroglyphes est phonétique, c'est-à-dire qu'elle note des sons. Ainsi l'image de l'œil signifie tout d'abord l'œil lui-même, puis la lettre initiale du terme égyptien qui signifie œil... Le célèbre *Champollion* le jeune a tout d'abord rendu attentif à ceci que les hiéroglyphes phonétiques sont mêlés à ceux qui désignent des représentations (*Vorstellungen*), il a classé ensuite les diverses espèces d'hiéroglyphes et établi des principes déterminés de déchiffrement » (*Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin, légèrement modifiée, p. 182-183). Et sans cesse l'effort laborieux, violent, rigide de Hegel pour inscrire et articuler à toute force dans le devenir ordonné de la liberté de l'esprit

fréquemment, que, dans les éléments dits phonétiques de cette écriture, elle marque chaque lettre de l'alphabet par le dessin d'un objet dont la lettre initiale, dans la communication orale, a le son qu'on veut exprimer... » Evoquant ensuite l'exemple de ces colosses dont la légende dit qu'ils émettaient des sons sous l'effet de la rosée et des premiers rayons solaires, Hegel croit y voir le signe que l'esprit commence seulement à s'y libérer et reconnaître comme tel: « En tant que symbole, on doit toutefois donner à ces colosses la signification suivante: ils n'ont pas en eux-mêmes, librement, l'âme spirituelle et au lieu de recevoir l'animation (*Belebung*) depuis cette intériorité qui porte en elle mesure et beauté, ils ont besoin de la lumière extérieure pour faire résonner l'âme au-dehors. La voix de l'homme, au contraire, résonne à partir de son sentiment propre et de son propre esprit, sans impulsion extérieure, le sommet de l'art en général consistant à laisser l'intériorité s'informer elle-même à partir d'elle-même. Mais, en Egypte, le dedans de la forme humaine est encore sans voix (*stumm*) et ne comprend dans son animation (*Beseelung*) que le moment naturel<sup>17</sup>. »

ce qu'il interprète précisément comme labeur du négatif, comme esprit au travail, réappropriation patiente de sa liberté: le pétroglyphe, le symbole, l'énigme, marquent ici à la fois l'étape franchie et la halte nécessaire, le procès et la résistance dans l'*Aufhebung*. « C'est, nous l'avons vu, l'esprit qui symbolise et, étant cela il s'efforce de se rendre maître de ces symbolisations et de se les présenter. Plus il est pour lui-même énigmatique et obscur, plus il a besoin de travailler en lui-même pour parvenir, en se libérant de sa gêne, à la représentation objective. C'est ce qu'il y a d'excellent dans l'esprit égyptien qui se présente à nous comme ce maître ouvrier (*Werkmeister*) extraordinaire. Ce n'est ni la magnificence, ni le jeu, ni le plaisir, etc., qu'il recherche, mais ce qui l'incite, c'est le désir puissant de se comprendre et il n'a d'autre manière et d'autre terrain pour s'instruire sur ce qu'il est et se réaliser pour soi-même que de s'enfoncer dans ce travail (*Hineinarbeiten*) de la pierre, et ce qu'il grave (*hineinschreibt*) dans la pierre, ce sont ses énigmes, ses hiéroglyphes. Les hiéroglyphes sont de deux espèces, les hiéroglyphes proprement dits, destinés plutôt à l'expression verbale et qui se rapportent à la représentation subjective; les autres sont ces masses énormes des œuvres architecturales et sculpturales qui couvrent l'Egypte » (*ibid.*, p. 194). Cf. aussi *Phénoménologie de l'esprit*, t. II tr. J. Hyppolite, p. 218-222.

16. *Propédeutique philosophique*, trad. M. de Gandillac, p. 208.

17. *Esthétique*, Partie II, section I, ch. I C 2 et 3. Ailleurs, très frappé par les colonnades, pylônes, piliers (*Säule, Pylone, Pfeiler*), par les forêts de colonnes (*ganzen Wäldern von Saiden, Säu-*

La naturalité du symbole hiéroglyphique est la condition de sa polysémie. D'une polysémie qui n'a pas aux yeux de Hegel le mérite de l'ambivalence réglée de certains mots naturellement spéculatifs de la langue allemande. Ici, l'instabilité obscure du sens tient à ce que l'esprit n'est pas clairement et librement revenu à lui. La nature a certes commencé à s'animer, à se rapporter à elle-même, à s'interroger elle-même, elle a assez de mouvement pour faire signe et symboliser avec elle-même. Mais l'esprit ne s'y retrouve pas, ne s'y reconnaît pas encore. La matérialité du « signifiant », dirait-on, fonctionne toute seule comme « symbolisme inconscient ». « A travers cette symbolique d'échange (*Wechselsymbolik*) le symbole est dès lors en Égypte, simultanément, une totalité de symboles, de telle sorte que ce qui se présente une fois comme signification (*Bedeutung*), est aussi réutilisé comme symbole dans un champ apparenté. Cet enchaînement plurivoque (*vieldeutige*) du symbolique qui entrelace (*durcheinanderschlingt*) signification et forme manifeste en réalité une diversité ou bien en joue, et poursuit de ce fait la subjectivité intérieure qui seule peut se tourner dans plusieurs directions; un tel entrelacement marque le privilège de ces formations, bien que la plurivocité en rende assurément l'explication difficile. »

Cette polysémie est si essentielle, elle appartient si nécessairement à la structure du hiéroglyphe, que la difficulté du déchiffrement ne tient pas à notre situation et à notre retard. Elle a dû limiter, précise Hegel, la lecture des Egyptiens eux-mêmes. Dès lors, le passage de l'Égypte à la Grèce, c'est le déchiffrement, la déconstitution du hiéroglyphe, de sa structure proprement symbolique, telle qu'elle se symbolise elle-même dans la figure du Sphinx." La Grèce, c'est la réponse d'Edipe, que Hegel interprète comme le discours et l'opération de la conscience elle-même. « Les œuvres de l'art égyptien, dans leur symbolique mystérieuse, sont donc des énigmes: l'énigme objective elle-même. Nous pouvons définir le *Sphinx* comme le sym-

*lenwald*, etc.), Hegel compare les temples égyptiens à un livre. Les « symboles des significations générales » y sont manifestés par des « écritures » et des « images gravées ». Les formes et figures du temple remplacent donc les livres, les suppléent (*die Stelle der Bücher vertreten*). « Ici et là des Memnons sont appuyés contre ces murs qui forment aussi des galeries, sont entièrement couverts d'hiéroglyphes et d'énormes images gravées dans la pierre, si bien que cela fit aux Français qui les virent récemment l'effet de coton imprimé. On peut les considérer comme des feuilles de livres (*Bücherblätter*)... » (Partie III, section I, chap. I<sup>er</sup>, 2 C).

bole de cette signification propre de l'esprit égyptien. Il est en quelque sorte le symbole du symbolique... C'est en ce sens que le Sphinx apparaît dans le mythe grec, que nous pouvons interpréter à son tour symboliquement comme le monstre inouï posant des énigmes. » Par sa réponse, Œdipe détruit le Sphinx. Celui-ci « posa la question énigmatique bien connue: qui marche le matin sur quatre pattes, à midi sur deux et le soir sur trois ? Œdipe trouva le simple mot de l'énigme, l'homme, et précipita le Sphinx du haut des rochers. La solution de l'énigme symbolique réside dans la signification qui existe en soi et pour soi, à savoir l'esprit, telle que la célèbre inscription grecque la rappelle à l'homme: connais-toi toi-même ! La lumière de la conscience est la clarté qui laisse transparaître son contenu concret à travers la forme qui lui est appropriée, et ne manifeste qu'elle-même dans sa présence » (*ibid.*).

Le mot de l'énigme, la parole d'Œdipe, le discours de la conscience, l'*homme* détruit, dissipe ou précipite le pétroglyphe. A la stature du Sphinx, animalité de l'esprit endormi dans le signe pierreux, médiation entre la matière et l'homme, duplicité de l'intermédiaire, correspond la figure de Thot, dieu de l'écriture. La place que Hegel assigne à ce demi-dieu (dieu secondaire, inférieur au dieu de la pensée, serviteur animal du grand dieu, animal de l'homme, homme du dieu, etc.) ne dérange en rien la mise en scène du *Phèdre*. Là encore il faut articuler les chaînes systématiques dans leur amplitude différenciée. Et se demander pourquoi Hegel lit ici comme Platon les mythes égyptiens: « Un moment décisif d'Osiris est à signaler dans Anubis (Thoth), l'Hermès égyptien. Dans l'activité et l'invention humaines, ainsi que dans les dispositions légales, le spirituel comme tel parvient à l'existence, devenant en ce mode spontanément déterminé et limité, objet de la conscience. Cet élément spirituel n'est pas la domination une, infinie et libre de la nature, mais un élément particulier à côté des forces de la nature, particulier aussi par son contenu. Ainsi les Egyptiens ont eu également des dieux représentant des activités et des énergies spirituelles, mais limités pour leur contenu ou bien saisis dans des symboles naturels. L'Hermès égyptien est célèbre, comme aspect de la spiritualité divine. D'après Jamblique, les prêtres égyptiens ont mis dès les temps les plus anciens leurs inventions sous le nom d'Hermès; c'est pourquoi Eratosthène a intitulé *Hermès* son livre qui traitait de la science égyptienne dans son ensemble. Anubis est appelé ami et compagnon d'Osiris. On lui attribue l'invention de l'écriture, de la science en général, de la grammaire, de l'astronomie, de l'art de mesurer, de la médecine; le premier, il a divisé le jour en douze heures; il est le premier législateur, le premier

maître des usages religieux et des choses sacrées, de la gymnastique, de l'orchestrique; il a découvert l'olivier. Malgré tous ces attributs spirituels, ce dieu est tout autre chose que le dieu de la pensée; il ne comprend que les inventions particulières et les arts des hommes; il est aussi entièrement lié à l'existence naturelle et plongé dans les symboles de la nature » (*Leçons sur la philosophie de l'histoire*, tr. Gibelin modifiée, p. 190-191).

b) *La tortue*. — Hegel comprend le *modèle chinois* de l'écriture dans un cercle. Pour le décrire, enchaînons simplement trois propositions. Elles marquent les trois prédicats entre lesquels l'écriture chinoise tourne nécessairement en rond: *immobilisme* (ou lenteur), *extériorité* (ou superficialité), *naturalité* (ou animalité). Tout cela est inscrit sur la carapace d'une tortue. Trois citations:

1. *L'immobilisme*: « L'histoire doit commencer par l'empire chinois, car c'est le plus ancien aussi loin que remonte l'histoire, et certes son principe est d'une telle substantialité qu'il est pour cet empire le plus ancien comme le plus nouveau. De bonne heure déjà, nous voyons la Chine en arriver à cet état où elle se trouve aujourd'hui, car, comme l'opposition de l'être objectif et du mouvement subjectif fait encore défaut, tout changement est exclu et le statique qui perpétuellement réapparaît remplace ce que nous nommerions l'historique. »

2. *L'extériorité*: elle suit immédiatement de ce qui précède pour *exclure* de l'histoire ce qui en est pourtant défini comme *l'origine* et a plus qu'ailleurs provoqué en soi l'historien: « La Chine et l'Inde se trouvent en quelque sorte encore en dehors de l'histoire universelle, comme présupposition des facteurs dont l'union seule constituera son vivant progrès. L'unité de la substantialité et de la liberté subjective ne comporte ni différence, ni antithèse des deux parts, en sorte que justement, par suite, la substance ne peut parvenir à la réflexion en soi, à la subjectivité; ainsi, le substantiel qui apparaît comme l'élément moral (*Sittliches*) ne règne pas comme disposition (*Gesinnung*) du sujet, mais comme despotisme du souverain. Aucun peuple n'a un nombre d'historiens aussi suivi que le peuple chinois (*Leçons sur la philosophie de l'histoire*, tr. Gibelin modifiée, p. 109). » Et l'histoire se confondant avec l'histoire de la philosophie: « Ce qui est oriental doit donc s'exclure de l'histoire de la philosophie; dans l'ensemble, cependant, je donnerai quelques indications, notamment en ce qui concerne l'Inde et la Chine. D'ordinaire, j'omettais tout cela; mais depuis peu on se trouve à même d'en juger... La philosophie proprement dite commence seulement en Occident... » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tr. Gibelin, p. 205).



3. *La naturalité*: sur la carapace de la tortue nous lisons la (presque) immobilité, la (presque) extériorité, la (presque) naturalité: « Compter est un mauvais procédé. Il est aussi beaucoup question de la philosophie chinoise du Fo-Hi, qui repose sur certaines lignes tirées, dit-on, de la carapace des tortues. D'après les Chinois, sur ces lignes se fondent leurs caractères d'écriture ainsi que leur philosophie. On voit tout de suite que leur philosophie n'est pas allée bien loin; on n'y trouve exprimées que les idées et les oppositions les plus abstraites. Les deux figures fondamentales sont une ligne horizontale et un trait aussi long et brisé; la première figure a pour nom Yang et la deuxième Yin; ce sont les mêmes déterminations fondamentales que nous trouvons chez Pythagore: unité, dualité. Ces figures sont fort honorées par les Chinois comme principes de toute chose; ce sont les premières déterminations, il est vrai, par suite, les plus superficielles. On les réunit pour former 4, puis 8, puis finalement 64 figures<sup>15</sup>. »

Le modèle chinois, dont Hegel rappelle en toute occasion qu'il a fasciné et égaré Leibniz, marque néanmoins à ses yeux

18. P. 190. L'intention directrice est ici encore la critique du formalisme arithmétique ou géométrique. A l'expression concrète du concept vivant, Hegel oppose l'abstraction du nombre et de la ligne. La métaphore du *cercle* est elle-même disqualifiée de ce point de vue. Elle est trop « pauvre » pour dire l'éternité (p. 191). Ailleurs, parmi les longs développements consacrés au Y-King et au Tao To King, aussi bien dans *La philosophie de l'histoire* que dans *L'Histoire de la philosophie*: « Les Chinois s'occupent aussi, il est vrai, de pensées abstraites, de catégories pures. Ainsi ils possèdent un vieux livre, appelé *Y-King*, qui contient la plus antique sagesse chinoise et qui jouit d'une autorité absolue... L'origine du *Y-King* est attribuée à Fo-Hi, un vieux prince de la tradition (qu'on doit absolument distinguer de Fo, le même que Bouddha, le chef de la tradition bouddhiste). Ce qu'on en raconte touche au fabuleux. Les Chinois racontent qu'un jour un animal merveilleux sortit d'un fleuve; il avait le corps d'un dragon et la tête d'un taureau. C'était donc un cheval-dragon sur le dos duquel on distinguait certains signes, certaines figures (*Ho-Tou*). Fo-Hi grava, dit-on, ces signes sur une tablette et les transmit à son peuple. D'autres figures (*Lo-Chou*) étaient empruntées à un dos de tortue et combinées avec les signes de Fo-Hi. Le point capital, c'est que Fo-Hi ait transmis aux Chinois une tablette sur laquelle se trouvaient divers traits à côté et au-dessus les uns des autres; ce sont les symboles qui forment la base de la sagesse chinoise; on les donne aussi comme les éléments primitifs de l'écriture chinoise » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tr. Gibelin, p. 242).

un progrès sur l'hiéroglyphe égyptien. Progrès dans l'abstraction formalisante, détachement à l'égard du sensible et du symbole naturel. Mais ce progrès qui correspond au moment de l'entendement abstrait ne retrouve pas ce qu'il perd : ce concret spéculatif que la parole occidentale retrouve alors même que le processus d'idéalisation en a relevé l'extériorité sensible. D'où l'analogie entre la structure de l'écriture chinoise et toutes les structures de l'entendement formel délimitées par Hegel dans la philosophie occidentale, singulièrement une certaine autorité du modèle mathématique sur la philosophie. « Il faut assurément avoir en haute estime que les Chinois n'en soient pas restés au sensible et au symbole; les pensées pures parviennent aussi comme telles à la conscience; toutefois, ils n'ont pas dépassé l'entendement le plus abstrait. Ils en viennent bien aussi, il est vrai, au concret, mais ils ne le comprennent pas, ils ne l'étudient pas spéculativement; mais il est recueilli plutôt historiquement par l'entendement, il est raconté, traité suivant les intuitions de la perception ordinaire et de l'ordinaire détermination de l'entendement... » (*ibid.*, p. 243).

Suivant le schéma classique de la critique hégélienne, la culture et l'écriture chinoises se voient reprocher simultanément leur empirisme (naturalisme, historicisme) et leur formalisme (abstraction mathématisante)<sup>19</sup>.

Mouvement typique du texte hégélien : la dialectique spéculative met au pas, sans ménagement, une information historique parfois très précise. Il en résulte un certain nombre d'effets très déterminés, dans la forme même de ce que Hegel critique ailleurs : juxtaposition d'un contenu empirique et d'une forme dès lors abstraite, extérieure et surimposée à ce qu'elle devrait organiser. Cela se manifeste en particulier dans des contradictions inaperçues, privées de leur concept, irréductibles au mouvement spéculatif de la contradiction.

Les propositions concernant l'écriture et la grammaire chinoises en sont un exemple symptomatique. Ainsi, la grammaire

19. « Les Chinois en sont restés à l'abstraction et, quand ils arrivent au concret, on trouve, du côté théorique, une connexion extérieure d'objets, de genre sensible; on n'y voit aucun ordre, aucune intuition profonde, le reste est de la morale. Le concret où se poursuit le commencement consiste en morale, en art de gouverner, en histoire, etc., mais ce concret n'est pas d'ordre philosophique. En Chine, dans la religion et la philosophie chinoises, nous rencontrons une prose de l'entendement particulièrement parfaite ». *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tr. Gibelin, p. 252-253.

chinoise serait insuffisamment développée, ce que Hegel ne porte pas à son crédit. Au regard des grammaires occidentales, la syntaxe chinoise serait dans un état de primitivité stagnante et paralyserait le mouvement de la science. Hegel se contredit donc deux fois, sans qu'il s'agisse ici le moins du monde d'une négation dialectique de la négation, seulement d'une dénégation. Nous avons en effet reconnu plus haut les deux motifs suivants: 1. le développement et la différenciation de la grammaire sont en raison inverse de la culture et de l'avancement spirituels d'une langue; 2. le moment « chinois » de la culture est celui de l'entendement formel, de l'abstraction mathématique, etc.; or, par opposition à sa fonction matérielle ou lexicologique, la fonction formelle ou grammaticale d'une langue procède de l'entendement.

S'embarrassant dans ces incohérences, Hegel finit toujours par incriminer un certain rapport de la parole à l'écriture. Ce rapport n'est pas en Chine ce qu'il aurait dû être. « Si d'un côté les sciences semblent donc être honorées au plus haut point [en Chine], il leur manque d'un autre côté, précisément ce libre fonds (*Boden*) de l'intériorité et l'intérêt proprement scientifique qui en fait une occupation théorique. Un empire libre et idéal de l'esprit n'a pas sa place ici et ce qui peut être appelé scientifique est de nature empirique et se trouve essentiellement au service de l'utile, destiné à l'Etat, à ses besoins et à ceux des individus. Le genre *d'écriture* est déjà un grand obstacle à l'avancement des sciences; ou plutôt, à l'inverse, comme le véritable intérêt scientifique n'est pas présent, les Chinois ne possèdent pas un meilleur instrument pour la représentation (*Darstellung*) et la communication de la pensée. On le sait, ils ont, à côté de la langue parlée, une écriture qui ne désigne pas comme chez nous les sons particuliers, qui ne met pas devant les yeux les mots articulés, mais au moyen de signes, les représentations (*Vortellungen*) elles-mêmes. Cela paraît être, tout d'abord, un grand avantage et en a imposé à beaucoup de grands hommes et entre autres à Leibniz; mais c'est justement le contraire d'un avantage » (*Leçons sur la philosophie de l'histoire*, tr. Gibelin modifiée, p. 123-124).

La démonstration qui suit allègue le grand nombre de signes à apprendre (80 000 à 90 000). Mais elle développe auparavant, quant à l'influence néfaste de l'écriture sur le langage parlé, une argumentation qu'il paraît difficile de concilier avec elle-même (la langue chinoise serait à la fois trop et insuffisamment différenciée, trop accentuée et insuffisamment articulée; la circulation des valeurs posée par Rousseau dans *l'Essai sur l'origine des langues* est renversée et confirmée). Comment la concilier

de surcroît avec l'éloge que Hegel fait ailleurs d'une certaine polysémie réglée (réglée, il est vrai, par la dialectique spéculative providentiellement accordée au génie naturel de la langue allemande<sup>20</sup>) ? Le paradigme de ce réquisitoire reste « le raisonnement du chaudron » (Freud) et l'accumulation intéressée d'arguments incompatibles entre eux. Lisons : « Car si l'on envisage d'abord l'action d'une telle écriture sur le *langage parlé*, on constate que celui-ci est, chez les Chinois, fort imparfait en raison précisément de cette division. Car notre langue parlée devient distincte surtout grâce à ce fait que l'écriture doit trouver des signes que nous apprenons à prononcer distinctement par la lecture. Les Chinois, privés de ce moyen de former la langue parlée, ne font pas, des modifications des sons, pour cette raison, des éléments vocaux distincts, susceptibles d'être représentés par des lettres et des syllabes. Leur langue parlée se compose d'un petit nombre de monosyllabes, ayant plus d'une seule signification. Or la différence de sens n'est obtenue que par la connexion, ou par l'accent, une prononciation soit lente, soit rapide, plus faible ou plus forte. Les oreilles des Chinois ont à cet égard beaucoup de finesse. Ainsi je constate que *Po a*, suivant le ton, onze significations diverses : verre, bouillir, venter le blé, fendre, arroser, préparer, une vieille femme, esclave, homme généreux, personne intelligente, un peu » (*ibid.*)<sup>21</sup>. Le discours des Chinois s'enlise donc dans la dissémination des sens et des accents. Leur écriture, ne réfléchissant plus, ne recueillant plus la langue vivante, se paralyse loin du concept, dans l'espace froid de l'abstraction formelle, c'est-à-dire dans *l'espace* tout court. Hegel reproche en somme aux Chinois de trop *parler* quand ils parlent et de trop *écrire* quand ils écrivent.

Un tel procès est du moins conséquent avec le système qui lie le logos avec l'écriture alphabétique, dès lors qu'il est pris comme modèle absolu. La dialectique spéculative ne se laisse séparer ni du logos ni, simultanément, d'un logos qui ne se pense et ne se présente jamais comme tel que dans sa complicité historique avec la voix et l'écriture phonétique. La grammaire du logos se confondant avec le système de la métaphysique, Hegel peut dès lors écrire, au cours d'un long développement

20. Il est vrai qu'il n'y a pas de place, dans la dialectique spéculative, pour une opposition fixée entre langue naturelle et langue formelle (ou universelle). Le procès de la langue, nous le montrerons ailleurs, est sa dénaturalisation. Toute langue est, si l'on peut dire, en tant que langue, universelle.

21. Même argumentation au § 459 (*Remarque*) de *l'Encyclopédie*.

sur le *Tao To King*: « D'après Abel Rémusat, Tao signifie chez les Chinois « chemin, moyen de communication d'un lieu à un autre », puis raison, substance, principe. Tout ceci condensé au sens métaphorique, métaphysique, signifie chemin en général ... Tao est donc « la raison originelle, le *nous* (l'intelligence) « qui a engendré le monde et le gouverne comme l'esprit régit le « corps ». D'après Abel Rémusat, ce mot se rendrait le mieux par *logos*. Cela demeure toutefois bien confus. La langue chinoise, à cause de sa structure grammaticale, crée beaucoup de difficultés; ces objets notamment ne sont pas aisés à exposer à cause de leur nature en soi abstraite et indéterminée. M. de Humboldt a dernièrement montré dans une lettre à Abel Rémusat combien indéterminée était la construction grammaticale (G. de Humboldt, lettre à M. Abel Rémusat sur la nature des formes grammaticales... de la langue chinoise, Paris, 1827) » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tr. Gibelin, p. 248-249). Plus loin: «... la langue chinoise est si peu précise qu'elle n'a ni préposition, ni désignation de cas, les mots sont mis plutôt les uns à côté des autres. Les déterminations demeurent ainsi dans l'indétermination. »

c) *Ecrire et calculer: la machine*. — En assignant des limites à l'écriture dite universelle, c'est-à-dire muette, déliée de la voix et de toute langue naturelle, Hegel critique du même coup les prétentions du symbolisme mathématique et du calcul, opérations de l'entendement formel. Le silence de cette écriture et l'espace de ce calcul interrompraient le mouvement de l'*Aufhebung* ou en tout cas résisteraient à l'intériorisation du passé (*Erinnerung*), à l'idéalisation relevante, à l'histoire de l'esprit, à la réappropriation du logos dans la présence à soi et la parousie infinie. Si le passage par l'abstraction mathématique, par l'entendement formel, par l'espacement, l'extériorité et la mort (cf. la préface à la *Phénoménologie de l'esprit*) est un passage nécessaire (travail du négatif, dépouillement du sensible, ascèse pédagogique, purification de la pensée)<sup>22</sup> cette nécessité devient perversion et régression dès qu'on la prend pour *modèle philosophique*.

C'est l'attitude inaugurée par Pythagore. Et, quand Leibniz semble s'en laisser imposer par la caractéristique chinoise, il ne fait que rejoindre la tradition pythagoricienne. A propos du Y-King: « La philosophie chinoise paraît partir des mêmes

22. Ce motif traditionnel (encore une fois, rigoureusement platonicien) est au centre la grande *Logique*, notamment dans le chapitre sur *Le Quantum*.

pensées fondamentales que la doctrine de Pythagore »<sup>23</sup>. « Il est bien connu que *Pythagore* a représenté (*dargestellt*) par des nombres *les rapports rationnels ou les philosophèmes*; et, même dans les temps modernes, on a fait usage des nombres et des formes de leurs rapports, comme les puissances, etc., dans le domaine de la philosophie, pour régler d'après eux ou exprimer grâce à eux les pensées »<sup>24</sup>.

Le nombre, c'est-à-dire aussi bien ce qui se passe de toute notation phonétique, est absolument étranger au concept tel que l'entend Hegel. Plus précisément, il est à *l'opposé* du concept. En tant que tel, il est certes indispensable au mouvement conceptuel. « Nous avons vu dans le nombre la détermination absolue de la quantité, et en son élément la différence (*Unterschied*) devenue indifférente (*gleichgültig*); — la détermination en soi n'est en même temps posée que de manière tout à fait extérieure. L'arithmétique est une science analytique parce que tous les enchaînements et différences qui se présentent comme son objet ne résident pas en lui-même mais lui sont imposés de manière tout à fait extérieure. Elle n'a aucun objet concret qui aurait en soi des relations internes, d'abord cachées à la science et non données par lui à la représentation immédiate, mais qui ne viendraient au jour que par le labeur de la connaissance. Non seulement elle ne comprend pas le concept et par conséquent la tâche de la pensée conceptuelle, mais elle en est même le contraire. Etant donné l'indifférence de ce qui est enchaîné dans un enchaînement auquel manque la nécessité, la pensée se trouve ici dans une activité qui est du même coup son extranéation la plus extérieure (*äusserste Entäusserung*), dans l'activité violente (*gewaltsame*) qui consiste à se mouvoir dans la *non-pensée* (*Gedankenlosigkeit*) et à enchaîner ce qui n'est susceptible d'aucune nécessité. L'objet est ici la pensée abstraite de *l'extériorité* elle-même. En tant qu'il est cette *pensée* de l'extériorité, le nombre est du même coup l'abstraction de la diversité sensible; il n'a rien gardé du sensible que la détermination abstraite de l'extériorité elle-même; c'est ce qui en lui se trouve par là le plus rapproché de la pensée; il est la *pensée pure* de l'extranéation propre de l'acte de penser » (*ibid.*).

Dans le calcul arithmétique, la pensée ferait donc face à son autre. Un autre qu'elle aurait certes suscité, qu'elle se serait opposé en vue de se (le) réapproprier. Pour qu'un tel mouve-

23. *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, tr. Gibelin, p. 125.

24. *Science de la logique*, I, ch. II de la 2<sup>e</sup> section, « *Le Quantum* » (Le nombre, n. 11).

ment n'échoue pas en régression ou en immobilisation dialectique, il faut donc que cette opposition se laisse à son tour intérioriser, résumer, relever. La pensée est cette relève. Dans le cas contraire, si ce moment de non-pensée était constitué en modèle idéal, si cet autre de la pensée, le calcul, devenait l'ultime finalité, la paralysie deviendrait régression. La philosophie retomberait en enfance. C'est de cette « enfance impuissante » (*unvermögenden Kindheit*) que rêvent les philosophes fascinés par un « formalisme mathématique déplacé » (*ibid.*). A quoi sont aveugles ces philosophes ? Non seulement au fait que la philosophie ne doit pas importer en elle le langage d'une autre science, encore moins se laisser gouverner par lui<sup>25</sup>, mais surtout au fait que l'extériorité de l'abstraction arithmétique reste *sensible*. Elle est certes dépouillée de toute diversité sensible empirique, pure de tout contenu sensible déterminé; mais elle « garde du sensible... la détermination abstraite de l'extériorité ». Sensibilité pure, sensibilité idéale, sensibilité formelle, sensibilité insensible, son rapport à la sensibilité naturelle est analogue au rapport du signe au symbole, dans lequel « la vérité est encore *brouillée* (*getrübt*) et *voilée* (*verhüllt*) par l'élément sensible » (*ibid.*). En ce sens, le signe *est* (la vérité relevante du) symbole, l'essence (l'avoir-été-relevé) du symbole, le symbole passé (*gewesen*). L'un et l'autre doivent être à leur tour pensés (relevés) par le concept vivant, par le langage sans langage, le langage devenu la chose même, la voix intérieure murmurant au plus proche de l'esprit l'identité du nom (et) de l'être.

La préface de la *Phénoménologie de l'esprit* avait posé l'équivalence de l'entendement, de la formalité, du mathématique, du négatif, de l'extériorité et de la mort. Elle avait aussi posé la nécessité de leur travail qui doit être regardée en face<sup>26</sup>. Or le calcul, la machine, l'écriture muette appartiennent au même système d'équivalence et leur travail pose le même problème: au moment où le sens se perd, où la pensée s'oppose son autre, où l'esprit s'absente de lui-même, le rendement de l'opération est-il sûr ? Et si la relève de l'aliénation n'est pas une certitude calculable, peut-on encore parler d'aliénation et produire des énoncés dans le système de la dialectique spéculative ? de la dialectique en général qui y résume son essence ? Si l'investissement dans la mort ne s'amortissait pas intégralement (même

25. Le recours de la philosophie aux formations logiques des autres sciences, et non simplement à la *Logique*, est qualifié de « pis-aller » (*Nothbehelf*) de « l'impuissance philosophique » (*ibid.*).

26. Tr. J. Hyppolite, p. 29 et p. 36 à 46.

dans le cas d'un bénéfice, d'un excédent de revenu), pourrait-on encore parler d'un travail du négatif ? Que serait un « négatif » qui ne se laisserait pas relever ? et qui, en somme, en tant que négatif, mais sans apparaître comme tel, sans se *présenter*, c'est-à-dire sans travailler au service du sens, réussirait ? mais réussirait, donc, en pure perte ?

Tout simplement une machine, peut-être, et qui fonctionnerait. Une machine définie dans son pur fonctionnement et non dans son utilité finale, son sens, son rendement, son travail.

Si l'on considère la machine avec tout le système d'équivalences à l'instant rappelé, on peut risquer la proposition suivante: ce que Hegel, interprète relevant de toute l'histoire de la philosophie, *n'a jamais pu penser*, c'est une machine qui fonctionnerait. Qui fonctionnerait sans être en cela réglée par un ordre de réappropriation. Un tel fonctionnement serait impensable en tant qu'il inscrit en lui-même un effet de pure perte. Il serait impensable comme une non-pensée qu'aucune pensée ne pourrait relever en la constituant comme son propre opposé, comme *son* autre. La philosophie y verrait sans doute un non-fonctionnement, un non-travail, et elle manquerait par là ce qui pourtant, dans une telle machine, marche. Tout seul. Dehors.

Bien entendu, toute cette logique, cette syntaxe, ces propositions, ces concepts, ces noms, ce langage de Hegel — et, jusqu'à un certain point, celui-ci —, sont engagés dans le *système de cet impouvoir*, de cette incapacité structurelle de penser sans relève. Il suffit donc de se faire entendre dans ce système pour le confirmer. Par exemple, de nommer machine une machine, fonctionnement un fonctionnement, travail un travail, etc. Ou même de se demander simplement *pourquoi* on n'a jamais pu penser cela, d'en chercher les causes, raisons, origines, fondements, conditions de possibilité, etc. Ou encore de chercher d'autres noms. Par exemple, un autre nom pour ce « signe » qui, pas plus que le puits ou la pyramide, ne se passe tout à fait de machine.

Suffirait-il alors de disposer quelque appareil en silence ? Non. Il faut encore en machiner la présentation. Par exemple, par la lecture proposée, ici, maintenant, de tel énoncé hégélien dont l'ironie sévère appartient, sans le savoir, à une très vieille procédure.

« Le calcul (*Rechnen*) étant une opération si extérieure et par conséquent mécanique, on a pu fabriquer des *machines* (*Maschinen*) qui exécutent les opérations arithmétiques de la façon la plus parfaite. A juger de la nature du calcul à partir de ce seul fait, on saurait assez décider de ce que peut valoir



l'idée de faire du calcul le principal moyen de former l'esprit et de le mettre à la torture pour qu'il se perfectionne jusqu'à devenir machine (*ibid.*). »

Soit un système de contraintes qui (se) répète régulièrement la protestation « vivante » et « pensante » et « parlante » contre la répétition; opérant encore un peu partout, il agit par exemple tel texte qui ne se comprend plus simplement dans la métaphysique, encore moins dans l'hégélianisme:

« Le temps de la pensée n'est pas le temps de ce calcul (*des Rechnens*) qui aujourd'hui de tous côtés tire à lui notre pensée. De nos jours la machine à penser (*Denkmaschine*) calcule en une seconde des milliers de relations; et celles-ci, malgré leur utilité technique, sont vides de substance (*wesenlos*) »<sup>27</sup>.

Et il ne suffit pas de renverser la hiérarchie ou d'inverser le sens du courant, d'attribuer une « essentialité » à la technique et à la configuration de ses équivalents, pour changer de machinerie, de système ou de terrain.

27. Heidegger, « Identité et différence », tr. fr. Gallimard, in *Questions I*, p. 275. Il faudrait faire communiquer ce texte, qui appartient pourtant à l'une des interrogations les plus efficaces de la pensée hégélienne, avec les motifs phonologistes du discours heideggerien que nous avons signalés et que nous préciserons ailleurs. Cf. « Les fins de l'homme ».



# les fins de l'homme\*

\* Cette conférence, inédite en français, fut prononcée à New York en octobre 1968, à l'occasion d'un colloque international. Le thème proposé était alors *Philosophie et anthropologie*.



« Or je dis: l'homme, et en général tout être raisonnable, *existe* comme fin en soi, et *non pas simplement comme moyen* dont telle ou telle volonté puisse user à son gré; dans toutes ses actions, aussi bien dans celles qui le concernent lui-même que dans celles qui concernent d'autres êtres raisonnables, il doit toujours être considéré *en même temps comme fin*. »

Kant,  
*Fondement de la métaphysique des mœurs.*

« Elle [l'ontologie] nous a simplement permis de déterminer les fins dernières de la réalité humaine, ses possibles fondamentaux et la valeur qui la hantent. »

Jean-Paul Sartre,  
*L'être et le néant.*

« L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine. »

Michel Foucault,  
*Les mots et les choses.*

Tout colloque philosophique a nécessairement une signification politique. Et non seulement par ce qui depuis toujours lie l'essence du philosophique à l'essence du politique. Essentielle et générale, cette portée politique alourdit néanmoins son a priori, l'aggrave en quelque sorte et le détermine quand le colloque philosophique s'annonce aussi comme colloque international. C'est ici le cas.

La possibilité d'un colloque philosophique international peut être interrogée à l'infini, selon des voies diverses et à de multiples niveaux de généralité. Dans sa plus grande extension, à laquelle je reviendrai encore tout à l'heure, une telle possibilité implique que, contrairement à l'essence de la philosophie telle qu'elle s'est du moins toujours représentée elle-même, des nationalités philosophiques se soient constituées. A un moment donné, dans tel contexte historique, politique et économique, ces groupes nationaux ont jugé possible et nécessaire d'organiser des rencontres internationales, de s'y présenter ou de s'y faire représenter dans leur identité nationale, telle qu'elle est du moins présumée par les organisateurs du colloque, d'y déterminer leur différence propre ou de mettre en rapport leurs différences respectives. Une telle mise en rapport ne peut se pratiquer, si du moins elle le fait, que dans la mesure où l'on présuppose des identités philosophiques nationales, qu'elles se définissent dans l'ordre du contenu doctrinal, d'un certain « style » philosophique ou tout simplement de la langue, voire de l'unité de l'institution universitaire, avec tout ce qu'impliquent ici la langue et l'institution. Mais la mise en rapport des différences, c'est aussi la complicité promise d'un élément commun: le colloque ne peut avoir lieu que dans un medium ou plutôt dans la représentation que doivent se faire tous les participants d'un certain éther transparent qui ne serait autre ici que ce qu'on appelle l'universalité du discours philosophique. Par ces mots je désigne moins un fait qu'un projet qui s'est lié, par essence (il faudrait dire par l'essence, par la pensée de l'être et de la vérité), à un certain groupe de langues et de « cultures ». Car il faut bien qu'à la pureté diaphane de cet élément il arrive ou soit arrivé quelque chose.

Comment comprendre autrement que des colloques internationaux paraissent possibles et nécessaires, qui ont pour visée de réparer, de surmonter, d'effacer ou simplement de rapporter les unes aux autres des différences philosophiques nationales ? Inversement, et surtout, comment comprendre que quelque chose de tel qu'une rencontre philosophique internationale soit dans le monde une chose extrêmement rare ? Le philosophe sait et peut se dire aujourd'hui que cette chose extrêmement récente et insolite, inimaginable il y a encore un siècle, devienne un phénomène fréquent — je dirais même d'une facilité déconcertante — dans certaines sociétés, mais d'une rareté non moins remarquable dans la plus grande partie du monde. D'un côté, s'agissant de la pensée, qui répugne peut-être à cette hâte et à cette volubilité, il semble que l'inquiétant tienne plutôt à la fièvre des colloques et à la multiplication des échanges organisés

ou improvisés. Il n'en reste pas moins que, d'un autre côté, les sociétés, les langues, les cultures, les organisations politiques ou nationales avec lesquelles aucun échange n'est possible sous la forme d'un colloque philosophique international sont d'un nombre et d'une étendue considérables. Cette impossibilité, il ne faut pas se hâter de l'interpréter. Elle ne tient pas essentiellement à un interdit procédant expressément d'une instance politico-idéologique. Dans les cas où cet interdit existe, il y a toutes les chances pour que le différend qu'il sanctionne ne soit pas irréductible. Il y a toutes les chances pour que ce différend ait déjà pris sens dans l'orbe occidental de la métaphysique ou de la philosophie, qu'il ait déjà été formulé dans les concepts politiques puisés à cette réserve métaphysique et que la *possibilité* d'un tel colloque soit dès lors apparue. Sans cela aucun interdit exprès ne pourrait être articulé. Aussi, parlant du non-colloque, ne faisais-je pas allusion à quelque barrière idéologico-politique qui viendrait quadriller de frontières ou de rideaux un champ déjà philosophique. Je pensais d'abord à tous ces lieux culturels, linguistiques, politiques, etc., où l'organisation d'un colloque philosophique n'aurait simplement aucun sens, où il n'y aurait aucun sens à le susciter ni davantage à l'interdire. Si je me permets de rappeler cette évidence, c'est parce qu'un colloque qui a choisi pour thème *l'anthropos*, le discours sur l'anthropos, l'anthropologie philosophique, doit sentir peser sur ses frontières le poids insistant de cette différence: elle est d'un tout autre ordre que celui des différends internes ou intra-philosophiques qui pourraient ici se donner libre cours. Au-delà de ces frontières, ce que j'appellerai le *mirage* philosophique consisterait aussi bien à percevoir de la philosophie — une philosophie plus ou moins constituée et adulte — qu'à percevoir un désert. Or, cet autre espace n'est ni philosophique ni désertique, c'est-à-dire inculte. Si je rappelle cette évidence, c'est aussi pour une autre raison: la multiplication inquiète et affairée des colloques en Occident est sans doute l'effet de cette différence d'un tout autre ordre dont je viens de dire qu'elle pèse, d'une pression sourde, croissante et menaçante sur l'enclos de la collocation occidentale. Celle-ci fait sans doute effort pour interioriser cette différence, pour la maîtriser, si l'on peut dire, en s'en affectant. L'intérêt pour l'universalité de l'anthropos en est sans doute un signe.

Je voudrais maintenant, toujours à titre de préambule, préciser dans une autre direction ce qui me paraît être une des implications politiques générales de notre colloque. Tout en me gardant d'apprécier précipitamment ce fait, le livrant simplement à la réflexion de chacun, je marquerai ici ce qui lie

la possibilité d'un colloque philosophique international à la forme de la démocratie. Je dis bien à la *forme* et à la forme de la *démocratie*.

Il faut que la *démocratie* soit ici la *forme* de l'organisation politique de la société. Cela signifie au moins que :

1. L'identité philosophique nationale compose avec une non-identité, qu'elle n'exclue pas une diversité relative et la venue au langage de cette diversité, éventuellement comme minorité. Il va de soi que les philosophes qui sont ici présents ne s'identifient pas plus les uns aux autres dans leur pensée (pourquoi seraient-ils ici plusieurs ?) qu'ils ne sont mandatés par quelque discours national unanime. Quant au fait que la totalité de cette diversité soit exhaustivement représentée, cela ne peut que rester problématique et dépend pour une part des discours qui sont ici tenus.

2. Pas plus qu'ils ne s'identifient entre eux, les philosophes ici présents n'assument la politique officielle de leur pays. Qu'il me soit permis de parler ici en mon nom propre. Je ne le ferai d'ailleurs que dans la mesure où le problème qui s'est posé à moi renvoie en vérité à une généralité essentielle et c'est dans la forme de cette généralité que je veux l'énoncer. Lorsque j'ai été invité à cette rencontre, mon hésitation n'a pu être suspendue qu'au moment où j'ai eu l'assurance que je pourrais témoigner ici même de mon accord et jusqu'à un certain point de ma solidarité avec ceux qui, dans ce pays, luttent contre ce qui était alors la politique officielle de leur pays en certains points du monde, notamment au Vietnam. Il est évident qu'un tel geste — et qu'on m'autorise à le faire — signifie que, pas plus que moi-même, ceux qui accueillent mon discours ne s'identifient à la politique de leur pays et ne se sentent justifiés à l'assumer, du moins en tant qu'ils participent à ce colloque.

Et pourtant il y aurait quelque naïveté ou quelque aveuglement intéressé à se laisser rassurer par l'image ou l'apparence d'une telle liberté. Il serait illusoire de croire que l'innocence politique est restaurée et que les mauvaises complicités sont rompues dès lors que les oppositions peuvent s'exprimer dans le pays même, non seulement par la voix des citoyens mais aussi par celle de citoyens étrangers, et dès lors que les diversités voire les oppositions peuvent se mettre librement en rapport discursif les unes avec les autres. Qu'une déclaration d'opposition à quelque politique officielle soit autorisée, autorisée par les autorités, cela signifie aussi que, dans cette mesure même, elle ne trouble pas l'ordre, elle *ne gêne pas*. On peut entendre cette dernière expression, « elle ne gêne pas », en tous ses



sens. C'est ce que je voulais rappeler pour commencer en parlant de la *forme de la démocratie* comme milieu politique de tout colloque international de philosophie. Et c'est aussi pourquoi je proposais de faire porter l'accent sur *forme* non moins que sur *démocratie*. Telle est, dans son principe le plus général et le plus schématique, la question qui s'est imposée à moi pendant la préparation de cette rencontre, depuis l'invitation et la délibération qui a suivi jusqu'à l'acceptation puis à la rédaction de ce texte que je date très précisément du mois d'avril 1968: ces semaines furent aussi, on s'en souvient, celles de l'ouverture des pourparlers de paix au Vietnam et de l'assassinat de Martin Luther King. Un peu plus tard, au moment où je dactylographiais ce texte, les universités de Paris étaient, pour la première fois à la demande d'un recteur, envahies par les forces de l'ordre social, puis réoccupées par les étudiants dans le mouvement d'ébranlement que vous savez. Cet horizon historique et politique appellerait une longue analyse. Les circonstances historiques dans lesquelles j'ai préparé cette communication, j'ai cru simplement devoir les marquer, les dater et vous en faire part. Elles me paraissent appartenir de plein droit au champ et à la problématique de notre colloque.

#### HUMANISME OU MÉTAPHYSIQUE

Aussi la transition se fera-t-elle tout naturellement entre ce préambule et le thème de cette communication, tel qu'il s'est imposé à moi plutôt que je ne l'ai choisi.

Où en est la France quant à l'homme ?

La question « de l'homme » se pose de manière très actuelle en France, selon des voies hautement significatives et dans une structure historico-philosophique originale. Ce qu'à partir de quelques indices j'appellerai donc la « France », pendant le temps de cet exposé, ce sera seulement le lieu non-empirique d'un mouvement, d'une structure et d'une articulation de la question « de l'homme ». Il serait ensuite possible et sans doute nécessaire — mais alors seulement — de mettre rigoureusement ce lieu en rapport avec tout autre instance définissant quelque chose comme la « France ».

Où donc en est la France quant à l'homme ?

Après la guerre, sous le nom d'existentialisme, chrétien ou athée, et conjointe avec un personnalisme fondamentalement chrétien, la pensée qui dominait en France se donnait pour essentiellement humaniste. Même si l'on ne voulait pas résumer la pensée sartrienne sous le slogan « l'existentialisme est un

humanisme », on doit reconnaître que, dans *L'être et le néant*, *L'esquisse d'une théorie des émotions*, etc., le concept majeur, le thème de dernière instance, l'horizon et l'origine irréductibles, c'est ce qu'on appelle alors la « réalité-humaine ». Il s'agit là, comme on sait, d'une traduction du *Dasein* heideggerien. Traduction monstrueuse à tant d'égards, mais d'autant plus significative. Que cette traduction proposée par Corbin ait alors été adoptée, qu'elle ait régné à travers l'autorité de Sartre, cela donne beaucoup à penser quant à la lecture ou à la non-lecture de Heidegger à cette époque, et quant à l'intérêt qu'il y avait alors à le lire ou à ne pas le lire de la sorte.

Certes, la notion de « réalité-humaine » traduisait le projet de penser à de nouveaux frais, si je puis dire, le sens de l'homme, l'humanité de l'homme. Si on substituait à la notion d'homme, avec tous ses héritages métaphysiques, avec le motif ou la tentation substantialistes qui s'y trouvent inscrits, la notion neutre et indéterminée de « réalité-humaine », c'était aussi pour suspendre toutes les présuppositions qui constituaient depuis toujours le concept de l'unité de l'homme. C'était donc aussi une réaction contre un certain humanisme intellectualiste ou spiritualiste qui avait dominé la philosophie française (Brunschvicg, Alain, Bergson, etc.). Et cette neutralisation de toute thèse métaphysique ou spéculative, quant à l'unité de l'anthropos, pouvait être considérée à certains égards comme l'héritage fidèle de la phénoménologie transcendantale de Husserl et de l'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit* Ou seules œuvre alors partiellement connue de Heidegger, avec *Qu'est-ce que la métaphysique* et *Kant et le problème de la métaphysique*). Et pourtant, malgré cette neutralisation prétendue des présuppositions métaphysiques<sup>1</sup>, il faut bien reconnaître que l'unité de l'homme n'est

1. L'humanisme qui marque en sa profondeur le discours philosophique de Sartre est pourtant, très sûrement et très ironiquement, démonté dans *La nausée*: dans la caricature de l'Autodidacte, par exemple, la même figure rassemble le projet théologique du savoir absolu et l'éthique humaniste, sous la forme de l'épistémophilie encyclopédique qui conduit l'Autodidacte à entreprendre la lecture de la bibliothèque mondiale (en vérité occidentale et en définitive municipale) selon l'ordre alphabétique des noms d'auteur et en des lieux où il peut aimer l'Homme (« Il y a un but, monsieur, il y a un but... il y a les hommes... il faut les aimer, il faut les aimer... ») dans la représentation des hommes, des hommes jeunes de préférence. C'est dans l'entretien avec l'Autodidacte que Roquentin fait le plus terrible procès de l'humanisme, de tous les styles d'humanistes (cf. p. 54) et, au moment où la nausée monte lentement en lui, il se dit par exemple: « Je ne veux pas qu'on

pas en elle-même interrogée. Non seulement l'existentialisme est un humanisme, mais le sol et l'horizon de ce que Sartre appelle alors son « ontologie phénoménologique » (c'est le sous-titre de *L'être et le néant*) restent l'unité de la réalité-humaine. En tant qu'elle décrit les structures de la réalité-humaine, l'ontologie phénoménologique est une anthropologie philosophique. Quelles que soient les ruptures marquées par cette anthropologie hégéliano-husserliano-heideggerienne au regard des anthropologies classiques, une familiarité métaphysique n'est pas interrompue avec ce qui, si naturellement, rapporte le *nous* du philosophe au « nous-hommes », au *nous* dans l'horizon de l'humanité. Bien que le thème de l'histoire soit très présent au discours de cette époque, on pratique peu l'histoire des concepts; et, par exemple, l'histoire du concept d'homme n'est jamais interrogée. Tout se passe comme si le signe « homme » n'avait aucune origine, aucune limite historique, culturelle, linguistique. Ni même aucune limite métaphysique. A la fin de *L'être et le néant*, lorsque Sartre pose, de manière programmatique, la question de l'unité de l'être (ce qui veut dire, dans ce contexte, de la totalité de l'étant), lorsqu'il donne à cette question le titre de « métaphysique » pour la distinguer de l'ontologie phénoménologique qui, elle, décrivait la spécificité essentielle des régions, il va de soi que cette unité métaphysique de l'être, comme totalité de l'en-soi et du pour-soi, c'est précisément l'unité de la réalité-humaine en son projet. L'être en-soi et l'être pour-soi étaient *de l'être*; et cette totalité de l'étant, dans lequel ils composaient, se liait à elle-même, se rapportait et s'apparaissait à elle-même par le projet essentiel de la réalité-humaine<sup>2</sup>. Ce qu'on avait ainsi nommé, de manière prétendu-

m'intègre, ni que mon beau sang rouge aille engraisser cette bête lymphatique: je ne commettrai pas la sottise de me dire « anti-humaniste ». Je ne *suis pas* humaniste, voilà tout. »

2. « Chaque réalité-humaine est à la fois projet direct de métamorphoser son propre Pour-soi en En-soi-Pour-soi et projet d'appropriation du monde comme totalité d'être-en-soi, sous les espèces d'une qualité fondamentale. Toute réalité humaine est une passion, en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être et pour constituer du même coup l'En-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, *l'Ens causa sui* que les religions nomment Dieu. Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain; l'homme est une passion inutile » (p. 707-8). L'unité de la totalité de l'étant se relie et s'apparaît à elle-même dans la réalité-humaine comme conscience pour-soi: « le Pour-soi

ment neutre et indéterminée, ce n'était rien d'autre que l'unité métaphysique de l'homme et de Dieu, le rapport de l'homme à Dieu, le projet de se faire Dieu comme projet constituant la réalité-humaine. L'athéisme ne change rien à cette structure fondamentale. L'exemple de la tentative sartrienne vérifie remarquablement cette proposition de Heidegger selon laquelle « tout humanisme reste métaphysique », la métaphysique étant l'autre nom de l'onto-théologie.

Ainsi défini, l'humanisme ou l'anthropologisme était à cette époque une sorte de sol commun des existentialismes, chrétiens ou athées, de la philosophie, spiritualiste ou non, des valeurs, des personnalismes de droite ou de gauche, du marxisme de style classique. Et si l'on prend ses repères sur le terrain des idéologies politiques, l'anthropologisme était le lieu commun, inaperçu et incontesté, du marxisme, du discours social-démocrate ou démocrate-chrétien. Cette concorde profonde s'autorisait, dans son expression philosophique, de lectures *anthropologistes* de Hegel (intérêt pour la *Phénoménologie de l'esprit* telle qu'elle est lue par Kojève), de Marx (privilège accordé aux *Manuscrits de 44*), de Husserl (dont on souligne le travail descriptif et régional mais dont on néglige les questions transcendantales), de Heidegger dont on ne connaît ou ne retient qu'un projet d'anthropologie philosophique ou d'analytique existentielle (*Sein und Zeit*). Bien entendu, ce que je relève ici, ce sont, les traits dominants d'une période. Cette période ne s'épuise pas dans ces traits dominants. Et on ne peut pas dire de façon absolument rigoureuse qu'elle ait commencé après la guerre; encore moins qu'elle soit aujourd'hui révolue. Néanmoins, je

et l'En-soi sont réunis par une liaison synthétique qui n'est autre que le Pour-soi lui-même » (« En-soi et Pour-soi »: aperçus métaphysiques, p. 711). Cette unité synthétique est déterminée comme *manque*: manque de totalité de l'étant, manque de Dieu qu'on aurait tôt fait de transformer en manque en Dieu. La réalité-humaine, c'est le Dieu *manqué*: « Aussi l'ens causa sui demeure comme le manqué » (p. 714). «... le pour-soi se détermine dans son être comme *manque* » (p. 720). Quant au sens de l'être de cette totalité de l'étant, quant à l'histoire de ce concept de négativité comme rapport à Dieu, quant au sens et à l'origine du concept de réalité (humaine), quant à la réalité du réel, aucune question n'est posée. A cet égard, ce qui est vrai de *L'être et le néant* l'est encore davantage de la *Critique de la raison dialectique*. Le concept de *manque*, relié à la non-identité à soi du sujet (comme conscience), au désir et à l'instance de l'Autre dans la dialectique du maître et de l'esclave, commençait alors à dominer la scène idéologique française.

crois que l'empirisme du découpage se justifie ici dans la mesure où il permet seul la lecture d'un motif *dominant* et où il s'autorise d'indices assez incontestables pour quiconque s'approche d'une telle période. Puis ce découpage est provisoire et nous allons dans un instant réinscrire cette séquence dans le temps et l'espace d'une totalité plus large.

Pour marquer en caractères gras les traits d'opposition entre cette période et la suivante, celle dans laquelle nous sommes et qui est probablement aussi en train de connaître une mutation, il faut rappeler qu'au cours des dix années qui ont suivi la guerre ne régnait pas encore le motif tout-puissant de ce qu'on appelle aujourd'hui, de plus en plus et même immanquablement, les « sciences *dites* humaines », marquant par cette expression une certaine distance, mais une distance encore respectueuse. Au contraire, l'actuelle mise en question de l'humanisme est contemporaine de l'extension dominatrice et fascinante des « sciences humaines » à l'intérieur du champ philosophique.

#### LA RELÈVE DE L'HUMANISME

Par toute une face d'elle-même, la lecture anthropologiste de Hegel, de Husserl et de Heidegger était un contresens, le plus grave peut-être. C'est cette lecture qui fournissait ses meilleures ressources conceptuelles à la pensée française d'après guerre.

Or, premièrement, la *Phénoménologie de l'esprit*, qu'on ne lisait que depuis peu de temps en France, ne s'intéresse pas à quelque chose qu'on puisse appeler simplement l'homme. Science de l'expérience de la conscience, science des structures de la phénoménalité de l'esprit se rapportant à soi, elle se distingue rigoureusement de l'anthropologie. Dans *l'Encyclopédie*, la section intitulée *Phénoménologie de l'esprit* vient après *l'Anthropologie* et en excède très explicitement les limites. Ce qui est vrai de la *Phénoménologie* l'est a fortiori du système de la *Logique*.

De même, en second lieu, la critique de l'anthropologisme est un des motifs inauguraux de la phénoménologie transcendantale de Husserl. Cette critique est explicite et elle appelle l'anthropologisme par son nom dès les *Prolégomènes à la logique pure*<sup>3</sup>. Elle visera ensuite non seulement l'anthropologisme empi-

3. Ch. vu « Le psychologisme en tant que relativisme sceptique », § 39. « L'anthropologisme dans la logique de Sigwart »; § 40 « L'anthropologisme dans la logique de B. Erdmann ».

rique mais l'anthropologisme transcendantal<sup>4</sup>. Les structures transcendantales décrites après la réduction phénoménologique ne sont pas celles de cet étant intra-mondain appelé « homme ». Elles ne sont essentiellement liées ni à la société, ni à la culture, ni au langage, ni même à l'« âme », à la « psyché » de l'homme. Et de même qu'on peut, selon Husserl, imaginer une conscience sans âme (*seelenloses*)<sup>5</sup>, de même — et a fortiori — peut-on imaginer une conscience sans homme.

Il est donc étonnant et fort significatif qu'au moment où l'autorité de la pensée husserlienne s'introduit et s'installe en France après la guerre, y devient même une sorte de mode philosophique, la critique de l'anthropologisme reste totalement inaperçue ou en tout cas sans effet. Une des voies les plus paradoxales de cette méconnaissance intéressée passe par une lecture réductrice de Heidegger. C'est parce qu'on a interprété l'analytique du *Dasein* en des termes étroitement anthropologiques qu'on limite ou qu'on critique parfois Husserl à partir de Heidegger et qu'on laisse tomber dans la phénoménologie tout ce qui ne sert pas la description anthropologique. Cette voie est très paradoxale parce qu'elle suit un chemin de lecture qui fut aussi celui de Husserl. C'est en effet comme une déviation anthropologiste de la phénoménologie, transcendantale que Husserl a précipitamment interprété *Sein und Zeit*<sup>6</sup>.

Or, en troisième lieu, aussitôt après la guerre et après la parution de *L'être et le néant*, Heidegger rappelait, dans sa *Lettre sur l'humanisme*, à qui n'avait pu le savoir encore, à qui n'avait même pas pu tenir compte des tout premiers paragraphes de *Sein und Zeit*, que l'anthropologie et l'humanisme n'étaient pas le milieu de sa pensée et l'horizon de ses questions. C'est même contre l'humanisme qu'est dirigée la « destruction » de la métaphysique ou de l'ontologie classique<sup>7</sup>. Après la vague humaniste et anthropologiste qui a recouvert la philosophie

4. *Ideen I*, cf. par ex. § 49 et § 54.

5. *Ibid.*

6. Cf. *Nachwort* aux *Ideen* et notes en marge de l'exemplaire de *Sein und Zeit* (Archives Husserl à Louvain).

7. « Tout humanisme se fonde sur une métaphysique ou s'en fait lui-même le fondement. Toute détermination de l'essence de l'homme qui présuppose déjà, qu'elle le sache ou non, l'interprétation de l'étant sans poser la question portant sur la vérité de l'Être, est métaphysique. C'est pourquoi, si l'on considère la manière dont est déterminée l'essence de l'homme, le propre de toute métaphysique se révèle en ce qu'elle est « humaniste ». De la même façon, tout humanisme reste métaphysique. » Etc. (*Lettre sur l'humanisme*, tr. fr. R. Munier, p. 47).

française, on aurait donc pu croire que le reflux anti-humaniste et anti-anthropologiste qui suivit, et dans lequel nous sommes, allait redécouvrir l'héritage des pensées qui avaient ainsi été défigurées ou plutôt dans lesquelles on avait trop vite reconnu la figure de l'homme. N'allait-on pas opérer un retour à Hegel, à Husserl, à Heidegger ? N'allait-on pas entreprendre une lecture plus rigoureuse de leurs textes et en arracher l'interprétation aux schèmes humanistes et anthropologistes ?

Il n'en a rien été, et c'est la signification d'un tel phénomène que je voudrais maintenant interroger. La critique de l'humanisme et de l'anthropologisme, qui est un des motifs dominants et conducteurs de la pensée française actuelle, loin de chercher ses sources ou ses garants dans les critiques hégélienne, husserlienne ou heideggerienne du même humanisme ou du même anthropologisme, semble au contraire, par un geste parfois plus implicite que systématiquement articulé, *amalgamer* Hegel, Husserl et — de manière plus diffuse et ambiguë — Heidegger, avec la vieille métaphysique humaniste. Je me sers à dessein de ce mot « amalgame » qui unit dans son usage la référence alchimique, qui est ici première, à la référence stratégique ou tactique dans le domaine de l'idéologie politique.

Avant de tenter d'interpréter ce phénomène d'allure paradoxale, il faut prendre quelques précautions. Tout d'abord cet amalgame n'exclut pas qu'on ait fait quelques progrès en France dans la lecture de Hegel, de Husserl ou de Heidegger, ni que ces progrès aient conduit à remettre en question l'insistance humaniste. Mais ces progrès et cette remise en question n'occupent pas le devant de la scène et cela doit être significatif. Inversement et symétriquement, chez ceux qui pratiquent l'amalgame, les schèmes de la mésinterprétation anthropologiste du temps de Sartre sont encore à l'œuvre et ce sont parfois ces schèmes qui commandent le rejet de Hegel, de Husserl et de Heidegger dans les ténèbres de la métaphysique humaniste. Très souvent, *en fait*, ceux qui dénoncent l'humanisme en même temps que la métaphysique en sont restés à cette « première lecture » de Hegel, Husserl et Heidegger, et on pourrait en relever plus d'un signe dans de nombreux textes récents. Ce qui laisse penser que, à certains égards et du moins dans cette mesure, on est resté sur le même bord.

Mais peu importe, pour la question que je voudrais poser, que tel ou tel auteur ait mal lu ou n'ait tout simplement pas lu tel ou tel texte ou qu'il en reste, quant à des pensées qu'il croit avoir dépassées ou renversées, dans un état de grande ingénuité. C'est pourquoi il ne sera pas ici question de tel ou tel nom d'auteur ou de tel ou tel titre d'œuvre. Ce qui doit

nous intéresser, par-delà des justifications le plus souvent insuffisantes dans leur fait, c'est cette sorte de justification profonde, de nécessité souterraine qui fait apparaître l'appartenance des critiques ou des *dé-limitations* hégélienne, husserlienne, heideggerienne de l'humanisme métaphysique à la sphère de cela même qu'elles critiquent ou dé-limitent. En un mot, que ce droit ait été explicité ou non, qu'il ait été articulé ou non (et plus d'un indice laisse penser qu'il ne l'a pas été), qu'est-ce qui nous autorise aujourd'hui à considérer comme essentiellement *anthropique* ou anthropocentrique tout ce qui, dans la métaphysique ou aux limites de la métaphysique, a cru pouvoir critiquer ou délimiter l'anthropologisme ? Qu'est-ce que la *relève* de l'homme dans les pensées de Hegel, de Husserl et de Heidegger ?

LA FIN — PROCHE DE L'HOMME

Reconsidérons tout d'abord, dans l'ordre du discours hégélien qui tient encore par tant de fils le langage de notre époque, les rapports entre l'anthropologie d'une part, la phénoménologie et la logique d'autre part<sup>8</sup>. Une fois qu'on a rigoureusement évité la confusion d'une lecture simplement anthropologique de la *Phénoménologie de l'esprit*, il faut bien reconnaître que les rapports entre anthropologie et phénoménologie ne sont pas selon Hegel de simple extériorité. Avec tout ce qu'ils induisent, les concepts hégéliens de vérité, de négativité et d'*Aufhebung* interdisent qu'il en soit ainsi. Dans la Troisième partie de l'*Encyclopédie* qui traite de la « Philosophie de l'esprit », la Première Section (« La philosophie de l'esprit ») inscrit la *Phénoménologie de l'esprit* entre « L'anthropologie » et « La psychologie ». La *Phénoménologie de l'esprit* succède à l'Anthropologie et précède la Psychologie. L'Anthropologie traite de l'esprit — qui est la « vérité de la nature » — en tant qu'âme ou esprit-nature (*Seele* ou *Naturgeist*). Le développement de l'âme, tel qu'il est retracé par l'anthropologie, passe par l'âme naturelle (*natürliche Seele*), par l'âme sensible (*fühlende Seele*), par l'âme réelle ou effective (*wirkliche Seele*). Ce développement s'accomplit, s'achève et ouvre sur la conscience. Le dernier paragraphe de l'Anthropo-

8. Sans négliger la complexité des rapports entre la *Logique* et la *Phénoménologie de l'esprit*, la question que nous posons nous autorise à les considérer *ensemble* au point d'ouverture où le Savoir Absolu les articule l'une sur l'autre.



logie<sup>9</sup> définit la forme générale de la conscience, celle-là même dont procédera la *Phénoménologie de l'esprit*, dans le premier chapitre sur « La certitude sensible »<sup>10</sup>. La conscience, le phénoménologique, est donc la *vérité* de l'âme, c'est-à-dire de ce qui fait précisément l'objet de l'anthropologie. La conscience est la vérité de l'homme, la phénoménologie est la vérité de l'anthropologie. « Vérité » doit être entendu ici en un sens rigoureusement hégélien. En ce sens hégélien s'accomplit l'essence métaphysique de la vérité, la vérité de la vérité. La vérité est ici la présence ou la présentation de l'essence comme *Gewesenheit*, du *Wesen* comme ayant-été. La conscience est la vérité de l'homme en tant que l'homme s'y apparaît dans son être-passé, dans son avoir-été, dans son passé dépassé et conservé, retenu, intériorisé (*erinnert*) et relevé. *Aufheben*, c'est relever, au sens où « relever » veut dire à la fois déplacer, élever, remplacer et promouvoir dans un seul et même mouvement. La conscience est l'*Aufhebung* de l'âme ou de l'homme, la phénoménologie est la « relève » de l'anthropologie. Elle n'est *plus* mais elle est *encore* une science de l'homme. En ce sens, toutes les structures décrites par la phénoménologie de l'esprit — comme tout ce qui les articule sur la Logique — sont les

9. « L'âme effective, dans *l'habitude* du sentir et de son sentiment-de-soi *concret*, est en soi l'idéalité existant pour soi de ses déterminités, intériorisée-rappelée (*erinnert*) en soi dans son extériorité et dans un rapport infini à soi. Cet être-pour-soi de l'universalité libre est l'éveil supérieur de l'âme au Je, l'universalité abstraite, en tant qu'elle est pour cette universalité abstraite, qui est ainsi *pensée* et *sujet* pour soi et précisément sujet de son jugement [division originnaire] dans lequel il (le Je) exclut la totalité naturelle de ses déterminations comme un objet, un monde à lui *extérieur*, et s'y rapporte, de telle sorte qu'il s'y réfléchit en lui-même immédiatement: c'est la *conscience*. »

« Die wirkliche Seele in der *Gewohnheit* des Empfindens und ihres *konkreten* Selbst gefühlt ist an sich die für sich seiende *Idealität* ihrer Bestimmtheiten, in ihrer Äusserlichkeit *erinnert* in sich und unendliche Beziehung auf sich. Die Fürsichsein der freien Allgemeinheit ist das höhere Erwachen der Seele zum *Ich*, der abstrakten Allgemeinheit, insofern sie für die abstrakte Allgemeinheit ist, welche so *Denken* und *Subjekt* für sich und zwar bestimmt Subjekt seines Urteils ist, in welchem es die natürliche Totalität seiner Bestimmungen als ein Objekt, eine ihm *äussere* Welt, von sich ausschliesst und sich darauf bezieht, so dass es in derselben unmittelbar in sich reflektiert ist, — das *Bewusstsein*. » (§ 412.)

10. C'est-à-dire l'objectivité en général, le rapport d'un « Je » en général à un étant-objet en général.

structures de ce qui a pris la relève de l'homme. L'homme y reste en son relief. Son essence repose dans la Phénoménologie. Ce rapport équivoque de *relevance* marque sans doute la fin de l'homme, l'homme passé, mais du même coup l'accomplissement de l'homme, l'appropriation de son essence. *C'est la fin de l'homme fini*. La fin de la finitude de l'homme, l'unité du fini et de l'infini, le fini comme dépassement de soi, ces thèmes essentiels de Hegel se reconnaissent à la fin de l'Anthropologie quand la conscience y est enfin désignée comme « rapport infini à soi ». La relève ou la relevance de l'homme est son *télos* ou son *eskhaton*. L'unité de ces deux *fins* de l'homme, l'unité de sa mort, de son achèvement, de son accomplissement est enveloppée dans la pensée grecque du *télos*, dans le discours sur le *télos*, qui est aussi discours sur *l'eidos*, sur *l'ousia* et sur *l'aletheia*. Un tel discours, chez Hegel comme dans toute la métaphysique, coordonne indissociablement la téléologie à une eschatologie, à une théologie et à une ontologie. *La pensée de la fin de l'homme est donc toujours déjà prescrite dans la métaphysique, dans la pensée de la vérité de l'homme*. Ce qui est aujourd'hui difficile à penser, c'est une fin de l'homme qui ne soit pas organisée par une dialectique de la vérité et de la négativité, une fin de l'homme qui ne soit pas une téléologie à la première personne du pluriel. Le *nous* qui dans la *Phénoménologie de l'esprit* articule entre elles la conscience naturelle et la conscience philosophique assure la proximité à soi de l'étant fixe et central pour lequel se produit cette réappropriation circulaire. Le *nous* est l'unité du savoir absolu et de l'anthropologie, de Dieu et de l'homme, de l'onto-théo-téléologie et de l'humanisme. L' « être » et la langue — le groupe de langues — qu'il gouverne ou qu'il ouvre, tel est le nom de ce qui assure ce passage par le *nous* entre la métaphysique et l'humanisme<sup>11</sup>.

11. Le schéma de cette ambiguïté ou de cette relevance qui s'accomplit dans la métaphysique hégélienne et qui persiste partout où la métaphysique — c'est-à-dire notre langue — maintient son autorité, nous aurions pu en vérifier la nécessité non seulement tout près de nous mais déjà dans tous les systèmes pré-hégéliens. Chez Kant, la figure de la finitude organise le pouvoir du connaître depuis le surgissement même de la limite anthropologique.

A) *D'une part*, c'est précisément au moment où Kant veut penser quelque chose comme la *fin*, la *fin* pure, la *fin* en soi qu'il doit, dans la *Métaphysique des mœurs*, critiquer l'anthropologisme. On ne peut déduire les principes de la moralité depuis la connaissance de la nature d'un être particulier nommé *homme*: « Or une telle Métaphysique des mœurs, complètement isolée, qui n'est mélan-

Nous venons de percevoir la nécessité qui lie la pensée du *phainesthai* à la pensée du *télos*. On peut lire dans la même ouverture la téléologie qui commande la phénoménologie transcendante de Husserl. Malgré la critique de l'anthropologisme,

gée ni d'anthropologie, ni de théologie, ni de physique ou d'hyperphysique, encore moins de qualités occultes (qu'on pourrait appeler hypophysiques), n'est pas seulement un indispensable substrat de toute connaissance théorique des devoirs définie avec certitude, elle est encore un desideratum de la plus haute importance pour l'accomplissement effectif de leurs prescriptions »... « Il est encore de la plus grande importance pratique de puiser ces concepts et ces lois à la source de la raison pure, de les présenter purs et sans mélange, qui plus est, de déterminer l'étendue de toute cette connaissance rationnelle pratique et cependant pure, c'est-à-dire la puissance entière de la raison pure pratique, de s'abstenir ici toutefois, quoique la philosophie spéculative le permette et qu'elle le trouve même parfois nécessaire, de faire dépendre les principes de la nature particulière de la raison humaine, mais, puisque des lois morales doivent valoir pour tout être raisonnable en général, de les déduire du concept universel d'un être raisonnable en général, et ainsi d'exposer toute la morale, qui dans son *application* aux hommes a besoin de l'anthropologie, d'abord indépendamment de cette dernière science, comme philosophie pure, c'est-à-dire comme métaphysique », etc. « Quand on se propose de mener à bien une telle entreprise, il est de la plus haute importance de se tenir ceci pour dit: c'est qu'il ne faut pas du tout se mettre en tête de vouloir dériver la réalité de ce principe de la *constitution particulière de la nature humaine* (aus der *besondern Eigenschaft der menschlichen Natur*). Car le devoir doit être une nécessité pratique inconditionnée de l'action; il doit donc valoir pour tous les êtres raisonnables (les seuls auxquels peut s'appliquer absolument un impératif), et c'est *seulement à ce titre* qu'il est aussi une loi pour toute volonté humaine » (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, 2<sup>e</sup> section). Dans ces trois passages on voit que ce qui est toujours de la « plus haute importance » (*von der höchsten Wichtigkeit... von der grössten praktischen Wichtigkeit... von der aussersten Wichtigkeit*), c'est de déterminer la fin en soi (comme principe inconditionné de la moralité) indépendamment de tout donné anthropologique. On ne peut pas penser la pureté de la fin à partir de l'homme.

B) Mais d'autre part, inversement, la spécificité de l'homme, son essence d'être raisonnable, d'animal rationnel (*zoon logon ekon*) ne s'annonce à elle-même qu'à partir de la pensée de la fin en soi; elle s'annonce à elle-même *comme* fin en soi; c'est-à-dire aussi bien comme fin infinie, puisque la pensée de l'inconditionné, c'est aussi la pensée qui s'élève au-dessus de l'expérience, c'est-à-dire de la finitude. Ainsi s'explique que, malgré la critique de l'anthropologisme dont nous venons de donner quelques indices,

« humanité » est encore ici le nom de l'étant auquel s'annonce le *télos* transcendantal, déterminé comme Idée (au sens kantien) ou encore comme Raison. C'est l'homme comme *animal rationale* qui, dans sa détermination métaphysique la plus classique, désigne le lieu de déploiement de la raison téléologique, c'est-à-dire l'histoire. Pour Husserl comme pour Hegel, la raison est histoire et il n'y a d'histoire que de la raison. Celle-ci « fonctionne en chaque homme, si primitif soit-il encore, en tant qu'*animal rationale* » (*Origine de la géométrie*). Chaque type d'humanité et de socialité humaine « a une racine dans la composante essentielle de l'universel humain, racine dans laquelle s'annonce une Raison téléologique traversant de part en part toute l'historicité. Ainsi s'indique une problématique originale qui se rapporte à la totalité de l'histoire et au sens total qui, en dernière instance, lui donne son unité » (*ibid.*)<sup>12</sup>. La phénoménologie transcendantale serait l'accomplissement ultime de cette téléologie de la raison qui traverse l'humain.

l'homme soit *le seul exemple*, le seul cas d'être raisonnable qu'on puisse jamais citer au moment même où en droit on distingue le concept universel d'être raisonnable du concept d'être humain. C'est au point de ce *fait* que l'anthropologie reprend toute l'autorité qu'on lui avait contestée. C'est à ce point que le philosophe dit « nous » et que dans le discours de Kant « être raisonnable » et « humanité » sont toujours associés par la conjonction « et » ou « vel ». Par exemple: « Or je dis: l'homme, *et en général (und überhaupt)* tout être raisonnable, *existe* comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen... Ce principe d'après lequel l'humanité *et* toute nature raisonnable en général sont considérées comme fin en soi », etc.

On pourrait relever une ambiguïté analogue, quoique essentiellement distincte, dans la *Critique de la raison pure* chaque fois qu'il s'agit de déterminer la finitude de l'étant et la réceptivité de *l'intuitus derivativus*.

12. « La philosophie n'est donc rien d'autre, de part en part, que le rationalisme se diversifiant lui-même selon les différents plans où se déploient intention et accomplissement; elle est la *Ratio* dans son mouvement incessant pour s'éclaircir elle-même (*Selbsterhellung*), à partir de la première irruption de la philosophie dans l'humanité dont la raison pourtant innée était restée jusqu'alors inaccessible à elle-même, plongée dans la confusion et dans la nuit » (*La philosophie comme prise de conscience de l'humanité*, tr. P. Ricœur). «... de même que l'homme, et même le Papou, représente un nouveau stade dans l'animalité par opposition à la bête, de même la raison philosophique représente un nouveau stade dans l'humanité et dans sa raison » (*La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, tr. P. Ricœur).

nité<sup>13</sup>. Ainsi, sous l'autorité des concepts fondateurs de la métaphysique, que Husserl réveille, restaure, au besoin en les affectant d'un indice ou de guillemets phénoménologiques, la critique de l'anthropologisme empirique n'est que l'affirmation d'un humanisme transcendantal. Et, parmi ces concepts métaphysiques qui forment la ressource essentielle du discours de Husserl, celui de *fin* ou de *télos* joue un rôle décisif. On pourrait montrer qu'à toutes les étapes de la phénoménologie, et notamment chaque fois que le recours à l'« Idée au sens kantien » est nécessaire, l'infinité du *télos*, l'infinité de la fin règle les pouvoirs de la phénoménologie. La fin de l'homme (comme limite anthropologique factuelle) s'annonce à la pensée depuis la fin de l'homme (comme ouverture déterminée ou infinité d'un *télos*). L'homme est ce qui a rapport à sa fin, au sens fondamentalement équivoque de ce mot. Depuis toujours. La fin transcendantale ne peut s'apparaître et se déployer qu'à la condition de la mortalité, d'un rapport à la finitude comme origine de l'idéalité. Le nom de l'homme s'est toujours inscrit dans la métaphysique entre ces deux fins. Il n'a de sens que dans cette situation eschato-téléologique.

## NOUS LISANT

C'est à partir de cette situation que s'élève le « nous » qui, d'une manière ou d'une autre, a toujours dû renvoyer à lui-même dans la langue de la métaphysique et dans le discours philosophique. Qu'en est-il de ce *nous*, pour finir, dans le texte qui, mieux que tout autre, nous a donné à lire la complicité essentielle, historique, de la métaphysique et de l'humanisme sous toutes leurs formes ? Qu'en est-il donc de ce *nous* dans le texte de Heidegger ?

Cette question est la plus difficile et nous ne ferons que l'amorcer. Il ne s'agit pas ici d'enfermer tout le texte de Heidegger dans une clôture qu'il a mieux que tout autre délimitée. Ce qui lie l'humanisme et la métaphysique comme onto-théologie est devenu lisible comme tel à partir de *Sein und Zeit*, de la *Lettre sur l'humanisme* et des textes ultérieurs. Renvoyant à cet

13. Dans un court fragment de 1934 (*Stufen der Geschichtlichkeit. Erste Geschichtlichkeit*, Beilage XXVI in *Krisis*, p. 502-3), Husserl distingue trois niveaux et trois étapes de l'historicité : culture et tradition comme socialité humaine en général ; culture européenne et projet théorétique (science et philosophie), « conversion de la philosophie en phénoménologie ».

acquis, essayant d'en tenir compte, je voudrais commencer à dessiner les formes de la prise que gardent l'une sur l'autre l'« humanité » de l'homme et la pensée de l'être, un certain humanisme et la vérité de l'être. Naturellement, il ne s'agira pas de cette falsification qui consisterait, contre les mises en garde les plus explicites de Heidegger, à faire de cette prise une maîtrise ou un rapport ontique en général. Ce qui nous préoccupera ici concernera plutôt un privilège plus subtil, plus caché, plus indéradicable qui, comme dans le cas de Hegel ou de Husserl, nous reconduit à la position du *nous* dans le discours. Une fois que l'on a renoncé à poser le *nous* dans la dimension métaphysique du « nous-les-hommes », une fois qu'on a renoncé à charger le *nous-hommes* des déterminations métaphysiques du propre de l'homme (*zôon logon ekon*, etc.), il reste que l'homme — et je dirais même, en un sens qui s'éclairera dans un instant, le *propre de l'homme* —, la pensée du propre de l'homme est inséparable de la question ou de la vérité de l'être. Elle l'est sur les sentiers heideggeriens par ce que nous pourrions appeler un sorte d'aimantation.

Cette aimantation, je ne puis ici qu'en indiquer le titre et quelques effets. Pour la déceler à la profondeur continue où elle s'exerce, la distinction entre telle ou telle période de la pensée heideggerienne, entre les textes antérieurs et les textes postérieurs à ladite *Kehre*, a moins de pertinence que jamais. Car d'une part l'analytique existentielle avait déjà débordé l'horizon d'une anthropologie philosophique: le *Dasein* n'est pas simplement l'homme de la métaphysique. Et d'autre part, inversement, dans la *Lettre sur l'humanisme* et au-delà, l'aimantation du « propre de l'homme » ne cessera pas de diriger tous les cheminements de pensée. C'est du moins ce que je voudrais suggérer, et je regrouperai les effets ou les indices de cette aimantation sous le concept général de *proximité*. C'est dans le jeu d'une certaine proximité, proximité à soi et proximité à l'être que nous allons voir se constituer contre l'humanisme et contre l'anthropologisme métaphysiques, une autre insistance de l'homme, relayant, relevant, suppléant ce qu'elle détruit selon des voies dans lesquelles nous sommes, dont nous sortons à peine — peut-être — et qui restent à interroger.

Qu'en est-il de cette proximité ? Ouvrons d'abord *Sein und Zeit* au point où la question de l'être est posée dans sa « structure formelle » (§ 2). Notre compréhension « vague et courante » du sens du mot « être » ou « est » se trouve reconnue comme un fait (*Faktum*): « En tant que recherche (*Suchen*), l'acte de questionner a besoin de se laisser préalablement conduire par ce qui est recherché. Le sens de l'être doit donc

d'une certaine manière nous être déjà disponible. Comme il a été indiqué, nous nous mouvons toujours déjà dans une entente de l'être. C'est à partir d'elle que surgit la question expresse du sens de l'être et la tendance au concept d'être. Nous ne savons pas ce que « être » veut dire. Mais dès que nous demandons « qu'est-ce que l'être ? », nous nous tenons dans une entente du « est », sans pouvoir fixer conceptuellement ce que le « est » veut dire. Nous ne connaissons même pas l'horizon à partir duquel nous devrions saisir et fixer ce sens. Cette entente courante et vague de l'être est un factum. » J'ai souligné le nous et le toujours-déjà. Ils sont donc déterminés en correspondance avec cette entente de « être » ou de « est ». En l'absence de tout autre détermination ou présupposition, le « nous » est au moins ce qui s'ouvre à une telle entente, ce qui y est toujours déjà accessible et ce par quoi un tel factum peut être reconnu comme tel. Il va donc de soi que ce nous, si simple, si discret, si effacé soit-il, inscrit la structure dite formelle de la question de l'être dans l'horizon de la métaphysique et plus largement dans le milieu linguistique indo-européen à la possibilité duquel est essentiellement liée l'origine de la métaphysique. C'est dans ces limites que le factum peut être entendu et accrédité; c'est dans ces limites — déterminées donc matérielles — qu'il peut soutenir ladite formalité de la question. Il reste que le sens de ces « limites » ne nous est donné que depuis la question du sens de l'être. Ne faisons pas semblant de savoir ce que veut dire par exemple « milieu linguistique indo-européen ».

Cette « structure formelle de la question de l'être » étant posée par Heidegger, il s'agit alors, comme on sait, de reconnaître l'étant exemplaire (*exemplarische Seiende*) qui constituera le texte privilégié pour une lecture du sens de l'être. Je rappelle que la structure formelle de la question, de toute question, selon Heidegger, devrait comporter trois instances: le *Gefragte*, ce qui est demandé, ici le sens de l'être; l'*Erfragte*, qui est le demandé en tant qu'il est proprement visé par une question, le sens de l'être en tant que questionné; enfin le *Befragte*, l'interrogé, l'étant qu'on interrogera, auquel on posera la question du sens de l'être. Il s'agit donc du choix ou de la reconnaissance de cet étant exemplaire *interrogé* en vue du sens de l'être: « Sur quel étant le sens de l'être doit-il être lu (*abgelesen*), à partir de quel étant l'ouverture de l'être prendra-t-elle son départ? Le point de départ est-il arbitraire ou bien quelque étant a-t-il un privilège (*Vorrang*) dans l'élaboration de la question de l'être? Quel est cet étant exemplaire et en quel sens a-t-il un privilège? »

Par quoi sera dictée la réponse à cette question ? Dans quel milieu d'évidence, de certitude ou au moins d'entente devratt-elle se déployer ? Avant même que la méthode phénoménologique ne soit revendiquée (§ 7), au moins dans un « concept provisoire », comme la méthode de cette élaboration de la question de l'être, la détermination de cet étant exemplaire est « phénoménologique » dans son principe. Elle est commandée par le principe des principes de la phénoménologie, le principe de la présence et de la présence dans la présence à soi, telle qu'elle se manifeste à l'étant et en l'étant que *nous* sommes. C'est cette présence à soi, cette proximité absolue de l'étant (questionnant) à lui-même, cette familiarité à soi de l'étant prêt à entendre l'être, qui intervient dans la détermination du *factum*, qui motive le choix de l'étant exemplaire, du texte, du bon texte pour l'herméneutique du sens de l'être. C'est la proximité à soi de l'étant questionnant qui le fait choisir comme étant interrogé par privilège. La proximité à soi du questionnant autorise l'identité du questionnant et de l'interrogé. Nous, qui sommes proches de nous-mêmes, *nous nous* interrogeons sur le sens de l'être. Lisons ce protocole de lecture : « La question de l'être étant explicitement posée et conduite à une pleine transparence à soi, alors l'élaboration de cette question requiert, comme nous l'avons expliqué, une explicitation du mode selon lequel l'être doit être visé, l'entente et la saisie conceptuelle de son sens, la préparation de la possibilité d'un choix correct de l'étant exemplaire, l'élaboration d'une voie d'accès authentique à cet étant. La visée, l'entente, la saisie conceptuelle, le choix, la voie d'accès sont des traits constitutifs de l'acte de questionner et donc des modes d'être d'un étant déterminé, de *cet* étant que nous, les questionnants, sommes nous-mêmes (*eines bestimmten Seienden, des Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind*). Elaboration de la question de l'être veut donc dire : élucidation d'un étant — du questionnant — dans son être. Le questionner de cette question (*Das Fragen dieser Frage*) est déterminé essentiellement, comme mode d'être d'un étant, par ce qui en lui est demandé (*gefragt*) — par l'être. *Cet étant que nous sommes nous-mêmes* et qui dans son être a, entre autres possibilités, celle de questionner, nous lui assignons le terme de *Dasein* (*fassen wir terminologisch als Dasein*). La position expresse et lucide de la question du sens de l'être requiert une explicitation préalable et appropriée d'un étant (le *Dasein*) au regard de son être (p. 7). »

Sans doute cette proximité, cette identité ou cette présence à soi de « l'étant que nous sommes » — du questionnant et de l'interrogé — n'a-t-elle pas la forme de la conscience subjek-



tive, comme dans la phénoménologie transcendantale. Sans doute aussi cette proximité est-elle encore antérieure à ce que le prédicat métaphysique « humain » pourrait nommer. Le *Da-da Dasein* ne peut être déterminé en présence prochaine que depuis une relecture de la question de l'être qui l'interpelle. Néanmoins, le procès de dégagement ou d'élaboration de la question de l'être, en tant que question du *sens* de l'être, est défini comme *explicitation* ou comme interprétation explicite. La lecture du texte *Dasein* est une herméneutique de dévoilement ou de développement (cf. § 7). Si l'on y regarde de près, c'est l'opposition phénoménologique « implicite/explicite » qui permet à Heidegger de rejeter l'objection de cercle vicieux, cercle qui consisterait à déterminer d'abord un étant dans son être puis à poser la question de l'être à partir de cette pré-détermination ontologique (p. 7). Ce style de lecture explicite pratique une mise au jour continue, quelque chose qui ressemble, au moins, à la prise de conscience, sans rupture, sans déplacement, sans changement de terrain. D'autre part, de même que le *Dasein* — l'étant *que nous sommes nous-mêmes* — sert de texte exemplaire, de bonne « leçon » pour l'explicitation du sens de l'être, de même le nom de l'homme reste le lien ou le fil conducteur paléonymique qui relie l'analytique du *Dasein* à la totalité du discours traditionnel de la métaphysique. D'où le statut étrange de telles phrases ou parenthèses: « En tant que comportements de l'homme les sciences ont le style d'être de cet étant (l'homme). Nous assignons à cet étant le terme de *Dasein* (*Dieses Seiende fassen wir terminologisch als Dasein*). » Ou encore: « Comme celle de toute ontologie, la problématique de l'ontologie grecque doit prendre son fil conducteur dans l'être-là lui-même. L'être-là, c'est-à-dire l'être de l'homme (*Das Dasein, d.h. das sein des Menschen*), est compris (*umgrenzt*) aussi bien dans la « définition » vulgaire que dans la « définition » philosophique comme *zôon logon ekon*, le vivant dont l'être est essentiellement déterminé par le pouvoir de la parole » (du discours: *Redenkönnen*) (p. 25). De même, une « ontologie complète du *Dasein* » est posée comme la condition préalable d'une « anthropologie philosophique » (p. 17). On voit donc que le *Dasein*, s'il n'est *pas* l'homme, n'est pourtant *pas autre chose* que l'homme. Il est, comme on va le voir, une répétition de l'essence de l'homme permettant de remonter en-deçà des concepts métaphysiques de *l'humanitas*. C'est la subtilité et l'équivoque de ce geste qui ont évidemment autorisé tous les gauchissements anthropologistes dans la lecture de *Sein und Zeit*, notamment en France.

La valeur de proximité, c'est-à-dire de présence en général,

décide donc de l'orientation essentielle de cette analytique du *Dasein*. Ce motif de la proximité se trouve certes pris dans une opposition qui désormais ne cessera de régler le discours de Heidegger. Le cinquième paragraphe de *Sein und Zeit* semble en effet non pas contredire mais limiter et contenir ce qui était déjà acquis, à savoir que le *Dasein* « que nous sommes » constituait l'étant exemplaire pour l'herméneutique du sens de l'être en raison de sa proximité à soi, de notre proximité à nous-mêmes, à cet étant que nous sommes. Heidegger marque alors que cette proximité est *ontique*. Ontologiquement, c'est-à-dire quant à l'être de cet étant que nous sommes, la distance, au contraire, est aussi grande que possible. « Le *Dasein* en vérité n'est pas seulement ce qui nous est ontiquement (*ontisch*) proche ou même le plus proche — nous le *sommes* nous-mêmes. Pourtant, en dépit ou plutôt en raison de cela, il est ontologiquement (*ontologisch*) le plus lointain »<sup>14</sup>.

L'analytique du *Dasein*, aussi bien que la pensée qui, au-delà de la *Kehre*, poursuivra la question de l'être, se tiendra dans

14. « Le privilège ontico-ontologique reconnu à *Dasein* pourrait conduire à l'opinion que cet étant doit aussi être donné ontico-ontologiquement de manière primaire (*primär*), non seulement au sens d'une saisie « immédiatement » possible de l'étant, mais aussi également en cet autre sens que son mode d'être serait une prédonnée « immédiate ». Le *Dasein* en vérité n'est pas seulement ce qui nous est ontiquement proche ou même le plus proche — nous le *sommes* nous-mêmes. Pourtant, en dépit ou plutôt en raison de cela, il est ontologiquement le plus lointain... Le *Dasein* est ontiquement « au plus proche » (« *am nächsten* ») de soi, il en est ontologiquement au plus loin, mais pré-ontologiquement, il n'est pas étranger à soi » (*nicht fremd*, p. 15-16).

Quatre remarques à ce sujet: 1) Malgré cette ambiguïté ou cette opposition, c'est la seule valeur de proximité, d'être non-étranger, d'être-propre ou d'être-proche (valeur ontique) qui a décidé du choix du *Dasein* comme étant exemplaire. L'exemplarité est donc un motif ontique. 2) Cette opposition proximité/distance, ontique/ontologique, sera inséparable de l'opposition entre le propre et le non-propre (l' « authentique » et l' « inauthentique »: *eigentlich/uneigentlich*). 3) Cette même opposition permettra, en distinguant entre la proximité et la notion métaphysique d' « immédiateté », de critiquer un certain style de phénoménologie et le primat de la « conscience », des « données immédiates de la conscience ». 4) Il reste qu'entre cette valeur de proximité, — ontiquement donnée ou ontologiquement refusée mais promise — et la « phénoménologie », le lien est essentiel et explicite: le *Dasein* doit « pouvoir se montrer en lui-même de lui-même » (p. 16).

l'espace qui sépare et rapporte l'une à l'autre une telle proximité et une telle distance. Le *Da* du *Dasein* et le *Da* du *Sein* signifieront aussi bien le proche que le lointain. Par-delà la clôture commune de l'humanisme et de la métaphysique, la pensée de Heidegger sera guidée par le motif de l'être comme présence — entendue en un sens plus originaire que dans les déterminations métaphysiques et ontiques de la présence ou de la présence en présent — et par le motif de la proximité de l'être à l'essence de l'homme. Tout se passe comme s'il fallait réduire la distance ontologique reconnue dans *Sein und Zeit* et dire la proximité de l'être à l'essence de l'homme.

Pour soutenir cette dernière proposition, quelques références indicatives à la *Lettre sur l'humanisme*. Je n'insisterai pas sur le thème majeur et bien connu de ce texte: l'unité de la métaphysique et de l'humanisme<sup>15</sup>. Toute mise en question de l'humanisme qui ne rejoint pas d'abord la radicalité archéologique des questions esquissées par Heidegger et qui ne déploie pas les indications qu'il donne sur la genèse du concept et de la valeur d' « homme » (reprise de la *paideia* grecque dans la culture romaine, christianisation de l'*humanitas* latine, renaissance de l'hellénisme au XIV<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècles, etc.), toute position méta-humaniste qui ne se tient pas dans l'ouverture de ces questions reste historiquement régionale, périodique et périphérique, juridiquement secondaire et dépendante, quelque intérêt et quelque nécessité qu'elle puisse d'ailleurs garder comme telle.

Il reste que la pensée de l'être, la pensée de la vérité de l'être au nom de laquelle Heidegger dé-limite l'humanisme et la métaphysique, reste une pensée *de* l'homme. Dans la question de l'être, telle qu'elle est posée à la métaphysique, l'homme et le nom de l'homme ne sont pas déplacés. Encore moins dis-

15. « Tout humanisme se fonde sur une métaphysique ou s'en fait lui-même le fondement. Toute détermination de l'essence de l'homme qui présuppose déjà, qu'elle le sache ou non, l'interprétation de l'étant sans poser la question portant sur la vérité de l'être, est métaphysique. C'est pourquoi, si l'on considère la manière dont est déterminée l'essence de l'homme, le propre de toute métaphysique se révèle en ce qu'elle est « humaniste ». De la même façon, tout humanisme reste métaphysique. Non seulement l'humanisme, dans sa détermination de l'humanité de l'homme, ne pose pas la question de la relation de l'être à l'essence de l'homme, mais il empêche même de la poser, en ne la connaissant ni ne la comprenant, pour cette raison qu'il a son origine dans la métaphysique. » (Nous citons, parfois avec de légères modifications, la traduction française de R. Munier, p. 47.)

paraissent-ils. Il s'agit au contraire d'une sorte de réévaluation /ou de revalorisation de l'essence et de la dignité de l'homme. Ce qui est menacé dans l'extension de la métaphysique et de la technique — on sait selon quelle nécessité essentielle Heidegger les associe l'une à l'autre —, c'est l'essence de l'homme, qu'on devrait ici penser avant et au-delà de ses déterminations métaphysiques: « La dévastation du langage qui s'étend partout avec rapidité ne tient pas seulement à la responsabilité d'ordre esthétique et moral qu'on assume en chacun des usages qu'on fait de la parole. Elle provient d'une mise en danger de l'essence de l'homme (*Gefährdung des Wesens des Menschen*) » ... « C'est ainsi seulement, à partir de l'être, que commence à être surmontée l'absence de patrie (*die Ueberwindung der Heimatlosigkeit*) en laquelle s'égarent non seulement les hommes mais l'essence de l'homme (*das Wesen des Menschen*). » C'est donc cette essence qu'il s'agit de réinstaurer: « Mais si l'homme doit un jour parvenir à la proximité de l'être (*in die Nähe des Seins*), il lui faut d'abord apprendre à exister dans ce qui n'a pas de nom (*im Namenlosen*). Il doit savoir reconnaître aussi bien la tentation de la publicité que l'impuissance de l'existence privée. Avant de parler (*bevor er spricht*), l'homme doit se laisser revendiquer (réclamer: *wieder ansprechen*) par l'être et prévenir par lui du danger de n'avoir, sous cette revendication (*Anspruch*), que peu ou rarement quelque chose à dire. C'est alors seulement qu'est restituée à la parole (*dem Wort*) la richesse inestimable de son essence et à l'homme l'abri (*Behausung*) pour habiter dans la vérité de l'être. Mais n'y a-t-il pas dans cette revendication (*Anspruch*) de l'être sur l'homme, comme dans la tentative de préparer l'homme à cette revendication, un effort qui concerne l'homme? Quelle est l'orientation du « souci », sinon de réinstaurer l'homme dans son essence (*den Menschen wieder in sein Wesen zurückzubringen*). Cela signifie-t-il autre chose que de rendre l'homme (*homo*) humain (*humanus*)? Ainsi l'*humanitas* demeure-t-elle au cœur d'une telle pensée, car l'humanisme consiste en ceci: réfléchir et veiller (*Sinnen und Sorgen*) à ce que l'homme soit humain et non inhumain (*unmenschlich*), c'est-à-dire hors de son essence. Or en quoi consiste l'humanité de l'homme? Elle repose dans son essence »<sup>16</sup>.

16. On pourrait citer dans le même sens beaucoup d'autres passages de la *Lettre*. Ainsi, par exemple: « Mais on doit bien comprendre que, par là, [par la métaphysique] l'homme se trouve repoussé définitivement dans le domaine essentiel de l'*animalitas*, même si, loin de l'identifier à l'animal, on lui accorde une diffé-

Une fois que la pensée de l'essence est soustraite à l'opposition *essential/existentia*, la proposition selon laquelle « l'homme ek-siste n'est pas une réponse à la question de savoir si l'homme est réel ou non; elle est une réponse à la question portant sur l' essence » (*Wesen*) de l'homme ».

La restauration de l'essence est aussi la restauration d'une dignité et d'une proximité: la dignité co-respondante de l'être et de l'homme, la proximité de l'être et de l'homme. « Ce qui reste encore à dire aujourd'hui et pour la première fois pourrait peut-être devenir l'impulsion (*Anstoss*) qui acheminerait l'essence de l'homme à ce que, par la pensée (*denkend*), elle soit attentive à la dimension sur elle omnirégnante de la vérité de

rence spécifique. Au principe, on pense toujours *l'homo animalis*, même si on pose *l'anima* comme *animus sive mens*, et celle-ci, plus tard, comme sujet, personne ou esprit. Une telle position est dans la manière de la métaphysique. Mais, par là, l'essence de l'homme est appréciée trop pauvrement (*zu gering*); elle n'est point pensée dans sa provenance, provenance essentielle qui, pour l'humanité historique (*geschichtliche Menschentum*), reste en permanence l'avenir essentiel. La métaphysique pense l'homme à partir de *l'animalitas*, elle ne pense pas en direction de son *humanitas*. La métaphysique se ferme à la simple notion essentielle que l'homme ne se déploie dans son essence (*in seinem Wesen west*) qu'en tant qu'il est revendiqué (*angesprochen*) par l'être. C'est seulement à partir de cette revendication qu'il « a » trouvé cela même où son essence habite. C'est seulement à partir de cet habiter qu'il « a » « le langage » comme l'abri qui garde à son essence le caractère extatique. Se tenir dans l'éclaircie de l'être (*Lichtung des Seins*), c'est ce que j'appelle l'ek-sistence de l'homme. Seul l'homme a en propre (*eignet*) cette manière d'être. L'ek-sistence ainsi comprise est non seulement le fondement de la possibilité de la raison, *ratio*, elle est cela même en quoi l'essence de l'homme garde (*wahrt*) la provenance de sa détermination. L'ek-sistence ne peut se dire que de l'essence de l'homme, c'est-à-dire de la manière humaine d'« être »; car l'homme seul est, pour autant que nous en ayons l'expérience, engagé dans le destin de l'ek-sistence (*in das Geschick der Eksistence*). » (P. 52-3.)

Le motif du propre (*eigen, eigentlich*) et des divers modes du *pro-prier* [(en particulier *l'Ereignen* et *l'Ereignis*) qui domine si thématiquement la question de la vérité de l'être dans *Zeit und Sein* (1962, tr. fr. in *L'endurance de la pensée*, Plon, 1968) est depuis longtemps à l'œuvre dans la pensée de Heidegger. Dans la *Lettre sur l'humanisme* en particulier (cf., par exemple, p. 80-81). Les thèmes de la *maison* et du *propre* y sont régulièrement accordés: comme nous essaierons de le montrer plus tard, la valeur d'*oikos* (et d'*oikésis*) joue un rôle décisif, quoique caché, dans la chaîne sémantique qui nous intéresse ici.

l'être. Un tel événement ne pourrait d'ailleurs à chaque fois se produire que pour la dignité de l'être et au profit de cet être-le-là que l'homme assume dans l'ek-sistence (*nur dem Sein zur Würde und dem Dasein zugunsten geschehen, das der Mensch eksistierend aussteht*) mais non à l'avantage de l'homme pour que brillent par son activité civilisation et culture » (p. 68-69).

La distance ontologique du *Dasein* à ce qu'il est comme ek-sistence et au *Da* du *Sein*, cette distance qui se donnait d'abord comme proximité ontique doit être réduite par la pensée de la vérité de l'être. D'où la dominance, dans le discours de Heidegger, de toute une métaphorique de la proximité, de la présence simple et immédiate, associant à la proximité de l'être les valeurs de voisinage, d'abri, de maison, de service, de garde, de voix et d'écoute. Non seulement il ne s'agit pas, comme il va de soi, d'une rhétorique insignifiante, mais on pourrait même, à partir de cette métaphorique et de la pensée de la différence ontico-ontologique, expliciter toute une théorie de la métaphoricité en général<sup>17</sup>. Quelques exemples de ce langage si sûrement connoté de ce qui l'inscrit dans un certain paysage. « Mais si l'homme doit un jour parvenir à la proximité de l'être (*in die Nähe des Seins*), il lui faut d'abord apprendre à exister dans ce qui n'a pas de nom... » «... la proposition: 'la ' substance ' de l'homme est l'ek-sistence ' ne dit rien d'autre que ceci: la manière selon laquelle l'homme dans sa propre essence (*in seinem eigenen Wesen*) est présent à l'être (*zum Sein anwest*) est l'in-stance extatique dans la vérité de l'être. Les interprétations humanistes de l'homme comme *animal rationale*, comme « personne », comme être-spirituel-doué-d'une-âme-et-d'un-corps, ne sont pas tenues pour fausses par cette détermination essentielle de l'homme, ni rejetées par elle. L'unique propos est bien plutôt que les plus hautes déterminations humanistes de l'essence de l'homme n'expérimentent pas encore la dignité propre de l'homme (*die eigentliche Würde des Menschen*). En ce sens, la pensée qui s'exprime dans *Sein und Zeit* est contre l'humanisme. Mais cette opposition ne signifie pas qu'une telle pensée s'oriente à l'opposé de l'humain, plaide pour l'inhumain, défende la barbarie et rabaisse la dignité de l'homme. Si l'on pense contre l'humanisme, c'est parce que l'humanisme ne situe pas assez haut l'*humanitas* de l'homme... » « L'être » — ce n'est ni Dieu, ni un fondement du monde. L'être est plus éloigné que tout étant et cependant plus près (*näher*) de l'homme que chaque étant, que ce soit un rocher, un animal, une œuvre d'art,

17. Cf. plus bas « La mythologie blanche ».

une machine, que ce soit un ange ou Dieu. L'être est ce qu'il y a de plus proche (*Das Sein ist das Nächste*). Cette proximité toutefois reste pour l'homme ce qu'il y a de plus lointain. L'homme s'en tient toujours, et d'abord, et seulement, à l'étant... » « C'est parce que l'homme, comme ek-sistant, parvient à se tenir dans ce rapport en lequel l'être se destine (*schickt*) lui-même, en le soutenant extatiquement, c'est-à-dire en l'assumant dans le souci, qu'il méconnaît le plus proche (*das Nächste*) et se tient à ce qui est au-delà du proche (*das Uebernächste*). Il croit même que c'est là le plus proche. Mais plus proche que le plus proche et en même temps plus lointain pour la pensée habituelle que son plus lointain est la *proximité* elle-même: la vérité de l'être... » « L'unique (*das Einzige*) que voudrait atteindre la pensée qui cherche à s'exprimer pour la première fois dans *Sein und Zeit*, c'est quelque chose de simple (*etwas Einfaches*). En tant qu'il est ce simple, l'être reste mystérieux, la proximité simple (*schlicht*) d'une puissance non-contrainante. Cette proximité déploie son essence (*west*) comme le langage lui-même... » « Mais l'homme n'est pas seulement un vivant qui, en plus d'autres capacités, posséderait le langage. Le langage est bien plutôt la maison de l'être en laquelle l'homme habite et de la sorte ek-siste, appartenant à la vérité de l'être dont il assume la garde (*hütend gehört*). »

Cette proximité n'est pas la proximité ontique et il faut tenir compte de la répétition proprement ontologique de cette pensée du proche et du lointain<sup>18</sup>. Il reste que l'être qui n'est rien, qui n'est pas un étant, ne peut être dit, ne peut se dire que dans la métaphore ontique. Et le choix de telle ou telle métaphorique est nécessairement signifiant. C'est dans l'insistance métaphorique que se produit alors l'interprétation du sens de l'être. Et si Heidegger a radicalement déconstruit l'autorité du *présent* sur la métaphysique, c'est pour nous conduire à penser la présence du présent. Mais la pensée de cette présence ne fait que métaphoriser, par une nécessité profonde et à laquelle

18. « Dans l'introduction de *Sein und Zeit* (p. 38) se trouve ceci simplement et clairement exprimé et même en italique: « L'être est le transcendant pur et simple (*das Transcendens schlechthin*) ». De même que l'ouverture de la proximité spatiale dépasse toute chose proche ou lointaine quand on la considère du point de vue de cette chose, de même l'être est essentiellement au-delà de tout étant parce qu'il est l'éclaircie (*Lichtung*) elle-même. En cela, l'être est pensé à partir de l'étant, selon une manière de voir de prime abord inévitable dans la métaphysique encore régnante. »

on n'échappe pas par une simple décision, le langage qu'elle déconstruit<sup>19</sup>.

C'est ainsi que la prévalence accordée à la métaphore *phénoménologique*, à toutes les variétés du *phainesthai*, de la brillance, de l'éclaircissement, de la clairière, de la *Lichtung*, etc., ouvre sur

19. Quelques exemples de cette prédominance accordée à la valeur de proximité ontologique: « Ce destin advient comme l'éclaircie de l'être (*Lichtung des Seins*); il est lui-même cette éclaircie. Il accorde la proximité-à-l'être (*Sie gewährt die Nähe zum Sein*). Dans cette proximité, dans l'éclaircie du « là » (*Da*), habite l'homme en tant qu'ek-sistant, sans qu'il soit encore à même aujourd'hui d'expérimenter proprement cet habiter et de l'assumer. Cette proximité « de » l'être qui est en elle-même le « là » de l'être-là, le discours sur l'épigramme *Heimkunft* de Hölderlin (1943), qui est pensé à partir de *Sein und Zeit*, l'appelle « la patrie »... «...La patrie de cet habiter historique est la proximité à l'être... » c...Dans son essence historico-ontologique, l'homme est cet étant dont l'être en tant qu'ek-sistence consiste en ceci qu'il habite dans la proximité de l'être (*in der Nähe des Seins wohnt*). L'homme est le voisin de l'être (*Nachbar des Seins*)... « Différente en cela fondamentalement de toute existentia et « existence », « l'ek-sistence » est l'habitation ek-statique dans la proximité de l'être »... « la pensée ne doit-elle pas tenter, par une résistance ouverte à l'« humanisme », de risquer une impulsion qui pourrait amener à reconnaître enfin *l'humanitas* de *l'homo humanus* et ce qui la fonde ? Ainsi pourrait s'éveiller, si la conjoncture présente de l'histoire n'y pousse déjà, une réflexion (*Besinnung*) qui penserait non seulement l'homme, mais la « nature » de l'homme, non seulement la nature, mais plus originellement encore la dimension dans laquelle l'essence de l'homme, déterminée à partir de l'être lui-même, se sent chez elle »... « La pensée ne dépasse pas la métaphysique en la surmontant, c'est-à-dire en montant plus haut encore pour l'accomplir on ne sait où, mais en redescendant jusqu'à la proximité du plus proche (*in die Nähe des Nächsten*) ».

Détruire le privilège du présent-maintenant (*Gegenwart*) reconduit toujours, sur le chemin heideggerien, à une présence (*Anwesen, Anwesenheit*) qu'aucun des trois modes du présent (présent-présent, présent-passé, présent-futur) ne peut épuiser, terminer, mais qui en assure au contraire l'espace de jeu, depuis une quarte dont la pensée forme tout l'enjeu de notre question. La quarte peut être gardée ou perdue, risquée ou réappropriée, alternative toujours suspendue au-dessus de son «propre » abyme, ne gagnant jamais qu'à se perdre. C'est le texte de la dissémination.

Or cette présence de la quarte est à son tour pensée, dans *Temps et être* notamment, selon l'ouverture de la *propriation* en tant que proximité du proche, proximation, approximation. On se reportera ici à l'analyse de la quadri-dimensionalité du temps et de son



l'espace de la présence et la présence de l'espace, compris dans l'opposition du proche et du lointain. De même que le privilège reconnu non seulement au langage, mais au langage parlé (voix, écoute, etc.) consonne avec le motif de la présence comme présence à soi<sup>20</sup>. Le proche et le propre se pensent ici, par

jeu (p. 47 sq.): « Le temps propre est quadri-dimensionnel... C'est pourquoi cette première, cette initiale et au sens propre du mot entre-prenante porrection (*Reichen*) — où repose l'unité du temps propre (*eigentlichen*) —, nous la nommons: la proximité approchante. (*Nahheit* — prochaineté —, un nom ancien, encore employé par Kant). Mais elle approche l'avenir, l'avoir-été, le présent les uns des autres dans la mesure où elle libère un lointain (*indem sie entfernt* » (p. 46-49). « Dans le destiner du rassemblement de toute destination d'être (*Im Schicken des Geschickes von Sein*), dans la porrection (*Reichen*) du temps, se montre une appropriation (*Zueignen*), une appropriation (*Uebereignen*) — à savoir de l'être comme *Anwesenheit* et du temps comme région de l'Oouvert en leur propre (*in ihr Eigenes*). Ce qui détermine et accorde tous deux, temps et être, en leur propre, et cela veut dire dans leur convenue réciproque, nous le nommons: *das Ereignis* » (p. 56-57). « Nous ne pouvons plus représenter ce qui se nomme par ce nom d'*Ereignis* au fil conducteur de la signification courante du nom; car celle-ci entend *Ereignis* au sens de « ce qui arrive », « ce qui se passe », l'événement — et non à partir du *Eignen* — faire advenir à soi-même en sa propriété —, comme éclaircie sauvegarde de la porrection et destination » (p. 58-59, tr. fr. Fédier légèrement modifiée).

On aura remarqué la facilité, la nécessité aussi du passage entre le *proche* et le *propre*. L'élément latin de ce passage (*prope, proprius*) est interrompu dans d'autres langues, par exemple en allemand.

20. Sur ce qui unit les valeurs de présence à soi et de langage parlé, je me permets de renvoyer à *De la grammatologie* et à *La voix et le phénomène*. Implicitement ou explicitement, la valorisation du langage parlé est constante, massive chez Heidegger. Je l'étudierai ailleurs pour elle-même. Parvenus à un certain point de cette analyse, il faudra prendre rigoureusement la mesure d'une telle valorisation: si elle couvre la presque totalité du texte heideggerien (en tant qu'il reconduit toutes les déterminations métaphysiques du *présent* ou de *l'étant* à la forme matricielle de l'être comme présence (*Anwesenheit*), elle s'efface au point où s'annonce la question d'un *Wesen* qui ne serait même pas un *Anwesen*. (Cf. à ce sujet « Ousia et Grammè, Note sur une note de Sein und Zeit »). Ainsi s'explique, en particulier, la disqualification de la littérature, opposée à la pensée et à la *Dichtung*, mais aussi à une pratique artisanale et « paysanne » de la lettre: « Dans un écrit, la pensée perd facilement sa mobilité... Mais, par ailleurs,

conséquent, avant l'opposition de l'espace et du temps, selon l'ouverture d'un *espacement* qui *n'appartient* ni au temps ni à l'espace et disloque, en la produisant, toute présence du présent.

Si donc « l'être est plus éloigné que tout étant et cependant plus près de l'homme que chaque étant », si « l'être est ce qu'il y a de plus proche », on doit donc pouvoir dire que l'être est le *proche* de l'homme et que l'homme est le *proche* de l'être. Le proche, c'est le propre; le propre, c'est le plus proche (*prope, proprius*). L'homme est le propre de l'être, qui de tout près lui parle à l'oreille, l'être est le propre de l'homme, telle est la vérité qui parle, telle est la proposition qui donne le *là* de la vérité de l'être et la vérité de l'homme. Cette proposition du *propre* ne doit certes pas s'entendre en un sens métaphysique: le propre de l'homme n'est pas ici un attribut essentiel, le prédicat d'une substance, un caractère parmi d'autres, si fondamental soit-il, d'un étant, objet ou sujet, appelé homme. Ce n'est pas non plus en ce sens qu'on peut parler de l'homme comme propre de l'être. La propriété, la co-propriété de l'être et de l'homme, c'est la proximité comme inséparabilité. Mais c'est bien comme inséparabilité qu'on a *ensuite*, dans la métaphysique, pensé les rapports de l'étant (substance, ou *res*) et de son prédicat essentiel. Comme cette co-propriété de l'homme et de l'être, telle qu'elle se pense dans le discours de Heidegger, n'est pas ontique, elle ne rapporte pas l'un à l'autre deux « étants » mais, dans le langage, le *sens* de l'être et le *sens* de l'homme. Le propre de l'homme, son « *eigenheit* », son « authenticité » c'est de se rapporter au sens de l'être, de l'entendre et de le questionner (*fragen*) dans l'ek-sistence, de se tenir debout<sup>21</sup> dans la proximité de sa lumière: « *Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein: Se tenir debout dans l'éclaircie de l'être, c'est ce que j'appelle l'ek-sistence de l'homme. Seul l'homme a en propre cette manière d'être.* »

la chose écrite offre la salutaire contrainte d'une saisie vigilante par le langage... Elle [la vérité de l'être] serait ainsi soustraite à la pure opinion et conjecture et remise à cet artisanat de l'écriture (*Handwerk der Schrift*), devenu rare aujourd'hui »... « Tel est bien ce qu'il nous faut dans la pénurie actuelle du monde: moins de philosophie et plus d'attention à la pensée; moins de littérature et plus de soin donné à la lettre comme telle » (*Lettre sur l'humanisme*). « Il faut libérer la *Dichtung* de la littérature » (Texte publié par la *Revue de poésie*, Paris, 1967).

21. J'ai essayé ailleurs (« La parole soufflée », in *L'écriture et la différence* et dans *De la grammatologie*) d'indiquer le passage entre le proche, le « propre » et l'*érection* du « se-ttenir-debout ».

Ce qui s'ébranle peut-être aujourd'hui, n'est-ce pas cette sécurité du proche, cette co-appartenance et cette co-propriété du nom de l'homme et du nom de l'être, telle qu'elle habite et s'habite elle-même dans la langue de l'Occident, dans son *oikonomia*, telle qu'elle s'y est enfoncée, telle qu'elle s'est inscrite et oubliée selon l'histoire de la métaphysique, telle qu'elle se réveille aussi par la destruction de l'onto-théologie ? Mais cet ébranlement — qui ne peut venir que d'un certain dehors — était déjà requis dans la structure même qu'il sollicite. Sa marge était en son corps propre marquée. Dans la pensée et la langue de l'être, la fin de l'homme a depuis toujours été prescrite et cette prescription n'a jamais fait que moduler l'équivoque de la *fin*, dans le jeu du *telos* et de la mort. Dans la lecture de ce jeu, on peut entendre en tous ses sens l'enchaînement suivant: la fin de l'homme est la pensée de l'être, l'homme est la fin de la pensée de l'être, la fin de l'homme est la fin de la pensée de l'être. L'homme est depuis toujours sa propre fin, c'est-à-dire la fin de son propre. L'être est depuis toujours sa propre fin, c'est-à-dire la fin de son propre.

Je voudrais maintenant, pour conclure, sous quelques titres très généraux, rassembler les signes qui paraissent, selon cette nécessité anonyme qui m'intéresse ici, marquer les effets de cet ébranlement total sur ce que, par commodité, avec les guillemets ou précautions qui s'imposent, j'ai appelé en commençant la « France » ou la pensée française.

1. *La réduction du sens*. L'attention au système et à la structure, dans ce qu'elle a de plus inédit" et de plus fort, c'est-à-dire dans ce qui ne retombe pas aussitôt dans le bavardage culturel et journalistique ou, dans le meilleur des cas, dans la plus pure tradition « structuraliste » de la métaphysique, une telle attention, qui est rare, ne consiste a) ni à restaurer le motif classique du système, dont on pourrait montrer qu'il est toujours ordonné au *telos*, à *l'aletheia* et à *l'ousia*, autant de valeurs rassemblées dans les concepts d'essence ou de *sens*; b) ni à effacer ni à détruire le sens. Il s'agit plutôt de déterminer la possibilité du *sens* à partir d'une organisation « formelle » qui en elle-même n'a pas de sens, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit le non-sens ou l'absurdité angoissante rôdant autour de l'humanisme métaphysique. Or, si l'on considère que la critique de l'anthropologisme par les dernières grandes métaphysiques

(Hegel et Husserl, notamment) se faisait au nom de la vérité et du sens, si l'on considère que ces « phénoménologies » — qui étaient des métaphysiques — avaient pour motif essentiel une *réduction au sens* (c'est littéralement le propos husserlien), on conçoit que la réduction *du sens* — c'est-à-dire du signifié — prenne d'abord la forme d'une critique de la phénoménologie. Si l'on considère, d'autre part, que la destruction heideggerienne de l'humanisme métaphysique se produit d'abord à partir d'une question *herméneutique* sur le *sens* ou la *vérité* de l'être, on conçoit que la réduction du sens s'opère par une sorte de rupture avec une pensée de l'être qui a tous les traits d'une *relève* (*Aufhebung*) de l'humanisme.

2. *Le pari stratégique.* Un ébranlement radical ne peut venir que du *dehors*. Celui dont je parle ne relève donc pas plus qu'un autre de quelque décision spontanée de la pensée philosophique après quelque maturation intérieure de son histoire. Cet ébranlement se joue dans le rapport violent du *tout* de l'Occident à son autre, qu'il s'agisse d'un rapport « linguistique » (où se pose très vite la question des limites de tout ce qui reconduit à la question du sens de l'être), ou qu'il s'agisse de rapports ethnologiques, économiques, politiques, militaires, etc. Ce qui d'ailleurs ne veut pas dire que la violence militaire ou économique ne soit pas structurellement solidaire de la violence « linguistique ». Mais la « logique » de tout rapport au dehors est très complexe et surprenante. La force et l'efficacité du système, précisément, transforment régulièrement les transgressions en « fausses sorties ». Compte tenu de ces effets de système, on n'a plus, du dedans où « nous sommes », que le choix entre deux stratégies :

1. tenter la sortie et la déconstruction sans changer de terrain, en répétant l'implicite des concepts fondateurs et de la problématique originelle, en utilisant contre l'édifice les instruments ou les pierres disponibles dans la maison, c'est-à-dire aussi bien dans la langue. Le risque est ici de confirmer, de consolider ou de *relever* sans cesse à une profondeur toujours plus sûre cela même qu'on prétend déconstruire. L'explicitation continue vers l'ouverture risque de s'enfoncer dans l'autisme de la clôture;

2. décider de changer de terrain, de manière discontinue et irruptive, en s'installant brutalement dehors et en affirmant la rupture et la différence absolues. Sans parler de toutes les autres formes de perspectives en trompe-l'œil auxquelles peut se laisser prendre un tel déplacement, habitant plus naïvement, plus étroitement que jamais le dedans qu'on déclare désert, la simple pratique de la langue réinstalle sans cesse le « nouveau » ter-

rain sur le plus vieux sol. On pourrait montrer sur des exemples nombreux et précis les effets d'une telle réinstallation ou d'un tel aveuglement.

Il va de soi que ces effets ne suffisent pas à annuler la nécessité d'un « changement de terrain ». Il va de soi aussi qu'entre ces deux formes de déconstruction le choix ne peut être simple et unique. Une nouvelle écriture doit en tisser et entrelacer les deux motifs. Ce qui revient à dire qu'il faut parler plusieurs langues et produire plusieurs textes à la fois. Je voulais surtout marquer que le style de la première déconstruction est plutôt celui des questions heideggeriennes, l'autre est plutôt celui qui domine en France actuellement. Je parle à dessein en termes de style dominant: parce qu'il y a aussi des ruptures et des changements de terrain dans le texte de type heideggerien; parce que le « changement de terrain » est loin de bouleverser tout le paysage français auquel je me réfère; parce que c'est d'un changement de « style », Nietzsche le disait, que nous avons peut-être besoin; et s'il y a du style, Nietzsche nous l'a rappelé, il doit être *pluriel*.

3. *La différence entre l'homme supérieur et le surhomme.* Sous ce titre se signaleraient à la fois le recours à Nietzsche qui se fait en France de plus en plus insistant, de plus en plus rigoureux, et le partage qui s'annonce peut-être entre deux *relèves* de l'homme. On sait comment, à la fin du *Zarathoustra*, au moment du « signe », quand *das Zeichen kommt*, Nietzsche distingue, dans la plus grande proximité, dans une étrange ressemblance et une ultime complicité, à la veille de la dernière séparation, du grand Midi, l'homme supérieur (*höherer Mensch*) et le surhomme (*Übermensch*). Le premier est abandonné à sa détresse avec un dernier mouvement de pitié. Le dernier — qui n'est pas le dernier homme — s'éveille et part, sans se retourner sur ce qu'il laisse derrière lui. Il brûle son texte et efface les traces de ses pas. Son rire alors éclatera vers un retour qui n'aura plus la forme de la répétition métaphysique de l'humanisme ni sans doute davantage, « au-delà » de la métaphysique, celle du mémorial ou de la garde du sens de l'être, celle de la maison et de la vérité de l'être. Il dansera, hors de la maison, cette *aktive Vergeslichkeit*, cette « oubliance active » et cette fête cruelle (*grausam*) dont parle la *Généalogie de la morale*. Nul doute que Nietzsche en a appelé à un oubli actif de l'être: il n'aurait pas eu la forme métaphysique que lui impute Heidegger.

Doit-on lire Nietzsche, avec Heidegger, comme le dernier des grands métaphysiciens ? Doit-on au contraire entendre la question de la vérité de l'être comme le dernier sursaut ensom-

## MARGES DE LA PHILOSOPHIE

meillé de l'homme supérieur ? Doit-on entendre la veille comme la garde montée auprès de la maison ou comme l'éveil au jour qui vient, à la veille duquel nous sommes ? Y a-t-il une économie de la veille ?

Nous sommes peut-être entre ces deux veilles qui sont aussi deux fins de l'homme. Mais qui, nous ?

Le 12 mai 1968.

# le cercle linguistique de Genève

\* Texte d'une communication présentée au Colloque consacré à Jean-Jacques Rousseau, les 3 et 4 février 1968, à Londres. Première version publiée dans la *Revue internationale de philosophie* (n° 82, 1967-4), sous le titre « La linguistique de Rousseau ».





Les linguistes s'intéressent de plus en plus à la généalogie de la linguistique. Et reconstituant l'histoire ou la préhistoire de leur science, ils découvrent de nombreux ancêtres, parfois avec une certaine reconnaissance étonnée. C'est au moment où les problèmes d'origine du langage cessent d'être proscrits par les linguistes (comme ils l'étaient depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle), au moment où un certain génétisme — ou un certain générativisme — retrouve ses droits, que s'éveille l'intérêt pour l'origine de la linguistique. On pourrait montrer que ce n'est pas là une rencontre fortuite. Cette activité historique ne se développe plus seulement en marge de la pratique scientifique et ses résultats sont déjà sensibles. Nous n'en sommes plus, en particulier, au préjugé selon lequel la linguistique comme science serait née d'une seule « coupure épistémologique » — ce concept qu'on dit bachelardien et dont on use ou abuse aujourd'hui —, et d'une coupure qui se serait opérée tout près de nous. On ne pense plus, comme Grammont, que « tout ce qui est antérieur au XIX<sup>e</sup> siècle, n'étant pas encore de la linguistique, peut être expédié en quelques lignes<sup>1</sup> ». Dans un article annonçant ses *Cartesian Linguistics* et présentant dans ses grandes lignes le concept de « grammaire générative », Noam Chomsky déclare: « Mon propos n'est pas ici de justifier l'intérêt de cette recherche, ni de décrire sommairement sa démarche, mais bien de souligner qu'elle nous ramène, *par un curieux détour*, à une tradition de pensée ancienne, plutôt qu'elle ne constitue un nouveau départ, ou une innovation radicale, dans le domaine de la linguistique et de la psychologie<sup>2</sup>. »

1. Cité par Chomsky, dans *Cartesian Linguistics*, p. 1. Voir aussi la note 1.

2. *De quelques constantes de la théorie linguistique*, in Diogène, 51, 1965. Je souligne. Cf. aussi *Current Issues in Linguistic Theory*, p. 15 et suiv. Geste analogue chez Jakobson qui nous renvoie non seulement à Peirce et, comme Chomsky, à Humboldt, mais aussi à Jean de Salisbury, aux Stoïciens et au *Cratyle* de Platon: *A la recherche de l'essence du langage* (Diogène, 51, 1965).

Si l'on s'installait dans l'espace de ce « curieux détour », on ne pourrait manquer d'y rencontrer la « linguistique » de Rousseau. On devrait alors se demander en quoi la réflexion de Rousseau sur le signe, sur le langage, sur l'origine des langues, sur les rapports entre parole et écriture, etc, annonce (mais que veut dire ici « annoncer » ?) ce que nous sommes si souvent tentés de considérer comme la modernité même de la science linguistique, voire la modernité *comme* science linguistique, puisque tant d'autres « sciences humaines » s'y réfèrent comme à leur modèle instituteur. Nous sommes d'autant plus encouragés à pratiquer ce détour que les références majeures de Chomsky, dans les *Cartesian Linguistics*, nous renvoient à cette *Logique* et à cette *Grammaire générale et raisonnée* de Port-Royal que Rousseau connaissait bien et dont on sait qu'elles ont beaucoup compté pour lui<sup>3</sup>. Il cite par exemple à plusieurs reprises le commentaire de Duclos à la *Grammaire générale et raisonnée*. C'est même sur une de ces citations que se clôt *l'Essai sur l'origine des langues*. Rousseau y reconnaît sa dette.

Les *Cartesian Linguistics* ne font qu'une allusion à Rousseau, dans une note qui d'une part le rapproche de Humboldt et d'autre part, ne se référant qu'au propos le plus général du second *Discours*, le présente comme strictement cartésien, au moins quant aux concepts de l'animalité et de l'humanité. Bien qu'on puisse en un certain sens parler d'un cartésianisme fondamental de Rousseau à cet égard, il semble qu'une place plus importante et plus originale doive lui être réservée dans une telle histoire de la philosophie et de la linguistique. C'est dans cette direction, à titre de schéma très préliminaire, que je risque ici les propositions suivantes.

On ne pourrait s'autoriser à parler d'une *linguistique de Rousseau* qu'à deux conditions et en deux sens:

1. à la condition et dans le sens d'une formulation systématique, définissant le projet d'une science théorique du langage, sa méthode, son objet, son champ rigoureusement propre; et cela par un geste qu'on appellerait « coupure épistémologique » par commodité, n'étant nullement assuré que la volonté déclarée de coupure ait effet de coupure ni que ladite coupure soit jamais le fait — unique — d'une œuvre ou d'un auteur. Cette première condition et ce premier sens devraient être toujours impliqués par ce que nous intitulerons *l'ouverture du*

3. « Je commençais par quelque livre de philosophie, comme la *Logique* de Port-Royal, *l'Essai* de Locke, Malebranche, Leibniz, Descartes, etc. » (*Confessions*, éd. de la Pléiade, p. 237.)

*champ*, étant entendu qu'une telle ouverture revient aussi à *délimiter* le champ.

2. à la condition et dans le sens de ce que Chomsky appelle les « constantes de la théorie linguistique »: que le système des concepts fondamentaux, des exigences et des normes qui gouvernent la linguistique dite moderne, telle qu'elle s'intitule et se représente dans sa scientificité comme dans sa modernité, soit déjà à l'œuvre et comme tel repérable dans l'entreprise de Rousseau, en son texte même. Ce qui d'ailleurs ne serait pas seulement, ni sans doute nullement, à interpréter comme l'anticipation géniale d'un penseur qui aurait ainsi prédit et préformé la linguistique moderne. Ne s'agit-il pas au contraire d'un sol de possibilité très générale sur lequel s'enlèvent toutes sortes de découpages subordonnés et de périodisations secondaires ? Ne s'agit-il pas de l'appartenance commune du projet de Rousseau et de la linguistique moderne à un système déterminé et fini de possibilités conceptuelles, à un langage commun, à une réserve d'oppositions de signes (signifiants/concepts) qui n'est autre, d'abord, que le fonds le plus ancien de la métaphysique occidentale ? Celle-ci s'articule en ses diverses époques selon des schèmes d'implication dont la structure et la logique ne se laissent pas maîtriser aussi facilement qu'on le croit parfois: d'où les illusions de rupture, les mirages du nouveau, la confusion ou l'écrasement des couches, l'artifice des prélèvements et des découpages, le leurre archéologique. La *clôture des concepts*, tel serait le titre que nous pourrions proposer pour cette deuxième condition et ce deuxième sens.

Ces deux conditions semblent remplies; et en ces deux sens il semble qu'on puisse légitimement parler d'une linguistique de Rousseau. Nous ne pouvons ici le marquer que par quelques indices.

#### LOUVERTURE DU CHAMP

Rousseau déclare, veut, déclare en tout cas vouloir rompre avec toute explication surnaturelle de l'origine et du fonctionnement du langage. L'hypothèse théologique, si elle n'est pas simplement écartée, n'intervient jamais sous ce nom, en droit, dans l'explication et dans la description. Cette rupture se signifie au moins en deux points et en deux textes: dans le second *Discours* et dans *l'Essai sur l'origine des langues*.

Se référant à Condillac, à qui il reconnaît devoir beaucoup, Rousseau exprime clairement son désaccord quant à la démarche

suivie par *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Condillac *semble* en effet se donner la société constituée — et créée par Dieu — au moment où il pose la question du langage, de sa genèse et de son système, des rapports entre signes naturels et signes d'institution, etc. Or Rousseau veut rendre compte du surgissement même de la convention, c'est-à-dire, selon lui, *à la fois* de la société et du langage, à partir du « pur état de nature ». Il doit ainsi mettre entre parenthèses tout ce que se donne Condillac et c'est en effet ce qu'il prétend faire.

Le concept de *nature* porte donc ici la charge de la scientificité, aussi bien dans l'exigence de l'explication naturelle (non surnaturelle) que dans la référence ultime à l'état de pure nature (pré-sociale, pré-historique, pré-linguistique, etc.). Le champ de l'analyse, de la régression généalogique, de l'explication de fonctionnement, est ouvert comme tel dans la requête de naturalité. Nous ne voulons pas dire que Rousseau *lui-même* ait ouvert ce champ et cette requête. Nous voulons simplement reconnaître à certains signes qu'il est pris dans cette ouverture dont l'histoire et le système restent à constituer. La difficulté de la tâche est telle, et tel le renouvellement théorique ou méthodologique exigé, que ce repérage des signes ne peut les attribuer, les assigner, les situer que comme des pierres d'attente.

Avant même de nous demander si la naturalité et l'originalité naturelles ne sont pas encore des fonctions théologiques dans le discours de Rousseau — et en général dans tout discours —, précisons la critique adressée à Condillac. On pourrait montrer — mais ce n'est pas ici mon propos — que le procédé de Condillac n'est pas tellement éloigné, dans son principe, de celui de Rousseau, et que la référence théologique s'accommode fort bien du souci d'explication naturelle: « Adam et Eve ne durent pas à l'expérience l'exercice des opérations de leur âme, et, sortant des mains de Dieu, ils furent, par un secours extraordinaire, en état de réfléchir et de se communiquer leurs pensées. Mais je suppose que, quelque temps après le déluge, deux enfants, de l'un et de l'autre sexe, aient été égarés dans les déserts, avant qu'ils connussent l'usage d'aucun signe. J'y suis autorisé par le fait que j'ai rapporté. Qui sait même s'il n'y a pas quelque peuple qui ne doive son origine qu'à un pareil événement ? Qu'on me permette d'en faire la supposition; la question est de savoir comment cette nation naissante s'est fait une langue... » Plus loin, à la fin d'une note: « Si je suppose deux enfants dans la nécessité d'imaginer jusqu'aux premiers signes du langage, c'est parce que j'ai cru qu'il ne suffisait pas pour un philosophe de dire qu'une chose a été

faite par des voies extraordinaires; mais qu'il était de son devoir d'expliquer comment elle *aurait pu* se faire par des moyens naturels<sup>4</sup>. » Je souligne ce conditionnel qui supporte toute la scientificité du dessein.

Condillac ne renonce donc ni à l'explication naturelle ni à conjointre la question de l'origine des langues et celle de l'origine des sociétés. La certitude théologique compose avec l'explication naturelle selon un schéma très classique où les concepts de nature, d'expérience, de création et de chute sont rigoureusement inséparables. (L'exemple le plus remarquable d'un tel « système » est sans doute celui de Malebranche, que je ne rappelle ici qu'en raison de son influence bien connue sur Rousseau.) L'événement du déluge, dont on trouvera l'analogue chez Rousseau, libère ici le fonctionnement de l'explication naturelle.

Cela n'empêche pas Rousseau de se séparer de Condillac, au point où précisément il lui reproche de se donner ce qu'il s'agit d'expliquer, à « savoir une sorte de société déjà établie entre les inventeurs du langage... » Rousseau ne reproche pas tant à Condillac de refuser tout modèle d'explication naturelle — ce serait injuste — que de ne pas radicaliser son concept de nature: Condillac ne redescendrait pas jusqu'au pur état de nature pour analyser le surgissement du langage: « Qu'il me soit permis de considérer un instant les embarras de l'origine des Langues. Je pourrais me contenter de citer ou de répéter ici les recherches que M. l'Abbé de Condillac a faites sur cette matière, qui toutes confirment pleinement mon sentiment, et qui, peut-être, m'en ont donné la première idée. Mais la manière dont ce Philosophe résout les difficultés qu'il se fait à lui-même sur l'origine des signes institués, montrant qu'il a supposé ce que je mets en question, savoir une sorte de société déjà établie entre les inventeurs du langage, je crois en renvoyant à ses réflexions devoir y joindre les miennes<sup>5</sup>... »

Condillac aurait donc commis ce que Rousseau appelle un peu plus loin « la faute de ceux qui, raisonnant sur l'Etat de Nature, y transportent les idées prises dans la Société... ».

4. *Essai sur l'origine des connaissances humaines, ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement*, 1746 (11, 1, 1).

5. *Second Discours*, éd. de la Pléiade, t. III, p. 146. Sur tous les problèmes du langage chez Rousseau, je renvoie notamment aux très précieuses notes de Jean Starobinski dans cette édition; et bien entendu aux autres travaux du même auteur sur Rousseau, en particulier à *La transparence et l'obstacle* (Plon).

Le souci proprement scientifique se marquerait donc dans la décision de ne recourir qu'à des causes purement naturelles. Tel est le motif sur lequel s'ouvre *l'Essai sur l'origine des langues*<sup>6</sup>, dès son premier paragraphe: « Il faut bien remonter, pour le dire, à quelque raison qui tienne au local, et qui soit antérieure aux mœurs mêmes: la parole, étant la première institution sociale, ne doit sa forme qu'à des causes naturelles. » Or, sans même entrer dans le contenu de la généalogie naturelle du langage que nous propose Rousseau, notons que ladite « coupure épistémologique » correspond paradoxalement à une sorte de rupture dans le champ de la causalité naturelle. Si la « parole », « première institution sociale, ne doit sa forme qu'à des causes naturelles », celles-ci agissent elles-mêmes comme forces de rupture avec la nature, instaurant ainsi *naturellement* un ordre radicalement *hétérogène* à l'ordre naturel. Les deux conditions — apparemment contradictoires — seraient ainsi remplies pour la constitution d'un champ et d'un objet scientifiques, ici le langage: une causalité naturelle, continûment naturelle, et une rupture dessinant l'autonomie et l'originalité irréductibles d'un domaine. La question d'origine se suspendrait d'elle-même, n'appellerait plus une description généalogique continue, réelle et naturelle, pour n'être plus que l'index d'une description structurale interne.

Tout cela ne va certes pas sans difficulté et sans une certaine incohérence apparente dont on n'a pas manqué d'accuser

6. Sur *l'Essai*, cf. l'édition, remarquablement commentée, de Ch. Porset (éd. Ducros).

7. Il faut prêter attention à ce mot de « forme »: les causes naturelles doivent produire la variété des formes de la parole comme variété *des* langues. *L'Essai* en rend compte par la physique, la géographie, la climatologie. C'est cette distinction entre la parole et les langues qui soutient la notion de forme au début de *l'Essai*: « La parole distingue l'homme entre les animaux: le langage distingue les nations entre elles; on ne connaît d'où est un homme qu'après qu'il a parlé. L'usage et le besoin font apprendre à chacun la langue de son pays; mais qu'est-ce qui fait que cette langue est celle de son pays et non pas d'un autre ? Il faut bien remonter, pour le dire, à quelque raison qui tienne au local, et qui soit antérieure aux mœurs mêmes: la parole, étant la première institution sociale, ne doit sa forme qu'à des causes naturelles. » Mais la suite du texte permet peut-être d'étendre la variété des formes au-delà de la diversité des langues orales, jusqu'à la multiplicité des « substances d'expression », des moyens de communication. Ces moyens naturels sont les sens et chaque sens a son langage. Voir *infra*, p. 181.

Rousseau. On l'a fait d'autant plus facilement qu'il semble lui-même à plusieurs reprises renoncer à l'explication naturelle et admettre une sorte d'interruption violente — catastrophique — dans la concaténation de la causalité naturelle. Interruption arbitraire, interruption de l'arbitraire. Décision par laquelle seule l'arbitraire et la convention ont pu s'instituer; on en retrouverait la nécessité partout où s'accrédite la conceptualité organisée autour de l'opposition nature/arbitraire, etc. Avant de définir la nécessité de cette rupture et de cet échec au moins apparent, avant de souligner la motivation scientifique et heuristique qui compose ici avec son contraire, rappelons-en brièvement les points d'apparition bien connus.

1. Après avoir tenté, par fiction, une dérivation des langues à partir de la dispersion primitive dans l'état de pure nature, à partir du noyau biologique unissant la mère à l'enfant<sup>8</sup>, Rousseau doit reculer et supposer « cette première difficulté vaincue »: « Remarquer encore que l'Enfant ayant tous ses besoins à expliquer, et par conséquent plus de choses à dire à la Mère, que la Mère à l'Enfant, c'est lui qui doit faire les plus grands frais de l'invention, et que la langue qu'il emploie doit être en grande partie son propre ouvrage; ce qui multiplie autant les Langues qu'il y a d'invidus pour les parler, à quoi contribue encore la vie errante, et vagabonde qui ne laisse à aucun idiome le temps de prendre de la consistance; car de dire que la Mère dicte à l'enfant les mots, dont il devra se servir pour lui demander telle, ou telle chose, cela montre bien comment on enseigne des Langues déjà formées, mais cela n'apprend point comment elles se forment. *Supposons cette première difficulté vaincue: Franchissons pour un moment l'espace immense qui dut se trouver entre le pur état de Nature et le besoin des Langues; et cherchons, en les supposant nécessaires, comment elles purent commencer à s'établir. Nouvelle difficulté pire encore que la précédente; car si les hommes ont eu besoin de la parole pour apprendre à penser, ils ont eu bien plus besoin encore de savoir penser pour trouver l'art de la parole...* » (Je souligne.)

2. Et plus loin, alors même qu'il s'est donné, par *supposition*, et « l'espace immense qui dut se trouver entre le pur état de Nature et le besoin des Langues », et la solution du cercle qui requiert la parole avant la pensée et la pensée avant la parole, Rousseau doit encore, *une troisième fois*, reculer devant la *troisième difficulté*; il doit même feindre de renoncer alors à l'explication naturelle pour recourir à l'hypothèse de l'institution divine. Il est vrai que, dans l'intervalle entre la

8. *Second Discours*, p. 147.

supposition et la résignation apparente, il aura proposé toute une théorie du langage: théorie fonctionnelle, systématique, structurelle, développée à l'occasion et sous le prétexte d'une question génétique, d'une problématique fictive de l'origine.

On rapprochera la formule du renoncement apparent, dans le *Discours*, au point de la troisième difficulté (« Quant à moi, effrayé des difficultés qui se multiplient, et convaincu de l'impossibilité presque démontrée que les Langues aient pu naître, et s'établir par des moyens purement humains, je laisse à qui voudra l'entreprendre, la discussion de ce difficile problème, lequel a été le plus nécessaire, de la Société déjà liée, à l'institution des Langues, ou des Langues déjà inventées, à l'établissement de la Société » [p. 151]), de telle formule de *l'Essai* où devant la nécessité de reconnaître une irruption imprévisible et inexplicable à l'origine des langues (passage du cri inarticulé à l'articulation et à la convention), Rousseau cite sans la critiquer, quoique sans l'assumer, simplement pour illustrer la difficulté de l'explication naturelle, l'hypothèse théologique du Père Lamy: « Dans toutes les langues, les exclamations les plus vives sont inarticulées; les cris, les gémissements sont de simples voix; les muets, c'est-à-dire les sourds, ne poussent que les sons inarticulés. Le père Lami ne conçoit pas même que les hommes en eussent pu jamais inventer d'autres, si Dieu ne leur eût expressément appris à parler<sup>9</sup>. »

9. *Essai*, ch. IV. Sur le Père Lamy, je renvoie à l'étude de Geneviève Rodis-Lewis, « Un théoricien du langage au XVII<sup>e</sup> siècle; Bernard Lamy », in *Le Français moderne*, janvier 1968, p. 19-50. Rousseau rappelle dans les *Confessions* tout ce qu'il doit au Père Lamy: « un de mes Auteurs favoris, et dont je relis encore avec plaisir les ouvrages » (p. 238). Un peu plus haut: « Ce goût que j'avais pour lui [M. Salomon] s'étendit aux sujets qu'il traitait, et je commençai de rechercher les livres qui pouvaient m'aider à le mieux entendre. Ceux qui mêlaient la dévotion aux sciences m'étaient les plus convenables; tels étaient particulièrement ceux de l'Oratoire et de Port-Royal. Je me mis à les lire ou plutôt à les dévorer. Il m'en tomba dans les mains un du Père Lamy intitulé, *Entretiens sur les sciences*. C'était une espèce d'introduction à la connaissance des livres qui en traitent. Je le lus et relus cent fois; je résolus d'en faire mon guide » (p. 232). On pourrait relever plus d'une correspondance entre les deux théories du langage, notamment quant aux rapports entre parole et écriture. On peut lire dans la *Rhétorique* du Père Lamy: « Les paroles sur un papier sont comme un corps mort qui est étendu par terre. Dans la bouche de celui qui les profère, elles sont efficaces; sur le papier elles sont sans vie, incapables de



Les trois difficultés ont la même forme: cercle par lequel la tradition (ou transmission) et la langue, la pensée et la langue, la société et la langue se précèdent l'une l'autre, se postulent et se produisent réciproquement. Mais ces embarras apparents et apparemment avoués ont un envers dont ils sont en quelque sorte le prix. C'est que le cercle, comme cercle vicieux, comme cercle logique, constitue du même coup l'autonomie rigoureusement limitée, close et originale d'un champ. S'il n'y a pas d'entrée dans le cercle, si celui-ci est clos, si l'on y est toujours déjà installé, s'il a toujours déjà commencé à nous entraîner dans son mouvement, à quelque point qu'on y entre, c'est qu'il forme une figure parfaitement indériverable, par un mouvement de causalité continue, d'autre chose qu'elle-même. Une initiative absolue, absolument irruptive l'a décisivement posé, à la fois ouvert et fermé. La société, la langue, la convention, l'histoire, etc., forment, avec toutes les possibilités qui en sont solidaires, un système, une totalité organisée dont l'originalité peut faire l'objet d'une théorie. Au-delà de ses effets négatifs et stérilisants, au-delà de la question à laquelle il semble ne pas pouvoir répondre logiquement, le « cercle logique » délimite positivement un cercle épistémologique, un champ dont les objets seront spécifiques. L'étude de ce champ comme tel a pour condition qu'en un certain point la dérivation génétique et factuelle soit interrompue. Généalogie idéale ou description structurale, tel est bien le projet de Rousseau. Citons une fois de plus ce texte: « Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les Recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels; plus propres à éclaircir la Nature des choses qu'à montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos Physiciens sur la formation du Monde. » (p. 132-133.)

3. C'est ce qui rend compte, dans l'*Essai*, de l'intervention absolument imprévisible de ce « léger mouvement » du doigt qui produit la naissance de la société et des langues. Comme le système de l'état de Nature ne pouvait sortir *de lui-même*, ne pouvait de lui-même sortir de lui-même (second *Discours*, p. 162), ne pouvait donc spontanément s'interrompre, il fallait bien qu'une causalité parfaitement extérieure vînt provoquer — *arbitrairement* — cette sortie qui n'est autre, précisément,

produire les mêmes effets ». (p. 285). Et « un discours écrit est mort », « le ton, les gestes, l'air du visage de celui qui parle soutient ses paroles » (cité par G. Rodis-Lewis, *art. cit.*, p. 27)...

que la *possibilité de l'arbitraire*. Mais cette causalité arbitraire et extérieure devra aussi agir selon des voies naturelles ou quasi-naturelles. La causalité de rupture devra être à la fois naturelle et extérieure à l'état de pure Nature, et notamment à l'état de la nature, à l'état de la terre correspondant à l'état de nature. Seule une *révolution terrestre*, ou plutôt une catastrophe de la révolution terrestre peut fournir le modèle de cette causalité. C'est le centre de *l'Essai*: « Supposez un printemps perpétuel sur la terre; supposez partout de l'eau, du bétail, des pâturages; supposez les hommes, sortant des mains de la nature, une fois dispersés parmi tout cela: je n'imagine pas comment ils auraient jamais renoncé à leur liberté primitive et quitté la vie isolée et pastorale, si convenable à leur indolence naturelle, pour s'imposer sans nécessité l'esclavage, les travaux, les misères inséparables de l'état social. Celui qui voulut que l'homme fût sociable toucha du doigt l'axe du globe et l'inclina sur l'axe de l'univers. A ce léger mouvement, je vois changer la face de la terre et décider la vocation du genre humain: j'entends au loin les cris de joie d'une multitude insensée; je vois édifier les palais et les villes; je vois naître les arts, les lois, le commerce; je vois les peuples se former, s'étendre, se dissoudre, se succéder comme les flots de la mer; je vois les hommes, rassemblés sur quelques points de leur demeure pour s'y dévorer mutuellement, faire un affreux désert du reste du monde, digne monument de l'union sociale et de l'utilité des arts »<sup>10</sup>.

Cette fiction a l'avantage de dessiner un modèle d'explication de la *sortie hors de soi de la nature*; cette sortie est à la fois absolument naturelle et absolument artificielle, elle doit à la fois respecter et violer la légalité naturelle. La nature *s'inverse elle-même*, ce qu'elle ne peut faire qu'à partir d'un point d'extériorité absolue à elle-même, c'est-à-dire d'une force à la fois nulle et infinie. Du même coup, ce modèle respecte l'hétérogénéité des deux ordres ou des deux moments (nature et société, non-langage et langage, etc.) et elle coordonne, selon ce que nous avons analysé ailleurs sous le nom de *supplémentarité*<sup>11</sup>, le continu et le discontinu. Car l'irruption absolue, la révolution imprévisible qui a rendu possibles le langage, l'institution, l'articulation, l'arbitraire, etc., n'a pourtant fait que développer des *virtualités* déjà présentes dans l'état de pure nature. Comme il est dit dans le second *Discours*, «... la *perfectibilité*, les vertus sociales, et les autres facultés que l'homme Naturel avait reçues

10. Ch. IX. Cf. aussi le Fragment sur *L'influence des climats sur la civilisation* (Pl. t. III, p. 531) et *De la grammatologie*, p. 360 sq.

11. *Ibid.*

en puissance, ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes...; elles avaient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître, et sans lesquelles il fût demeuré éternellement dans sa condition primitive » (p. 162).

La notion de virtualité assure donc une fonction de cohésion et de soudure entre les deux ordres discontinus, comme entre les deux temporalités — progression insensible et rupture tranchante — qui rythment le passage de la nature à la société<sup>12</sup>. Mais, même si les concepts de pure nature et de virtualité, même si le mouvement du doigt originel peuvent encore suppléer l'hypothèse théologique, même s'il est fait ailleurs appel à la Providence divine, il reste que Rousseau peut prétendre se passer en droit, à une certaine surface de son discours, de toute explication surnaturelle et, mettant entre parenthèses toute histoire et toute chronologie factuelle, proposer un ordre structural de l'origine et de la fonction du langage. Ce faisant, tout en respectant l'ordre original de la langue et de la société, il le met et le maintient systématiquement en corrélation avec l'ordre de la nature et d'abord avec l'ordre géologique ou géographique de cette nature. C'est ainsi que la typologie des langues sera réglée, dans *l'Essai*, sur une topologie générale et qu'il sera tenu compte de la « différence locale » dans l'origine des langues (ch. VIII). A l'opposition sud/nord correspond l'opposition des langues de passion aux langues de besoin qui se distinguent par la prédominance accordée ici à l'articulation, là à l'accentuation, ici à la consonne, là à la voyelle, ici à l'exactitude et à la propriété, là à la métaphore. Celles-ci — les langues du nord — se prêtent mieux à l'écriture; celles-là s'y refusent naturellement. Nous aurons donc une série de corrélations. Au pôle de l'origine, au plus près de la naissance de la langue, c'est la chaîne origine-vie-midi-été-chaaleur-passion-accentuation-voyelle-métaphore-chant, etc. A l'autre pôle, à mesure qu'on s'éloigne de l'origine: décadence-maladie-mort-nord-hiver-froid-raison-articulation-consonne - propriété - prose-écriture. Mais, par un étrange mouvement, plus on s'éloigne de l'origine, plus on tend à revenir en deçà de l'origine, vers une

12. Tout en marquant la rupture absolue qui doit séparer — en droit et structurellement — la nature et la langue ou la société, Rousseau fait allusion « aux peines inconcevables et au temps infini qu'a dû coûter la première invention des Langues » (*Discours*, p. 146), au « progrès presque insensible des commencements »; « car plus les événements étaient lents à se succéder, plus ils sont prompts à décrire » (p. 167).

nature qui *ne s'est pas encore* éveillée à la parole et à tout ce qui naît avec elle. Et, entre les deux séries polaires, des rapports réglés de supplémentarité: la deuxième série s'ajoute à la première pour s'y *substituer* mais, y supplantant un manque, pour y *ajouter* quelque chose de nouveau, une addition, un *accident*, un excédent qui *n'aurait pas dû* survenir. Ce faisant, elle creusera un nouveau manque ou elle aggravera le manque originel, ce qui appellera un nouveau supplément, etc. La même logique est à l'œuvre dans la classification — historique et systématique — des écritures: à trois états de l'homme en société (peuples sauvages, barbares ou policés) correspondent trois types d'écritures (pictographique, idéographique, phonétique)<sup>13</sup>. Mais, bien que l'écriture ait un rapport réglé à l'état de la langue (« Un autre moyen de comparer les langues et de juger de leur ancienneté se tire de l'écriture. » *Essai*, ch. V), son système forme une totalité indépendante dans son organisation interne et dans son principe: « L'art d'écrire ne tient point à celui de parler. Il tient à des besoins d'une autre nature, qui naissent plus tôt ou plus tard, selon des circonstances tout à fait indépendantes de la durée des peuples (*ibid.*). »

Tels seraient, réduits à leur schéma le plus pauvre, le plus général, le plus principal, les motifs d'une ouverture du champ linguistique. Rousseau a-t-il pratiqué *lui-même* et *tout seul* cette ouverture ou bien y est-il déjà pris et compris? La question n'est pas encore assez élaborée, les termes en sont encore trop naïfs, l'alternative est encore trop sommaire pour qu'une réponse nous tente ici. Aucune problématique, aucune méthodologie ne nous paraît aujourd'hui en état de se mesurer effectivement aux difficultés qui s'annoncent effectivement sous ces questions. On dira donc, sans grand risque, toujours en forme de pierre d'attente, que, malgré la masse des emprunts, la géographie compliquée des sources, la situation passive dans un milieu, ce qui se découpe empiriquement pour nous sous le titre de l'« œuvre de Jean-Jacques Rousseau » nous donne à lire un effort relativement original et relativement systématique pour délimiter le champ d'une science linguistique. On recevra peut-être plus

13. « Ces trois manières d'écrire répondent assez exactement aux trois divers états sous lesquels on peut considérer les hommes rassemblés en nation. La peinture des objets convient aux peuples sauvages; les signes des mots et des propositions, aux peuples barbares; et l'alphabet, aux peuples policés » (ch. v). « A la division précédente se rapportent les trois états de l'homme considéré par rapport à la société. Le sauvage est chasseur, le barbare est berger, l'homme civil est laboureur » (ch. rx).

facilement la pauvreté de ces propositions, aujourd'hui, si l'on songe aux imprudences, voire aux niaiseries dont elles nous gardent, au moins par provision.

Bien entendu, il ne s'agissait pas de comparer le contenu du savoir linguistique découvert dans un tel champ avec le contenu du savoir linguistique moderne. Mais la disproportion qui rendrait une telle comparaison dérisoire est une disproportion de contenu: elle se réduit massivement quand il s'agit des intentions théoriques, des linéaments, des concepts fondamentaux.

### LA CLÔTURE DES CONCEPTS

On sera maintenant tenté d'inverser la démarche de vérification et de faire apparaître, à partir de certaines tentatives exemplaires de la linguistique moderne, le fil qui reconduit à Rousseau. Nous ne pourrions insister ici que sur l'exemple de la linguistique et de la sémiologie saussuriennes, justifiés en cela à la fois par l'importance de cette souche des théories modernes et par l'évidence ou le nombre des analogies qu'elle nous promet.

1. Rousseau et Saussure accordent un privilège éthique et métaphysique à la voix. Tous deux posent l'infériorité et l'extériorité de l'écriture par rapport au « système interne de la langue » (Saussure) et ce geste, qui a des conséquences sur l'ensemble de leurs discours, s'exprime dans des formules dont la ressemblance littérale est parfois surprenante. Ainsi,

*Saussure*: « Langage et écriture sont deux systèmes de signes distincts; l'unique raison d'être du second est de représenter le premier » (*Cours de linguistique générale*, p. 45).

*Rousseau*: « Les langues sont faites pour être parlées, l'écriture ne sert que de supplément à la parole..., l'écriture n'est que la représentation de la parole » (Fragment sur la *Prononciation*. PL, t. II, p. 1249-1252).

*Saussure*: « Quand on dit qu'il faut prononcer une lettre de telle ou telle façon, on prend l'image pour le modèle... Pour expliquer cette bizarrerie, on ajoute que, dans ce cas, il s'agit d'une prononciation exceptionnelle » (p. 52).

*Rousseau*: « L'écriture n'est que la représentation de la parole; il est bizarre qu'on donne plus de soin à déterminer l'image que l'objet » (*ibid.*).

Et l'on pourrait multiplier les citations pour montrer que tous deux redoutent les effets de l'écriture sur la parole et les

condamnent d'un point de vue moral. A toutes les invectives de Rousseau contre une écriture qui « altère » et « énerve » la langue, entrave la liberté ou la vie (*Essai*, ch. V et XX) font écho les mises en garde de Saussure: « L'objet linguistique n'est pas défini par la combinaison du mot écrit et du mot parlé: ce dernier constitue à lui seul cet objet » (p. 45). « L'écriture voile la vue de la langue: elle n'est pas un vêtement mais un travestissement » (p. 51). Le lien de l'écriture et de la langue est « superficiel », « factice ». Et pourtant l'écriture « usurpe le rôle principal » et « le rapport naturel est inversé » (p. 47). L'écriture est donc un « piège », son action est « vicieuse » et « tyrannique » (on dirait aujourd'hui *despotique*); ses méfaits sont des monstruosité, des « cas tératologiques », « la linguistique doit les mettre en observation dans un compartiment spécial » (p. 54). Enfin, Rousseau et Saussure considèrent l'écriture non-phonétique — par exemple, une caractéristique universelle de type leibnizien — comme le mal lui-même<sup>14</sup>.

2. Tous deux font de la linguistique une partie de la sémiologie générale, celle-ci n'étant elle-même qu'une branche de la psychologie sociale qui dépend de la psychologie générale et de l'anthropologie générale.

*Saussure*: « On peut donc concevoir une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale; elle formerait une partie de la psychologie sociale, et par conséquent de la psychologie générale; nous la nommerons *sémiologie* (du grec *semeïon*, « signe »). Elle nous apprendrait en quoi consistent les signes, quelles lois les régissent. Puisqu'elle n'existe pas encore, on ne peut dire ce qu'elle sera; mais elle a le droit à l'existence, sa place est déterminée d'avance. La linguistique n'est qu'une partie de cette science générale, les lois que découvrira la sémiologie seront applicables à la linguistique, et celle-ci se trouvera ainsi rattachée à un domaine bien défini dans l'ensemble des faits humains. C'est au psychologue à déterminer la place exacte de la sémiologie » (p. 33).

Rousseau nous proposait aussi, dès le premier chapitre de *l'Essai sur l'origine des langues* (« Des divers moyens de communiquer nos pensées »), une théorie générale des signes ordonnée selon les régions de la sensibilité fournissant les diverses substances significantes. Cette sémiologie générale fait partie d'une sociologie et d'une anthropologie générales. La parole est la « première institution sociale », on ne peut donc l'étudier qu'en étudiant l'origine et la structure générale de la société

14. Cf. *De la grammatologie*, p. 57 et 429.

et à l'intérieur d'une théorie générale des formes et des substances de signification. Cette théorie est inséparable d'une psychologie des passions. Car « la première invention de la parole ne vient pas des besoins, mais des passions » (ch. XXI). « Sitôt qu'un homme fut reconnu par un autre pour un être sentant, pensant et semblable à lui, le désir ou le besoin de lui communiquer ses sentiments et ses pensées lui en fit chercher les moyens. Ces moyens ne peuvent se tirer que des sens, les seuls instruments par lesquels un homme puisse agir sur un autre. Voilà donc l'institution des signes sensibles pour exprimer la pensée. Les inventeurs du langage ne firent pas ce raisonnement, mais l'instinct leur en suggéra la conséquence. Les moyens généraux par lesquels nous pouvons agir sur les sens d'autrui se bornent à deux, savoir, le mouvement et la voix. L'action du mouvement est immédiate par le toucher ou médiante par le geste: la première, ayant pour terme la longueur du bras, ne peut se transmettre à distance: mais l'autre atteint aussi loin que le rayon visuel. Ainsi restent seulement la vue et l'ouïe pour organes passifs du langage entre des hommes dispersés. » (ch. I.) Suit une confrontation de la langue de geste et de la langue de voix qui, bien qu'elles soient toutes deux « naturelles », dépendent inégalement de la convention. De ce point de vue, Rousseau peut certes faire un éloge des signes muets qui sont plus naturels et plus immédiatement éloquentes. Mais, liant la société à la passion et à la convention, il accorde un privilège à la parole à l'intérieur du système général des signes; et par conséquent à la linguistique à l'intérieur de la sémiologie. C'est le troisième point d'une comparaison possible des principes ou du programme.

3. Le privilège de la parole est lié en particulier, chez Saussure comme chez Rousseau, au caractère institutionnel, conventionnel, arbitraire, du signe. Le signe verbal est plus arbitraire, pensent Rousseau et Saussure, que les autres signes:

*Saussure*: «... les signes entièrement arbitraires réalisent mieux que les autres l'idéal du procédé sémiologique; c'est pourquoi la langue, le plus complexe et le plus répandu des systèmes d'expression, est aussi le plus caractéristique de tous; en ce sens la linguistique peut devenir le patron général de toute sémiologie, bien que la langue ne soit qu'un système particulier » (p. 101).

*Rousseau*: « Quoique la langue du geste et celle de la voix soient également naturelles, toutefois la première est plus facile et dépend moins des conventions » (ch. I). Et d'autre part, seule la linguistique est une science anthropologique, sociale et psychologique, puisque « la langue de convention n'appartient

qu'à l'homme » (ch. I) et que l'origine de la parole **est** dans la passion et non dans le besoin (« Il est donc à croire que les besoins dictèrent les premiers gestes, et que les passions arrachèrent les premières voix » (ch. II.). C'est là l'explication du fait que le langage est originairement métaphorique (ch. III). L'originalité du domaine linguistique tient à la rupture avec le besoin naturel, rupture qui inaugure à la fois la passion, la convention et la parole.

4. Pour la même raison et comme le fera Saussure, Rousseau refuse toute pertinence au point de vue physiologique dans l'explication du langage. La physiologie des organes phonatoires n'est pas une partie intrinsèque de la discipline linguistique. Avec les mêmes organes, sans aucune différence anatomique ou physiologique assignable, les hommes parlent et les animaux ne parlent pas.

*Saussure*: « La question de l'appareil vocal est donc secondaire dans le problème du langage » (p. 26).

*Rousseau*: « La langue de convention n'appartient qu'à l'homme. Voilà pourquoi l'homme fait des progrès, soit en bien soit en mal, et pourquoi les animaux n'en font point. Cette seule distinction paraît mener loin: on l'explique, dit-on, par la différence des organes. Je serais curieux de voir cette explication » (*Essai*, ch. I. On trouverait d'autres textes analogues, en raison de l'actualité et de l'acuité de ce débat au moment où Rousseau rédigeait le *Dictionnaire de Musique*. Cf. notamment l'article *Voix* et la critique de Dodart, cité par Duclos dans *l'Encyclopédie*, à « Déclamation des anciens »).

5. Si l'animal ne parle pas, c'est qu'il n'articule pas. La possibilité du langage humain, son émergence hors du cri animal, ce qui rend possible le fonctionnement de la langue conventionnelle, c'est donc *l'articulation*. Le mot et le concept d'articulation jouent un rôle central dans *l'Essai*, malgré le rêve d'une langue naturelle, d'un langage de chant inarticulé, sur le modèle de la neume. Dans le *Cours*, aussitôt après avoir noté que « la question de l'appareil vocal est donc secondaire dans le problème du langage », Saussure enchaîne: « Une certaine définition de ce qu'on appelle *langage articulé* pourrait confirmer cette idée. En latin, *articulus* signifie « membre, partie, subdivision dans une suite de choses »; en matière de langage, l'articulation peut désigner ou bien la subdivision de la chaîne parlée en syllabes, ou bien la subdivision de la chaîne des significations en unités significatives; c'est en ce sens qu'on dit en allemand *gegliederte Sprache*. En s'attachant à cette seconde définition, on pourrait dire que ce n'est pas le langage parlé qui est naturel à l'homme, mais la faculté de constituer



une langue, c'est-à-dire un système de signes distincts correspondant à des idées distinctes » (p. 26).

On pourrait pousser très loin, bien au-delà des généralités programmatiques et principielles, l'inventaire de ces analogies. Comme leur enchaînement est systématique, on peut dire a priori qu'aucun lieu des deux discours n'y échappe absolument. Il suffit par exemple qu'on accrédite absolument, ici ou là, l'opposition nature/convention, nature/arbitraire, ou animalité/humanité, les concepts de signe (signifiant/signifié) ou de représentation (représentant/représenté), etc., pour que la totalité du discours en soit systématiquement affectée. Les effets d'une telle opposition — dont on sait qu'elle remonte au-delà de Platon — peuvent donner lieu à une analyse infinie à laquelle n'échappe aucun élément du texte. Cette analyse est en droit supposée par toute question, si nécessaire et légitime soit-elle, sur la spécificité des effets d'une même opposition dans des textes différents. Mais les critères classiques de ces différences (« langue », « époque », « auteur », « titre et unité de l'œuvre », etc.) sont d'autant plus dérivés et ils deviennent aujourd'hui profondément problématiques.

A l'intérieur du système d'une même conceptualité fondamentale (fondamentale par exemple au point où l'opposition de la *physis* à ses autres — *nomos*, *technè* — qui a ouvert toute la série des oppositions nature/loi, nature/convention, nature/art, nature/société, nature/liberté, nature/histoire, nature/esprit, nature/culture, etc., a gouverné, à travers l'« histoire » de ses modifications, toute la pensée et tout le langage de la philosophie de la science jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle), le jeu des implications structurelles, la mobilité et l'intrication des couches sédimentaires sont assez complexes, assez peu linéaires, pour que la même contrainte donne lieu à des transformations surprenantes, à des échanges partiels, à des décalages subtils, à des retours en arrière, etc. C'est ainsi que, par exemple, on pourra critiquer légitimement certains éléments du projet saussurien et ce faisant retrouver des motifs pré-saussuriens; ou encore critiquer Saussure à partir de Saussure ou même à partir de Rousseau. Cela n'empêchera pas que « tout se tienne » d'une certaine manière à l'intérieur du discours de « Saussure » et dans la parenté qui le lie à « Rousseau ». Simplement, cette unité de la totalité doit être différenciée autrement qu'on ne le fait d'habitude pour pouvoir rendre compte de ce jeu. C'est à cette condition seulement qu'on pourra, par exemple, expliquer la présence, dans le texte de « Rousseau », des motifs indispensables à des linguistes qui, malgré leur dette à l'égard de Saussure, n'en critiquent pas

moins son phonologisme, son psychologisme (Hjelmsev)<sup>15</sup>, son taxinomisme (Chomsky)<sup>16</sup>. C'est en prêtant attention à la subtilité de ces déplacements qu'on pourrait détecter dans le second *Discours* et dans *l'Essai sur l'origine des langues* les prémisses conceptuelles de la glossématique et de la théorie de la grammaire générative. On y verrait très vite à l'œuvre, sous d'autres noms, les oppositions combinées des notions de « substance » et de « forme », de « contenu » et d'« expression », et chacune des deux premières alternativement appliquée, comme dans la glossématique, à chacune des deux dernières. Et comment ne pas créditer Rousseau de tout ce dont on crédite la « linguistique cartésienne » ? Celui qui avait « commencé » par la *Logique de Port-Royal* n'a-t-il pas associé, dès le principe, le thème de la créativité du langage à celui d'une genèse structurale de la grammaticalité générale<sup>17</sup> ?

Une fois de plus, il ne s'agit pas de comparer le contenu des doctrines, la richesse des savoirs positifs; seulement de relever la répétition ou la permanence, dans une couche profonde du discours, de certains schèmes fondamentaux et de certains concepts directeurs. Puis, à partir de là, de commencer à élaborer des questions. Sur la possibilité, sans doute, de telles « anticipations », que d'aucuns pourraient de prime saut juger « étonnantes ». Mais aussi sur une certaine clôture des concepts: sur la métaphysique dans la linguistique ou, comme on voudra, sur la linguistique dans la métaphysique.

15. «La stratification du langage », 1954, in *Essais linguistiques*, p. 56 et les *Prolégomènes à une théorie du langage*, 1943, tr. fr. Canger, Ed. de Minuit, 1971.

16. Cf. par exemple *Current Issues in Linguistic Theory* (1964), p. 23 et sq.

17. Par exemple dans la Première Partie du second *Discours*, quand Rousseau décrit l'ordre dans lequel se produit la « Division du Discours en ses parties constitutives », l'origine de la distinction entre le sujet et l'attribut, le verbe et le nom, à partir de l'indifférenciation primitive («ils donnèrent à chaque mot le sens d'une proposition entière »... « les substantifs ne furent d'abord qu'autant de noms propres », « l'infinitif — le présent de l'infinitif — fut le seul temps des verbes, et à l'égard des adjectifs la notion ne s'en dut développer que fort difficilement, parce que tout adjectif est un mot abstrait, et que les abstractions sont des Opérations pénibles de l'esprit », etc. (p. 149). Description, encore, comme il va de soi, d'un ordre plutôt que d'une histoire, bien que cette dernière distinction ne soit plus pertinente dans une logique de la supplémentarité.

# la forme et le vouloir-dire\*

note sur la phénoménologie du langage

\* Première version publiée dans la *Revue internationale de philosophie*, 1967-3, n° 81.



*To gar ikhnos tou amorphou  
morphè.*

*Plotin.*

La phénoménologie n'a critiqué la métaphysique en son fait que pour la restaurer. Elle lui a dit son fait pour la réveiller à l'essence de sa tâche, à l'originalité authentique de son dessein. Les *Méditations cartésiennes* le rappellent en leurs dernières pages: contre la spéculation « aventureuse », contre la métaphysique « naïve » et « dégénérée », il faut faire retour vers le projet critique de la « philosophie première ». Si certaines métaphysiques éveillent la suspicion, si même le tout de la métaphysique en son fait est « suspendu » par la phénoménologie, celle-ci n'exclut pas la « métaphysique en général ».

Le concept de *forme* pourrait servir de fil conducteur si l'on voulait suivre dans la phénoménologie ce mouvement de critique purificatrice. Si le mot « forme » traduit de manière fort équivoque plusieurs mots grecs, on peut néanmoins être assuré que ces derniers renvoient tous à des concepts fondateurs de la métaphysique. En réinscrivant les mots grecs (*eidōs* et *morphè*, etc.) dans la langue phénoménologique, en jouant sur les différences entre le grec, le latin et l'allemand, Husserl a certes voulu soustraire les concepts aux interprétations métaphysiques survenues, tard venues, accusées d'avoir laissé en dépôt, dans le mot, toute la charge d'une sédimentation invisible<sup>1</sup>. Mais c'était toujours pour y reconstituer, à l'occasion contre les *premiers*, contre Platon et Aristote, un sens *originnaire* qui a *commencé par* être perverti, dès son inscription dans la tradition. Qu'il s'agisse de déterminer *l'eidōs* contre le « platonisme », la forme (*Form*) (dans la problématique de la

1. Cf. *l'Introduction aux Idées directrices pour une phénoménologie I (Idées I)*.

logique et de l'ontologie formelles) ou la *morphè* (dans la problématique de la constitution transcendante et dans ses rapports avec la *hylè*) contre Aristote, la puissance, la vigilance, l'efficacité de la critique restent intra-métaphysiques par toute leur ressource. Comment pourrait-il en être autrement ? Dès lors que nous nous servons du concept de forme — fût-ce pour critiquer *un autre* concept de forme —, nous devons recourir à l'évidence d'un foyer de sens. Et le milieu de cette évidence ne peut être que la langue de la métaphysique. Nous savons en elle ce que « forme » veut dire, comment se règle la possibilité de ses variations, quelle en est la limite et dans quel champ doivent se tenir toutes les contestations imaginables à son sujet. Le système des oppositions dans lesquelles peut être pensée quelque chose comme la forme, la formalité de la forme, est un système fini. Il ne suffit d'ailleurs pas de dire que « forme » a pour nous un *sens*, un centre *d'évidence*, ou que son *essence* nous est donnée comme telle: en vérité, ce concept ne se laisse pas, ne s'est jamais laissé dissocier de celui de l'apparaître, du sens, de l'évidence, de l'essence. Seule une forme est *évidente*, seule une forme a ou est une *essence*, seule une forme *se présente* comme telle. C'est là un point de certitude qu'aucune interprétation de la conceptualité platonicienne ou aristotélicienne ne peut déplacer. Tous les concepts par lesquels on a pu traduire et déterminer *eidōs* ou *morphè* renvoient au thème de la *présence en général*. La forme est la présence même. La formalité est ce qui de la chose en général se présente, se laisse voir, se donne à penser. Que la pensée métaphysique — et par conséquent la phénoménologie — soit pensée de l'être comme forme, qu'en elle la pensée se pense comme pensée de la forme, et de la formalité de la forme, il n'y a donc là rien que de nécessaire et l'on en percevrait un dernier signe dans le fait que Husserl détermine le *présent vivant* (*lebendige Gegenwart*) comme la « forme » ultime, universelle, absolue de l'expérience transcendante en général.

Bien que le privilège de la *theoria* ne soit pas, dans la phénoménologie, aussi simple qu'on a parfois voulu le dire, bien que les théorétismes classiques y soient profondément remis en question, la domination métaphysique du concept de forme ne peut pas ne pas donner lieu à quelque soumission au regard. Cette soumission serait toujours soumission du *sens* au regard, du sens au sens-de-la-vue, puisque le sens en général est le concept même de tout champ phénoménologique. On pourrait développer les implications d'une telle *mise en regard*. On pourrait le faire dans de nombreuses directions et en procédant à partir des lieux apparemment les plus divers de la probléma-

tique et du texte phénoménologiques: montrer par exemple comment cette mise en regard et ce concept de forme permettent de circuler entre le projet d'ontologie formelle, la description du temps ou de l'intersubjectivité, la théorie latente de l'œuvre d'art, etc.

Mais, si le sens n'est pas le discours, leur rapport, quant à cette *mise en regard*, mérite sans doute quelque attention particulière. Aussi avons-nous choisi de fermer ici l'angle et de nous approcher plutôt d'un texte concernant le statut du langage dans *Idées I*. Entre la détermination de ce statut, le privilège du formel et la prédominance du théorique, une certaine circulation s'organise en système. Et pourtant la cohérence y semble travaillée par un certain dehors de ce rapport au dehors qu'est le rapport à la forme. C'est de cette circularité et de ce malaise que nous voulons seulement relever quelques signes à titre préliminaire, en nous autorisant de la certitude que non seulement *Idées I* ne contredit pas les *Recherches logiques* sur ce point, les explicite au contraire continûment, mais que rien au-delà de *Idées I* n'a jamais expressément remis ces analyses en question.

#### LE VOULOIR-DIRE DANS LE TEXTE

Pendant plus des deux tiers du livre, tout s'est passé comme si l'expérience transcendantale était silencieuse, inhabitée par aucun langage; désertée plutôt par *l'expressivité* comme telle, puisque, depuis les *Recherches*, Husserl a en effet déterminé l'essence ou le *télos* du langage comme *expression* (*Ausdruck*). La description transcendantale des structures fondamentales de toute expérience se poursuit jusqu'à la fin de l'avant-dernière « Section » sans que le problème du langage soit seulement effleuré. Le monde de la culture a bien été évoqué, et celui de la science, mais même si en fait les prédicats de la culture et de la science sont impensables hors d'un monde de langage, on se donnait le droit, pour des raisons de méthode, de ne pas considérer la « couche » de l'expression, de la mettre provisoirement entre parenthèses.

Ce droit, Husserl ne peut se le donner qu'à supposer que l'expressivité constitue une « couche » (*Schicht*) originale et rigoureusement délimitée de l'expérience. Que les actes d'expression soient originaux et irréductibles, c'est ce dont les *Recherches* avaient proposé une insistante démonstration et qui reste présupposé dans *Idées I*. On peut donc en venir, à

un certain moment de l'itinéraire descriptif, à considérer l'expressivité linguistique comme un problème circonscrit. Et l'on sait déjà, au point où on l'aborde, que la « couche du logos » sera comprise dans la *structure la plus générale* de l'expérience, celle dont on vient de décrire les pôles ou les corrélations: l'opposition en parallèle de la noèse et du noème. Il serait donc déjà acquis que, si originale soit-elle, la couche du logos devrait s'organiser selon le parallélisme de la noèse et du noème. Le problème du « vouloir-dire » (*bedeuten*)<sup>2</sup> est abordé dans le paragraphe 124, intitulé: « La couche noético-noématique du « logos ». Acte et contenu du vouloir-dire (*Bedeuten und Bedeutung*) ». La métaphore de la *couche* (*Schicht*) a deux implications: d'une part le vouloir-dire est fondé sur autre chose que lui-même et cette dépendance sera sans cesse confirmée par l'analyse de Husserl. D'autre part il constitue une strate dont l'unité peut être rigoureusement délimitée. Or, si la métaphore de la couche est accréditée tout au long de ce paragraphe, elle n'en sera pas moins suspectée dans les dernières lignes. Cette suspicion n'est pas purement rhétorique, elle traduit une inquiétude profonde quant à la fidélité descriptive du discours. Si la métaphore de la couche ne répond pas à la structure qu'on veut décrire, comment a-t-elle pu servir si longtemps ? « En effet, il ne faut pas trop présumer de l'image de la stratification (*Schichtung*); l'expression n'est pas une sorte de vernis plaqué (*übergelagerter Lack*) ou de vêtement surajouté; c'est une formation spirituelle (*geistige Formung*) qui exerce de nouvelles fonctions intentionnelles à l'égard de la couche intentionnelle sous-jacente (*an der intentionalen Unterschicht*) et qui est affectée corrélativement par les fonctions intentionnelles de cette dernière<sup>3</sup>. »

Cette méfiance à l'égard d'une métaphore se manifeste au moment où une nouvelle complication de l'analyse devient nécessaire. J'ai voulu seulement marquer ici que l'effort pour isoler la « couche » logique de l'expression rencontre, *avant les difficultés de son thème*, celles de son *énonciation*. Le

2. J'ai tenté de justifier cette traduction dans *La voix et le phénomène, Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (P. U. F., 1967), qui renvoie surtout à la première des *Recherches logiques*.

3. Je cite en général la traduction française de P. Ricœur et renvoie aux précieux commentaires qui l'accompagnent. J'ai dû toutefois, pour des raisons qui ne tiennent qu'à l'intention de cette analyse, souligner certains mots allemands et insister sur leur charge métaphorique.



discours sur *le logique* du discours s'embarrasse dans le jeu des métaphores. Celle de la couche, nous le verrons, est loin d'être la seule.

Qu'il s'agisse de traquer ce qui, dans le discours, assure la fonction proprement *logique*; que l'essence ou le *télos* du langage soient ici déterminés comme *logiques*; que, comme dans les *Recherches*, la théorie du discours réduite à la *valeur extrinsèque* la masse considérable de ce qui, dans le langage, n'est pas purement *logique*, c'est ce qui apparaît dès l'ouverture de l'analyse. Une métaphore trahit déjà la difficulté de cette première réduction; cette difficulté est celle-là même qui, à la fin du paragraphe, appellera de nouvelles explicitations et de nouvelles distinctions. Elle aura été seulement différée et reconduite. « A tous les actes considérés jusqu'à présent s'entrelacent (*verweben sich*) les couches d'actes expressifs, ceux qui sont « logiques » au sens spécifique, et qui n'invitent pas moins que les précédents à une élucidation du parallélisme entre noèse et noème. On connaît l'ambiguïté générale et inévitable du vocabulaire qui est conditionnée par ce parallélisme et qui se fait jour partout où les rapports en question viennent au langage. »

*L'entrelacement* (*Verwebung*) du langage, de ce qui dans le langage est purement langage, et des autres fils de l'expérience, constitue un tissu. Le mot *Verwebung* renvoie à cette zone métaphorique: les « couches » sont « tissées », leur intrication est telle qu'on ne peut discerner la trame et la chaîne. Si la couche du logos était simplement *fondée*, on pourrait la prélever et laisser apparaître sous elle la couche sous-jacente des actes et des contenus non-expressifs. Mais puisque cette super-structure agit en retour, de manière essentielle et décisive, sur *l'Unterschicht*, on est bien obligé, dès l'entrée de la description, d'associer à la métaphore géologique une métaphore proprement *textuelle*: car tissu veut dire *texte*. *Verweben* ici veut dire *texere*. Le discursif se rapporte au non-discursif, la « couche » linguistique s'entremêle à la « couche » pré-linguistique selon le système réglé d'une sorte de *texte*. On sait déjà — et Husserl le reconnaît — qu'au moins en fait les fils secondaires vont agir sur les fils primaires; dans ce qui *s'ourdit* ainsi, c'est précisément l'opération du commencement (*ordiri*) qui ne se laisse plus ressaisir; ce qui se trame comme langage, c'est que la trame discursive se rende méconnaissable comme trame et prenne la place d'une chaîne qui ne l'a pas vraiment précédée. Cette texture est d'autant plus inextricable qu'elle est toute signifiante: *les fils non-expressifs ne sont pas sans signification*. Husserl avait montré dans les *Recherches* que leur signification est alors simplement de nature *indicative*. Et, dans le paragraphe

qui nous occupe, il reconnaît que les mots *bedeuten* et *Bedeutung* peuvent largement déborder le champ « expressif »: « Nous envisageons uniquement l'acte de « vouloir-dire » (*bedeuten*) et le contenu du vouloir-dire (*Bedeutung*). A l'origine, ces mots ne se rapportent qu'à la sphère linguistique (*sprachliche Sphäre*), à celle de l'« exprimer » (*des Ausdrückens*). Mais on ne peut guère éviter — et c'est là en même temps un pas décisif dans la connaissance — d'étendre ce que ces mots veulent dire et de leur faire subir une modification convenable qui leur permet de s'appliquer d'une certaine façon à toute la sphère noético-noématique: donc à tous les actes, qu'ils soient ou non enchevêtrés (*verflochten*) avec des actes d'expression. »

Devant cette texture inextricable, devant cet enchevêtrement (*Verflechtung*)<sup>4</sup> qui semble défier l'analyse, le phénoménologue ne se décourage pas. Sa patience et sa minutie doivent, en droit, démêler l'écheveau. C'est qu'il en va du « principe des principes » de la phénoménologie. Si la description ne fait pas apparaître un sol absolument et simplement fondateur de la signification en général, si un sol intuitif et perceptif, un socle de silence, ne fonde pas le discours dans la présence originellement donnée de la chose même, si la texture du texte est en un mot irréductible, non seulement la description phénoménologique aura échoué mais le « principe » descriptif lui-même aura été remis en question. L'enjeu de ce désenchevêtrement, c'est donc le motif phénoménologique lui-même.

## L'ÉCRITURE EN MIROIR

Husserl commence par délimiter le problème, par en simplifier ou en purifier les données. Il procède à une double exclusion ou, si l'on veut, à une double réduction, selon une nécessité à laquelle il était fait droit dans les *Recherches* et qui ne sera jamais remise en question. *D'une part*, on met hors circuit la *face sensible* du langage, sa face sensible et non matérielle, ce que l'on pourrait appeler le « corps propre » animé (*Leib*) du langage. Puisque l'expression suppose selon Husserl une intention de vouloir-dire (*Bedeutungsintention*), la condition essentielle en est donc l'acte pur de l'intention animante et

4. Sur le sens et l'importance de la *Verflechtung*, sur le fonctionnement de ce concept dans les *Recherches*, cf. « La réduction de l'indice », in *La voix et le phénomène*.

non le corps auquel, de façon mystérieuse, elle s'unit et donne vie. C'est cette unité énigmatique de l'intention informante et de la matière informée que Husserl s'autorise à dissocier au principe. C'est pourquoi, *d'autre part*, il diffère — à tout jamais, semble-t-il — le problème de l'unité des deux faces, le problème de l'union de l'âme et du corps. « Nous partons de la distinction bien connue entre la face sensible de l'expression, la face, si l'on peut dire, de son corps propre (*leiblichen Seite*), et sa face non-sensible, « spirituelle ». Nous n'avons pas à nous engager dans une discussion serrée de la première, ni d'avantage du mode selon lequel les deux faces s'unissent. Il va de soi que sous ce titre se désignent des problèmes phénoménologiques qui ne manquent pas d'importance. »<sup>5</sup>

Cette double précaution étant prise, les contours du problème apparaissent mieux: quels sont les traits distinctifs qui séparent essentiellement la couche expressive de la couche pré-expressive et comment soumettre à une analyse eidétique les effets de l'une sur l'autre? Cette question ne recevra sa pleine formulation qu'après un certain progrès de l'analyse: «... comment faut-il entendre l'« exprimer » de l'« exprimé »? Comment les vécus expressifs se rapportent-ils aux vécus non expressifs et comment ces derniers sont-ils affectés par l'intervention de l'expression? On va se trouver renvoyé à leur « intentionnalité », à leur « sens immanent », à la « matière » (*Materie*) et à la qualité (c'est-à-dire au caractère d'acte de la thèse), à la différence qui sépare d'une part ce sens et ces moments eidétiques résidant dans le pré-expressif, et d'autre part ce que veut dire le phénomène expressif lui-même avec les moments qui lui sont propres, etc. La littérature contemporaine montre de multiple manière à quel point les graves problèmes qu'on vient d'indiquer sont d'ordinaire sous-estimés dans leur sens plein et profond. »

Ce problème était certes déjà posé, notamment au début de la sixième des *Recherches logiques*. Mais le chemin qui y conduit

5. Ces précautions avaient été prises et longuement justifiées dans les *Recherches*. Bien entendu, ces justifications, pour être démonstratives, ne s'en tenaient pas moins à l'intérieur d'oppositions métaphysiques traditionnelles (âme/corps, psychique/physique, vivant/non-vivant, intentionnalité/non-intentionnalité, forme/matière, signifié/signifiant, intelligible/sensible, idéalité/empiricité, etc.). On rencontrera ces précautions en particulier dans la première des *Recherches*, qui n'en est en somme que la longue explication, dans la cinquième (ch. II, § 19) et dans la sixième (ch. I, § 7). Elles seront sans cesse confirmées dans *Logique formelle et logique transcendantale* et dans *L'origine de la géométrie*.

est ici différent; non seulement pour des raisons très générales (accès à une problématique expressément transcendantale, appel à la notion de noème, généralité reconnue de la structure noético-noématique), mais en particulier par la distinction, survenue dans l'intervalle, entre les concepts de *Sinn* et de *Bedeutung*. Non que Husserl accepte maintenant la distinction proposée par Frege et qu'il avait contestée dans les *Recherches*<sup>6</sup>. Il trouve simplement commode de réserver le couple *bedeuten-Bedeutung* à l'ordre du vouloir-dire expressif, au discours proprement dit, et d'étendre le concept de *sens (Sinn)* à la totalité de la face noématique de l'expérience, qu'elle soit ou non expressive<sup>7</sup>.

Dès lors que l'extension du *sens* déborde absolument celle du *vouloir-dire*, le discours aura toujours à *puiser son sens*. Il ne pourra d'une certaine manière que *répéter ou reproduire* un contenu de sens qui ne l'attend pas pour être ce qu'il est<sup>8</sup>. Le discours ne fera, s'il en est ainsi, que porter au dehors un sens constitué sans lui et avant lui. C'est là une des raisons pour lesquelles l'essence du vouloir-dire logique est déterminée comme expression (*Ausdruck*). Le discours est en son essence expressif parce qu'il consiste à porter au dehors, à *extérioriser*,

6. § 15.

7. § 124, p. 304. Par « discours proprement dit », nous n'entendons pas, cela va de soi, discours effectivement et physiquement proféré mais, suivant les indications de Husserl, animation de l'expression verbale par un vouloir-dire, par une « intention » qui peut, sans en être essentiellement affectée, rester physiquement silencieuse.

8. On pourrait interroger, de ce point de vue, toute l'esthétique latente de la phénoménologie, toute la théorie de l'œuvre d'art qui transparaît à travers la didactique des exemples, qu'il s'agisse d'exposer le problème de l'imaginaire ou le statut de l'idéalité, de ce « une fois » de l'œuvre, dont l'identité idéale peut se reproduire à l'infini comme *la même*. Un système et une classification des arts s'annoncent dans cette description du rapport entre l'archétype et les exemplaires reproductifs. Est-ce que la théorie husserlienne de l'idéalité de l'œuvre d'art et de ses rapports avec la perception peut rendre compte des différences entre l'œuvre musicale et l'œuvre plastique, entre l'œuvre littéraire et l'œuvre non littéraire en général ? Et, d'autre part, est-ce que les précautions prises par Husserl quant à l'originalité de l'imaginaire, ce qu'elles ont même de révolutionnaire, suffisent à soustraire l'œuvre à toute une métaphysique de l'art comme reproduction, à une *mimétique* ? On pourrait montrer que l'art, selon Husserl, renvoie toujours à la perception comme à son ultime ressource. Et donner les œuvres d'art comme des exemples dans une théorie de *l'imaginaire*, n'est-ce pas déjà une décision esthétique et métaphysique ?

un contenu de pensée intérieure. Il ne va pas sans ce *sich aussern* dont parlait la première des *Recherches* (§ 7).

On est donc déjà en possession du premier trait distinctif de la couche expressive. Si, physiquement ou non, elle *profère* seulement un sens constitué, elle est essentiellement re-productive, c'est-à-dire *improductive*. C'est vers cette définition que s'achemine l'analyse de Husserl en cette première étape: « La couche de l'expression — telle est son originalité — n'est pas productive, si l'on fait abstraction de ce que, précisément, elle donne une expression à toutes les autres intentionnalités. Ou si l'on veut, *sa productivité, sa production noématique, s'épuise dans l'acte d'exprimer* et dans la *forme du conceptuel* qui intervient avec cet acte d'exprimer. »

Cette improductivité du logos *prend corps*, si l'on peut dire, dans la description husserlienne. Elle se laisse encore *séduire* par deux métaphores auxquelles nous ne pouvons pas ne pas prêter attention.

La première semble passer inaperçue aux yeux de Husserl. Elle se déplace entre une écriture et un miroir. Elle dit plutôt l'écriture en miroir. Suivons-en la constitution.

Pour exposer la différence entre *Sinn* et *Bedeutung*, Husserl recourt à un exemple perceptif. Soit la perception silencieuse d'un « ceci blanc ». D'une certaine manière, l'énoncé « ceci est blanc » est parfaitement indépendant de l'expérience perceptive. Il est intelligible même pour quelqu'un qui n'a pas cette perception. Et les *Recherches* l'avaient rigoureusement démontré. Cette indépendance de la valeur expressive implique aussi bien l'indépendance du *sens* perceptif. Nous pouvons expliciter ce *sens*: « Ce processus n'exige aucunement une « expression », ni au sens de mot prononcé, ni au sens de vouloir-dire verbal, ce dernier pouvant même ici être présent, indépendamment du mot prononcé (comme dans le cas où l'on aurait « oublié » celui-ci). »

Par conséquent, le passage à l'énonciation n'ajoute rien au sens, n'y ajoute en tout cas aucun contenu de sens; et pourtant, malgré cette stérilité, ou plutôt à cause d'elle, l'apparition de l'expression est rigoureusement nouvelle. C'est parce que, d'une certaine façon, elle ne fait que rééditer le sens noématique que l'expression est rigoureusement inédite. En tant qu'elle n'ajoute ni ne déforme rien, elle peut toujours en principe répéter le sens en le faisant accéder à la « forme du conceptuel »: «... si nous avons « *pensé* » ou « *énoncé* » « ceci est blanc », nous sommes en présence d'une nouvelle couche, intimement unie au « pur visé comme tel » d'ordre perceptif. De cette façon, tout ce dont on se souvient, tout ce qui est imaginé,

pris en tant que tel, est susceptible d'être explicité et exprimé (*explizierbar und ausdrückbar*). Tout « visé (*Gemeint*) en tant que tel », toute visée (*Meinung*) au sens noématique (en entendant par là le noyau noématique) est *susceptible*, quel que soit l'acte, *de recevoir une expression au moyen de contenus de « vouloir-dire » (Bedeutungen)*. »

Et Husserl pose alors en règle universelle que le vouloir-dire logique est un acte d'expression (*Logische Bedeutung ist ein Ausdruck*). Tout doit donc pouvoir être dit en principe, tout doit pouvoir accéder à la généralité conceptuelle qui constitue proprement le logique du logos. Et cela non pas en dépit mais grâce à l'originalité du milieu d'expression logique: cette originalité consiste en effet à n'en pas avoir, à s'effacer comme une transparence improductive devant le passage du sens.

Mais cette transparence doit être assez consistante: non seulement pour *exprimer*, mais d'abord pour se laisser *imprimer* ce qu'elle donnera ensuite à lire: « Du point de vue noétique, le terme « exprimer » doit désigner une couche particulière d'actes: tous les autres actes doivent s'y adapter chacun à leur manière et se fondre avec elle de manière remarquable, de telle sorte que chaque fois, le sens d'acte noématique et en lui par conséquent le rapport à l'objectivité *s'imprime (sich ausprägt: se frappe)* « de manière conceptuelle » (*begrifflich*) dans le moment noématique de l'exprimer. »

Ainsi le noème pré-expressif, le sens pré-linguistique, doit s'imprimer dans le noème expressif, trouver sa marque conceptuelle dans le contenu du vouloir-dire. Pour se limiter à porter au dehors un sens constitué, pour le faire du même coup accéder, sans l'altérer, à la généralité conceptuelle, pour exprimer ce qui est déjà pensé — il faudrait presque dire écrit —, pour le redoubler fidèlement, l'expression doit se laisser imprimer par le sens en même temps qu'elle l'exprime. Le *Sinn* doit s'inscrire dans la *Bedeutung*. Le noème expressif doit s'offrir, c'est la nouvelle image de son improductivité, comme une page blanche ou une cire vierge; au moins comme un palimpseste rendu à sa pure réceptivité. Dès lors que l'inscription en lui du sens le rendra lisible, l'ordre logique de la conceptualité sera constitué comme tel. Il s'offrira alors *begrifflich*, de façon saisissable, maniable, concevable, conceptuelle. L'ordre du concept est inauguré par l'expression mais cette inauguration est le redoublement d'une conceptualité pré-existante, puisqu'elle aura dû d'abord s'imprimer sur la page nue du vouloir-dire. Selon la nécessité implacable de ces deux concepts, la *production* et la *révélation* s'unissent dans l'impression-expression du discours. Et comme ce que Husserl considère ici, ce n'est pas

l'ordre verbal, avec toute sa complexité « enchevêtrée » (physique et intentionnelle), mais l'intention encore silencieuse du vouloir-dire (le moment où la *Bedeutung* est apparue, qui est plus que le *sens*, mais ne s'est pas encore effectivement et physiquement proférée), on doit en conclure que le sens en général, le sens noématique de tout vécu, est quelque chose qui, par sa nature, doit déjà pouvoir *s'imprimer* dans un vouloir-dire, laisser ou recevoir sa marque formelle dans une *Bedeutung*. Le sens serait donc déjà une sorte d'écriture blanche et muette se redoublant dans le vouloir-dire.

La couche de la *Bedeutung* n'aurait donc pour originalité que celle d'une sorte de *tabula rasa*. Cette métaphore poserait de graves problèmes, on le pressent déjà. S'il y a en particulier une histoire et une permanence originales des concepts — tels qu'ils sont déjà inscrits dans le seul vouloir-dire, à supposer qu'on puisse le séparer de l'histoire de la langue et des signifiants —, ceux-ci sont toujours plus vieux que le sens et constituent à leur tour un texte. Même si l'on pouvait supposer en droit que quelque virginité textuelle a accueilli, *in illo tempore*, la première production du sens, il faut bien, *en fait*, que l'ordre systématique du vouloir-dire impose de quelque manière son sens au sens, lui dicte sa forme, l'oblige à s'imprimer selon telle ou telle règle, syntaxique ou autre. Et ce « en fait » n'est pas une nécessité empirique parmi d'autres, on ne peut le mettre entre parenthèses pour poser des questions transcendantales de droit, puisque le statut du vouloir-dire ne peut être fixé sans qu'on détermine du même coup celui du sens. La mise entre parenthèses de ce « fait » est une décision quant au statut du sens en général dans ses rapports avec le discours. *Elle ne dépend pas de la phénoménologie, elle l'ouvre d'un geste non-critique*. Et bien que Husserl n'ait par la suite jamais remis en cause cette « antériorité » juridique du sens par rapport au vouloir-dire (du *Sinn* par rapport au *bedeuten*), on voit mal comment elle se concilie avec la thématique ultérieure, avec celle de *L'origine de la géométrie* par exemple. Cette thématique est *à la fois*, et très précisément, celle que nous suivons en ce moment *et* celle d'une histoire sédimentée du *bedeuten*. Et même si l'on ne considérait que l'histoire égologique, comment penser la restauration perpétuelle du vouloir-dire en sa virginité?

L'analogie scripturale ne retient pas ici l'attention de Husserl. Celle-ci est requise par une autre métaphore.

Le milieu qui reçoit l'empreinte serait neutre. Husserl vient d'évoquer *l'Ausprägung* conceptuelle. Il détermine alors la neutralité du milieu comme celle d'un médium sans couleur

propre, sans opacité déterminée, sans pouvoir de réfraction. Mais cette neutralité est alors moins celle de la transparence que celle de la réflexion spéculaire: « Un médium intentionnel original s'offre à nous qui a pour trait essentiel de refléter (*widerzuspiegeln*, de renvoyer en miroir) tout autre intentionnalité quant à sa forme et à son contenu, de la dépeindre (*abzubilden*) en couleurs originales et par là de peindre (*einzubilden*) en elle sa propre forme de « conceptualité ». »

Double effet du milieu, double rapport du logos au sens: d'une part, une pure et simple *réflexion*, un *reflet* qui respecte ce qu'il accueille et renvoie, qui *dé-peint* le sens en tant que tel, dans ses propres couleurs d'origine et le re-présente en personne. C'est le langage comme *Abbildung* (copie, portrait, figuration, représentation). Mais, d'autre part, cette reproduction impose la marque blanche du concept. Elle informe le sens dans le vouloir-dire, elle produit une non-production spécifique qui, sans rien changer au sens, *peint* quelque chose en lui. Le concept s'est produit sans avoir rien ajouté au sens. On pourrait parler ici, en un certain sens, de *fiction* conceptuelle et d'une sorte *d'imagination* qui reprendrait l'intuition du sens dans la généralité du concept. Ce serait le langage comme *Einbildung*. Les deux mots ne surviennent pas fortuitement dans la description de Husserl: la production improductive du logique serait originale par cet étrange concours de *l'Abbildung* et de *l'Einbildung*.

Est-ce une contradiction ? Husserl en tous cas laisse paraître un certain malaise. Et ce qui donnerait beaucoup à penser, c'est qu'il attribue l'indécision de sa description à la métaphoricité accidentelle de la langue, à ce que précisément il appelle la *Bildlichkeit* du discours. C'est parce que le discours doit parfois se servir d'images, de figures, d'analogies — qui seraient comme ses déchets — que le logos doit être décrit à la fois comme improductivité de *l'Abbildung* et comme productivité de *l'Einbildung*. Si l'on effaçait la *Bildlichkeit* dans le discours descriptif, on effacerait du même coup la contradiction apparente entre *Abbildung* et *Einbildung*. Mais Husserl ne se demande pas ce qu'il en est de ce *bilden* nucléaire dans ses rapports avec le logos. Le passage que nous citons plus haut se poursuit ainsi: « Toutefois, il faut accueillir avec circonspection ces locutions contraignantes — refléter, dépeindre —, car la métaphoricité (*Bildlichkeit*) qui intervient dans leur usage pourrait aisément nous égarer (*irreführen*). » La métaphore est donc, à tous les sens de ce mot, séduisante. Et le discours phénoménologique devrait résister à cette séduction.



## LE POUVOIR-LIMITE DE LA FORME

Si Husserl suspecte tous les *prédicats* rapportés au milieu du logos, il ne critique jamais le concept même de *médium*. La couche expressive est un *médium*, c'est-à-dire à la fois un *élément* et un *moyen*, un éther accueillant le sens et un moyen de le faire accéder à la forme conceptuelle. Le mot « médium » apparaît souvent dans les pages qui suivent. Il donne précisément son titre au problème de l'histoire des concepts dont nous évoquons à l'instant la difficulté et que nous mettons en rapport avec les thèmes ultérieurs de *L'origine de la géométrie*. Husserl formule ici même la difficulté<sup>9</sup> qui constituera le thème central de *L'origine*: « Les phénomènes qui répondent aux termes *Bedeuten* et *Bedeutung* soulèvent des problèmes extraordinairement difficiles. Comme toute science est amenée par sa structure théorique, par tous les traits qui en elle sont de l'ordre de la « doctrine » (*Lehre*) (théorème, preuve, théorie), à s'objectiver dans un médium spécifiquement « logique », dans le médium de l'expression, les problèmes de l'expression et de la *Bedeutung* sont les premiers que rencontrent les philosophes et les psychologues soucieux de logique générale, et ce sont ensuite les premiers encore qui exigent des investigations eidétiques d'ordre phénoménologique dès qu'on cherche sérieusement à les atteindre en leur fondement. »

La théorie est donc le nom de ce qui ne peut ni se dispenser de l'objectivation dans le médium ni tolérer d'y subir alors la moindre déformation. Il n'y a pas de sens (*Sinn*) scientifique sans vouloir-dire (*bedeuten*), mais il appartient à l'essence de la science d'exiger l'univocité sans ombre, la transparence absolue du discours. La science aurait besoin que ce dont elle a besoin (le discours en tant que pur vouloir-dire) ne serve à rien: seulement à garder et à regarder le sens qu'elle lui confie. Nulle part le discours ne peut être à la fois plus productif et plus improductif que comme élément de la théorie.

Cela confirme bien, si cette productivité improductive est le *télos* de l'expression, que le discours logico-scientifique n'a jamais cessé de fonctionner ici comme le modèle de tout discours possible.

Toute l'analyse devra désormais se déplacer entre deux concepts ou deux valeurs. D'une part, le discours idéal devra

9. Ce problème était déjà mis en forme dans *L'Introduction aux Recherches logiques* (§ 2).

accomplir un recouvrement ou une *coïncidence* (*Deckung*) de la couche non expressive du sens et de la couche expressive du vouloir-dire. Mais, pour les raisons que nous avons déjà reconnues, ce recouvrement ne doit jamais être une *confusion*. Et le travail de clarification, de distinction, d'articulation, etc., doit porter sur les deux couches comme telles. La différence entre la coïncidence et la confusion nous reconduit donc à l'ouverture même de notre espace problématique. Mais cette formulation permet peut-être de progresser.

Dans le meilleur des cas, celui du recouvrement parfait des deux couches, il y aurait donc *parallélisme*. Le concept de parallèle respecterait à la fois la correspondance parfaite et la non-confusion. Et, selon une analogie qu'il faudrait méditer, il jouerait ici un rôle aussi décisif que dans le cas où Husserl le fait explicitement intervenir pour décrire les rapport entre le psychique pur et le transcendantal.

Le parallélisme des deux couches ne peut être un recouvrement parfait que si le vouloir-dire (sinon le discours effectif) reproduit *intégralement* le sens de la couche sous-jacente. Il y a toujours un certain recouvrement des deux couches, sans quoi le phénomène d'expression ne se produirait même pas • mais ce recouvrement peut n'être pas intégral: « Il faut en outre souligner la différence entre expression *intégrale* (*vollständigem*) et *non intégrale* (*unvollständigem*). L'unité de l'exprimant et de l'exprimé dans le phénomène est bien celle d'un certain recouvrement (*Deckung*), mais il n'est pas nécessaire que la couche supérieure étende à la couche inférieure tout entière sa fonction d'expression. L'expression est intégrale quand elle *imprime* (*ausprägt*) le sceau du vouloir-dire-conceptuel sur toutes les formes et matières (*Materien*) synthétiques de la couche sous-jacente; elle n'est pas intégrale quand elle ne le fait que partiellement: ainsi, en présence d'un processus complexe, par exemple l'arrivée de la voiture qui amène des hôtes longtemps attendus, nous crions dans la maison: la voiture ! les hôtes ! Naturellement cette différence d'intégralité croise celle de la clarté et de la distinction relatives. » (§ 126.)

On pourrait croire jusqu'ici que la non-intégralité de l'expression et le non-parallélisme des deux couches ont valeur de fait ou d'accident; et que même si un tel *fait* se produit souvent, s'il affecte presque toujours notre discours en sa totalité, *il n'appartient pas à l'essence de l'expression*. L'exemple que Husserl vient de citer appartient en effet au langage de la vie courante et on peut encore supposer que l'expression scientifique a précisément pour mission et comme pouvoir de maîtriser ces ombres et de restituer l'intégralité du sens visé dans l'expression.

Or, au risque de compromettre un axiome (la valeur improductive et réfléchissante de l'expression), Husserl met aussi à jour une non-intégralité *essentielle* de l'expression, une incomplétude qu'aucun effort jamais ne pourra surmonter parce qu'elle tient précisément à la *forme conceptuelle*, à la formalité même sans laquelle l'expression ne serait pas ce qu'elle est. Alors que, plus haut, Husserl semblait vouloir insister sur la nature réfléchissante, reproductrice, répétitive de l'expression, sur son *Abbilden*, et neutraliser en revanche ses effets et ses marques, son pouvoir de déformation ou de réfraction, son *Einbilden*, il insiste maintenant au contraire sur un déplacement essentiel de l'expression qui l'empêche à tout jamais de rééditer la couche du sens. Le vouloir-dire (*bedeuten*) ne sera jamais le double du sens (*Sinn*): et cette différence n'est rien de moins que celle du concept. Nous devons lire tout ce paragraphe:

« L'expression a une autre façon de ne pas être intégrale, toute différente (*Eine total andere Unvollständigkeit*) de celle que nous venons d'indiquer: elle appartient à l'essence de l'expression en tant que telle, à savoir à sa *généralité* (*Allgemeinheit*). Le « puisse » exprime le souhait de façon générale, la forme impérative exprime le commandement, le « pourrait », la conjecture ou le conjecturé comme tel, etc. Tout ce qui introduit dans l'unité de l'expression une détermination plus étroite est à son tour exprimé dans la généralité. La généralité propre à l'essence de l'expression implique dans son sens que tous les traits particuliers de l'exprimé ne puissent jamais se refléter (*sich reflektieren*) dans l'expression. La Couche du vouloir-dire n'est pas, ne peut pas être par principe, une sorte de reduplication (*Reduplikation*) de la couche sous-jacente. »

Renvoyant à toute la problématique des expressions complètes et incomplètes dans les *Recherches logiques*, Husserl évoque alors les valeurs de la couche sous-jacente qui ne peuvent par principe se répéter dans l'expression (qualités de clarté, de distinction, modifications attentionnelles, etc.).

Cet appauvrissement est la condition de la formalisation scientifique. L'univocité s'étend à mesure qu'on renonce à la répétition intégrale du sens dans le vouloir-dire. On ne peut donc même pas dire que la non-intégralité de fait, accidentelle, inessentielle est réduite par une téléologie du discours scientifique, ou qu'elle est comprise comme obstacle provisoire dans l'horizon d'une tâche infinie. Le *télos* du discours scientifique lui-même comporte, *en tant que tel*, un renoncement à l'intégralité. La différence n'est pas ici déficience provisoire de *l'epistémé* en tant que discours, elle est sa ressource propre, la condition positive de son activité et de sa productivité. Elle est autant

la limite du pouvoir scientifique que le pouvoir de la limite scientifique: pouvoir-limite de sa formalité.

## LA FORME « EST » — SON ELLIPSE

Ces propositions concernaient avant tout, semble-t-il, le rapport entre la forme de l'énoncé et le contenu du sens, entre l'ordre du vouloir-dire et l'ordre du noème en général. Elles impliquent pourtant une décision essentielle concernant cette fois *le rapport des énoncés entre eux*, à l'intérieur du système général de l'expressivité. Pour que le rapport de l'expression au sens ait pu recevoir la détermination que nous venons de dessiner, ne fallait-il pas avoir déjà reconnu un privilège absolu à un certain type d'énoncé ? N'y a-t-il pas entre la valeur de formalité et une certaine structure de la phrase un rapport essentiel ? Du même coup, n'y a-t-il pas entre un certain type de noème (ou d'expérience du sens) et l'ordre du vouloir-dire une *facilité de passage* qui aurait en quelque sorte assuré à toute cette phénoménologie du logos sa propre possibilité ?

Avec cette question nous revenons sur nos premiers pas: qu'en est-il du concept de forme ? Comment inscrit-il la phénoménologie dans la clôture de la métaphysique ? Comment détermine-t-il le sens de l'être en présence, voire en présent ? Qu'est-ce qui le fait secrètement communiquer avec cette délimitation du sens de l'être qui le donne à penser par excellence dans la forme verbale du présent, et plus étroitement encore dans la troisième personne de l'indicatif présent ? Que donne à penser la complicité de la forme en général (*eidos, morphè*) et du « est » (*esti*) ?

Rétablissons le contact de ces questions avec le texte de Husserl au point où l'appauvrissement formel vient d'être reconnu comme une règle d'essence. Le problème du rapport entre les différents types d'énoncé surgit alors tout naturellement. L'énoncé dans la forme du jugement, du « il en *est* ainsi », est-il un énoncé parmi d'autres ? Quelque excellence ne lui est-elle pas réservée dans la couche de l'expressivité ? « Il importe de faire la clarté sur tous ces points, si on veut résoudre l'un des plus anciens et difficiles problèmes de la *Bedeutungssphäre*; jusqu'à présent, il est resté sans solution en l'absence des principes d'évidence phénoménologiques qu'il requiert. Voici ce problème: quel rapport existe-t-il entre l'énoncé en tant qu'expression du jugement et les expressions des autres actes ? » (§ 127).

La réponse à une telle question avait été préparée, sa nécessité en avait été annoncée à une étape de l'analyse qui ne concernait pas encore la couche de l'expression. Il s'agissait alors de mettre en évidence, à l'intérieur des vécus pratiques ou affectifs, à l'intérieur des actes d'évaluation esthétique, morale, etc., un noyau « doxique » qui, permettant toujours de penser les valeurs comme des étants (le souhaité comme étant-souhaité, l'agréable comme étant-agréable, etc. (§ 114)), constitue, si l'on peut dire, la *logicit* de la couche pré-expressive. C'est parce que cette couche silencieuse comporte toujours — ou a toujours le pouvoir de restaurer — un rapport à la forme qu'elle peut toujours convertir son expérience affective, axiologique, son rapport à ce qui n'est pas étant-présent, en une expérience dans la forme de l'étant-présent (le beau comme étant-beau, le désiré comme étant-désiré, le futur-redouté comme étant-futur-redouté, l'inaccessible comme étant-inaccessible, et à la limite, l'absent comme étant-absent), qu'elle s'offre sans réserve au discours logique surveillé par la forme prédicative, c'est-à-dire par l'indicatif présent du verbe être<sup>10</sup>. Aux yeux de Husserl, non

10. Husserl veut à la fois respecter la nouveauté ou l'originalité du sens (pratique, affectif, axiologique) qui surviennent au noyau de sens de la chose (*Sache*) nue, comme telle, et en faire apparaître néanmoins le caractère « fondé », superstructural. « Le nouveau sens introduit une *dimension de sens totalement nouvelle*; avec lui se constituent non plus de nouveaux éléments déterminants de la « chose » brute (*Sache*), mais les *valeurs des choses*, les qualités de valeur (*Wertheiten*), ou les objectités-de-valeur (*Wertobjektitäten*) concrètes: beauté et laideur, bonté et méchanceté; l'objet usuel, l'œuvre d'art, la machine, le livre, l'action, l'acte accompli, etc. Dès lors, la conscience est une fois de plus à l'égard de ce nouveau caractère une conscience *positionnelle*: le « valable » peut être posé sur le plan doxique comme étant valable (*als wert seiend*). L'« étant » qui s'attache au « valable » comme sa caractérisation, peut en outre être pensé sous sa forme *modalisée*, au même titre que tout « étant »... » (§ 116). « Par conséquent, nous pouvons encore dire ceci: *tout acte, ou tout corrélat d'acte, enveloppe en soi un facteur « logique » (ein Logisches), implicite ou explicite...* Il ressort de toutes ces considérations *que tous les actes en général — y compris les actes affectifs et volitifs — sont des actes « objectivants » (objektivierende), « constituant » originellement des objets*; ils sont la source nécessaire des différentes régions de l'être et donc aussi des différentes ontologies qui s'y rapportent... Nous atteignons ici la plus profonde des sources à partir desquelles doit s'élucider *l'universalité du logique*, et finalement de celle du jugement prédicatif (ici, nous mettons en cause

seulement cela ne réduira pas l'originalité des expériences et des discours pratiques, affectifs, axiologiques, mais leur assurera la possibilité d'une formalisation sans limite<sup>11</sup>.

Ayant fait apparaître que « tout acte, ou tout corrélat d'acte, enveloppe en soi un facteur « logique », implicite ou explicite » (§ 117), Husserl n'avait plus qu'à en tirer les conséquences quant à la reprise expressive de ces actes, et à confirmer plutôt qu'à découvrir le privilège du « *est* » ou de l'énoncé prédicatif. Au moment où il répète<sup>12</sup> la question dans l'ordre du vouloir-dire, la réponse est en vérité déjà requise. On n'a pas à en être surpris ou déçu. Il y a là comme une règle du discours ou du texte: la question ne peut s'inscrire que dans la forme dictée par la réponse qui l'attend, c'est-à-dire qui ne l'a pas attendue. Il faut seulement se demander comment la réponse a prescrit la forme de la question: non pas selon l'anticipation nécessaire, consciente et calculée de celui qui conduit un exposé systématique mais, d'une certaine manière, à son insu. On peut par exemple se demander ici jusqu'à quel point la référence à la couche

la couche de l'expression dans l'ordre de ce qui « veut dire » (*des bedeutungsmässigen Ausdrückens*) qui n'a pas encore été traitée de près). » (§ 117.)

11. « C'est ici que se fondent en dernier ressort les analogies qu'on a toujours senties entre la logique générale, la théorie générale des valeurs et l'éthique, lesquelles, poussées dans leurs derniers requisits, conduisent à la constitution de disciplines générales parallèles *d'ordre formel*, logique formelle, axiologie formelle et théorie formelle de la pratique (*Praktik*). » (§ 117.) (Cf. aussi *Logique formelle et logique transcendantale*, § 50. )

12. « Nous avons des prédictions expressives, dans lesquelles un « il en est ainsi ! » (*So ist es !*) vient à expression. Nous avons des conjectures, des questions, des doutes expressifs, des vœux, des commandements expressifs, etc. Au point de vue du langage, nous trouvons ici des formes de proposition qui pour une part ont une structure originale mais qui sont susceptibles d'une double interprétation: aux propositions énonciatives s'ajoutent des propositions interrogatives, des propositions conjecturales, optatives, impératives. Le conflit originel est de savoir si, abstraction faite de la formulation grammaticale de ses formes historiques, on est en face de types de « vouloir-dire » situés sur le même plan (*gleichgeordnete Bedeutungsarten*) ou si toutes ces propositions ne sont pas en vérité, en vertu de ce qu'elles veulent dire, des propositions énonciatives. Dans la deuxième hypothèse, toutes les structures d'actes de cet ordre, par exemple les actes de la sphère affective, qui en eux-mêmes ne sont pas des actes de jugement, ne pourraient accéder à l'« expression » que par le détour (*Umweg*) d'un jugement qui se fonderait sur ces actes affectifs. » (§ 127.)

expressive n'a pas, avant même de devenir un thème, conduit secrètement les analyses de la couche pré-expressive, et permis d'y découvrir un noyau de sens logique, dans la forme universelle et prétendument silencieuse de l'étant-présent.

Et si, entre l'être comme étant-présent dans la forme du vouloir-dire (*bedeuten*) et l'être comme étant-présent dans la forme dite pré-expressive du sens (*Sinn*), quelque complicité irréductible n'a pas opéré, soudant entre elles les deux couches, permettant aussi bien de les rapporter l'une à l'autre, de les articuler dans toute cette problématique. N'est-ce pas là le lieu de la décision pour tous les problèmes que nous avons repérés jusqu'ici<sup>13</sup> ? Est-ce qu'à partir de cette question l'idée même d'un langage expressif ne devient pas problématique ? Et, avec elle, la possibilité d'une distinction entre la couche du sens et la couche du vouloir-dire ? Surtout, est-ce que les rapports entre les deux couches peuvent être pensés sous la catégorie d'expression ? Dire en effet que la description de l'infrastructure (du sens) a été secrètement guidée par la possibilité superstructurelle du vouloir-dire, ce n'est pas contester, contre Husserl, la dualité des couches et l'unité d'un certain passage qui les rapporte l'une à l'autre. Ce n'est ni vouloir réduire une couche à l'autre ni juger impossible la reprise intégrale du sens dans le vouloir-dire.

13. Bien que la réponse ait prescrit la forme de la question, ou, si l'on préfère, s'y soit elle-même prescrite, son articulation thématique n'est pas une simple redondance. Elle engage de nouveaux concepts et rencontre de nouvelles difficultés, par exemple lorsqu'il s'agit, à la fin du § 127, des expressions *directes* ou *indirectes* du sens, et du statut du détour (*Umweg*) périphrastique. Prenons quelques repères dans ce paragraphe: « *Le médium du vouloir-dire expressif*, ce médium original du logos, est-il *spécifiquement doxique* ?... Naturellement, cela n'exclurait pas qu'il y ait plusieurs manières d'exprimer par exemple des vécus affectifs. Une seule d'entre elles serait l'expression *directe*: ce serait une expression simple [*schlicht*. Nous soulignons] du vécu (ou de son noème, si l'on choisit le sens corrélatif du mot expression); elle serait obtenue par adaptation *immédiate* [nous soulignons] d'une expression articulée sur le vécu affectif articulé, grâce à quoi le doxique recouvre le doxique. Ce serait donc la forme *doxique* incluse dans le vécu affectif considéré selon toutes ses composantes, qui permettrait d'adapter l'expression en tant que vécu se réduisant exclusivement à une thèse doxique (*doxothetischen*), au vécu affectif... Plus exactement, si elle voulait être fidèle et intégrale, cette expression *directe* ne se joindrait qu'aux vécus dont la *doxa n'est pas modalisée*... Il reste toujours de multiples possibilités d'expressions *indirectes* procédant par « détours » (*mit « Umwegen »*)... ».

Ce n'est ni reconstruire l'expérience (du sens) comme un *langage*, surtout si l'on entend par là un *discours*, un tissu verbal; ni produire une critique du langage à partir des richesses ineffables du sens. C'est simplement questionner sur un *autre rapport* entre ce que, problématiquement, on appelle le *sens* et le *vouloir-dire*.

C'est-à-dire sur l'unité du sens et du mot dans le « est »: qui n'a pu promettre en droit la reprise de tout langage dans la prédication *théorique* que pour avoir déjà, téléologiquement, promis tout le sens au vouloir-dire. Et sur les rapports entre le *est* et la formalité en général: c'est dans l'évidence du *est* (présent), dans *l'évidence elle-même*, que se propose toute la phénoménologie transcendante considérée dans sa plus haute ambition, celle qui passe à la fois par la constitution d'une logique et d'une ontologie absolument *formelles* et par une description transcendante de la *présence* à soi ou de la conscience originaire.

On peut alors penser que le *sens de l'être* a été limité par l'imposition de la *forme* qui, dans sa valeur la plus ouverte et depuis l'origine de la philosophie, lui aurait assigné, avec l'autorité du *est*, la clôture de la présence, la forme-de-la-présence, la présence-dans-la-forme, la forme-présence<sup>14</sup>. On peut penser au contraire que la formalité — ou la formalisation —

14. La forme (la présence, l'évidence) ne serait pas l'ultime recours, la dernière instance à laquelle renverrait tout signe possible, *l'archè* ou le *télos*. Ou plutôt, d'une manière peut-être inouïe, la *morphè*, *l'archè* et le *télos* feraient encore signe. En un sens — ou un non-sens — que la métaphysique aurait exclu de son champ, se tenant néanmoins en rapport secret et incessant avec lui, la forme serait déjà en soi la *trace* (*ikhnos*) d'une certaine non-présence, le vestige de Fin-forme, annonçant-rappelant son autre, comme le fit peut-être Plotin, au tout de la métaphysique. La trace ne serait pas le mixte, le passage entre la forme et l'a-morphe, la présence et l'absence, etc., mais ce qui, se déroband à cette opposition, la rend possible depuis l'irréductible de son excès. Dès lors, la clôture de la métaphysique, celle que semble indiquer, en la transgressant, telle audace des *Ennéades* (mais on peut en accrédiéter d'autres textes), ne passerait pas *autour* d'un champ homogène et continu de la métaphysique. Elle en fissurerait la structure et l'histoire, y inscrivant *organiquement*, y *articulant* systématiquement et du dedans les traces de *l'avant*, de *l'après* et du *dehors* de la métaphysique. Nous en proposons ainsi une lecture infinie et infiniment surprenante. Il peut toujours se produire à l'intérieur d'une époque, en un certain point de son texte (par exemple, dans le tissu « platonicien » du « plotinisme »), une rupture et un excès irréductibles. Déjà sans doute dans le texte de Platon...



est limitée par le sens de l'être qui, en fait, dans le tout de son histoire, n'a jamais été séparé de sa détermination en présence, sous l'excellente surveillance du *est*; et que dès lors la pensée de la forme a pouvoir de s'étendre au-delà de la pensée de l'être. Mais, que les deux limites ainsi dénoncées soient *la même*, c'est ce qu'illustre peut-être l'entreprise husserlienne: la phénoménologie n'a pu pousser à son extrême limite *l'exigence formaliste* et critiquer tous les formalismes antérieurs qu'à partir d'une pensée de l'être comme *présence à soi*, à partir d'une *expérience* transcendante de la conscience pure.

On n'a donc probablement pas à choisir entre deux lignes de pensée. Plutôt à méditer la circularité qui indéfiniment les fait passer l'une dans l'autre. Et, répétant rigoureusement ce *cercle* en sa propre possibilité historique, laisser peut-être se produire, dans la différence de la répétition, quelque déplacement *elliptique*: déficient sans doute, mais d'une certaine déficience qui n'est pas encore, ou n'est déjà plus absence, négativité, non-être, manque, silence. Ni matière ni forme, rien que puisse reprendre quelque philosophème, c'est-à-dire quelque dialectique, en quelque sens qu'on la détermine. Ellipse à la fois du vouloir-dire et de la forme: ni parole pleine, ni cercle parfait. Plus et moins, ni plus ni moins. Peut-être une tout autre question.



# le supplément de copule \*

la philosophie devant la linguistique

\* Première version publiée dans *Langages*, 24 décembre 1971.



Si, à partir de l'opposition, naïvement reçue, entre langue et parole, langue et discours, on tentait d'élaborer une théorie du discours *philosophique*, il serait difficile de contourner la question classique: le discours philosophique est-il réglé — jusqu'à quel point et selon quelles modalités — par les contraintes de la langue ? En d'autres termes, si nous considérons l'histoire de la philosophie comme un grand discours, une puissante chaîne discursive, ne plonge-t-elle pas dans une réserve de langue, réserve systématique d'une lexicologie, d'une grammaire, d'un ensemble de signes et de valeurs ? Dès lors n'est-elle pas limitée par les ressources et l'organisation de cette réserve ?

Comment déterminer cette langue de la philosophie ? Est-ce une « langue naturelle » ou une famille de langues naturelles (grec, latin, german, indo-européen, etc.) ? Est-ce plutôt un code formel élaboré à partir de ces langues naturelles ? Ces questions ont une vieille histoire, elles remontent sans doute à l'origine de la philosophie elle-même. Mais on ne pourrait les ré-élaborer sans transformer ou déplacer les couples de concepts qui la constituent. Ceux-ci, par exemple langue naturelle/langue formelle, langue/parole, etc., en tant que productions du discours philosophique, appartiennent au champ qu'on voudrait leur soumettre; ce qui, sans les priver de toute autorité, ne leur confère aucune pertinence pour dominer le rapport du « discours » philosophique à ses contraintes.

D'autre part, ces questions, qui restent longtemps particulières et virtuelles, deviennent, à un moment donné, dominantes et obsédantes. Cela n'est certainement pas insignifiant quant au rapport « historique » de la philosophie à sa propre limite et à la forme singulière de cette clôture. Cette singularité se manifeste régulièrement selon la *tournure* suivante: celui qui allègue l'appartenance du discours philosophique à la clôture d'une langue doit procéder encore dans cette langue et avec les oppositions qu'elle lui fournit. Selon une loi qu'on pourrait formaliser, la philosophie se réapproprie toujours le discours qui la dé-limite.

Enfin, bien que la question sur les contraintes linguistiques ait une certaine permanence philosophique, la forme sous laquelle nous l'avançons aujourd'hui s'est sans doute constituée dans une configuration historico-théorique très particulière et très complexe. Celle-ci relie de nombreux champs de la critique, mais elle reste surtout inséparable du développement de la linguistique historique au XIX<sup>e</sup> siècle. En rappelant au philosophe qu'il reste emmuré dans une langue, Nietzsche est sans doute plus violent et plus explicite qu'un autre, mais il exploite aussi une possibilité affleurant un peu partout depuis un demi-siècle, même si elle était le plus souvent réappropriée par l'intérêt philosophique. Dans cette situation, pas plus qu'aucun autre, le discours nietzschéen ne pouvait échapper simplement à la loi de cette réappropriation. Par exemple, Nietzsche détermine comme libération (ou liberté de pensée) le mouvement par lequel enfin on s'affranchirait du langage et de la grammaire qui ont jusqu'ici régi l'ordre philosophique. Très traditionnellement, il en vient ainsi à définir la loi de la langue ou du signifiant comme un « esclavage » dont il faut s'affranchir et, au moment le plus critique ou « renversant » de son entreprise, il reste philosophe, disons par *provision*. « La logique n'est que l'esclavage dans les liens du langage (*die Sklaverei in den Banden der Sprache*). Celui-ci [ou celle-ci: la langue] a cependant en lui un élément illogique, la métaphore. La première force opère (*bewirkt*) une identification du non-identique (*Gleichsetzen des Ungleichen*), elle est donc une opération de l'imagination (*Wirkung der Phantasie*). C'est là-dessus que repose l'existence des concepts, des formes, etc. »<sup>1</sup>. Ce mouvement se répète régulièrement, et d'abord quand Nietzsche analyse l'illusion philosophique de « vérité »: asservissement à un ordre de signes dont on oublie qu'ils sont « arbitraires » (*willkürlich*). Rappeler l'arbitraire du signe, n'est-ce pas ce qu'a toujours fait la philosophie afin de poser l'extériorité contingente et superficielle du langage à la pensée, la secondarité du signe par rapport à l'idée, etc. ? Avec une visée tout autre, Nietzsche doit recourir à un argument analogue: « C'est seulement grâce à sa capacité d'oubli (*Vergesentlichkeit*) que l'homme peut parvenir à croire qu'il possède une 'vérité' au degré que nous venons d'indiquer. S'il ne veut pas se contenter de la vérité dans la forme de la tautologie, c'est-à-dire se contenter de cosses vides, il échangera éternellement des

1. *Le Livre du philosophe, études théorétiques*, tr. fr. A. -K. Marietti, Aubier, p. 207.

illusions contre des vérités. Qu'est-ce qu'un mot ? La représentation sonore d'une excitation nerveuse. Mais conclure d'une excitation nerveuse à une cause extérieure à nous, c'est déjà le résultat d'une application fautive et injustifiée du principe de raison. Comment aurions-nous le droit, si la vérité avait été seule déterminante dans le genèse du langage, et le point de vue de la certitude dans les désignations, comment aurions-nous donc le droit de dire: La pierre est dure; comme si 'dure' nous était connu autrement et pas seulement comme une excitation toute subjective. Nous classons les choses selon les genres, nous désignons l'arbre comme masculin, la plante comme féminine: quelles transpositions arbitraires (*welche willkürlichen Übertragungen!*) Combien nous nous sommes éloignés à tire-d'aile du canon de la certitude<sup>2</sup> ! » Suivent l'exemple du « serpent » et une interprétation de la métaphore comme la structure même ou la condition de possibilité de tout langage et de toute concept.

Notons-le ici en pierre d'attente: l'illusion diagnostiquée porte sur la valeur du « est » qui a pour fonction de transformer une « excitation subjective » en jugement objectif, en prétention à la vérité. Fonction grammaticale ? Fonction lexicologique ? C'est une question qui se déterminera plus loin.

L'exemple de la pierre ou du serpent illustre un arbitraire sémantique ou lexicologique. Mais Nietzsche incrimine le plus souvent la grammaire ou la syntaxe. Celles-ci soutiendraient de leur structure toute l'édification métaphysique: « Notre plus vieux fonds métaphysique est celui dont nous nous débarrasserons en dernier lieu, à supposer que nous réussissions à nous en débarrasser — ce fonds qui s'est incorporé à la langue et aux catégories grammaticales et s'est rendu à ce point indispensable qu'il semble que nous devrions cesser de penser, si nous renoncions à cette métaphysique. Les philosophes sont justement ceux qui se libèrent le plus difficilement de la croyance que les concepts fondamentaux et les catégories de la raison appartiennent par nature à l'empire des certitudes métaphysiques; ils croient toujours à la raison comme à un fragment du monde métaphysique lui-même, cette croyance arriérée reparaît toujours chez eux comme une régression toute-puissante<sup>3</sup>. »

Nietzsche doit donc, à un moment donné, faire appel à des schèmes philosophiques (par exemple l'arbitraire du signe ou

2. *Ibid.*, p. 177.

3. Fragment de 1886, tr. fr. in *La Volonté de puissance*, t. I, p. 65.

l'émancipation de la pensée au regard d'une langue) dans son opération critique contre la métaphysique. Ce n'est pas une incohérence dont il faille chercher la solution *logique*, mais une stratégie et une stratification textuelles dont il faut *pratiquer* l'analyse. On pourrait le faire aussi en suivant le trajet de Heidegger qui fut aux prises avec des difficultés analogues. Celles-ci sont explicitement formulées dans la *Lettre sur l'Humanisme*: «... cette métaphysique qui, sous les espèces de la 'logique' et de la 'grammaire' occidentales, s'est de bonne heure emparé de l'interprétation du langage. Ce que dissimule un tel événement, nous ne pouvons qu'à peine le pressentir aujourd'hui. La libération du langage des liens de la contrainte 'grammaticale', en vue d'une articulation plus originelle de ses éléments, est réservée à la pensée et à la poésie<sup>4</sup>. » Et ailleurs, rappelant que *Sein und Zeit* est resté inachevé: « C'est en ce point que tout se renverse. Cette section ne fut pas publiée, parce que la pensée ne parvint pas à exprimer de manière suffisante ce renversement et n'en vint pas à bout avec l'aide de la langue de la métaphysique<sup>5</sup>. »

## RHAPSODIES

Au lieu de suivre cette immense problématique en pleine mer, si l'on peut dire, peut-être vaut-il mieux, étant donné les exigences et les limites de cet essai, partir ici des propositions d'un linguiste moderne. On sait que Benveniste a analysé dans « Catégories de pensée et catégories de langue »<sup>6</sup> les contraintes par lesquelles la langue grecque limiterait le système des catégories aristotéliennes.

Ses propositions font partie d'un ensemble stratifié; il ne se limite pas au texte qui en énonce directement la thèse. Nous devons en tenir compte le moment venu. Cette thèse, d'autre part, a déjà rencontré des objections de type philosophique<sup>7</sup>

4. Tr. R. Munier, p. 27.

5. P. 65.

6. 1958, repris in *Problèmes de linguistique générale*, éd. Gallimard, 1966, p. 63.

7. Cf. P. Aubenque, « Aristote et le langage, note annexe sur les catégories d'Aristote. A propos d'un article de M. Benveniste », in *Annales de la faculté des lettres d'Aix*, t. XLIII, 1965, et J. Vuillemin, *De la logique à la théologie, Cinq études sur Aristote*, Flammarion, 1967, p. 75 sq.



qui forment donc avec elle un débat dont l'élaboration nous sera précieuse.

Voici d'abord la thèse: « Or, il nous semble — et nous essaierons de montrer — 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 » (p. 66).

Quels sont les attendus de cette thèse ? Benveniste part d'un certain nombre de caractères généralement reconnus à la langue, au moins depuis Saussure. En premier lieu, " la réalité de la langue " est " inconsciente ", ce qui rejoint aussi bien telles propositions de Saussure quant au fait que " la langue n'est pas une fonction du sujet parlant ". Nous ne nous arrêterons pas sur cette prémisse, qui soulève pourtant plus d'une difficulté: non seulement à cause de sa forme empirique. (" Dans leur diversité, ces usages [de la langue] ont cependant deux caractères en commun. L'un est que la réalité de la langue demeure en règle générale inconsciente. ") Que veut dire ici " réalité de la langue " ? Qu'en est-il de la " réalité " dans la locution " réalité de la langue " ? Pourquoi seulement " en règle générale " ? Est-ce ou non un prédicat essentiel de ladite réalité que de demeurer inconsciente ? La difficulté du partage entre conscient et inconscient est au plus fort de son obscurité quand il s'agit de langage ou de langue (d'usage de la langue). Elle ne s'atténue pas, au contraire, quand l'inconscient risque de devenir une conscience affaiblie (... " la réalité de la langue y demeure en règle générale inconsciente; hormis le cas d'étude proprement linguistique, nous n'avons au plus qu'une conscience faible et fugitive des opérations que nous accomplissons pour parler. "), ou quand l'activité du linguistique, dans son rapport à la langue, est déterminée comme prise ou surcroît de conscience. Par ces questions, il ne s'agit ni d'insister sur des maillons sans doute secondaires de la démonstration de Benveniste ni d'objecter à un discours: seulement d'indiquer un exemple des apories dans lesquelles on semble s'engager dès qu'on s'apprête à définir les contraintes qui limitent le discours philosophique; c'est à ce dernier qu'on doit emprunter les notions non critiquées qu'on applique à sa dé-limitation. Les notions de système, de forme, de contenu, qui servent à définir les caractères de la langue, auraient pu aussi bien nous arrêter (" Or cette langue est configurée dans son ensemble et en tant que totalité. Elle est en outre organisée comme agencement de ' signes ' distincts et distinctifs, susceptibles eux-mêmes de se décomposer en unités inférieures ou de se grouper en unités complexes. Cette grande structure, qui

enferme des structures plus petites et de plusieurs niveaux, donne sa *forme* au contenu de pensée..."). Or la notion de *système* linguistique, fût-elle opposée à celles de système logique ou de système de catégories, et même si l'on voulait réduire ceux-ci à celui-là, n'aurait jamais été possible hors de l'histoire (et des concepts de la métaphysique comme théorie, *épistémè*, etc. Quels que soient les déplacements, les ruptures, les discontinuités secondaires de toute sorte, (et sans doute faut-il en tenir le compte le plus rigoureux) cette filiation n'a jamais été absolument interrompue. Benveniste le reconnaît ailleurs<sup>8</sup>; et il reconnaît ici qu'il lui faut aussitôt critiquer comme métaphore ou 'image' une grande opposition classique, héritée de la philosophie et qui était pourtant au centre du passage que nous venons de citer: " Parler de contenant et de contenu, c'est simplifier. L'image ne doit pas abuser. 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'<sup>9</sup>. " Des précautions de ce type pourraient être prises au sujet de chaque concept; et nous ne remarquons, sur ces quelques exemples, que la nécessité propre à la structure d'un discours ou d'un projet, nullement à l'initiative d'un auteur.

Laissons ici l'ouverture propédeutique du texte de Benveniste et venons-en au problème majeur. Il est ainsi posé:

" La question devient alors celle-ci. Tout en admettant que la pensée ne peut être saisie que formée et actualisée dans la langue, avons-nous le moyen de reconnaître à la pensée des caractères qui lui soient propres et qui ne doivent rien à l'expression linguistique ? Nous pouvons décrire la langue pour elle-même. Il faudrait de même atteindre directement la pensée. S'il était possible de définir celle-ci par des traits qui lui appartiennent exclusivement, on verrait du même coup comment elle s'ajuste à la langue et de quelle nature sont leurs relations.

" Il semble utile d'aborder le problème par la voie des 'catégories' qui apparaissent en médiatrices. Elles ne présentent pas le même aspect suivant qu'elles sont catégories de pensée ou catégories de langue. Cette discordance même pourrait nous

8. *Problèmes...*, ch. II, p. 19. « Chacun sait que la linguistique occidentale prend naissance dans la philosophie grecque. Tout proclame cette filiation. Notre terminologie linguistique est faite pour une large part de termes grecs adoptés directement ou dans leur traduction latine. »

9. P. 64.

éclairer sur leur nature respective. Par exemple, nous discernons immédiatement que la pensée peut spécifier librement ses catégories, en instaurer de nouvelles, alors que les catégories linguistiques, attributs d'un système que chaque locuteur reçoit et maintient, ne sont pas modifiables au gré de chacun; nous voyons cette autre différence que la pensée peut prétendre à poser des catégories universelles, mais que les catégories linguistiques sont toujours catégories d'une langue particulière. A première vue, cela confirmerait la position précellente et indépendante de la pensée à l'égard de la langue.

" Cependant nous ne pouvons continuer, après tant d'auteurs, à poser le problème en termes aussi généraux. Il nous faut entrer dans le concret d'une situation historique, scruter les catégories d'une pensée et d'une langue définies. A cette condition seulement nous éviterons les prises de position arbitraires et les solutions spéculatives. Or nous avons la bonne fortune de disposer de données qu'on dirait prêtes pour notre examen, élaborées et présentées de manière objective, intégrées dans un ensemble connu: ce sont les catégories d'Aristote. Il nous sera permis de considérer ces catégories sans préoccupations de technicité philosophique, simplement comme l'inventaire des propriétés qu'un penseur grec jugeait prédicables d'un objet, et par suite comme la liste des concepts a priori qui, selon lui, organisent l'expérience. C'est un document de grande valeur pour notre propos. "

Ainsi définie, cette problématique paraît envelopper au moins trois présuppositions. Elles concernent toutes une certaine « historicité » des concepts.

1. Il a bien fallu recourir, fût-ce de façon provisoire, à titre de point de départ qu'on pourrait ensuite critiquer, à la différence ou à l'opposition entre langue et pensée (« Nous pouvons décrire la langue pour elle-même. Il faudrait de même atteindre directement la pensée. S'il était possible de définir celle-ci par des traits qui lui appartiennent exclusivement, on verrait du même coup comment elle s'ajuste à la langue et de quelle nature sont leurs relations. »). Sans doute, Benveniste ne part-il de cet écart que pour le réduire ensuite, pour rabattre les traits dont on prétend qu'ils appartiennent exclusivement à la pensée sur les structures de la langue. Mais aucune question n'est posée, tout au long de cette analyse, sur l'origine et la possibilité de cette distinction initiale, sur ce qui a rendu historiquement possible la présomption au moins de cette non-coïncidence, autrement dit, l'ouverture même du problème. Qu'est-ce qui, du moins dans la structure de la langue (puisque tout y serait donné: « Nous

pouvons décrire la langue pour elle-même »), a ouvert cette déhiscence et l'a déterminée comme différence de la pensée à la langue ?

2. Il est donc question, dans le deuxième paragraphe cité, d'une éventuelle ou prétendue opposition des « catégories de pensée » et des « catégories de langue ». Or, ce qui n'est interrogé à aucun moment, c'est cette catégorie commune de catégorie, cette *catégorialité en général* à partir de laquelle on peut dissocier les catégories de langue et les catégories de pensée. Or le concept, la catégorie de catégorie, entre systématiquement en jeu dans l'histoire de la philosophie et de la science (dans *l'Organon* et les *Catégories* d'Aristote) au point où l'opposition de la langue à la pensée est impossible ou n'a de sens que très dérivé. Sans avoir, certes, réduit la pensée à la langue au sens où Benveniste entend ici le faire, Aristote a tenté de reconduire l'analyse jusqu'au lieu de surgissement, soit à la racine commune du couple langue/pensée. Ce lieu est celui de « être ». Les catégories d'Aristote sont à la fois de langue et de pensée: de langue, en tant qu'elles sont déterminées comme réponses à la question de savoir comment l'être *se dit* (*legetai*); mais aussi bien comment se dit *l'être*, comment est dit ce qui est, en tant qu'il est, tel qu'il est: question de pensée, la pensée, le mot « pensée » que Benveniste utilise comme si sa signification et son histoire allaient de soi, n'ayant en tout cas jamais rien voulu dire hors de son rapport à l'être, à la vérité de l'être tel qu'il est et en tant qu'il est (dit). La « pensée » — ce qui vit sous ce nom en Occident — n'a jamais pu surgir ou s'annoncer qu'à partir d'une certaine configuration de *noein*, *legein*, *einai* et de cette étrange mêmété de *noein* et de *einai* dont parle le poème de Parménide. Or, sans poursuivre ici dans cette direction, il faut au moins souligner qu'au moment où Aristote met en place les catégories, la catégorie de catégorie (geste inaugural pour l'idée même de logique, c'est-à-dire de science de la science, puis de science déterminée, de grammaire rationnelle, de système linguistique, etc.), il entend répondre à une question qui n'admet pas, au lieu où elle se pose, la distinction entre langue et pensée. La catégorie est une des manières pour l'« être » de se dire ou de se signifier, c'est-à-dire d'ouvrir la langue à son dehors, à ce qui est en tant qu'il est ou tel qu'il est, à la vérité. « Etre » se donne justement dans le langage comme ce qui l'ouvre au non-langage, au-delà de ce qui ne serait que le dedans (« subjectif », « empirique » au sens anachronique de ces mots) d'une langue. Il est évident — et Benveniste le formule explicitement — que réduire les catégories de pensée à des catégories de langue, c'est affirmer que les

prétentions d'une langue à la « pensée », soit à la vérité, à l'universalité, à l'ontologique, sont des prétentions abusives. Mais il se trouve que la catégorie de catégorie n'est qu'une mise en forme systématique de cette prétention au-dehors de la langue, à la fois langue et pensée parce que la langue est interrogée au lieu où la signification « être » se produit.

Parmi les diverses présentations des catégories, la liste la plus complète est sans doute celle que cite Benveniste (*Catégories*, ch. IV, 1, b 25). Mais le texte de la *Métaphysique* (E 2 1026 a 33), qui propose aussi une liste des catégories, la fait précéder d'une sorte de définition principielle. Les catégories répondent à la question de savoir en quels sens se dit l'être, puisque celui-ci se dit *pollakôs*, de multiple façon:

" Elle [la philosophie première] est universelle parce que première. Et ce sera à elle de considérer l'étant en tant qu'étant (*kai peri tou ontos è on tautes an eiè theoresai*), c'est-à-dire à la fois son essence (*ti estî*) et les attributs qui lui appartiennent en tant qu'étant (*kai ta uparkonta è on*). L'étant proprement dit [traduction consacrée pour *to aplôs legomenon*. *Aplôs*: simplement, franchement, en un mot, sans détour] se dit multiplement (*pollakôs legetai*); nous avons vu qu'il y avait l'étant par accident (*kata sumbebekos*), ensuite l'étant comme vrai (*ôs alethes*) et le non-étant comme faux (*kai to me on ôs to pseudos*); en outre, il y a les figures de la prédication (*ta skhemata tes categorias*), par exemple le quoi (*ti*), le quel (*poion*), le combien (*poson*), le où (*pou*), le quand (*pote*) et autres termes qui signifient (*semainei*) de cette manière (*ton tropon tauton*). "

Aristote sait donc qu'il interroge des *manières de dire*<sup>10</sup> l'étant en tant qu'il est *pollakôs legomenon*. Les catégories sont des figures (*skhemata*) selon lesquelles est dit l'étant proprement dit en tant qu'il se dit selon plusieurs tours, plusieurs tropes. Le système des catégories est le système des tournures de l'étant. Il fait communiquer la problématique de l'analogie de l'être, de son équivocité ou de son univocité, et la problématique de la

10. C'est ce que rappelle Aubenque (art. cité, p. 104): « C'est donc un fait de langage — l'équivocité de l'être — qu'Aristote a expressément en vue et qu'il s'efforce de régler ou, comme nous l'avons dit, d' 'administrer', par une procédure elle-même 'linguistique': la distinction des significations multiples du mot litigieux. En revanche, Aristote ne présente nulle part les catégories comme des propriétés des choses ou comme les lois de la pensée. Il faut donc renoncer à imputer à Aristote une prétendue 'inconscience' des rapports de son ontologie au langage. »

métaphore en général. Aristote les relie explicitement en affirmant que la meilleure métaphore s'ordonne à l'analogie de proportionnalité. Cela suffirait à prouver que la question de la métaphore ne se pose pas plus en marge de la métaphysique que le style métaphorique et l'usage des figures n'est un agrément accessoire ou un auxiliaire secondaire du discours philosophique.

On ne peut donc se servir du mot de catégorie comme s'il n'avait pas d'histoire. Et il est difficile d'opposer catégorie de langue et catégorie de pensée comme si l'idée de catégorie en général (et celle de catégorie de langue en particulier, notion qui ne sera jamais critiquée par Benveniste) était en quelque sorte naturelle. Ne faut-il pas se demander d'abord d'où elle vient ? Ne faut-il pas tenir compte du fait qu'elle a été produite sur le terrain même où l'opposition simple de la langue et de la pensée était mise en question ? Savoir ce que c'est qu'une catégorie, ce que c'est qu'une langue, une théorie de la langue comme système, une science de la langue en général, etc., rien de tout cela n'aurait été possible sans l'émergence d'une valeur de catégorie en général dont le principal effet est justement de problématiser ce simple vis-à-vis de deux entités qui seraient la langue et la pensée. Quand Benveniste rappelle qu'il n'y a pas d'extériorité simple entre « contenant » et « contenu », langue et pensée, etc., quand il dirige cette proposition contre Aristote, jusqu'à quel point fait-il droit au fait que cette proposition se tient dans la mouvance aristotélicienne, du moins tant qu'on n'a pas interrogé d'une manière radicalement nouvelle la fonction du « être » en tant qu'il opère comme représentation d'ouverture de la langue et de la pensée l'une sur l'autre ?

3. Cette précipitation historique se signale autrement. Le problème étant ainsi posé, Benveniste en vient en effet à considérer que, pour étudier ce problème *général*, nous avons la « bonne fortune » de « disposer de données qu'on dirait prêtes pour notre examen », d'un « document de grande valeur pour notre propos », à savoir le texte d'Aristote sur les *Catégories*. Tout se passe donc comme si ce problème général n'avait rien de spécifiquement aristotélicien, n'était pas essentiellement lié à l'histoire qui s'indique sous le nom d'Aristote ou de son « héritage ». Tout se passe comme si le même problème avait pu être formulé dans les mêmes termes en l'absence de toute référence au discours aristotélicien qui ne lui fournirait alors qu'un heureux exemple de rencontre, une illustration bien commode que nous aurions la chance de rencontrer dans notre bibliothèque. Puis annonçant le « document de grande valeur pour notre pro-

pos » dans le style convenu de la paraphrase, le linguiste en a transposé les termes, comme si de rien n'était, dans une conceptualité anachronique, singulièrement kantienne, à telles approximations près sur lesquelles nous devons revenir: « Il nous sera permis de considérer ces catégories sans préoccupation de technicité philosophique, simplement comme l'inventaire des *propriétés* qu'un penseur grec jugeait *prédicables d'un objet*, et par suite comme la liste des *concepts a priori* qui, selon lui, organisent *l'expérience*. C'est un document de grande valeur pour notre propos. » (Je souligne.)

Nous en sommes au préambule. La question est posée mais le contenu de la réponse n'est pas encore élaboré. Le voici:

" Rappelons d'abord le texte essentiel, qui donne la liste la plus complète de ces propriétés, dix au total (*Catégories*, ch. IV):

" Chacune des expressions n'entrant pas dans une combinaison signifie: la *substance*; ou *combien*; ou *quel*; ou *relativement à quoi*: ou *où*; ou *quand*; ou *être en posture*; ou *être en état*; ou *faire*; ou *subir*. ' Substance ', par exemple, en général, ' homme; cheval '; — ' combien ', par exemple ' de deux coudées; de trois coudées '; — ' quel ', par exemple ' blanc; instruit '; — ' relativement à quoi ', par exemple ' double; demi; plus grand '; — ' où ', par exemple ' au Lycée; au marché '; — ' quand ', par exemple ' hier, l'an passé '; — ' être en posture ', par exemple ' il est couché; il est assis '; — ' être en état ', par exemple ' il est chaussé; il est armé '; — ' faire ', par exemple ' il coupe; il brûle '; — ' subir ', par exemple ' il est coupé; il est brûlé '.

" 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 — et nous essaierons de montrer — 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. Pour peu qu'on prête attention à l'énoncé des catégories et aux exemples qui les illustrent, cette interprétation, non encore proposée apparemment, se vérifie sans longs commentaires. Nous passons en revue successivement les dix termes. "

«... Cette interprétation non encore proposée *apparemment*... »: la prudence s'imposait en effet. On a très souvent reproché à Aristote d'ignorer l'origine des catégories, de les avoir rassemblées selon une procédure empirique (Benveniste dira aussi, nous y reviendrons: « Inconsciemment il a pris pour critère la nécessité empirique d'une *expression* distincte pour chacun

des prédicats », p. 70) et même de s'être contenté de réfléchir les structures grammaticales de la langue grecque. Parmi tous ceux qui ont accusé Aristote de constituer empiriquement ce que Leibniz appelait *eine Musterrolle* (un catalogue des paradigmes semblable à un rôle d'équipage), il faut d'abord rappeler Kant. Et citer un texte classique qui annonce précisément le propos de Benveniste en lui fournissant son vocabulaire sinon ses concepts. Sans doute n'est-il pas question ici de langue ou de grammaire, seulement d'un relevé *empirique* des catégories: mais des catégories telles qu'elles *se présentent*; et où se présenteraient-elles donc, sinon dans la langue ? Ce texte est extrait de la présentation de la table des catégories, dans *l'Analytique des concepts*:

" De cette manière, il y a exactement autant de concepts purs de l'entendement qui s'appliquent a priori aux objets de l'intuition en général qu'il y avait de fonctions logiques dans tous les jugements possibles dans la table précédente; car ces fonctions épuisent complètement l'entendement et en mesurent totalement le pouvoir. Nous appellerons ces concepts, d'après Aristote, des *Catégories*, puisque notre dessein est, dans son origine, tout à fait identique au sien, quoiqu'il s'en éloigne beaucoup dans sa réalisation. "

#### " TABLE DES CATÉGORIES

"... Telle est donc la liste de tous les concepts originaires purs de la synthèse, que l'entendement renferme a priori, et en vertu desquels, seuls, il est un entendement pur, puisque c'est uniquement grâce à eux qu'il peut comprendre quelque chose dans le divers de l'intuition c'est-à-dire penser un objet. Cette division est tirée systématiquement d'un principe commun, à savoir, du pouvoir de *juger* (qui est la même chose que le pouvoir de penser); elle ne provient pas, à la façon d'une rhapsodie, d'une recherche entreprise au petit bonheur, de concepts purs, dont l'énumération ne peut jamais être certaine, puisqu'elle n'est conclue que par induction sans que jamais on pense à se demander, en agissant ainsi, pourquoi ce sont précisément ces concepts et non pas d'autres qui sont inhérents à l'entendement pur. C'était un dessein digne d'un esprit aussi pénétrant qu'Aristote que celui de chercher ces concepts fondamentaux. Mais, comme il ne suivait aucun principe, il les recueillit avec précipitation comme ils se présentèrent à lui et en rassembla d'abord



dix qu'il appela *catégories* (prédicaments). Dans la suite, il crut encore en avoir trouvé cinq autres qu'il ajouta aux premiers sous le nom de post-prédicaments. Sa table n'en resta pas moins défectueuse <sup>11</sup>. "

Cette accusation d'empirisme est reprise par Hegel<sup>12</sup>, Prantl, Hamelin, etc. En le rappelant, il ne s'agit pas au premier chef de marquer que Benveniste élabore sa problématique à partir de motifs dont l'histoire lui reste cachée. Plutôt de ceci: puisque, depuis Aristote, on a plusieurs fois essayé de constituer des tableaux de catégories qui ne fussent pas l'effet ou le reflet empirique de la langue, n'est-ce pas sur ces tentatives que devait s'exercer la démonstration du linguiste ? Sans cela, on fait comme si rien ne s'était passé depuis Aristote, ce qui n'est pas impensable, mais demande à être démontré et la tâche ne serait pas facile. Car il faudrait alors prouver, par exemple, que les catégories kantiennees sont des effets de langue. La problématique en serait au moins compliquée et elle obligerait, sans préjuger des résultats, à toute une transformation des concepts de langue et de pensée utilisés par Benveniste. Lorsque Kant propose un système de catégories qui soit réglé sur le « pouvoir de juger » qui est le même que « le pouvoir de penser », la grammaire est-elle encore le fil conducteur de cette recherche ? Cela est loin d'être exclu; mais dans quel labyrinthe historique nous entraîne-t-il alors ? De quel enchevêtrement de structures linguistiques et philosophiques faut-il alors tenir compte ! Le rapport des catégories kantiennees à la langue serait en effet médiatisé par toute une stratification philosophique (par exemple, tout l'héritage d'Aristote, c'est-à-dire beaucoup de choses) et tout un ensemble de déplacements linguistiques dont on soupçonne facilement la complexité. L'immensité de cette tâche n'en réduit pas la nécessité. C'est pourquoi il ne s'agit surtout pas ici de récuser la question posée par Benveniste, bien au contraire, mais d'essayer plutôt d'en analyser certains présupposés et peut-être d'en poursuivre, si peu que ce soit, l'élaboration.

On n'avait pas seulement relevé, ou cru pouvoir le faire, l'empirisme d'Aristote. On avait très précisément, et depuis très longtemps, reconnu dans ses catégories des productions de la langue. La tentative la plus précise et la plus systématique fut

11. *Critique de la Raison pure*, Fr. Tremesaygues-Pacaud, p. 94-95.

12. « *Er stellte sie so neben einander* » (il les juxtaposa), *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, cité in Bonitz, *Über die Kategorien des Aristoteles*, 1853 (Réed. Darmstadt 1957), p. 38.

ici celle de Trendelenburg (1846)<sup>13</sup>. Comme Aubenque le rappelle aussi<sup>14</sup>, Benveniste a un prédécesseur immédiat, que par moments il semble même paraphraser, en la personne de Brunschvicg qui, dans *Les Ages de l'intelligence* (1939), accusait aussi Aristote de prendre « l'univers du discours » pour « l'univers de la raison », croyait pouvoir démasquer « le caractère entièrement verbal de son ontologie », « et sans doute de toute ontologie », car « l'être en tant qu'être est le type du mot qui ne peut pas être plus qu'un mot. » « Il [Aristote] ne demande la connaissance des choses qu'à la perception sensible... et au langage, c'est-à-dire plus exactement à la langue qu'il parlait et dont *inconsciemment* [je souligne] il érige les particularités en conditions nécessaires et universelles de la pensée. » Ce en quoi, dit ailleurs Brunschvicg citant Serrus, Aristote n'aurait fait qu'« expliciter une certaine métaphysique spontanée de la langue grecque ». Aubenque cite encore une thèse de Rougier<sup>15</sup>: « Bergson a dit que la métaphysique d'Aristote est la métaphysique spontanée de l'esprit humain: il serait plus juste de dire que c'est la métaphysique spontanée des langues indo-européennes, de la langue grecque en particulier. »

Cassirer, qu'on n'a jamais cité dans ce débat, est sans doute le prédécesseur le plus remarquable et le plus immédiat de Benveniste. Dans " L'Influence du langage sur le développement de la pensée dans les sciences de la nature " <sup>16</sup>, il rappelle aussi les tentatives antérieures, notamment celle de Trendelenburg: " Quand, dans les analyses de sa théorie des catégories, Aristote suit le langage et se confie à sa direction, nous n'avons pas, d'un point de vue moderne, à discuter ce procédé. Mais nous exigeons qu'il distinguât soigneusement entre l' ' universel ' et le ' particulier ', qu'il ne fit pas, de certaines déterminations qui, dans une certaine langue ou dans certains groupes de langues ont leur légitimité et leur raison d'être, des caractères du langage et de la pensée en général. Si nous jugeons en historiens, nous comprenons, il est vrai, comment et pourquoi cette condition était, pour Aristote, impossible à remplir. Il n'y avait encore pour lui aucune possibilité de comparaison et de délimitation

13. Cité par J. Vuillemin, *op. cit.*, p. 75, et par P. Aubenque, art. cité, p. 103. Sur l'interprétation de Trendelenburg et sur le débat auquel elle a donné lieu, cf. Bonitz, *op. cit.*, p. 37 sq.

14. Art. cité, p. 87-88.

15. « Pseudo-problèmes soulevés et résolus par la logique d'Aristote », in *Actes du Congrès international scientifique*, Paris, 1935.

16. Tr. fr., in *Journal de Psychologie*, 1946, p. 129.

sûre. Il ne pouvait pas penser en dehors de la langue grecque ou contre elle, mais seulement en elle et avec elle. "

Et, après une longue référence aux travaux de W. von Humboldt, Cassirer enchaîne: " Pour ce qui est d'Aristote, il est reconnu depuis longtemps que les catégories particulières qu'il distingue dans l'être sont en rapport étroit avec les catégories du langage et de la grammaire. La théorie des catégories d'Aristote se propose de décrire et de déterminer l'être dans la mesure où il s'explique et s'analyse en quelque sorte dans les différentes formes de l'énonciation. Mais toute énonciation demande d'abord un *sujet* auquel elle puisse se rattacher, une chose dont on énonce un prédicat. Au sommet de la théorie des catégories se place donc la catégorie de l'être. Cet être (*ousia*) est défini par Aristote en un sens à la fois ontologique et linguistique.... L'unité de la *physis* et du *logos* apparaît donc dans le système d'Aristote, non pas comme accidentelle, mais comme nécessaire. "

Ce bref rappel devait seulement suggérer que l'interprétation de Benveniste avait été plus d'une fois « proposée » et que sa « vérification » appelait au moins d'assez « longs commentaires ». On reproche souvent, à juste titre, à certains philosophes, d'extraire telles propositions scientifiques de leur contexte ou de leur travail producteur pour les manipuler imprudemment à des fins non scientifiques. Mais le texte philosophique est-il plus immédiatement offert et ouvert ? Peut-on en extraire une pièce ou un « document » dont nous aurions la « bonne fortune de disposer » ? On aurait tort de croire à la lisibilité immédiate et anhistorique d'un argument philosophique, comme on aurait tort de croire qu'on peut, sans une élaboration préalable et très complexe, soumettre un texte métaphysique à telle grille de déchiffrement scientifique, qu'elle soit linguistique, psychanalytique ou autre. Une des premières précautions concernera l'origine et l'appartenance métaphysique des concepts qui constituent souvent cette grille « scientifique ». Ici, par exemple, aucun des concepts utilisés par Benveniste n'aurait vu le jour, ni la linguistique comme science, ni la notion même de langue, sans tel petit « document » sur les catégories. La philosophie n'est pas seulement *devant* la linguistique comme on peut se trouver *en face* d'une nouvelle science, regard ou objet; elle est aussi *devant* elle, la précédant de tous les concepts qu'elle lui fournit encore, pour le meilleur et pour le pire, intervenant tantôt dans les opérations les plus critiques, tantôt dans les opérations les plus dogmatiques, les moins scientifiques du linguiste. Naturellement, s'il y a une précipitation non critique du philosophe à manier des propositions scientifiques dont la production effec-

tive lui reste dérobée, s'il y a, inversement, une hâte du savant dans l'abord du texte philosophique, la palme revient aux rhapsodes qui disqualifient les pièces d'un texte philosophique dont ils ignorent la machination, depuis un alibi scientifique où ils n'ont jamais mis les pieds ni les mains.

## LE TRANSFERT

*Transcription, transposition, projection* de catégories de langue en catégories de pensée: c'est ainsi que Benveniste définit l'opération *inconsciente* d'Aristote et, inversement, le décodage symétrique auquel il se livre lui-même consciemment: " On peut maintenant transcrire en termes de langue la liste des dix catégories. Chacune d'elles est donnée par sa désignation et suivie de son équivalent: *ousia* (« substance »), substantif; *poson, poion* (« quel; en quel nombre »), adjectifs dérivés de pronoms, du type du lat. *qualis* et *quantus*; *pros ti* (« relativement à quoi »), adjectif comparatif; *pou*, (« où »), *poté* (« quand »), adverbes de lieu et de temps; *keisthai* (« être disposé »), moyen; *ekein* (« être en état »), parfait; *poiein* (« faire »), actif; *paskhein* (« subir »), passif. »

Le linguiste *transcrit* donc en termes de langue ce que le philosophe avait auparavant, « inconsciemment », *transposé, projeté* de la langue en termes de pensée:

" Nous avons ainsi une réponse à la question posée en commençant et qui nous a conduit à cette analyse. 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 qu'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.

" Il s'ensuit que ce qu'Aristote nous donne pour un tableau de conditions générales et permanentes n'est que la projection conceptuelle d'un état linguistique donné. "

La transcription ne revient pas ici à une *traduction*, c'est-à-dire à un mouvement *intra-linguistique* assurant le transport d'un signifié d'une langue à une autre, d'un système de signifiants à un autre. On ne peut donc pas appeler traduction le passage

d'une structure catégoriale (non linguistique), dite « de pensée », à une structure catégoriale linguistique, dite « de langue ». Le sens de « transcription » nous renvoie donc à ce qui est nommé plus bas « transposition » ou « projection ». La transcription du linguiste ferait le chemin inverse, elle ferait revenir dans la langue ce qui prétendait y échapper par transposition et projection.

Qu'en est-il de cet étrange transfert ? Comment a-t-il pu se produire ? Selon quelle nécessité ? Benveniste reconnaît cette unique correspondance, qu'on hésite, pour des raisons évidentes, à nommer *homologie*, mais il n'interroge ni le statut de l'opération, ni les conditions du leurre, ni l'espace ou le médium dans lequel se produisent la projection puis la transcription; par exemple, le champ de la catégorialité en général. Sans doute pour éviter cette « technicité philosophique » qu'il écarte en commençant, il ne se demande pas par quelle aberration on a pu en venir à donner des noms de catégories de pensée à (ce qui n'était que) des noms de catégories de langue. (Double recours, donc, à l'homonymie et à la synonymie: Aristote a donné le même nom à des choses différentes, pensée et langue, et des noms différents, pensée et langue, à ce qui est fondamentalement la même chose, la langue. Comment peut-on donner le même nom à des concepts et à des choses discernables ? Comment peut-on donner des noms différents à des concepts et à des choses identiques ? Cette question, notons-le au passage, est aussi posée, en termes explicites, par Aristote. Précisément dans *l'Organon*, à l'ouverture du texte sur les *Catégories*. Et quand cette question en vient à concerner son propre élément, à savoir le langage en général, elle prend une forme tout à fait singulière. Elle suppose, entre tant d'autres choses, qu'on parvienne à quelque clarté sur ce que peuvent être ou vouloir dire (déjà cette alternative concentre et réfléchit tout le problème) langue et pensée.)

Tout au long de l'analyse de Benveniste, une seule phrase semble se donner comme une explication et se tenir en rapport avec ces dernières questions: « Inconsciemment, il [Aristote] a pris pour critère la nécessité empirique d'une *expression* distincte pour chacun des prédicats » (p. 70).

Que veut dire ici « empirique » ? Prise à la lettre, cette explication supposerait qu'Aristote, disposant d'autre part, hors la langue, de prédicats, ou de classes de prédicats *pensables*, et devant la nécessité *empirique* d'exprimer ces contenus (le mot *expression* est souligné par Benveniste), aurait confondu la distinction des prédicats et la distinction des expressions. Il aurait pris la chaîne des unités d'exprimants pour celle des unités

d'exprimés. « Inconsciemment » et sans l'avoir voulu, il aurait pris la « classe des formes », telle que l'offre le système de la langue, pour le système de l'exprimé ou de l'exprimable. (A supposer d'ailleurs qu'il en soit ainsi, n'y a-t-il pas dans la pratique d'une langue, dans l'appartenance à une langue, une nécessité structurelle pour que se produise cette « inconscience », de telle sorte que ce qui est relevé chez Aristote ne serait que la confirmation de cette loi générale d'inconscience rappelée en préambule ?)

Nous devons insister sur cet adjectif « empirique ». Bien que, grammaticalement, « empirique » qualifie de toute façon « nécessité », il peut se trouver déporté, par le mot « nécessité », par sa construction et ce qui en dépend dans la phrase, vers le mot « expression » ou vers « expression distincte » (« nécessité empirique d'une expression distincte »). Ces deux possibilités ouvrent deux hypothèses.

Dans la première hypothèse, la plus vraisemblable, c'est la *nécessité* d'exprimer (chacun des prédicats) qui resterait empirique. Serait alors empirique non seulement la situation à l'intérieur d'une langue en général, puis d'une langue naturelle, mais le lien entre la structure d'un prédicat pensé hors de la langue et son « expression » dans la langue. Langage et langue deviendraient, selon le motif le plus traditionnel, l'extériorité contingente de la pensée, du sens pensable et signifiable. Sans doute pourrait-on encore distinguer entre logos (ou langage en général) et langue naturelle particulière pour avancer que la nécessité empirique concerne non plus le lien de la pensée et du langage en général mais celui d'un logos universel, en quelque sorte, et d'une langue naturelle. Bien qu'elles ne soient pas identiques, ces deux possibilités ont entre elles l'analogie la plus étroite. Elles reviennent toutes deux à poser la langue comme écorce empirique du sens en général, de la pensée ou du langage essentiels, universels, etc.<sup>17</sup> Dans cette première hypothèse, Benveniste ne peut que répéter lui-même l'opération qu'il impute à Aristote: distinguer le *dire* et le *penser* (ce sont ses mots) et ne considérer entre eux qu'une relation empirique. Seule différence: Aristote maintiendrait la distinction pour se tenir dans l'écart, croyant avoir affaire à du penser où il n'est question que de dire; Benveniste maintiendrait la distinction pour démontrer que, par

17. Dans la mesure où ce présupposé essentiellement métaphysique reste *aussi* à l'œuvre dans le texte de Benveniste, il n'est plus paradoxal que les objections *philosophiques* que son projet a déjà rencontrées soient foncièrement de même type.

substitution, on a pris des articulations de langue pour des articulations de pensée.

Cette première lecture de « nécessité empirique d'une expression » trouve à se confirmer dans plusieurs propositions du même texte, notamment dans ses conclusions: " Sans doute n'est-il pas fortuit que l'épistémologie moderne n'essaie pas de constituer une table des catégories. Il est plus fructueux de concevoir l'esprit comme virtualité que comme cadre, comme dynamisme que comme structure. C'est un fait que, soumise aux exigences des méthodes scientifiques, la pensée adopte partout les mêmes démarches en quelque langue qu'elle choisisse de décrire l'expérience. En ce sens, elle devient indépendante, non de la langue, mais des structures linguistiques particulières. La pensée chinoise peut bien avoir inventé des catégories aussi spécifiques que le *tao*, le *yin* et le *yang*: elle n'en est pas moins capable d'assimiler les concepts de la dialectique matérialiste ou de la mécanique quantique sans que la structure de la langue chinoise y fasse obstacle. Aucun type de langue ne peut par lui-même et à lui seul ni favoriser ni empêcher l'activité de l'esprit. L'essor de la pensée est lié bien plus étroitement aux capacités des hommes, aux conditions générales de la culture, à l'organisation de la société qu'à la nature particulière de la langue. Mais la possibilité de la pensée est liée à la faculté de langage, car la langue est une structure informée de signification, et penser, c'est manier les signes de la langue. "

Sans doute inséparables du langage en général, l'« essor de la pensée » et l'« activité de l'esprit » ne seraient donc pas essentiellement liés à une langue particulière. Ce qui revient à reconnaître qu'il peut y avoir des « contenus » de pensée sans aucun lien essentiel avec les « formes » d'une langue particulière. Dans ces conditions, ni Aristote ni aucun des philosophes qui ont tenté de constituer une table des catégories de pensée principiellement indépendantes des catégories de langue n'auraient eu tort en principe. La pensée n'est pas la langue, *une* langue, semble ici admettre Benveniste. Mais Aristote s'est fait illusion *en pratique*: parce qu'il a cru à une *table* et surtout parce que, par inconscience et empirisme, il a confondu ce qu'il aurait dû distinguer.

Nous sommes toujours dans la première hypothèse. Qualifier d'empirique la nécessité d'une expression, la nécessité de porter le pensable à énoncé dans une langue donnée, n'est-ce pas étrange ? La valeur d'empiricité n'a jamais pu se rapporter, en dernière analyse, qu'à la variabilité de données sensibles et individuelles; par extension, à toute passivité ou activité sans

concept, par exemple, pour citer Leibniz, à « une simple pratique sans théorie<sup>18</sup> ». Or, si quiconque a jamais pu concéder qu'il y eût de la pure empiricité dans la pratique du langage, cela ne pouvait être, à la rigueur, qu'au regard de l'événement sensible et singulier d'un signifiant matériel (phonique ou graphique); à supposer même qu'un tel événement pur, non répétable, échappant à toute généralité formelle, intervienne jamais dans la pratique linguistique ou sémiotique. Comment, surtout, affirmer l'empiricité du mouvement qui porte à signifier en général et à signifier à l'intérieur d'une langue, c'est-à-dire de recourir à une organisation de formes, à une distribution de classes, etc. ? Enfin, depuis quel système, depuis quelle provenance historique aussi, recevons-nous et entendons-nous, avant même de poser l'empiricité de la signification, la signification d'empiricité ? Aucune analyse à ce sujet ne contournera ni n'exclura l'instance aristotélicienne. Cela n'implique pas qu'Aristote soit l'auteur ou l'origine du concept d'empiricité, même si l'opposition de l'empirique et du théorique (de l'a-priori, du scientifique, de l'objectif, du systématique, etc.) enveloppe d'une manière ou d'une autre la métaphysique d'Aristote. Même si un tel concept n'est pas fixé une fois pour toutes à une « origine », on ne peut comprendre l'histoire et le système de ses mutations ou transformations sans prendre en compte le code général de la métaphysique et, en lui, la marque décisive de l'aristotélisme. Heidegger note, dans *Die Zeit des Weltbildes* (1938)<sup>19</sup>, que « c'est Aristote qui, le premier, a compris ce que signifiait *empeiria* ». Si l'on voulait utiliser le mot « empirique » en un sens totalement étranger à celui d'Aristote et de l'histoire de la philosophie, il faudrait engager explicitement le travail de cette transformation. Rien dans le texte de Benveniste ne signale ni n'annonce un tel déplacement.

Mais alors, dira-t-on, on ne peut même plus employer en passant un petit mot aussi innocent que celui *d'empirique*, que tout le monde comprend couramment, dans une démonstration qui vise plus loin et plus haut. Je serais tenté de répondre ceci: étant donné l'enjeu de la démonstration, étant donné son caractère stratégiquement décisif, si certains termes pouvaient, en des lieux secondaires du cheminement, être avancés sans précautions infinies, ce ne serait sans doute pas celui-ci, puisqu'il porte en fait tout le poids de l'argument critique.

Deuxième hypothèse: la « nécessité empirique » déterminerait moins l'« expression » que, plus indirectement, l'expression en

18. *Monadologie*, § 28.

19. Tr. fr., in *Chemins...*, p. 74.



tant qu'elle est « distincte pour chacun des prédicats ». Dans ce cas, Aristote n'aurait pas seulement ni essentiellement cédé à la nécessité dite empirique *d'exprimer* des prédicats; il aurait plutôt, en y cédant, en établissant la liste des classes, procédé de manière empirique. Non seulement le projet, mais sa mise en œuvre, les procédures de sa pratique seraient restées empiriques.

L'argument serait alors très fragile. Il rejoindrait d'une part l'objection philosophique la plus traditionnelle; il contredirait d'autre part ce qu'il y a de plus convaincant et de plus inédit dans l'analyse de Benveniste. Celle-ci, comme l'a fort justement souligné J. Vuillemin<sup>20</sup>, démontre en effet: 1. que la table des

20. *Op. cit.*, p. 76-77. Une longue citation s'impose. « Cette démonstration [celle de Benveniste] possède un double mérite.

« D'abord, elle fait apercevoir l'organisation de la table des catégories à laquelle on avait toujours reproché son caractère rhapsodique. Les six premières catégories se réfèrent toutes à des formes nominales, les quatre dernières à des formes verbales. A l'intérieur de cette division, l'énumération procède, sauf un cas, par opposition de couples. La catégorie des substantifs semble faire exception à cette règle; mais elle se trouve, elle-même, subdivisée en noms propres (substances premières) et noms communs (substances secondes). Les adjectifs *poson* et *poion* se répondent (*osos/oios, tosos/toios*), comme se répondront les adverbes *pou* et *pote* (*ou/oté, tou/toté*). Le *pros ti* qui se présente seul, ne fait qu'exprimer la propriété fondamentale des adjectifs grecs, celle de fournir un comparatif. Quant aux quatre formes verbales, si *poiein* et *paskhein* (faire/subir) constituent visiblement une opposition qui correspond à celle de l'actif et du passif, *keisthai* (être disposé) et *ekhein* (être en état) forment également couple, quand on les interprète comme catégories de langue: ' Il y a en effet, entre le parfait et le moyen grecs, diverses relations à la fois formelles et fonctionnelles, qui, héritées de l'indo-européen, ont formé un système complexe; par exemple une forme *gegona*, parfait actif, va de pair avec le moyen *gignomai*. '

« En second lieu, on conclut que, croyant classer des notions, Aristote a classé en réalité des catégories de langue, en sorte que les particularités de la langue grecque ont dominé le destin de la philosophie en Occident.

« Cette seconde conclusion, toutefois, outrepassé ce que l'argumentation a démontré. En effet, de ce qu'une philosophie emprunte aux oppositions d'une langue les concepts et les oppositions reconues fondamentales pour la pensée, il est illégitime de conclure non seulement que la langue propose ses suggestions à la pensée, mais qu'il est impossible de penser ce qui n'y est pas exprimé; toutefois, il est illégitime de conclure que la table des catégories de la pensée reflète celle des catégories de la langue. Pour pouvoir aller jusque-là, il faudrait avoir montré que le tableau des catégories empruntées à la

catégories est systématique et non rhapsodique; 2. qu'opérant une *sélection* dans les catégories de langue, elle n'est plus leur simple décalque ou reflet empirique.

## LE TRANSCENDANTAL ET LA LANGUE

Nous ne sommes pas encore parvenus au lieu majeur du problème. Celui-ci se découvre pleinement lorsque Benveniste propose d' « étendre cette remarque ». C'est dans les dernières

langue est aussi le tableau *complet* de ces catégories quant à la langue. Dans le cas contraire, il y aura sélection et, si le philosophe choisit dans les catégories linguistiques, c'est que son choix n'est précisément plus dicté uniquement par la considération de la langue. Or, c'est bien ce qui se passe, puisqu'on ne saurait prétendre que la structure des catégories de la langue grecque est exhaustivement exposée dans le tableau d'Aristote.

« En fait, celui-ci suit une articulation logique qui, en même temps, possède une portée ontologique... »

Les deux arguments principaux (systématicité et sélection), auxquels il est difficile de ne pas souscrire, se développent ici sur un terrain qui nous paraît néanmoins fort problématique. Par exemple: la philosophie « *emprunte* »-t-elle à la langue ? Et que veut dire ici *emprunter* ? Emprunte-t-on « aux oppositions d'une langue les concepts et les oppositions reconnues fondamentales pour la pensée » comme on emprunte un outil ? dont la « pensée » aurait *d'autre part* reconnu la valeur ? Comment entendre que « la langue propose ses suggestions à la pensée » ? La formule est reprise et encore mieux assumée ailleurs: « Morphologie et syntaxe ainsi réunies constituent bien une langue, mais cette langue philosophique s'écarte autant qu'il est nécessaire des suggestions qu'impose primitivement la langue grecque » (p. 225). La présupposition générale de ce propos semble être l'inverse — symétrique — de celle qui soutient l'analyse de Benveniste (du moins quand celui-ci procède en linguiste et non en philosophe de l' « activité de l'esprit » et de l' « essor de la pensée »): les contenus de pensée sont essentiellement, principiellement, structurellement indépendants de la langue, malgré les « emprunts » et les « suggestions ». Comme il est dit, le « logique » et l' « ontologique » n'ont aucun lien intrinsèque avec le linguistique. La symétrie spéculaire des thèses en présence, leur profonde ressemblance, dans une opposition in(dé)terminable, inviterait déjà, à elle seule, à une ré-élaboration du problème; où l'on ne se donnerait pas d'avance, par exemple, comme si cela allait de soi, dans un sentiment de familiarité, de maîtrise, de « savoir », l'accès à l' « essence » de la « pensée », de la « langue », de leur opposition ou de leur identité. Ce n'est qu'un exemple.

pages (p. 70), au moment où le propos général lui paraît rempli et la démonstration acquise: " Cette table des prédicats nous renseigne donc avant tout sur la structure des classes d'une langue particulière. H s'ensuit que ce qu'Aristote nous donne pour un tableau des conditions générales et permanentes n'est que la projection conceptuelle d'un état linguistique donné. On peut même étendre cette remarque. Au-delà des termes aristotéliens, au-dessus de cette catégorisation, se déploie la notion d' ' être ', qui enveloppe tout. Sans être un prédicat lui-même, l' ' être ' est la condition de tous les prédicats. Toutes les variétés de l' ' être-tel ', de l' ' état ', toutes les vues possibles du ' temps ', etc., dépendent de la notion d' ' être '. Or, ici encore, c'est une propriété linguistique très spécifique que ce concept reflète. "

On mesure la portée de cette sorte de post-scriptum. Il fait beaucoup plus qu' « étendre cette remarque ». Nous touchons enfin à la possibilité du champ des catégories, à l'ouverture même du projet aristotélien: constituer une table des figures de la prédication qui donnent tournure à l'étant simple (« proprement dit ») qui se dit multiplement. Cette fois, nous n'avons plus affaire à une catégorie, du moins à une catégorie parmi d'autres<sup>21</sup> dans le système; et il ne peut plus s'agir de « projeter » ou de « transcrire » une catégorie déterminée dans une autre, voire de procéder plus ou moins empiriquement dans ce travail. L'extension de la « remarque » fait un bond: elle déborde d'un coup le champ dessiné par le titre et par la formulation initiale du problème. Ce que Benveniste appelle très vite la « notion d'être » n'est plus simplement une catégorie homogène aux autres: c'est la condition transcategoriale des catégories. Benveniste le reconnaît: « Au-delà des termes aristotéliens, au-dessus de cette catégorisation, se déploie la notion d' ' être ' qui enveloppe tout. Sans être un prédicat lui-même, F ' être ' est la condition de tous les prédicats. » Il faut lire ce rappel

21. Ce point étant assuré, et il est suffisant pour ce qui nous occupe ici, nous ne pouvons nous engager dans la complexité de son contexte. On trouvera analyse et références dans *Le Problème de l'être chez Aristote*, par P. Aubenque, notamment p. 171 sq. « Comme on le voit, l'essence elle-même est présentée ici comme un prédicat, bien qu'elle soit définie ailleurs comme ce qui est toujours sujet et jamais prédicat (*Anal. pr.* 1, 27, 43 a 25; *Phys.*, 1, 7, 190 a 34; *Met.*, Z, 3, 1028 b 36). Mais l'essence, qui est en effet le sujet de toute attribution concevable, peut s'attribuer secondairement à elle-même, et c'est en ce sens qu'elle est une catégorie, c'est-à-dire l'une des figures de la prédication, l'un des sens possibles de la copule. » Cf. aussi p. 190 sq.

dans l'immense veine problématique qui va du *Sophiste* (que la phrase de Benveniste évoque littéralement: « une pluralité de formes, mutuellement différentes, qu'une forme unique enveloppe extérieurement; une forme unique répandue à travers une pluralité d'ensembles sans y rompre son unité », 253 d, tr. Budé) à l'affirmation d'Aristote selon laquelle l'être n'est pas un genre, à celle de la *Critique de la Raison pure* (« *Etre* n'est manifestement pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui pourrait s'ajouter au concept d'une chose. C'est seulement la position d'une chose, ou de certaines déterminations en elles-mêmes ») et aux questions que pose Heidegger, notamment dans " La thèse de Kant sur l'Être " <sup>22</sup>.

L' « être » n'est donc pas sur la table. Ni ailleurs. Le linguiste ou le logicien qui veut établir une règle de translation ou de correspondance entre catégories de langue et catégories de pensée n'y rencontrera jamais quelque chose qu'il appellerait simplement « être ».

Ce que Benveniste découvre donc, par cette « extension », c'est la relation absolument unique entre le transcendantal et la langue. Nous prenons ici le mot « transcendantal » en son acception la plus rigoureuse, dans sa « technicité » la plus attestée, telle qu'elle s'est fixée, précisément, au cours du développement de la problématique aristotélicienne des catégories et de ce qui se tient au-delà des catégories. Transcendantal veut dire transcategorial. Littéralement: « qui *transcende* tout genre ». (Cette définition d'un mot sans doute inventé par le chancelier Philippe (1128) convient aussi, malgré les différences contextuelles, aux concepts kantien et husserlien du transcendantal.)

Qu'en est-il donc de la valeur transcendantale de « être » au regard de la langue ? Telle est maintenant la question.

Pour reconnaître l'enracinement fondamental de « être » dans une langue naturelle très particulière, Benveniste souligne que toutes les langues ne disposent pas du verbe « être »: « Le grec non seulement possède un verbe ' être ' (ce qui n'est nullement une nécessité de toute langue), mais il a fait de ce verbe des emplois tout à fait singuliers. » Cette singularité est décrite dans un paragraphe que nous devons lire pour y marquer quelques foyers problématiques.

" Il l'a chargé [ce verbe] d'une fonction logique, celle de copule (Aristote lui-même remarquait déjà qu'en cette fonction le verbe ne signifie proprement rien, qu'il opère simplement une *synthesis*), et de ce fait, ce verbe a reçu une extension plus large

## 22. In *Questions 11*.

que n'importe quel autre. En outre, ' être ' peut devenir, grâce à l'article, une notion nominale, traitée comme une chose; il donne lieu à des variétés, par exemple son participe présent, substantivé lui-même et en plusieurs espèces (*to on; oi ontes; ta onta*); il peut servir de prédicat à lui-même, comme dans la locution *to ti en einai* désignant l'essence conceptuelle d'une chose, sans parler de l'étonnante diversité des prédicats particuliers avec lesquels il peut se construire, moyennant les formes casuelles et les prépositions... On n'en finirait pas d'inventorier cette richesse d'emplois, mais il s'agit bien de données de langue, de syntaxe, de dérivation. Soulignons-le, car c'est dans une situation linguistique ainsi caractérisée qu'a pu naître et se déployer toute la métaphysique grecque de l' ' être ', les magnifiques images du poème de Parménide comme la dialectique du *Sophiste*. La langue n'a évidemment pas orienté la définition métaphysique de l' ' être ', chaque penseur grec a la sienne, mais elle a permis de faire de l' ' être ' une notion objectivable, que la réflexion philosophique pouvait manier, analyser, situer comme n'importe quel autre concept. "

1. Si « être », du moins comme copule, « ne signifie proprement rien », puisqu'il déploie son extension à l'infini, il n'est plus lié à la forme déterminée d'un mot, ou plutôt, d'un nom (au sens aristotélicien, qui enveloppe les noms et les verbes), c'est-à-dire de l'unité d'une *phonè semantikè*<sup>23</sup> pourvue d'un contenu de sens. Dès lors, en définir la *présence* dans une langue et l'*absence* dans une autre, n'est-ce pas une opération impossible ? Contradictoire ? Nous y reviendrons.

2. Comment s'assurer qu' « il s'agit bien de données de langue, de syntaxe, de dérivation » ? Aucune définition de la langue n'a encore été donnée, ni de l'immanence à soi du système de la langue en général. Qu'en est-il de cette immanence, de l'inclusion *dans* la langue d'une structure ou d'une opération qui a pour effet — linguistique, si l'on veut — d'ouvrir la langue sur son dehors, d'articuler le linguistique sur le non-linguistique ? Et cela, dans le cas de « être » et de tout ce qui en dépend, *par définition et par excellence* ?

3. Comment appeler « images » (nom philosophique très dérivé et chargé d'histoire) les chemins, carrefour, bifurcation, palintrope, sphère, voile, axe, roue, soleil, lune, etc., du « poème » de Parménide, c'est-à-dire, pour se limiter à ce trait, d'un texte qui, en posant une certaine mêmeté de « penser » et « être », a *remarqué* dans la langue l'ouverture, l'ouverture à

23. Cf. « La mythologie blanche ».

la présence de l'être, à la vérité, à ce qui a toujours *représenté l'effraction* dans la clôture sur soi de la langue ?

4. « La langue n'a évidemment pas orienté la définition métaphysique de l' ' être ', chaque penseur grec a la sienne... » Comment concilier cet énoncé avec tous ceux qui réduisent les catégories de pensée à des catégories de langue ? Que veut dire « orienter » dans ce cas ? La « définition métaphysique de l' ' être ' » serait-elle donc maintenant tout à fait libre au regard de la langue ? Si la contrainte linguistique n'a pas pesé sur « la définition métaphysique de l'être » (notion fort obscure), sur quoi s'est-elle exercée ? Sur une fonction formelle sans contenu sémantique ? Mais alors comment en réserver l'exclusivité à la grammaire ou à la lexicologie grecque ? Nous avons noté à l'instant que ce problème nous attendait encore. Enfin, si la langue a si peu « orienté » la « définition métaphysique » de l' « être » que « chaque penseur grec a la sienne », qu'a-t-elle donc commandé dans la philosophie ? Où est donc le leurre du philosophe qui a pris la langue pour la pensée ? Et peut-on dire (mais que dit-on alors ?) que « chaque penseur grec a la sienne » ? Jamais la contrainte de la langue n'aurait été si lâche. Et qu'en est-il des héritiers de la « métaphysique grecque » qui ont pensé-parlé-écrit en latin ou en germanique ? Tout cela est loin de démontrer l'absence de contrainte linguistique sur la philosophie mais sûrement la nécessité de réélaborer le concept courant de contrainte linguistique. Cette obscurité et ces contradictions se condensent quand Benveniste se sert des notions de « prédisposition » et de « vocation », comme J. Vuillemin parlait d' « emprunts » et de « suggestions » : « Tout ce qu'on veut montrer ici est que la structure linguistique du grec prédisposait la notion d' ' être ' à une vocation philosophique » (p. 73).

5. Enfin, si, comme il est vrai, « sans être un prédicat lui-même, l' ' être ' est la condition de tous les prédicats », il n'est plus possible de croire que « la réflexion philosophique pouvait [le] manier, analyser, situer comme n'importe quel autre concept ».

A « étendre cette remarque », on ne devrait donc pas seulement agrandir le domaine d'une démonstration, mais bouleverser la structure du terrain acquis. Sans la transcategorialité de l' « être » qui « enveloppe tout », le passage entre catégories de langue et catégories de pensée n'aurait pas été possible, ni dans un sens ni dans l'autre, ni pour Aristote ni pour Benveniste.

LE RESTE EN SUPPLÉMENT. DE LA TROISIÈME PERSONNE  
DU SINGULIER DE L'INDICATIF PRÉSENT DU VERBE « ÊTRE »

Ces difficultés propagent leurs effets; elles marquent la contre-épreuve proposée par Benveniste. Si la métaphysique grecque, avec sa prétention à la vérité, à l'universalité, etc., dépend d'un fait linguistique particulier, passé inaperçu aux yeux des philosophes, l'examen d'une langue différente devrait confirmer la démonstration.

" Qu'il s'agit ici au premier chef d'un fait de langue, on s'en rendra mieux compte en considérant le comportement de cette même notion dans une langue différente. Il y a avantage à choisir, pour l'opposer au grec, une langue de type tout autre, car c'est justement par l'organisation interne de ces catégories que les types linguistiques diffèrent le plus. Précisons seulement que, ce que nous comparons ici, ce sont des faits d'expression linguistique, non des développements conceptuels.

" Dans la langue ewe (parlée au Togo), que nous choisissons pour cette confrontation, la notion d' ' être ' ou ce que nous dénommerions ainsi se répartit entre plusieurs verbes " (p. 71).

Notons aussitôt que cette analyse (qui se propose étrangement de se limiter à des « faits d'expression linguistique » sans considérer les « développements conceptuels ») ne concerne pas du tout l'absence pure et simple du verbe " être ", comme on aurait pu le croire — « Le grec non seulement possède un verbe ' être ' (ce qui n'est nullement une nécessité de toute langue) » —, mais une autre distribution, une autre répartition de cette fonction « entre plusieurs verbes ». Or, dans les langues indo-européennes, la fonction « ontologique » n'est pas non plus confiée à un seul verbe ou à une seule forme verbale<sup>24</sup>.

L'analyse de la langue ewe consistera à retrouver dans une langue sans « verbe ' être ' » une multiplicité de fonctions analogues et autrement réparties. Quelle est alors la ressource de traduction mise en œuvre ? Cette question, Benveniste la pose lui-même; mais en dénonçant dans sa propre description « une part d'artifice », il ne se demande pas comment un tel artifice est possible et pourquoi il n'est pas totalement absurde ou inopérant:

" Cette description de l'état de choses en ewe comporte une

24. Benveniste le rappelle lui-même, p. 71. Cf. aussi Heidegger, « Sur la grammaire et l'étymologie du mot " être " », in *Introduction à la métaphysique*, tr. fr., p. 63 sq.

part d'artifice. Elle est faite au point de vue de *notre* langue, et non, comme il se devrait, dans les cadres de la langue même. A l'intérieur de la morphologie ou de la syntaxe ewe, rien ne rapproche ces cinq verbes entre eux. C'est par rapport à nos propres usages linguistiques que nous leur découvrons quelque chose de commun. Mais là est justement l'avantage de cette comparaison 'égocentriste'; elle nous éclaire sur nous-mêmes; elle nous montre dans cette variété d'emplois de 'être' en grec un fait propre aux langues indo-européennes, nullement une situation universelle ni une condition nécessaire. Assurément, les penseurs grecs ont à leur tour agi sur la langue, enrichi les significations, créé de nouvelles formes. C'est bien d'une réflexion philosophique sur l' 'être' qu'est issu le substantif abstrait dérivé de *einai*; nous le voyons se créer au cours de l'histoire: d'abord comme *essia* dans la pythagorisme dorien et chez Platon, puis comme *ousia* qui s'est imposé. Tout ce qu'on veut montrer ici est que la structure linguistique du grec prédisposait la notion d' « être » à une vocation philosophique. A l'opposé, la langue ewe ne nous offre qu'une notion étroite, des emplois particularisés. Nous ne saurions dire quelle place tient l' 'être' dans la métaphysique ewe, mais a priori la notion doit s'articuler tout autrement. "

Y a-t-il une « métaphysique » hors de l'organisation indo-européenne de la fonction « être » ? Cette question n'est rien moins qu'ethnocentrique. Elle ne revient pas à envisager que les autres langues puissent être *privées* de l'excellente vocation à la philosophie et à la métaphysique, mais au contraire à éviter de projeter hors de l'Occident les formes très déterminées d'une « histoire » et d'une « culture ».

On doit donc se demander comment il faut lire l'absence de la fonction verbale — unique — de « être » dans une langue quelconque. Une telle absence est-elle possible et comment l'interpréter ? Cette absence n'est pas celle d'un mot dans un lexique; en premier lieu parce que la fonction « être » passe par plusieurs mots dans les langues indo-européennes. Ce n'est pas davantage l'absence d'un contenu sémantique déterminé, d'un simple signifié, puisque « être » ne signifie rien de déterminable; c'est donc encore moins l'absence d'une chose référable.

La question a été posée par Heidegger: " Supposons qu'il n'y ait pas cette signification indéterminée d' 'être', et que nous ne comprenions pas non plus ce que ce signifier veut dire. Qu'y aurait-il alors ? Seulement un nom et un verbe de moins dans notre langue ? Non. Dans ce cas *il n'y aurait pas de langue*. Il n'arriverait pas du tout que, dans des mots, l'étant s'ouvre



*comme tel*, qu'il puisse être appelé et discuté. Car, dire l'étant comme tel, cela implique: comprendre d'avance l'étant comme étant, c'est-à-dire son être. Supposé que nous ne comprenions pas du tout l'être, supposé que le mot ' être ' n'ait pas même cette signification évanescence, eh bien alors, dans ce cas, il n'y aurait absolument aucun mot<sup>25</sup>. "

S'il y avait un ethnocentrisme de la pensée heideggerienne, il ne serait jamais assez simpliste pour refuser le nom de langue (du moins en un sens non dérivé de la tradition philosophique) à tout système de signification non occidental; ces affirmations doivent avoir une autre visée. Si l'on tient compte du fait qu'ailleurs Heidegger distingue le sens de « être » du mot « être » et du concept d' « être », cela revient à dire qu'il met comme condition à l'être-langue d'une langue non plus la présence en elle du mot ou du concept (signifié) « être », mais celle d'une autre possibilité qui reste à définir. Le concept même d' « ethnocentrisme » ne nous donne aucune assurance critique tant que l'élaboration de cette autre possibilité reste inachevée.

Pour approcher cette possibilité — et comme nous ne pourrions ici interroger systématiquement tout le texte heideggerien —, revenons à Benveniste. Mais considérons cette fois un autre essai que celui dont nous nous sommes occupé jusqu'ici. H s'agit d'une étude postérieure de deux ans: « ' Etre ' et ' avoir ' dans leurs fonctions linguistiques<sup>26</sup>. » Son point de départ en est précisément l'absence ou, pour reprendre le mot de Benveniste, le « manque » du verbe « être »: non seulement dans certaines langues non indo-européennes, mais surtout dans certaines opérations typiques de « nos » langues<sup>27</sup>. " L'étude des phrases à verbe ' être ' est obscurcie par la difficulté, voire l'impossibilité, de poser une définition satisfaisante de la nature et des fonctions du verbe ' être '. D'abord ' être ' est-il un verbe ? S'il en est un, pourquoi manque-t-il si souvent ? Et, s'il n'en est pas un, d'où vient qu'il en assume le statut et les formes, tout en restant ce qu'on appelle un ' verbe-substantif ' ? " (p. 187).

Benveniste met alors en évidence ce qu'il appelle une « contradiction ». Celle-ci nous semble être aussi une contradiction entre les deux textes de Benveniste, ou du moins entre l'affirmation

25. *Introduction à la métaphysique*, tr. fr., p. 92-93.

26. *Bulletin de la Société de linguistique*, LV (1960), recueilli dans *Problèmes de linguistique générale*, ch. XVI, p. 187.

27. On pourrait étudier, de ce point de vue, la langue de Mallarmé et, en elle, la raréfaction de « être » et de « est ». Cf. « La double séance », in *La dissémination*.

selon laquelle le verbe « être » n'appartiendrait pas à toutes les langues, et celle selon laquelle *l'équivalence* des phrases à verbe « être » est un phénomène universel. C'est donc cette équivalence substitutive qui concentre en elle toute la difficulté: " Le fait qu'il existe une « phrase nominale », caractérisée par l'absence de verbe, et qu'elle soit un phénomène universel, semble contradictoire avec le fait, très général aussi, qu'elle ait pour équivalent une phrase à verbe ' être '. Les données paraissent éluder l'analyse, et tout le problème est encore si pauvrement élaboré qu'on ne trouve rien sur quoi s'appuyer. La cause en est probablement qu'on raisonne, implicitement au moins, comme si l'apparition d'un verbe ' être ' faisait suite, logiquement et chronologiquement, à un état linguistique dépourvu d'un tel verbe. Mais ce raisonnement linéaire se heurte de toutes parts aux démentis de la réalité linguistique, sans satisfaire pour autant à aucune exigence théorique (*ibid.*). "

On ne peut que souscrire à cette dernière proposition. Mais n'invalide-t-elle pas certaines affirmations du texte sur les catégories ? Comment concevoir maintenant que *toutes* les langues disposent d'un équivalent des phrases à verbe « être » ?

1. La fonction de « copule » ou « marque grammaticale d'identité » est absolument distincte du verbe être « de plein exercice ». « *Les deux ont coexisté* et peuvent toujours coexister, étant complètement différents. Mais en maintes langues ils ont fusionné » (*ibid.*). Par conséquent, « quand on parle d'un verbe ' être ', il faut préciser s'il s'agit de la notion grammaticale ou de la notion lexicale. C'est pour n'avoir pas fait cette distinction qu'on a rendu le problème insoluble et qu'on n'a même pas réussi à le poser clairement » (p. 188).

Or, quant à la fonction grammaticale de la copule, Benveniste en démontre l'universalité avec une grande abondance d'exemples. Elle appartient à toutes les langues qui ne possèdent pas le verbe « être » dans sa présence lexicale.

2. Dans toutes les langues, une certaine fonction vient suppléer l'« absence » lexicale du verbe « être ». A vrai dire, cette suppléantité ne vient combler une absence qu'aux yeux de ceux qui, comme nous, pratiquent une langue dans laquelle les deux fonctions — grammaticale et lexicale — ont « fusionné » (du moins jusqu'à un certain point), avec toutes les conséquences « historiques » fondamentales que l'on peut concevoir. Ce que nous percevons, hors de l'Occident, comme supplément d'absence ou comme vicariance, n'est-ce pas en fait une possibilité originale qui vient s'ajouter à la fonction lexicale du verbe « être » — et donc s'en passe aussi bien — se dispense aussi

bien d'y faire référence ? Cela même à l'intérieur de l'indo-européen ?

La forme la plus générale de ce supplément de copule, c'est la phrase nominale: " Ici l'expression la plus générale ne comporte aucun verbe. C'est la ' phrase nominale ', telle qu'elle est représentée aujourd'hui, par exemple, en russe ou en hongrois, où un morphème-zéro, la pause, assure la jonction entre deux termes et en asserte l'identité — quelle que soit, au point de vue logique, la modalité de cette identité: équation formelle (' Rome est la capitale de l'Italie '), inclusion de classe (' le chien est un mammifère '), participation à un ensemble (' Pierre est français '), etc.

" Ce qu'il importe de bien voir est qu'il n'y a aucun rapport de nature ni de nécessité entre une notion verbale ' exister, être là réellement ' et la fonction de ' copule '. On n'a pas à se demander comment il se fait que le verbe ' être ' puisse manquer ou être omis. C'est raisonner à l'envers. L'interrogation véritable sera au contraire: comment un verbe ' être ' existe-t-il, donnant expression verbale et consistance lexicale à une relation logique dans un énoncé assertif "? (p. 188-189).

Il arrive ainsi que l'absence lexicale ne soit « suppléée » que par une absence tout court, la fonction grammaticale de « être » étant alors assurée par le blanc d'un espacement, par une ponctuation en quelque sorte effacée, par une *pause*: interruption orale, c'est-à-dire un arrêt de la voix (est-ce alors un *phénomène oral* ?), qu'aucun signe *graphique*, au sens courant de ce mot, qu'aucun plein d'écriture ne vient alors marquer. L'absence de « être », l'absence de ce singulier lexème, est l'absence elle-même. La valeur sémantique *d'absence* en général n'est-elle pas dépendante de la valeur lexicale-sémantique de « être » ? C'est dans l'horizon de cette question qu'il faudrait peut-être analyser ce que Benveniste appelle encore « trait supplémentaire », soit un trait seulement « probable », qui *n'existe* ni ne *consiste* en rien qu'un certain suspens: " Le sémitique ancien n'a pas, comme on sait, de verbe ' être '. Il suffit de juxtaposer les termes nominaux de l'énoncé pour obtenir une phrase nominale, avec un trait supplémentaire, probable, mais dépourvu d'expression graphique, qui est la pause entre les termes. L'exemple du hongrois, du russe, etc., donne à cette pause la valeur d'un élément de l'énoncé; c'est même le signe de la prédication. Il est vraisemblable que, partout où la structure de la langue permet de constituer un énoncé prédicatif en juxtaposant deux formes nominales dans un ordre libre, on doit admettre qu'une pause les sépare " (p. 189).

3. Autre forme, très courante, de ce supplément de copule: le jeu syntaxique avec le pronom, par exemple son redoublement en fin de proposition: *män yas män*, « je suis jeune » (moi jeune moi), *sän yas sän*, « tu es jeune », dans certains dialectes orientaux (altaï: *ol bay ol*, « il est riche » (lui riche lui). « Cette valorisation syntaxique du pronom en fonction de copule est un phénomène dont il faut souligner la portée générale » (p. 190).

Le procès d'objectivation conduit dès lors au privilège constant de la troisième personne du singulier. Le rapport caché entre un tel privilège et la loi du supplément de copule déploie un problème que la linguistique et l'ontologie *comme telles* ne peuvent que de loin désigner, d'abord parce qu'elles sont principalement soumises, comme *science* et comme *philosophie*, à l'autorité de ce *est* dont il faut interroger la possibilité. Illustrons-le d'un simple rapprochement.

Nous devons ici nous reporter à un autre essai de Benveniste, « La phrase nominale<sup>28</sup> ». " Depuis l'article mémorable où A. Meillet (*M.S.L.*, XIV) a défini la situation de la phrase nominale en indo-européen, lui donnant par là son premier statut linguistique, plusieurs études, relatives surtout aux langues indo-européennes anciennes, ont contribué à la description historique de ce type d'énoncé. Caractérisée sommairement, la phrase nominale comporte un prédicat nominal, sans verbe ni copule, et elle est considérée comme l'expression normale en indo-européen là où une forme verbale éventuelle eût été à la *troisième personne du présent indicatif de 'être'*. Ces définitions ont été largement utilisées, hors même du domaine indo-européen, mais sans donner lieu à une étude parallèle des conditions qui ont rendu possible cette situation linguistique. Il s'en faut même de beaucoup que la théorie de ce phénomène syntaxique hautement singulier ait progressé à mesure qu'on découvrait l'étendue de ses manifestations.

" Ce type de phrase n'est pas limité à une famille ou à certaines familles de langues. Celles où il a été signalé ne sont que les premières d'une liste qu'on pourrait maintenant allonger considérablement. La phrase nominale se rencontre non seulement en indo-européen, en sémitique, en finno-ougrien, en bantou, mais encore dans les langues les plus diverses: sumérien, égyptien, caucasien, altaïque, dravidien, indonésien, sibérien, amérindien, etc.... A quelle nécessité est donc liée la phrase nominale pour

28. *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, XLVI (1950), fasc. 1, n° 132, recueilli dans les *Problèmes*, ch. XIII, p. 151. (Je souligne.)

que tant de langues différentes la produisent pareillement, et comment se fait-il — la question semblera étrange, mais l'étrangeté est dans les faits — que le verbe d'existence ait, entre tous les verbes, ce privilège d'être présent dans un énoncé où il ne figure pas ? Pour peu qu'on approfondisse le problème, on se trouve contraint d'envisager dans leur ensemble les rapports du verbe et du nom, puis la nature particulière du verbe ' être ' » (p. 151-152).

Cette insistance de la troisième personne du singulier de l'indicatif présent du verbe « être » aurait aussi marqué l'histoire des langues dans lesquelles « être » comportait une présence lexicale. La fonction de copule aurait dès lors commandé invisiblement l'interprétation du sens de « être » pour l'avoir en quelque sorte travaillé depuis toujours.

Heidegger: " Nous comprenons le substantif verbal ' être ' à partir de l'infinitif, qui de son côté renvoie au ' est ', et à sa multiplicité que nous avons exposée. La forme verbale déterminée et particulière ' est ', *la troisième personne du singulier de l'indicatif présent*, a ici un privilège. Nous ne comprenons pas l'être en ayant égard à ' tu es ', ' vous êtes ', ' je suis ', ou ' ils seraient ', qui tous pourtant constituent aussi, et au même titre que le ' est ', des formes du verbe ' être '. Nous sommes ainsi amenés involontairement, comme si pour un peu il n'y avait pas d'autre possibilité, à nous rendre clair l'infinitif ' être ' à partir du ' est '. Il en résulte que l' ' être ' a cette signification que nous avons indiquée, qui rappelle la façon dont les Grecs comprenaient l'estance de l'être (*Wesen des Seins*), et qu'il possède ainsi un caractère déterminé qui ne nous est pas tombé de n'importe où, mais qui gouverne depuis bien longtemps notre être-là proventuel (*geschichtliches Dasein*). " (*Introduction à la métaphysique*, tr. fr., p. 103.)

Quoique toujours inquiète et travaillée en son dedans, la fusion de la fonction grammaticale et de la fonction lexicale de « être » a sans doute un rapport essentiel avec l'histoire de la métaphysique et avec tout ce qui s'y coordonne en Occident.

La tentation est forte, à peine répressible en vérité, de considérer la prédominance croissante de la fonction formelle de copule comme un procès de chute, d'abstraction, de dégradation, d'évacuation de la plénitude sémantique du lexème « être » et de tous ceux qui se sont comme lui laissé remplacer ou décharner. Interroger cette « histoire » (mais le mot « histoire » appartient à ce procès du sens) comme l'histoire du sens, poser la « question de l'être » comme question du « sens de l'être » (Heidegger), n'est-ce pas limiter la destruction de l'ontologie classique à l'ho-

rizon d'une réappropriation de la plénitude sémantique de « être », d'une réactivation de l'origine perdue, etc. ? N'est-ce pas constituer le supplément de copule en accident historial, même si on le considère comme structurellement nécessaire ? N'est-ce pas y suspecter une sorte de chute originaire, avec tout ce qu'impliquerait une telle perspective ?

Pourquoi l'horizon du sens domine-t-il finalement la question du linguiste aussi bien que celle du penseur philosophe ? Quel désir les pousse l'un et l'autre, en tant que tels, à procéder analogiquement vers une instance supralapsaire, avant le supplément de copule ? Que leur procédure et leur horizon restent, à cet égard, analogues, comme on le voit :

" (Toute la variété des flexions du verbe ' être ' relève de trois racines différentes. Les deux premières sont indo-européennes, et apparaissent aussi dans les mots grec et latin pour ' être '.

1. La plus ancienne, la racine véritable, est *es*, en sanscrit *asus*, la vie, le vivant, ce qui de soi et à partir de soi se tient, et va, et repose en soi... Un point digne de remarque est que, dans toutes les langues indo-européennes, le ' est ' (grec *estin*, latin *est*, allemand *ist*) se maintient dès le début.

" 2. La seconde racine indo-européenne est *bhû*, *bheu*. S'y rattache le grec *phuo*, s'épanouir, perdominer, venir à stance et rester en stance à partir de soi-même. Ce *bhû* a été jusqu'à présent compris comme nature et comme ' croître ', selon la conception ordinaire et superficielle de *physis* et de *phuo*. [...]

" 3. La troisième racine apparaît seulement dans le domaine de flexion du verbe germanique *sein*; c'est *wes*; sanscrit: *vasami*; germanique: *wesan*, habiter, demeurer, re-ster... Le substantif *Wesen* ne signifie pas originairement la quiddité, l'essence, mais le re-ster constitutif du présent (*Gegenwart*), la pré-sence (*Anwesen*) et l'ab-sence (*Abwesen*). Le — *sens* du latin *prae-sens* et *ab-sens* a disparu.... De ces trois racines tirons les trois significations qui apparaissent clairement à l'origine: vivre, s'épanouir, demeurer. La linguistique les constate. Elle constate aussi que ces significations primitives ont aujourd'hui disparu; que seule s'est maintenue une signification ' abstraite ': ' être '....

" 8. Le sens de l'être, qui, en raison d'une interprétation purement logique et grammaticale, se présente à nous comme ' abstrait ' et par suite dérivé, peut-il être par lui-même plein et originaire ?

" 9. Ceci peut-il se montrer à partir d'une estance de la langue qui serait saisie de façon assez originaire ?... L' ' être ', c'est pour nous tout juste encore un pur vocable, un terme *usé* (*vernutzt*). Sil ne nous reste déjà plus que cela, *du moins devons-*

nous essayer de saisir *ce dernier reste (Rest) qui nous appartient...* C'est pourquoi nous demandons: " Qu'en est-il du mot ' être ' ? "

" Nous avons répondu à cette question suivant deux chemins, qui nous ont conduits à la grammaire et à l'étymologie du mot. Résumons le résultat de cette double explication du mot ' être ' .

" 1. La considération grammaticale de la forme du mot a montré qu'à l'infinitif les modes significatifs déterminés du mot n'apparaissent plus; ils sont *effacés (verwischt)*. De plus, la substantivation renforce et objective cet *effacement (Verwischung)*. Le mot devient un nom qui nomme quelque chose d'indéterminé.

" 2. La considération étymologique de la signification du mot a montré que ce que nous nommons aujourd'hui et depuis longtemps dans le nom ' être ' est, quant à la signification, un *mélange niveleur (ausgleichende)* de trois significations radicales différentes. Aucune d'elles ne rentre plus dans la signification du nom en se distinguant d'une façon propre et déterminante. Ce *mélange (Vermischung)* et cet *effacement (Verwischung)* s'appellent l'un l'autre »<sup>29</sup>.

Benveniste: "Il reste à compléter ces indications en examinant, par rapport à la phrase nominale, la situation du verbe ' être '. On doit insister fortement sur la nécessité de rejeter toute implication d'un ' être ' lexical dans l'analyse de la phrase nominale, et de réformer des habitudes de traduction imposées par la structure différente des langues occidentales modernes. Une interprétation stricte de la phrase nominale ne peut commencer que lorsqu'on s'est libéré de cette servitude et qu'on a reconnu le verbe *esti* en indo-européen comme un verbe pareil aux autres. Il l'est, non seulement en ce qu'il porte toutes les marques morphologiques de sa classe et qu'il remplit la même fonction syntaxique, mais aussi parce qu'il a dû avoir un sens lexical défini, avant de *tomber* — au terme d'un long développement historique — au rang de ' copule '. Il n'est plus possible d'atteindre directement ce sens, mais le fait que *bhu*, ' pousser ', ' croître ', a fourni une partie des formes de *es-* permet de l'entrevoir. En tout cas, même en l'interprétant comme ' exister, avoir consistance réelle ' (cf. le sens de ' vérité ' attaché aux adjectifs v. isl. *sannr*, lat. *sons*, skr. *satya-*), on le définit suffisamment par sa fonction d'intransitif susceptible d'être soit em-

29. Heidegger, *op. cit.*, p. 81, 84. J'ai souligné le point 9, *usé, ce dernier reste qui nous appartienne, effacés, effacement, mélange niveleur, mélange, effacement.*

ployé absolument, soit accompagné d'un adjectif apposé; de sorte que *esti* absolu ou *esti* + adj. fonctionne comme un grand nombre de verbes intransitifs en cette double position (tels que: sembler, paraître, croître, se tenir, gésir, jaillir, tomber, etc.)... On doit *restituer au verbe ' être ' sa pleine force et sa jonction authentique* pour mesurer la distance entre une assertion nominale et une assertion à ' être ' " <sup>30</sup>),

cela apparaîtra peut-être (si du moins cela se confiait à quelque apparaître) depuis un lieu dont il reste moins à trouver le nom qu'à inscrire l'élaboration. Ce lieu ne saurait être en tout cas une ontologie, une science régionale ou quoi que ce soit qui s'ordonne à cette hiérarchie. Celle-ci ne saurait en effet ordonner les sciences particulières aux ontologies régionales puis à l'ontologie fondamentale qu'en présupposant ce qui (*est*) vient ici en question.

Qu'en est-il du *mot* ? puis de cette opposition du lexical (sémantique, étymologique) et du grammatical qui domine ainsi ces discours sans être interrogée pour elle-même ? Où et comment s'est-elle constituée ? Pourquoi le *est* donne-t-il encore sa forme à toutes ces questions ? Qu'en est-il du rapport entre la vérité, le sens (de l'être) et la troisième personne du singulier de l'indicatif présent du verbe « être » ? Qu'est-ce que *rester* ou ne pas *rester* ? Que reste-t-il en un supplément de copule ?

S'il s'agissait ici, encore, du mot à dire, il ne reviendrait sans doute ni à la philosophie ni à la linguistique en tant que telles.

30. Benveniste, *op. cit.*, p. 159-160. J'ai souligné *tomber* et *restituer au verbe « être » sa pleine force et sa fonction authentique*.



# la mythologie blanche \*

la métaphore dans le texte philosophique

\* Première version publiée dans *Poétique* 5 (1971).



De la philosophie, la rhétorique. D'un volume, à peu près, plus ou moins — faire ici une fleur, l'extraire, la monter, la laisser, plutôt, monter, se faire jour — se détournant comme d'elle-même, révoluée, telle fleur grave — apprenant à cultiver, selon le calcul d'un lapidaire, la patience...

La métaphore *dans* le texte philosophique. Assuré d'entendre chaque mot de cet énoncé, se précipitant à comprendre — à inscrire — une figure dans le volume capable de philosophie, on pourrait s'apprêter à traiter d'une question particulière: y a-t-il de la métaphore dans le texte philosophique ? sous quelle forme ? jusqu'à quel point ? est-ce essentiel ? accidentel ? etc. L'assurance est vite emportée: la métaphore semble engager en sa totalité l'usage de la langue philosophique, rien de moins que l'usage de la langue dite naturelle *dans* le discours philosophique, voire de la langue naturelle *comme* langue philosophique.

Cela demande un livre, en somme: de la philosophie, de l'*usage* ou du bon usage de la philosophie. Il y a intérêt à ce que l'engagement promette plus qu'il ne donne. On se contentera donc d'un chapitre et, à l'usage, on substituera — sous titre — l'*usure*. On intéressera d'abord à une certaine usure de la force métaphorique dans l'échange philosophique. L'usure ne surviendrait pas à une énergie tropique destinée à rester, autrement, intacte; elle constituerait au contraire l'histoire même et la structure de la métaphore philosophique.

Comment le rendre *sensible*, sinon par métaphore ? ici le mot *usure*. On ne peut en effet accéder à l'usure d'un phénomène linguistique sans lui donner quelque représentation figurée. Que pourrait être l'usure *proprement dite* d'un mot, d'un énoncé, d'une signification, d'un texte ?

Cette métaphore de l'usure (de la métaphore), l'abîmé de cette figure, prenons tout le risque d'en déterrer l'exemple (l'exemple seulement, pour y reconnaître un type courant) dans *le Jardin d'Epicure*. A l'exergue de ce chapitre, remarquons-le, la métaphore empruntée à Anatole France — l'usure philoso-

phique de cette figure — décrit aussi, par chance, l'érosion active d'un exergue.

Presque au bout du *Jardin d'Epicure*<sup>1</sup>, un court dialogue entre Ariste et Polyphile se sous-intitule « ou le langage métaphysique ». Les deux interlocuteurs commercent précisément sur la figure sensible qui s'abrite et qui s'use, jusqu'à paraître inaperçue, dans chaque concept métaphysique. Les notions abstraites cachent toujours une figure sensible. Et l'histoire de la langue métaphysique se confondrait avec l'effacement de son efficacité et l'usure de son effigie. Le mot n'est pas prononcé, mais on peut déchiffrer la double portée de *l'usure*: l'effacement par frottement, l'épuisement, l'effritement, certes, mais aussi le produit supplémentaire d'un capital, l'échange qui, loin de perdre la mise, en ferait fructifier la richesse primitive, en accroîtrait le retour sous forme de revenus, de surcroît d'intérêt, de plus-value linguistique, ces deux histoires du sens restant indissociables. « POLYPHILE: Ce n'était qu'une rêverie. Je songeais que les métaphysiciens, quand ils se font un langage, ressemblent [image, comparaison, figure pour signifier la figuration] à des rémouleurs qui passeraient, au lieu de couteaux et de ciseaux, des médailles et des monnaies à la meule, pour en effacer l'exergue, le millésime et l'effigie. Quand ils ont tant fait qu'on ne voit plus sur leurs pièces de cent sous ni Victoria, ni Guillaume, ni la République, ils disent: ' Ces pièces n'ont rien d'anglais, ni d'allemand, ni de français; nous les avons tirées hors du temps et de l'espace; elles ne valent plus cinq francs: elle sont d'un prix inestimable, et leur cours est étendu infiniment. ' Us ont raison de parler ainsi. Par cette industrie de gagne-petit les mots sont mis du physique au métaphysique. On voit d'abord ce qu'ils y perdent; on ne voit pas tout de suite ce qu'ils y gagnent. »

Il ne s'agit pas ici de faire fonds sur cette rêverie mais de voir se dessiner, à travers sa logique implicite, la configuration de notre problème, les conditions théoriques et historiques de son émergence. Deux limites, au moins: 1. Polyphile semble vouloir sauver l'intégrité du capital, ou plutôt, avant l'accumulation d'un capital, la richesse naturelle, la vertu originelle de l'image sensible, déflorée et détériorée par l'histoire du concept. Il suppose ainsi — motif classique, lieu commun du XVIII<sup>e</sup> siècle — qu'une pureté du langage sensible a pu avoir cours à l'origine du lan-

1. Paris, Calmann-Lévy, éd. 1900. Le même ouvrage comporte une sorte de rêverie sur les figures de l'alphabet, les formes originelles de certaines de ses lettres. (« De l'entretien que j'eus cette nuit avec *un* fantôme sur les origines de l'alphabet. »)

gage, et que *l'etymon* d'un sens primitif reste toujours, quoique recouvert, assignable; 2. cet étymologisme interprète la dégradation comme passage du physique au métaphysique. Il se sert donc d'une opposition toute philosophique, qui a elle aussi son histoire et son histoire métaphorique, pour juger de ce que le philosophe ferait, sans le savoir, des métaphores.

La suite du dialogue le confirme: elle interroge précisément la possibilité de restaurer ou de réactiver, sous la métaphore qui à la fois cache et se cache, la « figure originelle » de la pièce usée, effacée, polie par la circulation du concept philosophique. *L'effacement* ne devrait-il pas se dire, toujours, d'une figure originelle, s'il ne s'effaçait de lui-même ?

« Tous ces mots, ou défigurés par l'usage ou polis ou même forgés en vue de quelque construction mentale, nous pouvons nous représenter leur figure originelle. Les chimistes obtiennent des réactifs qui font paraître sur le papyrus ou sur le parchemin l'encre effacée. C'est à l'aide de ces réactifs qu'on lit les palimpsestes. Si l'on appliquait un procédé analogue aux écrits des métaphysiciens, si l'on mettait en lumière le sens primitif et concret qui demeure invisible et présent sous le sens abstrait et nouveau, on trouverait des idées bien étranges et parfois bien instructives. »

Le sens primitif, la figure originelle, toujours sensible et matérielle (« tous les mots du langage humain furent frappés à l'origine d'une figure matérielle et... tous représentèrent dans leur nouveauté quelque image sensible..., matérialisme fatal du vocabulaire... ») n'est pas exactement une métaphore. C'est une sorte de figure transparente, équivalente à un sens propre. Elle devient métaphore quand le discours philosophique la met en circulation. On oublie alors, simultanément, le premier sens et le premier déplacement. On ne remarque plus la métaphore et on la prend pour le sens propre. Double effacement. La philosophie serait ce procès de métaphorisation qui s'empporte lui-même. Par constitution, la culture philosophique aura toujours été fruste.

C'est une règle d'économie: pour réduire le travail de frottement, les métaphysiciens choisiraient de préférence, dans la langue naturelle, les mots les plus usés: «... ils choisissent volontiers, pour les polir, les mots qui leur arrivent un peu frustes. De la sorte ils s'épargnent une bonne moitié de la besogne. Parfois, plus heureux encore, ils mettent la main sur des mots qui, par un long et universel usage, ont perdu, de temps immémorial, toute trace d'effigie. » Réciproquement, nous sommes métaphysiciens sans le savoir à proportion de l'usure de nos

mots. Sans en faire un thème ou un problème, Polyphile ne peut éviter le passage à la limite: l'usure *absolue* d'un signe. Qu'est-ce que c'est ? Et cette perte — c'est-à-dire cette plus-value illimitée — n'est-ce pas ce que le métaphysicien préfère, systématiquement, en choisissant par exemple les concepts à forme négative, *absolu, in-fini, in-tangible, non-être* ? « En trois pages de Hegel, prises au hasard dans sa *Phénoménologie* [livre fort peu cité dans l'Université française en 1900, semble-t-il], sur vingt-six mots, sujets de phrases considérables, j'ai trouvé dix-neuf termes négatifs pour sept termes affirmatifs... Les *ab*, les *in*, les *non* agissent plus énergiquement encore que la meule. Us vous effacent d'un coup les mots les plus saillants. Parfois, à vrai dire, ils vous les retournent seulement, et vous les mettent sens dessus dessous. » Au-delà de la boutade, le rapport reste à interroger entre la métaphorisation qui s'enlève d'elle-même et les concepts de forme négative. En levant la détermination finie, ceux-ci ont pour fonction de rompre l'attache qui retient au sens d'un étant particulier, voire à la totalité de ce qui est. Ils suspendent ainsi leur métaphoricité apparente. (Nous définirons mieux ce problème de la négativité en reconnaissant, plus loin, la connivence entre la *relève* hégélienne — *l'Aufhebung*, unité, aussi, d'une perte et d'un bénéfice — et le concept philosophique de métaphore). « Tel est, autant que je l'ai su voir, l'usage des métaphysiciens ou, pour mieux dire, des 'métataphysiciens', car c'est une merveille à joindre aux autres que votre science ait elle-même un nom négatif, tiré de l'ordre où furent rangés les livres d'Aristote, et que vous vous intituliez: ceux qui vont après les physiciens. J'entends bien que vous supposez que ceux-ci sont en pile et que, prendre place après, c'est monter dessus. Vous n'en avouez pas moins que vous êtes hors nature. »

Bien que la métaphore métaphysique ait mis tout sens dessus dessous, bien qu'elle ait aussi effacé des piles de discours physiques, on devrait toujours pouvoir réactiver l'inscription primitive et restaurer le palimpseste. Polyphile se livre à ce jeu. D'un ouvrage qui « fait le tour des systèmes à partir des vieux Eléates jusqu'aux derniers éclectiques et... aboutit à M. Lachelier », il extrait une phrase d'allure très abstraite et très spéculative: « *L'âme possède Dieu dans la mesure où elle participe de l'absolu.* » Puis il entreprend un travail d'étymologie ou de philologie qui doit en réveiller toutes les figures endormies. Pour cela, il s'attache non pas à ce que la phrase « contenait de vérité » mais « uniquement à la forme verbale ». Et, après avoir précisé que les mots « Dieu », « âme », « absolu », etc., sont des *symboles* et non des *signes*, le symbolisé gardant un lien d'affinité

naturelle avec le symbole et autorisant ainsi la réactivation étymologique (l'arbitraire ne serait ainsi, comme le suggère aussi Nietzsche, qu'un degré d'usure du symbolique), Polyphile présente les résultats de son opération chimique :

« Aussi étais-je dans la vérité en recherchant les sens contenus dans les mots *âme*, *Dieu*, *absolu*, qui sont des symboles et non pas des signes.

« ' L'âme possède Dieu dans la mesure où elle participe de l'absolu. '

« Qu'est-ce que cela, sinon un assemblage de petits symboles qu'on a beaucoup effacés, j'en conviens, qui ont perdu leur brillant et leur pittoresque, mais qui demeurent encore des symboles par force de nature ? L'image y est réduite au schéma. Mais le schéma, c'est l'image encore. Et j'ai pu, sans infidélité, substituer celle-ci à l'autre. C'est ainsi que j'ai obtenu :

« ' *Le souffle est assis sur celui qui brille au boisseau du don qu'il reçoit en ce qui est tout délié (ou subtil)* ', d'où nous tirons sans peine : ' *Celui dont le souffle est un signe de vie, l'homme, prendra place (sans doute après que le souffle sera exhalé) dans le feu divin, source et foyer de la vie, et cette place lui sera mesurée sur la vertu qui lui a été donnée (par les démons, j'imagine) d'étendre ce souffle chaud, cette petite âme invisible, à travers l'espace libre (le bleu du ciel, probablement). '*

« Et remarquez que cela vous a l'air d'un fragment d'hymne védique, que cela sent la vieille mythologie orientale. Je ne réponds pas d'avoir rétabli ce mythe primitif dans toute la rigueur des lois qui régissent le langage. Peu importe. Il suffit qu'on voie que nous avons trouvé des symboles et un mythe dans une phrase qui était essentiellement symbolique et mythique, puisqu'elle était métaphysique.

« Je crois vous l'avoir assez fait sentir, Ariste : toute expression d'une idée abstraite ne saurait être qu'une allégorie. Par un sort bizarre, ces métaphysiciens, qui croient échapper au monde des apparences, sont contraints de vivre perpétuellement dans l'allégorie. Poètes tristes, ils décolorent les fables antiques, et ils ne sont que des assembleurs de fables. Us font de la mythologie blanche. »

Une formule — brève, condensée, économe, presque muette — a été déployée en un discours interminablement explicatif, se mettant en avant comme un pédagogue, avec l'effet de dérision que produit toujours la traduction bavarde et gesticulante d'un idéogramme oriental. Parodie du traducteur, naïveté du métaphysicien, du piètre péripatéticien qui ne reconnaît pas sa figure et ne sait pas où elle l'a fait marcher.

La métaphysique — mythologie blanche qui rassemble et réfléchit la culture de l'Occident: l'homme blanc prend sa propre mythologie, l'indo-européenne, son *logos*, c'est-à-dire le *mythos* de son idiome, pour la forme universelle de ce qu'il doit vouloir encore appeler la Raison. Ce qui ne va pas sans guerre. Ariste, le défenseur de la métaphysique (une coquille aura imprimé, dans le titre, Artiste), finit par *sortir*, décidé à ne plus dialoguer avec un mauvais joueur: « Je sors non persuadé. Si vous aviez raisonné dans les règles, il m'aurait été facile de réfuter vos arguments. »

Mythologie blanche — la métaphysique a effacé en elle-même la scène fabuleuse qui l'a produite et qui reste néanmoins active, remuante, inscrite à l'encre blanche, dessin invisible et recouvert dans le palimpseste.

Ce dialogue dissymétrique — faux — ne mérite pas d'être placé en exergue par la seule raison qu'il frappe; et parce que frappant la raison non moins que l'imagination, il grave notre problème en effigie théâtrale. Il a d'autres titres. Très schématiquement:

1. Le propos de Polyphile semble appartenir à une configuration dont la distribution historique et théorique, les limites, les partages intérieurs, les décalages restent à interpréter. Conduite par la question de la rhétorique, une telle interprétation devrait interroger aussi bien les textes de Renan<sup>2</sup> et de Nietzsche<sup>3</sup> (qui ont tous deux rappelé en philologues ce qu'ils considéraient comme l'origine métaphorique des concepts et notamment de celui qui semble soutenir le sens propre, la propriété du propre, l'être) que ceux de Freud<sup>4</sup>, de Bergson<sup>5</sup>, de Lénine<sup>6</sup> qui, attentifs

2. Cf. par exemple *De l'origine du langage*, (1848), chap. V in *Œuvres complètes*, t. VIII.

3. Cf. par exemple *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, tr. fr. Gallimard, p. 89-90.

4. Cf. par exemple le texte de Breuer dans les *Etudes sur l'hystérie*, 1895, trad. fr., p. 183, et celui de Freud, p. 234-235; ou encore *Le mot d'esprit*, « Idées », N.R.F., p. 223-224; *Introduction à la psychanalyse* (tr. fr. Payot, p. 276, à propos de la métaphore de l'antichambre); *Au-delà du principe du plaisir*, fin du ch. VI; *Die Frage der Laienanalyse*, tr. fr. in *Ma vie et la psychanalyse*, « Idées », N.R.F., p. 111. D'autre part, quant à l'intervention des schèmes rhétoriques dans le discours psychanalytique, je renvoie naturellement aux *Écrits* de Lacan (cf. l'« Index raisonné des concepts majeurs », par J. A. Miller), à Benveniste, « Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne » (1956) in *Problèmes de linguistique générale* et à Jakobson, « Deux aspects



à l'activité métaphorique dans le discours théorique ou philosophique, ont proposé ou pratiqué la multiplication de métaphores antagonistes afin de mieux en neutraliser ou contrôler l'effet. L'essor de la linguistique historique au XIX<sup>e</sup> siècle est loin de suffire à expliquer l'intérêt pour la sédimentation métaphorique des concepts. Et il va de soi que la configuration de ces motifs n'a pas de limite chronologique ou historique linéaire. Les noms que nous venons d'associer le montrent bien et les clivages à définir ou à maintenir passent de surcroît au dedans des discours signés d'un seul nom. Une nouvelle détermination de l'unité des corpus devrait précéder ou accompagner l'élaboration de ces questions.

2. Lire dans un concept l'histoire cachée d'une métaphore, c'est privilégier la *diachronie*, aux dépens du système, et miser sur cette conception *symboliste* du langage que nous avons relevée au passage: le lien du signifiant au signifié a dû être et rester, quoique enfoui, un lien de nécessité naturelle, de participation analogique, de ressemblance. La métaphore a toujours été définie comme le trope de la ressemblance; non pas, simplement, entre un signifiant et un signifié, mais entre deux signes déjà, dont l'un désigne l'autre. C'est son trait le plus général et c'est ce qui nous a autorisé à rassembler sous ce nom toutes les figures dites *symboliques* ou *analogiques* évoquées par Polyphile (figure, mythe, fable, allégorie). Dans cette critique du langage philosophique, s'intéresser à la métaphore — cette figure particulière —, c'est donc un parti pris symboliste. C'est s'intéresser

du langage et deux types d'aphasie » (1956) in *Essais de linguistique générale*.

5. Cf. par exemple « Introduction à la métaphysique », in *La pensée et le mouvant*, p. 185.

6. Dans les *Cahiers* sur la dialectique de Hegel, Lénine définit le rapport de Marx à Hegel le plus souvent comme « renversement » (la tête en bas) mais aussi bien comme « décapitation » (le système hégélien moins tout ce qui le commande: l'absolu, l'Idée, Dieu, etc.) ou encore comme le développement d'une « semence » ou d'un « grain », et même comme l'« épiluchage » procédant de l'écorce vers le noyau, etc.

Pour ce qui concerne la question de la métaphore dans la lecture de Marx et dans une problématique marxiste en général, cf. notamment Althusser (« Contradiction et surdétermination », in *Pour Marx, Lire le Capital*, p. 38-40, 58-60, 65-68 du t. I et p. 75 sq., p. 170 sq. du t. II et « Les appareils idéologiques d'Etat », in *La Pensée*, n° 151, juin 1970, p. 7-9) et Goux (« Numismatiques » I, II in *Tel Quel* 35-36).

surtout au pôle non syntaxique, non systématique, à la « profondeur » sémantique, à l'aimantation du similaire plutôt qu'à la combinaison positionnelle, disons « métonymique », au sens défini par Jakobson qui souligne<sup>7</sup> justement l'affinité entre la prédominance du métaphorique, le symbolisme (aussi bien, dirions-nous, comme école littéraire que comme conception linguistique) et le romantisme (plus historien, voire historiciste, et plus herméneute). Il va de soi que la question de la métaphore, telle que nous la répétons ici, loin d'appartenir à cette problématique et d'en partager les présuppositions, devrait au contraire les délimiter. Il ne s'agit pas, cependant, de consolider par symétrie ce que Polyphile choisit comme cible; plutôt de déconstruire les schèmes métaphysiques et rhétoriques qui sont à l'œuvre dans sa critique, non pour les rejeter et les mettre au rebut mais pour les réinscrire autrement et surtout pour commencer à identifier le terrain historico-problématique sur lequel on a pu demander systématiquement à la philosophie les titres métaphoriques de ses concepts.

3. Il fallait aussi proposer à l'interprétation cette valeur d'*usure*. Elle paraît avoir un lien de système avec la perspective métaphorique. On la retrouvera partout où le thème de la métaphore sera privilégié. C'est aussi une métaphore qui importe avec elle une *présupposition continuiste*: l'histoire d'une métaphore n'aurait pas essentiellement l'allure d'un déplacement, avec ruptures, réinscriptions dans un système hétérogène, mutations, écarts sans origine, mais celle d'une érosion progressive, d'une perte sémantique régulière, d'un épuisement ininterrompu du sens primitif. Abstraction empirique sans extraction hors du sol natal. Non que l'entreprise des auteurs cités y soit tout entière engagée, mais elle y recourt chaque fois qu'elle laisse dominer le point de vue métaphorique. Ce trait — le concept d'*usure* — n'appartient sans doute pas à une configuration historico-théorique étroite mais plus sûrement au concept de métaphore lui-même et à la longue séquence métaphysique qu'il détermine ou qui le détermine. C'est à elle que nous nous intéressons ici pour commencer.

4. Pour signifier le procès métaphorique, les paradigmes de la monnaie, du métal, argent et or, se sont imposés avec une remarquable insistance. Avant que la métaphore — effet de langage — ne trouve sa métaphore dans un effet économique, il a fallu qu'une analogie plus générale organisât les échanges entre les deux « régions ». L'analogie à l'intérieur du langage se trouve

7. *Essais de linguistique générale*, tr. fr., p. 62.

représentée par une analogie entre le langage et autre chose que lui. Mais ce qui semble ici « représenter », figurer, c'est aussi ce qui ouvre l'espace plus large d'un discours sur la figure et ne se laisse plus contenir dans une science régionale ou déterminée, la linguistique ou la philologie.

L'inscription du numéraire est le plus souvent le lieu de croisement, la scène de l'échange entre le linguistique et l'économique. Les deux types de signifiant se suppléent dans la problématique du fétichisme, aussi bien chez Nietzsche que chez Marx<sup>8</sup>. Et la *Contribution à la critique de l'économie politique* organise en système les motifs de l'usure, du « numéraire qui parle des langues différentes », des rapports entre la « différence de nom » et la « différence de figure », de la conversion du numéraire en « or sans phrase » et réciproquement, de l'idéalisation de l'or qui « devient symbole de lui-même et... ne peut pas servir comme symbole de lui-même » (« nulle chose ne peut être son propre symbole », etc.<sup>9</sup>). La référence semble plutôt économique

8. Cf. par exemple, *Le capital*, livre 1, tr. fr. Ed. Sociales, p. 93. « D'où proviennent, par exemple, les illusions du système mercantile ? Evidemment du caractère fétiche que la forme monnaie imprime aux métaux précieux... Les marchandises diraient, si elles pouvaient parler:... Ne croirait-on pas que l'économiste emprunte ses paroles à l'âme même de la marchandise quand il dit:... »

9. Tr. fr., Ed. Sociales, p. 75 sq. Nous ne faisons que rappeler ces textes. Pour les analyser du point de vue qui nous intéresse ici (critique de l'étymologisme, questions sur l'histoire et la valeur du propre — *idion, proprium, eigen* —), il faudrait tenir un compte rigoureux, en particulier, de ce fait: Marx n'a pas seulement, avec d'autres (Platon, Leibniz, Rousseau, etc.), critiqué l'étymologisme comme abus ou égarement non scientifique, comme pratique de la mauvaise étymologie. Sa critique de l'étymologisme a choisi le *propre* pour exemple. Nous ne pouvons citer ici toute la critique de Destutt de Tracy qui joue sur les mots *propriété* et *propre*, comme « Stirner » le faisait avec *Mein* et *Meinung* [mien, mon avis; Hegel le faisait aussi], *Eigentum* et *Eigenheit* [propriété et individualité]. Seulement ceci, qui vise la réduction de la science économique au jeu du langage, et la spécificité stratifiée des concepts à l'unité imaginaire d'un *etymon*: « Ci-dessus, « Stirner » a réfuté l'abolition par les communistes de la propriété privée en transformant celle-ci en « l'avoir » et en proclamant que le verbe « avoir » était un terme dont on ne saurait se passer, une vérité éternelle, puisqu'il pourrait arriver, même dans une société communiste, qu'il « ait » mal au ventre. Tout à fait de la même manière, il fonde la pérennité de la propriété privée: il la métamorphose en

et la métaphore linguistique. Que, au moins en apparence aussi, Nietzsche inverse le courant de l'analogie, cela n'est sans doute pas insignifiant mais ne doit pas dissimuler la possibilité commune de l'échange et des termes: « Qu'est-ce donc que la vérité ? Une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref, une somme de relations humaines qui ont été poétiquement et rhétoriquement haussées, transposées, ornées, et qui, après un long usage, semblent à un peuple fermes, canonicales et contraignantes: les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et qui ont perdu leur force sensible (*die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind*), des pièces de monnaie qui ont perdu leur empreinte (*Bild*) et qui entrent dès lors en considération, non plus comme pièces de monnaie mais comme métal<sup>10</sup>. »

concept de la propriété, exploite la parenté étymologique existant entre « propriété » et « propre » et proclame que le terme « propre » constitue une vérité éternelle, puisqu'il peut arriver que, même en régime communiste, des maux de ventre lui soient « propres ». Or tout ce non-sens théorique, qui cherche refuge dans l'étymologie, serait impossible si la propriété privée réelle que les communistes veulent abolir n'avait pas été transformée en ce concept abstrait: « la propriété ». Ce faisant, on s'épargne la peine de dire ou de connaître quoi que ce soit de la propriété privée réelle et l'on peut par ailleurs arriver facilement à découvrir une contradiction dans le communisme, puisqu'on peut, il est vrai, après la suppression de la propriété (*réelle*), découvrir en lui toutes sortes de choses cataloguables sous la rubrique: « la propriété » (p. 261-262). Cette critique — qui ouvre ou laisse ouvertes les questions de la « réalité » du propre, de l'« abstraction » et du concept (non de la réalité générale) du propre — se poursuit plus loin sur des exemples remarquables: « Par exemple, *propriété* signifie à la fois *Eigentum* et *Eigenschaft*, *property*: *Eigentum* et *Eigentümlichkeit*, « propre » au sens commercial et au sens individuel, valeur, *value*, *Wert* — *commerce*, *Verkehr* — *échange*, *Austausch*, etc., termes qu'on utilise aussi bien pour traduire des rapports commerciaux que pour exprimer les qualités ou les relations des individus en tant que tels. Dans les autres langues modernes, c'est tout à fait la même chose. Si saint Max veut se mettre sérieusement à exploiter cette amphibologie, il pourra arriver finalement à faire toute une série de découvertes brillantes en matière d'économie, sans savoir un traître mot d'économie politique; de même d'ailleurs que ses nouveaux faits économiques, que nous enregistrerons plus tard, se situent tous dans le cadre de cette synonymique. » (P. 263.)

10. « Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral », (été 1873) in *le Livre du philosophe*, tr. fr.

Si l'on accepte cette distinction saussurienne, on dira donc que la question de la métaphore relève ici d'une théorie de la *valeur* et non seulement d'une théorie de la *signification*. C'est au moment où il justifie cette distinction que Saussure pose la nécessité du croisement des axes synchronique et diachronique pour toutes les sciences de la valeur mais pour elles seules (*Cours*, p. 114 sq.). Il développe alors l'analogie entre l'économie et la linguistique: «... la dualité dont nous parlons [synchronie/diachronie] s'impose déjà impérieusement aux sciences économiques. Ici, à l'encontre de ce qui se passait dans les cas précédents, l'économie politique et l'histoire économique constituent deux disciplines nettement séparées au sein d'une même science... En procédant de la sorte on obéit, sans bien s'en rendre compte, à une nécessité intérieure: or c'est une nécessité toute semblable qui nous oblige à scinder la linguistique en deux parties ayant chacune son principe propre. C'est que là, comme en économie politique, on est en face de la notion de *valeur*; dans les deux sciences, il s'agit d'un système d'équivalence entre des choses d'ordres différents: dans l'une un travail et un salaire, dans l'autre un signifié et un signifiant. »

Pour définir la notion de valeur, avant même qu'elle ne soit spécifiée en valeur économique ou en valeur linguistique, Saussure décrit les traits généraux qui assureront donc le passage métaphorique ou analogique, par similarité ou proportionnalité, d'un ordre à l'autre. Or, une fois de plus, la métaphoricité par analogie est constitutive de chacun des deux ordres autant que de leur rapport.

La pièce de cent sous assure une fois de plus les frais de la démonstration:

«... Il est nécessaire de tirer au clair cette question [rapports de la signification à la valeur] sous peine de réduire la langue à une simple nomenclature... Pour répondre à cette question, constatons d'abord que, même en dehors de la langue, toutes les valeurs semblent régies par ce principe paradoxal. Elles sont toujours constituées:

« 1. par une chose *dissemblable* susceptible d'être *échangée* contre celle dont la valeur est à déterminer;

A. K. Marietti, Aubier-Flammarion, p. 181-182. Ce motif de l'effacement, du pâlissement de l'image se retrouve aussi dans la *Traumdeutung* (tr. fr., p. 302), mais pas plus chez Freud que chez Nietzsche il ne détermine de façon univoque ou unilatérale la théorie de la métaphore. Celle-ci est comprise dans une agonistique plus générale.

« 2. par des choses *similaires* qu'on peut *comparer* avec celle dont la valeur est en cause.

« Ces deux facteurs sont nécessaires pour l'existence d'une valeur. Ainsi pour déterminer ce que vaut une pièce de cinq francs, il faut savoir: 1° qu'on peut l'échanger contre une quantité déterminée d'une chose différente, par exemple du pain; 2° qu'on peut la comparer avec une valeur similaire du même système, par exemple une pièce d'un franc, ou avec une monnaie d'un autre système (un dollar, etc.). *De même* [je souligne] un mot peut être échangé contre quelque chose de dissemblable: une idée; en outre, il peut être comparé avec quelque chose de même nature: un autre mot. Sa valeur n'est donc pas fixée tant qu'on se borne à constater qu'il peut être « échangé » contre tel ou tel concept, c'est-à-dire qu'il a telle ou telle signification; il faut encore le comparer avec les valeurs similaires, avec les autres mots qui lui sont opposables. Son contenu n'est vraiment déterminé que par le concours de ce qui existe en dehors de lui. Faisant partie d'un système, il est revêtu, non seulement d'une signification, mais aussi et surtout d'une valeur, et c'est tout autre chose » (p. 158-160).

La valeur, l'or, l'œil, le soleil, etc. sont entraînés, on le sait depuis longtemps, dans le même mouvement tropique. Leur échange domine le champ de la rhétorique *et* de la philosophie. Telle remarque de Saussure, sur la même page, se laisse donc mettre en regard de la version de Polyphile (le « souffle assis », le « feu divin, source et foyer de la vie », etc.). Elle nous rappelle que la chose la plus naturelle, la plus universelle, la plus réelle, la plus claire, le référent le plus extérieur en apparence, le soleil, n'échappe pas tout à fait, dès lors qu'il intervient (et il le fait *toujours*) dans le procès d'échange axiologique et sémantique, à la loi générale de la valeur métaphorique: « Ainsi la valeur de n'importe quel terme est déterminée par ce qui l'entoure; il n'est pas jusqu'au signifiant ' soleil ' dont on puisse immédiatement fixer la valeur si l'on ne considère pas ce qu'il y a autour de lui; il y a des langues où il est impossible de dire ' s'asseoir au soleil '. »

Dans cette même constellation, mais à sa place irréductible, il faudrait relire encore<sup>11</sup> tout le texte de Mallarmé sur la linguistique, l'esthétique et l'économie politique, toute son écriture du signe *or* qui calcule des effets textuels déjouant les oppositions du propre et du figuré, du métaphorique et du métonymique, de

11. J'ai esquissé cette lecture dans « La double séance » (II), in *Ladissémination*.

la figure et du fond, du syntaxique et du sémantique, de la parole et de l'écriture classiques, du plus et du moins. Notamment dans cette page qui dissémine son titre *Or* au cours de « fantasmagoriques couchers du soleil ».

## PLUS DE MÉTAPHORE

L'exergue effacé, comment déchiffrer la figure, singulièrement la métaphore, dans le texte philosophique ? On n'a jamais répondu à cette question par un traité systématique et cela n'est sans doute pas insignifiant. Au lieu de risquer ici des prolégomènes à quelque métaphorique future, essayons plutôt de reconnaître en son principe la *condition d'impossibilité* d'un tel projet. Sous sa forme la plus pauvre, la plus abstraite, la limite serait la suivante: la métaphore reste, par tous ses traits essentiels, un philosophème classique, un concept métaphysique. Elle est donc prise dans le champ qu'une métaphorologie générale de la philosophie voudrait dominer. Elle est issue d'un réseau de philosophèmes qui correspondent eux-mêmes à des tropes ou à des figures et qui en sont contemporains ou systématiquement solidaires. Cette strate de tropes « instituteurs », cette couche de « premiers » philosophèmes (à supposer que les guillemets soient ici une précaution suffisante) ne se domine pas. Elle ne se laisse pas dominer par elle-même, par ce qu'elle a elle-même engendré, fait pousser sur son sol, soutenu de son socle. Elle s'emporte donc chaque fois qu'un de ses produits — ici, le concept de métaphore — tente en vain de comprendre sous sa loi la totalité du champ auquel il appartient. Si l'on voulait concevoir et classer toutes les possibilités métaphoriques de la philosophie, une métaphore, au moins, resterait toujours exclue, hors du système: celle, au moins, sans laquelle ne se serait pas construit le concept de métaphore ou, pour syncoper toute une chaîne, la métaphore de métaphore. Cette métaphore en plus, restant hors du champ qu'elle permet de circonscrire, s'extrait ou s'abstrait encore ce champ, s'y soustrait donc comme métaphore en moins. En raison de ce que nous pourrions intituler, par économie, la suppléantarité tropique, le tour de plus devant le tour de moins, la taxinomie ou l'histoire des métaphores philosophiques n'y retrouverait jamais son compte. A l'interminable *déhiscente* du supplément (s'il est permis de jardiner encore un peu cette métaphore botanique) sera toujours refusé l'état ou le statut du complément. Le champ n'est jamais saturé.

Pour le démontrer, imaginons ce que pourrait être un tel relevé,

à la fois historique et systématique, des métaphores philosophiques. Il se réglerait d'abord sur un concept rigoureux de la métaphore, soigneusement distinguée, à l'intérieur d'une topologie générale, de tous les tours avec lesquels on la confond trop souvent. Supposons provisoirement cette définition acquise. Il faudrait alors reconnaître l'importation dans le discours dit philosophique de métaphores allogènes, ou plutôt de significations qui deviennent métaphoriques à être transportées hors de leur habitat propre. On classerait ainsi les lieux de provenance: il y aurait des métaphores biologiques, organiques, mécaniques, techniques, économiques, historiques, mathématiques — géométriques, topologiques, arithmétiques — (à supposer qu'il puisse y avoir au sens strict des métaphores mathématiques, problème qu'il faut encore réserver). Cette classification, qui suppose un indigénat et une migration, est couramment adoptée par ceux, ils ne sont pas nombreux, qui ont étudié la métaphorique d'un philosophe ou d'un corpus singulier.

Classant les métaphores selon leurs régions d'origine, on devrait nécessairement — et cela n'a pas manqué de se produire — reconduire tous les discours « prêteurs », les discours d'origine, par opposition aux discours d'emprunt, à deux grands types: ceux qui semblent précisément plus originaires en eux-mêmes<sup>12</sup> et ceux dont l'objet a cessé d'être originaire, naturel, primitif. Les premiers fournissent des métaphores physiques, animales, biologiques, les seconds des métaphores techniques, artificielles, économiques, culturelles, sociales, etc. Cette opposition dérivée (de *physis* à *tekhnè* ou de *physis* à *nomos*) est partout à l'œuvre. Parfois le fil conducteur n'est pas déclaré. Il arrive qu'on prétende rompre avec la tradition. Le résultat est le même. Ces principes taxinomiques ne relèvent pas d'un problème particulier de méthode. Ils sont commandés par le concept de métaphore et par son système (par exemple, l'opposition du lieu d'origine, de *l'etymon*, du propre et de leurs autres) et, tant que ce concept n'est pas sollicité, la réforme méthodologique reste sans portée. Par exemple, dans sa thèse, *Les métaphores de Platon* (Rennes, 1945), Pierre Louis annonce qu'il ne suivra pas le modèle de la classification « généalogique » ou migrationniste. Au critère

12. Celles qui d'abord se *rencontrent* dans la nature, ne demandent qu'à être cueillies, comme des fleurs. La fleur est toujours de la jeunesse, au plus près de la nature et du matin de la vie. La rhétorique de la fleur, par exemple chez Platon, a toujours ce sens. Cf. *le Banquet*, 183 e, 196 ab, 203 e, 210 c, *République* 474 e, 601 b. *Politique*, 273 d, 310 d, etc.



externe du domaine de provenance il préférera donc, nous dit-il, le principe d'organisation interne des métaphores. Il s'agirait de se régler alors sur les intentions de l'auteur, sur ce qu'il veut dire, sur ce que le jeu des figures signifie. Propos d'autant plus légitime, en apparence, qu'on a ici affaire à un discours philosophique, ou traité comme tel: ce qui importe alors, comme chacun sait, c'est le contenu signifié, le sens, l'intention de vérité, etc. Tenir compte de la pensée platonicienne, de son sens et de son articulation interne, c'est là une exigence peu contestable pour qui veut reconstituer le système des métaphores de Platon. Mais on s'aperçoit très vite que l'articulation interne n'est pas celle des métaphores elles-mêmes mais celle des idées « philosophiques », la métaphore jouant exclusivement, quoi qu'en ait l'auteur, le rôle d'ornement pédagogique. Quant à la configuration proprement philosophique de la pensée platonicienne, elle n'est qu'une projection anachronique. Considérons d'abord le propos de méthode: « La méthode traditionnelle, dans ce genre d'étude, consiste à grouper les images d'après le domaine où l'auteur les emprunte. Cette méthode peut convenir, à la rigueur, quand il s'agit d'un poète chez qui les images ne sont que des ornements dont la beauté témoigne d'une richesse exceptionnelle d'imagination. On se soucie bien peu, alors, du sens profond de la métaphore ou de la comparaison, pour s'intéresser surtout à son éclat original. Or, les images platoniciennes ne se recommandent pas seulement par des qualités brillantes. Quiconque les étudie s'aperçoit vite qu'elles ne sont pas de simples ornements, mais qu'elles sont toutes destinées à exprimer des idées mieux que ne le ferait un long développement » (p. 13-14).

Propositions à la fois paradoxales et traditionnelles. On considère rarement la métaphore poétique comme un ornement extrinsèque, surtout pour l'opposer à la métaphore philosophique. On en déduit rarement qu'elle mérite à ce titre d'être étudiée pour elle-même et qu'elle n'a d'identité propre qu'en raison de son extériorité de signifiant. En revanche, rien n'est plus classique que cette théorie « économiste » de la métaphore destinée à épargner un « long développement <sup>13</sup> » et d'abord une

13. La métaphore et les autres figures, notamment la comparaison, seraient ainsi homogènes; elles ne se distingueraient que par le degré de développement. La plus brève des figures de mot, la métaphore, serait aussi la plus générale et ferait l'économie de toutes les autres. Cette théorie économiste peut se réclamer d'Aristote: « La comparaison (ou l'image: *eikôn*) est aussi une métaphore; la différence est minime (*diapherei gar mikron*): quand

comparaison. Louis avait pourtant prétendu s'opposer à cette tradition: « S'il faut un critérium permettant de distinguer la métaphore de la comparaison, je dirai plutôt que la comparaison apparaît toujours comme un hors-d'œuvre facilement détachable,

Homère dit, en parlant d'Achille, qu'il s'élançe comme (*ô*s) un lion, il fait une comparaison (*eikôn*); quand il dit 'c'est un lion qui s'élançe', c'est une métaphore ». (*Rhétorique* III, 4. 1406 b 20-26.) Le même motif réapparaît chez Cicéron (*De oratore* III, 38. 156; 39. 157. *Orator* XXVII 92-94), chez Quintillien (*Institution oratoire* VIII, 6, § 4), chez Condillac (*De l'art d'écrire*, II, 4), chez Hegel (« L'image se situe entre la métaphore et la comparaison (*Gleichnis*). De la première, elle se rapproche à un point tel qu'on peut la considérer comme une métaphore développée (*ausführliche*), ce qui la rapproche d'autre part de la comparaison (*Vergleichung*). » *Esthétique* II, ch. III B 3, *Das Bild*). Il est encore vivace (« La métaphore est une comparaison en raccourci »; Vendryes, *Le langage*, 1921, p. 209). Ce qui, semble-t-il, mérite d'être interrogé ici, c'est moins la considération économique en elle-même que le caractère mécanique des explications auxquelles elle donne lieu (abréviation, épargne homogène en quantité, raccourcissement de temps et d'espace, etc.). D'autre part, c'est d'une figure constituée, au moins implicitement, à une autre figure constituée qu'on reconnaît dans ce cas la loi d'économie, et non dans la production même de la figure. L'économie de cette production ne saurait être aussi mécanique et externe. Disons que l'ornement de plus n'est jamais inutile ou que l'inutile peut toujours servir. Nous n'avons ici ni le temps ni la place de commenter cette page des *Vases communicants* (1932) où Breton, attentif aux équivalents rhétoriques de la condensation et du déplacement, comme à leur économie, analyse un ornement: « Il n'est pas douteux que j'aie un « complexe » sur les cravates. Je déteste cet ornement incompréhensible du costume masculin. Je me reproche de temps à autre de sacrifier à un aussi pauvre usage que celui de nouer chaque matin devant une glace (j'essaie d'expliquer aux psychanalystes) ce bout d'étoffe qui doit rehausser d'un rien très attentif l'expression déjà idiote du veston à revers. C'est, tout simplement, déconcertant. Je n'ignore pas, par ailleurs, et suis bien incapable de me dissimuler que, de même que les appareils à sous, sœurs du dynamomètre sur lequel s'exerce victorieusement le Surmâle de Jarry (« Venez, Madame »), symbolisent sexuellement — la disparition des jetons par la fente — et métonymiquement — la partie pour le tout — la femme, de même la cravate, et ceci ne serait-ce que d'après Freud, figure le pénis, « non seulement parce qu'elle pend et parce qu'elle est particulière à l'homme, mais parce qu'on peut choisir à son gré, choix que la nature interdit malheureusement à l'homme » (*La science des rêves*). » (P. 53; sur le « travail de condensation » et « cette loi de l'extrême raccourci qui a imprimé à la poésie moderne un de ses plus remarquables caractères », cf. aussi p. 66 sq.)

tandis que la métaphore est absolument indispensable au sens de la phrase<sup>14</sup> ». La procédure économique de l'abréviation ne s'exercerait donc pas sur une autre figure mais, directement, sur l'expression de l' « idée », du sens, avec lesquels la métaphore aurait cette fois un lien intérieur et essentiel. C'est par là qu'elle cesserait d'être un ornement, du moins un « ornement de trop » (la thèse porte en exergue telle sentence de Fénelon: « Tout ornement qui n'est qu'ornement est de trop »). Rien de trop dans cet ornement précieux qu'est la métaphore; rien n'y surcharge l'épanouissement nécessaire de l'idée, le déploiement naturel du sens. Il s'ensuit, selon une logique imperturbable, que la métaphore sera plus « en trop » que jamais: s'identifiant à son tuteur, à la direction de l'idée signifiée, elle ne pourrait s'en distinguer, se distinguer qu'à la condition de retomber comme un signe excédentaire et aussitôt fané. Hors de la pensée, comme effet de l' « imagination »: «... elles sont toutes destinées à exprimer des idées mieux que ne le ferait un long développement. Dans ces conditions, il m'a paru intéressant de rechercher quelles étaient ces idées. Et c'est ce qui m'a amené à préférer, au classement traditionnel, une autre méthode dont s'est déjà servi F. Domseiff dans son étude sur le style de Pindare (*Pindars Stil*, Berlin, 1921). Cette méthode, qui consiste à grouper les métaphores selon les idées qu'elles expriment, a le grand avantage de faire saisir la manière de penser de l'écrivain, au lieu de s'intéresser seulement à son imagination. Elle permet aussi, en précisant exactement le sens de chaque image, d'apercevoir dans certains dialogues une métaphore dominante que l'auteur file d'un bout à l'autre de son œuvre. Elle a, enfin, le mérite de rendre sensible toute évolution dans l'emploi des métaphores, en montrant les images nouvelles qui, d'un dialogue à l'autre, peuvent apparaître dans l'expression d'une même idée. En un mot, elle ne satisfait pas seulement le besoin de classer, mais aide aussi à mieux pénétrer le rôle et la valeur des images » (p. 14).

Pour ne pas traiter la métaphore comme un ornement imaginaire ou rhétorique, pour revenir à l'articulation interne du discours philosophique, on réduit donc les figures à des modes d' « expression » de l'idée. Dans le meilleur des cas, cela aurait pu donner lieu à une étude structurale immanente, transposant à la rhétorique (mais est-ce possible en principe ?) la méthode

14. P. 4. P. Louis s'appuie ici sur W. B. Stanford, *Greek Metaphor*, Oxford, 1936 et H. Konrad, *Etude sur la métaphore*, Paris, 1939.

de M. Guérout, ou, plus précisément, le programme de V. Goldschmidt dans *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*<sup>15</sup> (citant la définition du *paradigme* dans *Le politique*, 278 c, Louis risque l'exclamation suivante: « Il suffirait de remplacer *paradeigma* par *metaphora* pour obtenir une définition platonicienne de la métaphore ! » (p. 5). Mais, dans le cas présent, la justification méthodologique est soutenue par toute une philosophie implicite dont les titres ne sont jamais interrogés: la métaphore serait chargée d'*exprimer une idée*, de mettre dehors ou de représenter le contenu d'une pensée qu'on appellerait naturellement « idée », comme si chacun de ces mots ou de ces concepts n'avait pas toute une histoire (à laquelle Platon n'est pas étranger) et comme si toute une métaphorique ou, plus généralement, une tropique n'y avait pas laissé quelques marques. Dans ce premier classement, le respect prétendu des articulations platoniciennes donne les titres suivants: deux grandes parties, " La recherche et la doctrine ", et neuf chapitres: " L'activité intellectuelle (réflexion et création) "; " La dialectique "; " Le discours "; " L'homme "; " L'âme "; " La théorie de la connaissance "; " La morale "; " La vie sociale "; " Dieu et l'Univers "; autant de catégories anachroniques et de violences architectoniques imposées, sous prétexte de fidélité, à la pensée de celui qui recommandait de respecter les articulations de l'organisme vivant, et donc du discours. Que ces distinctions n'aient pu prendre sens hors de tout platonisme ne permet pas de les appliquer immédiatement en retour au système platonicien. Enfin, elles n'ont pas dispensé l'auteur d'adjoindre en appendice un répertoire ordonné selon l'opposition que nous avions tout à l'heure identifiée (*physis/nomos*; *physis/technè*). Titres de l'Appendice: " Répertoire des métaphores et comparaisons classées d'après les domaines auxquels Platon les emprunte. I. La Nature; II. L'Homme; III. La Société; IV. Souvenirs mythologiques, historiques et littéraires. "

On emprunterait donc à un discours philosophique dérivé les critères d'une classification des métaphores philosophiques. Cela serait peut-être légitime si ces figures étaient gouvernées, avec la conscience du calcul, par l'auteur identifiable d'un système, ou si l'on avait à décrire une rhétorique philosophique aux ordres d'une théorie autonome, constituée avant et hors de son langage, manœuvrant ses tropes comme des instruments. Idéal philosophique sans doute, « platonicien », certes, se produisant dans

15. P.U.F., 1947. Cf. notamment, dans le chapitre m, « Paradigme et métaphore », p. 104-110.

l'écart (et l'ordre) que Platon a réclamés entre la philosophie ou la dialectique d'une part, la rhétorique (sophistique) d'autre part. Directement ou non, c'est cet écart et cette hiérarchie que nous devons questionner ici.

Les difficultés que nous venons de signaler s'aggravent quand il s'agit des tropes « archaïques » qui ont donné aux concepts « fondateurs » (*theoria, eidos, logos, etc.*) les déterminations d'une langue « naturelle ». Et déjà les signes (mots/concepts) dont est faite cette proposition, à commencer par ceux de trope et d'*arkhè*, ont leur charge métaphorique. Sont métaphoriques, résistent à toute méta-métaphorique, les valeurs de concept, de fondation, de théorie. N'insistons pas sur la métaphore optique ouvrant sous le soleil tout point de vue théorique. Le fondamental répond au désir du sol ferme et ultime, du terrain de construction, de la terre comme soutien d'une structure artificielle. Sa valeur a une histoire, est une histoire dont Heidegger a proposé l'interprétation<sup>16</sup>. Enfin, le concept de concept ne peut pas ne pas retenir, quand bien même il ne s'y réduirait pas, le schème du geste de maîtrise, prenant-maintenant, comprenant et saisissant la chose comme un objet. Cela aussi bien en latin qu'en german. Le remarquant, Hegel définit au passage notre problème, ou plutôt le détermine d'une réponse qui se confond avec la proposition de sa propre logique spéculative et dialectique:

16. En exposant sa théorie de l'hypotypose, Kant avait eu recours à l'exemple du « fondement ». L'hypotypose peut être *schématique* (présentation directe d'une intuition à un concept de l'entendement) ou *symbolique* (présentation indirecte d'une intuition à un concept purement rationnel). « Cette opération a été jusqu'à présent bien peu analysée, alors qu'elle mérite une profonde recherche; mais ce n'est pas ici le lieu de s'y arrêter. Notre langue est remplie de telles présentations (*Darstellungen*) indirectes d'après une analogie, où l'expression ne contient pas le schème propre (*eigentliche*) pour le concept, mais seulement un symbole pour la réflexion. Ainsi en est-il des mots: *fondement* (*Grund*) (*appui-Stütze-, base-Basis-*), *dépendre* (être tenu d'en haut), *d'où il découle* (au lieu de suivre), *substance* (comme dit Locke: le support des accidents) et d'innombrables hypotyposes, qui ne sont pas schématiques, mais symboliques, et ces expressions pour des concepts formés non par la médiation d'une intuition directe, mais seulement d'après une analogie avec celle-ci, c'est-à-dire d'après le transfert de la réflexion (*mit... der Übertragung der Reflexion*) sur un objet de l'intuition à un tout autre concept, auquel peut-être une intuition ne peut jamais correspondre directement. » *Critique de la faculté de juger*, § 59, tr. A. Philonenko, Vrin, p. 174-175.

« Le métaphorique trouve son application principale dans l'expression parlée que nous pouvons à cet égard considérer sous les aspects suivants: a) Tout d'abord, chaque langue a déjà en elle-même une multitude de métaphores. Celles-ci naissent de ce qu'un mot qui ne signifie d'abord que quelque chose de totalement sensible (*nur etwas ganz sinnliches bedeutet*) est transporté (*übertragen wird*) dans l'ordre du spirituel (*auf Geistiges*). 'Fassen', 'begreifen' (saisir, concevoir), en général de nombreux mots qui se rapportent au savoir, ont dans leur signification propre (*eigentliche Bedeutung*) un contenu absolument sensible mais qui est ensuite abandonné et remplacé par une signification spirituelle; le premier sens est sensible (*der ertste Sinn ist sinnlich*), le second spirituel. b) Mais peu à peu s'efface à l'usage (*im Gebrauche*) le métaphorique d'un tel mot qui, à l'usage (*durch die Gewohnheit*), se transforme pour devenir, d'expression non propre (*uneigentliche*) expression propre (*eigentlichen Ausdruck*), tandis que, par la suite, par la facilité courante à saisir l'une dans l'autre, l'image et la signification ne se distinguent plus l'une de l'autre et que l'image, au lieu d'une intuition concrète, nous donne immédiatement la signification abstraite. Quand par exemple nous devons prendre 'begreifen' au sens spirituel, il ne nous arrive jamais de penser à l'appréhension sensible (*das sinnlichen Anfassen*) avec la main. Dans les langues vivantes, cette différence entre les métaphores effectives (*wirklicher Metaphern*) et celles qui, à force d'usage (*durch die Abnutzung*), se sont abîmées et sont tombées au rang d'expressions propres (*eigentliche Ausdrücken*) est facile à établir; au contraire, cela est difficile dans les langues mortes, car ici la seule étymologie peut nous fournir l'ultime partage, dans la mesure où il s'agit non de revenir à l'origine première et au développement linguistique mais surtout de rechercher si un mot qui paraît colorer et illustrer tout à fait à la manière d'une peinture, n'a pas perdu cette première sienne signification sensible et le souvenir de celle-ci dans la vie du langage et par son usage dans le sens spirituel, et s'il ne l'a pas ainsi RELEVÉE (AUFGEHOBEN HATTE) dans la signification spirituelle<sup>17</sup>. »

A la valeur d'usage (*Abnutzung*), dont nous avons déjà reconnu les implications, correspond ici l'opposition entre métaphores effectives et métaphores effacées. C'est là un trait à peu

17. *Esthétique, ibid.* § 3 a (Je souligne). Considérations analogues sur les figures de la préhension chez Valéry, dans le *Discours aux Chirurgiens*. (*Œuvres*, éd. de la Pléiade, t. I, p. 919. Cf. aussi, plus loin, « Qual Quelle ».

près constant des discours sur la métaphore philosophique: il y aurait des métaphores inactives, auxquelles on peut refuser tout intérêt, puisque l'auteur *n'y pensait* pas et que l'effet métaphorique est étudié dans le champ de la conscience. A la différence entre les métaphores effectives et les métaphores éteintes correspond l'opposition traditionnelle entre métaphores vivantes et métaphores mortes<sup>18</sup>. Surtout, le mouvement de la métaphorisation (origine puis effacement de la métaphore, passage du sens propre sensible au sens propre spirituel à travers le détour des figures) n'est autre qu'un mouvement d'idéalisation. Et il est compris sous la catégorie maîtresse de l'idéalisme dialectique, à savoir la *relève* (*Aufhebung*), c'est-à-dire la mémoire qui produit les signes, les intériorise (*Erinnerung*) en élevant, supprimant et conservant l'extériorité sensible. Ce schéma met en œuvre, pour la penser et la résoudre, l'opposition nature/esprit, nature/histoire ou nature/liberté, liée par généalogie à l'opposition de la *physis* à ses autres et du même coup, à l'opposition sensible/spirituel, sensible/intelligible, sensible/sens (*sinnlich/Sinn*). Nulle part ce système n'est plus explicite que chez Hegel. Or il décrit l'espace de possibilité de la métaphysique et le concept de métaphore ainsi défini lui appartient<sup>19</sup>.

18. Elle est au centre de l'étude de Th. Spoerri, « La puissance métaphorique de Descartes » (Colloque de Royaumont 1957, éd. de Minuit). Cf. aussi le *Traité de l'argumentation* de Perelman et Olbrechts-Tyteca, P.U.F., 1958.

19. Cela explique la méfiance qu'inspire à Heidegger le concept de métaphore. Dans *Le principe de raison*, il insiste surtout sur l'opposition sensible/non-sensible, trait important mais non le seul ni sans doute le premier venu ni le plus déterminant de la valeur de métaphore. « Mais ici la remarque suivante suffira: Puisque notre entendre et notre voir ne sont jamais une simple réception par les sens, il ne convient pas non plus d'affirmer que l'interprétation de la pensée comme saisie par l'ouïe (*als Er-hören*) et le regard (*Er-blicken*) ne représente qu'une métaphore (*Übertragung*), une transposition dans le non-sensible du soi-disant sensible. La notion de « transposition » et de métaphore (*Metapher*) repose sur la distinction, pour ne pas dire la séparation, du sensible et du non-sensible comme de deux domaines subsistant chacun pour soi. Une pareille séparation ainsi établie entre le sensible et le non-sensible, entre le physique et le non-physique est un trait fondamental de ce qui s'appelle « métaphysique » et qui confère à la pensée occidentale ses traits essentiels. Cette distinction du sensible et du non-sensible une fois reconnue comme insuffisante, la métaphysique perd le rang d'une pensée faisant autorité. Dès lors que cette

Supposons provisoirement qu'il soit possible d'accréditer ces oppositions et de leur confier le programme d'une métaphorique générale de la philosophie. Classant les métaphores d'origine (naturelles), on devrait recourir assez vite à la mythologie des quatre éléments. Cette fois, il ne s'agirait pas d'une sorte de psychanalyse de l'imagination matérielle portant sur un corpus assez indéterminé mais d'une analyse rhétorique du texte philosophique, à supposer qu'on dispose de critères sûrs pour l'identifier comme tel. On ne pourrait ensuite éviter de croiser avec cette dernière classification des zones de provenance une grille générale, constituée non plus à partir des régions élémentaires des phénomènes (de ce qui apparaît) mais des zones de la réceptivité, des régions de la sensibilité. En dehors du texte mathématique dont on voit mal comment il pourrait fournir des métaphores au sens strict (il n'est attaché à aucune région ontique déterminée, n'a pas de contenu sensible empirique), tous les discours régionaux, en tant qu'ils ne sont pas purement formels, procurent des contenus métaphoriques de type sensible au discours philosophique. On peut donc être tenté d'analyser ces contenus selon les concepts classiques de la sensibilité. On parle ainsi couramment de métaphores visuelles, auditives, tactiles (la problématique de la connaissance y a son élément), et même, plus rarement, ce qui n'est pas insignifiant, de métaphores olfactives<sup>20</sup> ou gustatives.

Mais à cette esthétique empirique des contenus sensibles devrait correspondre, comme sa condition de possibilité, une esthétique transcendantale et formelle des métaphores. Elle nous reconduirait aux formes a priori de l'espace et du temps. Ne parle-t-on pas en effet couramment de métaphores temporalisantes, celles qui convoquent l'ouïe non seulement selon le paradigme musical, de Platon à Husserl, mais pour en appeler à l'écoute, à l'entendement, etc. ? Nietzsche détend à tel point

limitation de la métaphysique a été vue, la conception déterminante (*massgebende Vorstellung*) de la « métaphore » tombe d'elle-même. Elle est en particulier déterminante pour la manière dont nous nous représentons l'être du langage. C'est pourquoi la métaphore est souvent utilisée comme moyen auxiliaire dans l'interprétation des œuvres poétiques ou, plus généralement, artistiques. Le métaphorique n'existe qu'à l'intérieur des frontières de la métaphysique » (tr. fr. Gallimard, p. 126).

20. « Nous crûmes devoir commencer par l'odorat, parce que c'est de tous les sens celui qui paraît contribuer le moins aux connaissances de l'esprit humain. » Condillac, *Traité des sensations*, Introduction.



les limites du métaphorique qu'il attribue à toute énonciation phonique un pouvoir de métaphore: ne transporte-t-on pas dans le temps de la parole ce qui lui est en soi hétérogène<sup>21</sup> ? Inversement, ne dit-on pas fréquemment que tout énoncé métaphorique est spatialisant dès lors qu'il donne à imaginer, voir ou toucher ? Bergson est loin d'être le seul à se méfier des métaphores spatiales.

Comment opérer cette dernière régression ? Comment recourir à cette dernière opposition de l'espace et du temps sans aborder au fond ce problème philosophique traditionnel (et c'est à propos de cette esthétique transcendantale et des formes de la sensibilité pure et a priori que le problème des métaphores mathématiques trouverait un de ses lieux) ? Comment savoir ce que veut dire temporalisation et spatialisation d'un sens, d'un objet idéal, d'une teneur intelligible si l'on n'a pas élucidé ce que « espace » et « temps » veulent dire ? Mais comment le faire avant de savoir ce que c'est qu'un logos ou un vouloir-dire qui spatio-temporalise, de lui-même, tout ce qu'il énonce ? ce que c'est que le logos comme métaphore ?

Déjà l'opposition du sens (signifié intemporel ou non spatial en tant que sens, en tant que contenu) à son signifiant métaphorique (opposition qui joue elle-même à l'intérieur de l'élément du sens auquel appartient tout entière la métaphore<sup>22</sup>) est sédimentée

21. Ce qui revient, assez étrangement, à faire de tout signifiant une métaphore de signifié alors que le concept classique de métaphore désigne seulement la substitution d'un signifié à un autre, l'un devenant ainsi le signifiant de l'autre. L'opération de Nietzsche ne consiste-t-elle pas ici à étendre à tout l'élément du discours, sous le nom de métaphore, ce que la rhétorique classique considérait, non moins étrangement, comme une figure toute particulière, la *métonymie du signe* ? Celle-ci consiste, dit Du Marsais, à prendre « le signe pour la chose signifiée ». Elle vient en dernier lieu dans la liste des cinq espèces de métonymies relevées par Du Marsais, et Fontanier lui consacre moins d'une page. Cela s'explique par le fait que le signe prélevé est ici une partie de la chose signifiée et non l'étoffe même des figures du discours. Les exemples sont d'abord des exemples de signes *symboliques*, non *arbitraires* (*sceptre* pour la dignité de roi, *bâton* pour celle de maréchal, *chapeau* pour celle de cardinal, *épée* pour le soldat, *robe* pour la magistrature, « *lance* pour signifier un *homme*, et *quenouille*, pour marquer une femme: *fief qui tombe de lance en quenouille*, c'est-à-dire fief qui passe des mâles aux femmes ». Du Marsais, *Traité des tropes* (ch. II, II).

22. Cette structure complexe entraîne bien des confusions. Certaines d'entre elles seront évitées par la distinction entre *teneur*

— autre métaphore — par toute l'histoire de la philosophie. Sans compter que cet écart entre le sens (signifié) et les sens (signifiant sensible) s'énonce à travers la même racine (*sensus*, *Sinn*). On peut admirer, comme le fait Hegel, la générosité de cette souche et en interpréter spéculativement, dialectiquement, la relève secrète; mais on doit, avant d'utiliser un concept dialectique de la métaphore, s'interroger sur le double tour qui a ouvert la métaphore et la dialectique, permettant d'appeler *sens* ce qui devrait être étranger aux sens.

La taxinomie générale des métaphores — des métaphores dites philosophiques en particulier — supposerait donc résolu des problèmes importants et d'abord des problèmes qui construisent toute la philosophie en son histoire. Une métaphorologie serait ainsi dérivée au regard du discours qu'elle prétendrait dominer, qu'elle le fasse en se réglant sur la conscience explicite du philosophe ou sur la structure systématique et objective de son texte, qu'elle reconstitue un vouloir-dire ou qu'elle déchiffre un symptôme, qu'elle articule ou non une métaphorique idiomatique (propre à un philosophe, à un système ou à un corpus particulier) sur une métaphorique plus générale, plus contraignante, plus durable. Le concept de métaphore, avec tous les prédicats qui permettent d'en ordonner l'extension et la compréhension, est un philosophème.

La conséquence en est double et contradictoire. D'une part, il est impossible de dominer la métaphorique philosophique, comme telle, *de l'extérieur*, en se servant d'un concept de métaphore qui reste un produit philosophique. Seule la philosophie semblerait détenir quelque autorité sur ses productions métaphoriques. Mais, d'autre part, pour la même raison, la philosophie se prive de ce qu'elle se donne. Ses instruments appartenant à son champ, elle est impuissante à dominer sa tropologie et sa métaphorique générales. Elle ne la percevrait qu'autour d'une tache aveugle ou d'un foyer de surdité. Le concept de métaphore décrirait ce contour mais il n'est même pas sûr qu'il circonscrive ainsi un centre organisateur; et cette loi formelle vaut pour tout philosophème. Cela pour deux raisons qui s'accroissent: 1. Le philosophe n'y trouvera jamais que ce qu'il y a mis ou, du moins, ce qu'en tant que philosophe il a cru y mettre. 2. La constitution des oppositions fondamentales de la métaphorologie (*physis/*

et *véhicule* métaphoriques, proposée par I. A. Richards. Le sens, le vouloir-dire (*meaning*) « doit être clairement distingué de la teneur » (*The Philosophy of Rhetorics*, 1965, Oxford Univ. Press, N. Y., p. 100).

*tekhne*, *physis/nomos*, sensible/intelligible; espace/temps, signifiant/signifié, etc.) s'est produite à travers l'histoire d'un langage métaphorique ou plutôt à travers des mouvements « tropiques » qui, pour ne plus pouvoir être appelés, d'un nom philosophique, métaphores, ne font pourtant pas, et pour la même raison, un langage « propre ». C'est depuis l'au-delà de la différence entre le propre et le non-propre qu'il faudrait rendre compte des effets de propriété et de non-propriété. Par définition, il n'y a donc pas de catégorie proprement philosophique pour qualifier un certain nombre de tropes qui ont conditionné la structuration des oppositions philosophiques dites « fondamentales », « structurantes », « originaires »: autant de « métaphores » qui constitueraient le titre d'une telle tropologie, les mots « tour » ou « trope » ou « métaphore » n'échappant pas à la règle. Pour se permettre d'ignorer cette *veille* de la philosophie, il faudrait poser que le sens visé à travers ces figures est une essence rigoureusement indépendante de ce qui la transporte, ce qui est une *thèse*, déjà, philosophique, on pourrait même dire *l'unique thèse* de la philosophie, celle qui constitue le concept de métaphore, l'opposition du propre et du non-propre, de l'essence et de l'accident, de l'intuition et du discours, de la pensée et du langage, de l'intelligible et du sensible, etc.

Tel serait l'enjeu. A supposer qu'on puisse l'atteindre (la toucher, la voir, la comprendre ?), cette ressource tropique et pré-philosophique ne peut avoir la simplicité archéologique d'une origine propre, la virginité d'une histoire des commencements. Et nous savons déjà qu'elle ne relèverait ni d'une *rhétorique* de la philosophie ni d'une *métaphilosophie* analogue à ce que Bachelard, s'agissant de la psychanalyse de l'imagination matérielle, appelait *méta-poétique*. Nous le savons, déjà, à partir de la loi de supplémentarité (entre le concept et le champ), considérée dans sa nécessité toute formelle. Tenons provisoirement cette loi pour une hypothèse. En essayant de la vérifier à travers des « exemples », nous pourrions peut-être, du même coup, *remplir* le concept de métaphore, en suivre toute une tradition, tant philosophique que rhétorique, et reconnaître, en même temps que la règle de ses transformations, la limite de sa plasticité.

L'ELLIPSE DU SOLEIL: L'ÉNIGME, L'INCOMPRÉHENSIBLE,  
L'IMPRENABLE

« Il est possible d'autre part que les personnages exécutent, il est vrai, le forfait, mais l'exécutent sans savoir comme *l'Edipe* de Sophocle. Là, le personnage exécute l'acte en dehors de la pièce (*exo tou dramatos*) » (*Poétique*, 1453 b 29, tr. Budé).

« De chose irrationnelle (*alogon*) il ne peut y en avoir aucune dans les faits (*en tois pragmasin*); s'il y en a, ce doit être en dehors de la tragédie, comme c'est le cas dans *l'Edipe* de Sophocle » (1454 b 6).

« Il faut préférer l'impossible qui est vraisemblable (*adunata eikota*) au possible qui est incroyable (*dunata apithana*); et les sujets (*logous*) ne doivent pas être composés de parties irrationnelles (*ek merôn alogôn*); au contraire, il ne peut rien s'y trouver d'irrationnel, à moins que ce ne soit en dehors de la pièce (*exo tou mutheumatos*), comme Edipe qui ne sait pas (*to mē eidenai*) comment Laïos est mort... » (1460 a 26).

Ni une *rhétorique* de la philosophie ni une *métaphilosophie* ne paraissent ici pertinentes, telle est donc l'hypothèse. Pourquoi pas, en premier lieu, la rhétorique comme telle ?

Chaque fois qu'une rhétorique définit la métaphore, elle implique non seulement *une* philosophie mais un réseau conceptuel dans lequel *la* philosophie s'est constituée. Chaque fil, dans ce réseau, forme de surcroît un *tour*, on dirait une métaphore si cette notion n'était ici trop dérivée. Le défini est donc impliqué dans le définissant de la définition.

Comme il va de soi, nulle pétition ici de quelque continuum homogène qui rapporterait sans cesse à elle-même la tradition, celle de la métaphysique comme celle de la rhétorique. Néanmoins, si l'on ne commençait par prêter attention à telles contraintes plus durables, exercées depuis une très longue chaîne systématique, si l'on ne prenait pas la peine d'en délimiter le fonctionnement général et les limites effectives, on courrait le risque de prendre les effets les plus dérivés pour les traits originaux

d'un sous-ensemble historique, d'une configuration hâtivement identifiée, d'une mutation imaginaire ou marginale. Par une précipitation empiriste et impressionniste vers de prétendues différences, en fait vers des découpages principiellement linéaires et chronologiques, on irait de découverte en découverte. Une rupture sous chaque pas ! On présenterait par exemple comme physionomie propre à la rhétorique du « XVIII<sup>e</sup> siècle » un ensemble de traits (tel le privilège du nom) hérités, quoique sans droite ligne, avec toute sorte d'écarts et d'inégalités de transformation, d'Aristote ou du Moyen Age. Nous sommes ici reconduits au programme, tout entier à élaborer, d'une nouvelle délimitation des corpus et d'une nouvelle problématique des signatures.

Il y a un code ou un programme — une rhétorique, si l'on veut — pour tout discours sur la métaphore: suivant l'usage, il faut en *premier lieu* rappeler la définition aristotélicienne, du moins celle de la *Poétique* (1457 b). Nous n'y manquerons pas. Aristote, certes, n'a inventé ni le mot ni le concept de métaphore. Il semble pourtant en avoir proposé la première mise en place systématique, celle qui en tout cas fut retenue comme telle avec les effets historiques les plus puissants. L'étude du terrain sur lequel a pu se construire la définition aristotélicienne est indispensable. Mais elle perdrait toute pertinence si elle n'était pas précédée ou en tout cas contrôlée par la reconstitution systématique et interne du texte à réinscrire. Pour être partielle et préliminaire, cette tâche ne se limite pas au commentaire d'une surface textuelle. Aucune transparence ne lui est donnée. Il s'agit déjà d'une interprétation active mettant en œuvre tout un système de règles et d'anticipations.

« La métaphore (*metaphora*) est le transport (*epiphora*) à une chose d'un nom (*onomatos*) qui en désigne une autre (*allogriou*), transport du genre à l'espèce (*apo tou genous epi eidos*) ou de l'espèce au genre (*apo tou eidous epi to genos*) ou de l'espèce à l'espèce (*apo tou eidous epi eidos*) ou d'après le rapport d'analogie (*è kata to analogon*) » (1457 b, tr. Budé).

Cette définition, la plus explicite sans doute, la plus précise et en tout cas la plus générale<sup>23</sup>, pourrait s'analyser selon deux

23. Cette généralité pose des problèmes qui, on le sait, ont récemment été en quelque sorte réactivés. Nous les retrouverons en conclusion. Aristote est en tout cas le premier à considérer la métaphore comme la forme générale de toutes les figures de mots, soit qu'elle les *compre* (comme dans ces exemples de transports par métonymie ou synecdoque), soit qu'elle en constitue l'*économie* (comparaison abrégée) ou qu'elle trouve sa *meilleure forme* dans

motifs. C'est une thèse philosophique sur la métaphore. C'est aussi un discours philosophique dont toute la surface est travaillée par une métaphorique.

La thèse philosophique appartient à un système d'interprétation conjointant *metaphora*, *mimesis*, *logos*, *physis*, *phonè*, *semainein*, *onoma*. Pour restituer le mouvement de cette chaîne, il faut être attentif à la *place* des développements sur la métaphore, aussi bien dans la *Poétique* que dans le livre III de la *Rhétorique*<sup>24</sup>. Le lieu réservé à la métaphore est déjà significatif en lui-même. Dans les deux ouvrages, il appartient à une théorie de la *lexis*. « Maintenant que nous avons parlé des autres parties constitutives de la tragédie, il nous reste à parler de l'élocution et de la pensée (*peri lexeôs kai dianoias*) » (1456 a. Mouvement analogue au début du livre III de la *Rhétorique*). Bien qu'elle vienne à être énoncée, la « pensée » (ici, la *dianoia*) couvre le domaine de ce qui est donné au langage ou donné à penser par

l'analogie de proportionnalité (*Rhétorique* III). Cette généralité est sans doute à la mesure de la pauvreté de sa détermination. On en a très tôt accusé ou excusé Aristote. Dacier: « Quelques Anciens ont condamné Aristote de ce qu'il a mis sous ce nom de métaphore les deux premières, qui ne sont proprement que des synecdoques; mais Aristote a parlé en général, et il écrivait dans un temps où l'on n'avait pas encore raffiné sur les figures, pour les distinguer, et pour leur donner à chacune le nom qui en aurait mieux expliqué la nature. Cicéron justifie assez Aristote quand il écrit dans son livre *De l'orateur*: *Itaque genus hoc Graeci appellant allegoricum, nomine recte, genere melius ille (Aristoteles) qui ista omnia translationes vocat.* » (*Introduction à la poétique d'Aristote*, 1733). H. Blair: « Aristote prend le mot de métaphore dans ce sens étendu, pour toute espèce de sens figuré que l'on donne à un mot, comme si l'on met le tout pour la partie, ou la partie pour le tout, le genre pour l'espèce ou l'espèce pour le genre. Toutefois, il serait injuste de taxer d'inexactitude cet écrivain correct et subtil. On ne connaissait pas de son temps les nombreuses subdivisions et les noms variés des Tropes: c'est une invention de quelques auteurs plus modernes » (*Rhétorique*, 1783, leçon XV, trad. Prévost, 1808, t. II, p. 42).

24. Pour les rapports entre la *Rhétorique* et la *Poétique* sur ce point, et notamment en ce qui concerne les notions de *metaphora* et d'*eikôn*, cf. Marsh H. McCall, *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison*, Harvard Un. Press., 1969. « On ne peut prouver l'antériorité d'une œuvre sur l'autre; il est à peu près certain qu'elles furent toutes deux revues et complétées de temps en temps. L'étrange absence de *eikôn* dans la *Poétique* doit rester inexplicée » (p. 51). Cette absence n'est pas totale (cf. au moins 1048 b 10 et 15).

le langage, cause ou effet ou contenu du langage, mais non l'acte de langage lui-même (énonciation, diction, élocution, *lexis*). La *dianoia* ainsi déterminée, c'est ce dont traite la rhétorique, en tout cas dans ses deux premiers livres. « Or, ce qui concerne la pensée doit trouver place dans les traités consacrés à la rhétorique » (1456 a). La différence entre la *dianoia* et la *lexis* tient à ce que la première n'est pas manifeste par elle-même. Or cette manifestation, l'acte de parole, constitue l'essence et l'opération même de la tragédie. S'il n'y avait pas de différence entre la *dianoia* et la *lexis*, il n'y aurait pas d'espace pour la tragédie: « car quelle serait l'œuvre propre (*ergon*) du personnage parlant (*tou legontos*) si sa pensée était manifeste et ne résultait pas de son langage (*ei phanoito è dianoia kai mèn dia ton logon*) ». Cette différence ne tient pas seulement à ce que le personnage doit pouvoir dire autre chose que ce qu'il pense. Il n'existe et n'agit dans la tragédie qu'à la condition de parler.

Or le discours sur la métaphore appartient à un traité *perilexeôs*. Il y a *lexis* et en elle métaphore dans la mesure où la pensée n'est pas manifeste par elle-même, dans la mesure où le sens de ce qui est dit ou pensé n'est pas phénomène de lui-même. La *dianoia* en tant que telle n'a pas encore rapport à la métaphore. Il n'y a de métaphore que dans la mesure où quelqu'un est supposé manifester par une énonciation telle pensée qui en elle-même reste inapparente, cachée ou latente. La pensée tombe sur la métaphore, ou la métaphore échoit à la pensée au moment où le sens tente de sortir de soi pour se dire, s'énoncer, se porter au jour de la langue. Et pourtant — tel est notre problème — la théorie de la métaphore reste une théorie du *sens* et elle pose une certaine *naturalité* originaire de cette figure. Comment est-ce possible ?

Aristote vient d'écarter la *dianoia* et de la renvoyer à la rhétorique. Il définit alors les parties de la *lexis*. Parmi elles, le nom. C'est sous ce chef qu'il traite de la métaphore (*epiphora onomatos*). *Onoma* a certes deux valeurs, dans ce contexte. Tantôt il s'oppose au verbe (*réma*) qui implique une idée de temps. Tantôt il couvre le champ des verbes, puisque la métaphore, déplacement de noms, joue aussi, dans les exemples de la *Poétique*, sur des verbes. Cette confusion est possible en raison de l'identité profonde du nom et du verbe: ils ont ceci en commun d'être intelligibles par eux-mêmes, d'avoir immédiatement rapport à un objet ou plutôt à une unité de sens. Ils constituent l'ordre de la *phonè sémantikè* dont sont exclus, nous le verrons, les articles, les conjonctions, les prépositions, et en général tous les éléments du langage qui, selon Aristote, n'ont pas de sens par eux-mêmes;

autrement dit, qui ne désignent pas d'eux-mêmes quelque chose. L'adjectif peut se laisser substantiver et nominaliser. C'est dans cette mesure qu'il peut appartenir à l'ordre *sémantique*. Il semble donc que le champ de *l'onoma* — et par conséquent celui de la métaphore, comme transport de nom — soit moins celui du nom au sens strict (qu'il a acquis très tard dans la rhétorique) que celui du *nominalisable*. Tout mot qui résiste à cette nominalisation demeurerait étranger à la métaphore. Or on ne peut nominaliser que ce qui prétend — ou qui dès lors prétend — à une signification complète et indépendante, ce qui est intelligible par soi-même, hors de toute relation syntaxique. Pour reprendre une opposition traditionnelle qui sera encore en usage chez Husserl, la métaphore serait un transport de catégorèmes et non de syncatégorèmes *en tant que tels*. Il faut le souligner, *en tant que tels*, car le syncatégorème pourra lui aussi donner lieu à une opération de nominalisation<sup>25</sup>.

25. Leibniz fournit un exemple remarquable de cette opération *d'extension* et *d'extraction*. Il s'agit de dégager le concept et le nom cachés, l'idée substantive dissimulée en tout signe syntaxique de relation. On transforme ainsi une particule en signification complète. C'est encore dans un dialogue philosophique, et le sujet traité n'est pas très éloigné de celui du *Jardin d'Epicure*: « THÉOPHILE: Je ne vois point pourquoi on ne pourrait dire qu'il y a des *idées privatives*, comme il y a des vérités négatives, car l'acte de nier est positif... PHILATÈTE: Sans disputer là-dessus, il sera plus utile, pour approcher un peu plus de l'origine de toutes nos notions et connaissances, d'observer comment les mots qu'on emploie pour former des actions et des notions tout à fait éloignées des sens, tirent leur *origine* des idées sensibles, d'où ils sont *transférés* à des significations plus abstruses... D'où nous pouvons conjecturer quelle sorte de notions avaient ceux qui parlaient les premiers ces langues-là, et comment la nature suggéra inopinément aux hommes l'origine et le principe de toutes leurs connaissances par les noms mêmes. THÉOPHILE: ... On ne le reconnaît pas toujours, parce que le plus souvent les vraies étymologies sont perdues... Il sera bon cependant de considérer cette *analogie des choses sensibles et insensibles*, qui a servi de fondement aux *tropes*: c'est ce qu'on entendra mieux en considérant un exemple fort étendu tel qu'est celui qui fournit l'usage des *prépositions*, comme *à, avec, de, devant, en, hors, par, pour, sur, vers*, qui sont toutes prises du lieu, de la distance, et du mouvement, et transférées depuis à toute sorte de changements, ordres, suites, différences, convenances. A signifie approcher, comme en disant: je vais à Rome. Mais comme, pour attacher une chose, on l'approche de celle où nous la voulons joindre, nous disons qu'une chose est attachée à une autre. Et, de plus, comme il y a un attachement immatériel pour ainsi dire... » La démonstration est reprise pour



Du Marsais avait été tenté de suivre très littéralement Aristote en définissant la métaphore « une figure par laquelle on transpose la signification propre d'un nom ». Qu'il ait remplacé *nom* par *mot* d'une édition à l'autre, que son premier geste ait été critiqué par Laharpe et par Fontanier, que celui-ci élargisse systématiquement le champ de la métaphore à l'ensemble des mots, cela ne semble pas interrompre en profondeur, du moins sur ce point, la tradition aristotélicienne. En effet, d'une part, seuls les tropes « en un seul mot » sont « proprement dits », selon Fontanier. D'autre part — et en conséquence — après avoir déclaré que tous les types de mots peuvent donner lieu à des métaphores, Fontanier doit bien exclure de l'énumération qui suit les syncatégorèmes, les significations dites incomplètes et les chevilles du discours: « *Des tropes par ressemblance, c'est-à-dire des métaphores* »<sup>26</sup>. Les tropes par ressemblance consistent à

chaque préposition et se clôt ainsi: « Et comme ces analogies sont extrêmement variables et ne dépendent point de quelques notions déterminées, de là vient que les langues varient beaucoup dans l'usage de ces *particules* et *cas*, que les prépositions gouvernent, ou bien dans lesquels elles se trouvent sous-entendues et renfermées virtuellement. » *Nouveaux essais sur l'entendement*, livre III, « *Des mots* », ch. I, § 5,... Du Marsais: « Chaque langue a des métaphores particulières... propres... » (ch. I-X). « Certaines figures, dira Fontanier, peuvent varier d'une langue à l'autre et quelques-unes même n'ont pas lieu dans toutes les langues » (*Préface au Traité général des figures du discours autres que les tropes*: p. 275).

Condillac, à qui Fontanier trouvait autant de « force » qu'à Du Marsais (*ibid.*, p. 276), pensait aussi que « les mêmes figures ne sont pas reçues dans toutes les langues » (*De l'art d'écrire*, II, IV).

26. *Les figures du discours*, éd. Flammarion, introd. par G. Genette, p. 99. La ressemblance ou l'analogie, telle est la ressource distinctive de la métaphore, d'Aristote à Fontanier. Du Marsais parlait aussi, définissant la métaphore, d'une « comparaison qui est dans l'esprit ». Il reste qu'Aristote faisait de la métaphore un genre assez étendu, nous l'avons vu, pour couvrir toute autre figure de nom, y compris la métonymie; que Fontanier restreint le champ de la métaphore (et donc de l'analogie ou de la ressemblance) pour l'opposer à la métonymie; que Du Marsais avait dans un premier temps, par étymologie, desserré les limites de la métonymie: « Le mot de *métonymie* signifie transposition ou changement de nom, un nom pour un autre. En ce sens cette figure comprend tous les autres Tropes; car, dans tous les Tropes, un mot n'étant pas pris dans le sens qui lui est propre, il réveille une idée qui pourrait être exprimée par un autre mot. Nous remarquerons dans la suite ce qui distingue proprement la métonymie

*présenter une idée sous le signe d'une autre idée plus frappante ou plus connue, qui, d'ailleurs, ne tient à la première par aucun autre lien que celui d'une certaine conformité ou analogie.* Es se réduisent pour le genre à un seul, à la *Métaphore*, dont le nom si connu, et plus connu peut-être que la chose même, a perdu, comme l'observe Laharpe, toute sa gravité scolastique. On ne distingue pas ordinairement la *Métaphore* en espèces, comme la *Métonymie* et la *Synecdoque*; mais il ne faut pourtant pas croire qu'elle n'ait qu'une seule forme, qu'un seul aspect, et qu'elle soit la même dans tous les cas. Elle est au contraire très variée, et elle s'étend plus loin sans doute que la *Métonymie* et que la *Synecdoque*, car, non seulement le nom, mais encore l'adjectif, le participe, le verbe, et enfin toutes les espèces de mots sont de son domaine. Toutes les espèces de mots peuvent donc s'employer ou s'emploient en effet *métaphoriquement*, sinon à titre de *figure*, du moins à titre de *catachrèse*. Les espèces susceptibles d'être employées *métaphoriquement* à titre de *figure*, sont le nom, l'adjectif, le participe, le verbe, et peut-être aussi l'adverbe, quoique assez rarement. »

Or, d'une part, tout ce qui est exclu de cette liste de mots est réservé à la catachrèse de métaphore, « non-vraie figure » qui « embrasse dans son étendue jusqu'à l'interjection » (« H y a même bien peu de mots, dans chaque espèce, qu'elle n'ait soumis à son empire », p. 215. Nous retrouverons ce problème plus loin). La vraie métaphore se tient donc dans les limites du « nom » aristotélicien. Ce qui, d'autre part, paraît se confirmer à travers tout le système de distinctions proposé par Fontanier dans sa définition générale des mots. Parmi les mots correspondant aux « idées d'objet » — qui se laissent naturellement nominaliser —, on range les *noms*, tous les mots « employés substantivement » (*le beau, le vrai, le juste; le manger, le boire, le dormir; le pour, le contre; le devant, le derrière; le pourquoi, le comment; le dedans, le dehors; les mais, les si, les car, les quand*) et les

des autres Tropes. Les maîtres de l'art restreignent la métonymie aux usages suivants:... *Traité des Tropes*, Part II, 2. Condillac (dont la philosophie, plus qu'une autre, ou du moins comme tout autre, pourrait être considérée comme un traité de l'analogie) avance une proposition inverse mais symétrique: « Ce que nous avons dit des comparaisons doit s'appliquer aux métaphores. Je vous ferai seulement remarquer qu'à consulter l'étymologie, tous les tropes sont des métaphores: car métaphore signifie proprement un mot transporté d'une signification à une autre » (*De l'art d'écrire* II, VI).

participes actifs ou passifs. Les premiers correspondent aux idées *substantives* d'objet, les seconds aux idées *concrètes* d'objet. Parmi les mots correspondant aux « idées de rapport », on range le verbe (« Mais par *verbe*, j'entends ici le seul verbe proprement dit, le verbe *être*, appelé *verbe abstrait* ou *verbe substantif*; et non ces verbes improprement dits, les verbes *concrets* qui sont formés par la combinaison du verbe *être* avec un participe: *J'aime*, *Je lis*, *Je viens*, pour *Je suis aimant*, *Je suis lisant*, *Je suis venant* ».), la préposition, l'adverbe et la conjonction. La dissymétrie de ces oppositions paraît assez marquée: supériorité des idées d'objet sur les idées de relations (« idées délicates que nous n'avons pas voulu séparer de leurs signes, de peur qu'elles nous échappassent »), supériorité corrélatrice du substantif. Celle-ci n'apparaît pas seulement dans le cas du verbe *être*. Parmi toutes les espèces de mots, celles qui sont soumises à des variations (« dans leurs formes, dans leurs inflexions ») se règlent sur l'idée substantive (« Mais il est aisé de voir que c'est l'idée substantive à l'expression de laquelle elles concourent toutes plus ou moins directement qui les y assujettit... »). Les autres espèces (préposition, conjonction, adverbe, interjection) « ne varient point parce qu'elles ne tiennent pas immédiatement à l'idée substantive, et qu'elles en sont même entièrement détachées, indépendantes; qu'elles semblent ne tenir guère, au fond, qu'à la vue de l'esprit, n'être, de son côté, que des manières de voir » (p. 46).

Tout ce qui, dans la théorie de la métaphore, s'ordonne à ce système de distinctions, ou du moins à son principe, semble appartenir à la grande chaîne immobile de l'ontologie aristotélicienne, avec sa théorie de l'analogie de l'être, sa logique, son épistémologie, plus précisément avec l'organisation fondamentale de sa poétique et de sa rhétorique. Approchons-nous en effet de la définition aristotélicienne du nom, c'est-à-dire de l'élément de la métaphore. Le nom est la première unité sémantique. C'est le plus petit élément signifiant. C'est une *phonè semantikhè* composée dont chaque élément est en lui-même insignifiant (*asemos*). Le nom partage ce caractère avec le verbe dont il ne se distingue que par son intemporalité.

Avant d'en venir au nom, Aristote avait énuméré toutes les parties de la *lexis* qui sont constituées de son sans signification (*phonè asemos*). La lettre, par exemple, le *stoikheion*, l'ultime élément, fait partie de la *lexis*, mais n'a aucun sens en elle-même. La lettre, ce n'est pas ici la forme graphique mais l'élément phonique, l'atome de voix (*phonè adiairetori*). Son insignifiance n'est pas indéterminée. La lettre n'est pas n'importe quelle

émission vocale dépourvue de sens. C'est une vocifération qui, pour n'avoir pas de sens, doit pouvoir néanmoins entrer « naturellement » dans la formation ou la composition d'une *phonè semantikè* (*ex es pephuké sunthetè guinesthai phonè*), ouvrir la possibilité d'un nom ou d'un verbe, contribuer à *dire ce qui est*. C'est la différence entre l'animal et l'homme: tous les deux, selon Aristote, peuvent émettre des sons indivisibles, mais seul l'homme peut en faire une lettre: « La lettre est un son indivisible, non pas n'importe lequel mais celui qui de sa nature entre dans la formation d'un son composé; car les bêtes aussi émettent des sons indivisibles mais je ne donne à aucun d'eux le nom de lettre » (1456 b). Aristote n'analyse pas cette différence, il l'interprète par rétrospection téléologique. Aucun trait interne ne distingue l'atome de son animal et la lettre. C'est seulement à partir de la composition phonique signifiante, à partir du sens et de la référence, qu'on devrait donc distinguer la voix humaine et le cri animal. Le sens et la référence, c'est-à-dire la possibilité de signifier par un nom. Le propre des noms, c'est de signifier quelque chose (*Ta de onomata semainei ti. Rhétorique III, chap. X, tr. fr. Garnier, p. 349*), un étant indépendant, identique à soi, et visé comme tel. C'est à ce point que la théorie du nom, telle qu'elle est impliquée par le concept de métaphore, s'articule à l'ontologie. Outre la limite, classique et dogmatiquement affirmée, entre l'animal privé de *logos* et l'homme comme *zôon logon ekon*, ce qui apparaît ici, c'est une certaine indissociabilité de système entre la valeur de métaphore et la chaîne métaphysique tenant ensemble les valeurs de discours, de voix, de nom, de signification, de sens, de représentation imitative, de ressemblance; ou, pour réduire ce que ces traductions importent ou déportent, les valeurs de *logos*, *phonè semantikè*, *semainein*, *onoma*, *mimesis*, *homoiosis*. La définition de la métaphore est à sa place dans la *Poétique* qui s'ouvre comme un traité de la *mimesis*. La *mimesis* ne va pas sans la perception *théorique* de la ressemblance ou de la similitude, c'est-à-dire de ce qui sera toujours posé comme la condition de la métaphore. L'*homoiosis* n'est pas seulement constitutive de la valeur de vérité (*aletheia*) qui commande toute la chaîne, elle est ce sans quoi l'opération métaphorique est impossible: « Bien faire des métaphores, c'est bien voir le semblable » (*to gar eu metapherein to to homoion theorem estin*, 1459 a). La condition de la métaphore (de la bonne et vraie métaphore) est la condition de la vérité. Il est donc normal que l'animal, privé de *logos*, de *phonè semantikè*, de *stokheion*, etc., soit aussi incapable de *mimesis*. La *mimesis* ainsi déterminée appartient au *logos*, ce n'est pas la singerie animale, la mimique

gestuelle; elle est liée à la possibilité du sens et de la vérité dans le discours. Au début de la *Poétique*, la *mimesis* est posée en quelque sorte comme une possibilité propre à la *physis*. Celle-ci se révèle dans la *mimesis*, ou dans la poésie qui en est une espèce, en raison de cette structure peu apparente qui fait que la *mimesis* n'apporte pas de l'extérieur le pli de son redoublement. Elle appartient à la *physis*, ou, si l'on préfère, celle-ci comprend son extériorité elle-même et son double. La *mimesis* est donc, en ce sens, un mouvement « naturel ». Cette naturalité est réduite et confiée par Aristote à la parole de l'homme. Plutôt qu'une réduction, ce geste constitutif de la métaphysique et de l'humanisme est une détermination téléologique: la naturalité en général se dit, se rassemble, se connaît, s'apparaît, se mire et se « mime » *par excellence* et *en vérité* dans la nature humaine. Le *mimesis* est le propre de l'homme. Seul l'homme imite proprement. Seul il prend plaisir à imiter, seul il apprend à imiter, seul il apprend par l'imitation. Le pouvoir de vérité, comme dévoilement de la nature (*physis*) par la *mimesis*, appartient congénitalement à la physique de l'homme, à l'anthropophysique. Telle est l'origine naturelle de la poésie et telle est l'origine naturelle de la métaphore: « La poésie semble bien devoir en général son origine à deux causes, et deux causes naturelles (*physikai*). Imiter (*mimeisthai*) est naturel (*symphyton*: inné, congénital) aux hommes et se manifeste dès leur enfance — l'homme diffère des autres animaux en ce qu'il est très apte à l'imitation (*mimetikôtaton*) et c'est au moyen de celle-ci qu'il acquiert ses premières connaissances (*matheseis protas*) —, et en second lieu tous les hommes prennent plaisir aux imitations » (1448 b).

Ces deux sources de la poésie le confirment: le *logos*, la *mimesis*, l'*aletheia* sont ici une seule et même possibilité. Et le *logos* n'est chez lui que dans la *phonè*. Il y est mieux qu'ailleurs. Toujours selon une détermination téléologique: de même que la nature, par destination, se mime mieux dans la nature humaine, de même que l'homme, plus que tout animal, est propre à l'imitation (*mimetikôtaton*), de même la voix est l'organe le plus apte à l'imitation. Cette vocation est désignée par le même mot (*mimetikôtatori*) dans le livre III de la *Rhétorique*: «... les mots (*onomata*) sont une imitation (*mimemata*) et (que) la voix est de tous les organes celui qui se prête le mieux à l'imitation (*e phonè pantôn mimetikôtaton tôn moriôn*) » (ch. I, tr. fr. Garnier, p. 309).

La métaphore, effet de *mimesis* et d'*homoiosis*, manifestation de l'analogie, sera donc un moyen de connaissance. Subordonné

mais certain. On peut dire d'elle ce qu'on dit de la poésie: elle est plus philosophique et plus sérieuse (*philosophôteron kai spoudaioteron*) que l'histoire (*Poétique* 1451 b), puisqu'elle ne raconte pas seulement le particulier mais dit le général, le vraisemblable et le nécessaire<sup>27</sup>. Elle n'est pourtant pas aussi sérieuse que la philosophie elle-même et elle conservera ce statut intermédiaire, semble-t-il, à travers toute l'histoire de la philosophie. Statut ancillaire plutôt: bien ordonnée, la métaphore doit travailler au service de la vérité, mais le maître ne peut s'en contenter et doit lui préférer le discours de la vérité pleine. Aristote reproche par exemple à Platon de se satisfaire de « métaphores poétiques » (*metaphoras legein poietikas*) et de tenir un langage creux (*kenologein*) quand il dit des Idées qu'elles sont des paradigmes auxquels d'autres choses participent (*Métaphysique* A 9,991 a 20, M 5,1079 b 25).

Pour la même raison, le plaisir, deuxième « cause » de la *mimesis* et de la métaphore, est plaisir de savoir, d'apprendre par la ressemblance, de reconnaître le même. Le philosophe y sera *plus* apte qu'un autre. L'homme par excellence: « Une raison en est encore qu'apprendre est très agréable, non seulement aux philosophes mais pareillement aux autres hommes; seulement ceux-ci n'y ont qu'une faible part. On se plaît à la vue des images (*eikonas*) parce qu'on apprend en les regardant et on déduit (*syllogizesthai*) ce que représente chaque chose » (*Poétique* 1448 b). Le Livre III de la *Rhétorique* le précise, entre un calame et une fleur: « Apprendre sans difficulté est naturellement (*physei*) agréable pour tout le monde; or les mots (*onomata*) ont une signification (*semainei ti*); par conséquent ce sont les mots qui nous apportent quelque connaissance qui sont les plus agréables... La métaphore produit tout particulièrement cet effet. Quand on nous dit que la vieillesse est comme l'éteule (*kalamen*), on nous fournit une connaissance et une notion par le genre: vieillesse et éteule ont toutes deux perdu leur fleur. Les images (*eikones*) des poètes elles aussi produisent le même effet. ... L'image est, comme nous l'avons dit plus haut, une métaphore qui n'en diffère que parce qu'elle est précédée d'un mot (*prothesei*). Aussi est-elle moins agréable parce qu'elle est un peu

27. « Du reste, il faut, comme je l'ai dit ci-dessus, tirer les métaphores des choses qui nous sont proches, sans être trop évidentes (*apo oikeiôn kai mê phanerôn*). De même, dans la philosophie, on montre une sagacité qui va droit au but quand, par l'intelligence, on discerne des ressemblances (*to homoion... theorem*), même entre des choses fort éloignées » (*Rhétorique* III, ch. XI, tr. fr. p. 357-9).

plus longuement développée. Elle ne dit pas ce qu'une chose est... » (chap. X, tr. fr., p. 349). La métaphore met ainsi sous les yeux, avec vivacité, ce que la comparaison, plus traînante, reconstruit indirectement. Mettre sous les yeux, faire tableau, exercer une action vive, autant de vertus qu'Aristote attribue à la bonne métaphore et qu'il associe régulièrement à la valeur d'*energeia* dont on sait quel rôle décisif elle joue dans sa métaphysique, dans la métaphysique. « Il nous faut dire maintenant ce que nous entendons par faire tableau et par quels moyens on arrive à ce résultat. Je dis qu'une expression met l'objet sous les yeux quand elle montre les choses en acte (*energounta semaine!*). Par exemple, dire qu'un homme honnête est comme le carré, c'est faire une métaphore. Les deux termes impliquent une idée de perfection mais ne montrent pas l'acte (*ou semainei energeian*). Au contraire, l'expression: ' Il possédait la vigueur et la fleur de l'âge (*anthousan*) ' traduit un acte<sup>28</sup>. » Le plus souvent, cette activation ou cette actualisation métaphorique consiste à animer l'inanimé, à transporter dans l'ordre « psychique » (*ibid.*). (L'opposition animé/inanimé gouverne aussi toute la classification des métaphores chez Fontanier.)

Une prime de plaisir récompense donc le développement économique du syllogisme caché dans la métaphore, la perception théorique de la ressemblance. Mais l'énergie de cette opération suppose néanmoins que la ressemblance ne soit pas une identité. La *mimesis* ne procure le plaisir qu'à la condition de donner à voir en acte ce qui néanmoins ne se donne pas en acte, seulement dans son double très ressemblant, son *mimème*. Laissons ouverte la question de cette absence énergétique, de cet écart énigmatique, c'est-à-dire de cet intervalle qui fait des histoires et des scènes<sup>29</sup>.

28. P. 354-5. Il semble bien, conformément à tant d'affirmations convergentes d'Aristote, qu'il s'agisse dans le premier cas (« comme le carré ») d'une métaphore, certes, mais développée, c'est-à-dire d'une comparaison, image (*eikôn*) « précédée d'un mot ».

29. Le plaisir est ici d'un syllogisme — à compléter. La rhétorique doit en tenir compte. « Comme apprendre et admirer sont agréables, les choses du même ordre le sont nécessairement aussi; par exemple, les imitations, comme celles de la peinture, de la sculpture, de la poésie, et, en général, toutes les bonnes imitations, même si l'original (*auto to memimenon*) n'en est pas agréable par lui-même; car ce n'est pas l'original qui plaît; mais l'on fait une déduction (*syllogismos*): ceci est cela, et il en résulte qu'on apprend quelque chose. Agréables encore les péripéties et le salut après des dangers... On aime toujours son semblable (*homoion*) et

Le système sémantique (l'ordre de la *phonè semantikè* avec tous ses concepts connexes) n'est pas séparé de son autre par une ligne simple et continue. La limite ne passe pas entre l'humain et l'animal. Un autre partage traverse le tout du langage « humain ». Celui-ci n'est pas homogène, il n'est pas humain de

son congénère (*sungenès*)... Or, comme tous les hommes ont de l'amour-propre (*philautoi*), tous ont nécessairement pour agréables les choses qui leur appartiennent en propre, par exemple leurs œuvres et leurs discours (*erga kai logous*). Aussi aiment-ils le plus souvent leurs flatteurs [leurs amants], leurs honneurs, leurs enfants; car leurs enfants sont leurs œuvres (*autòn gar ergon ta tekna*). Il nous est encore agréable de parfaire les choses imparfaites (*ta ellipè*); car, dès lors la chose devient notre œuvre... Et, pareillement, comme le jeu ainsi que toute sorte de détente et le rire comptent parmi les choses agréables, les choses risibles sont nécessairement agréables, hommes, discours, actes; les choses risibles ont été définies à part (*choris*) dans notre *Art poétique* » (*Rhétorique* 1, 1371 b-1372 a, tr. Budé).

Selon le syllogisme elliptique de la *mimesis*, le plaisir de savoir compose toujours avec l'absence marquante de son objet. Il naît même de cette composition. Le *mimème* n'est ni la chose même ni tout à fait autre chose. La loi de ce plaisir selon l'économie du même et de la différence, rien ne vient la déranger, pas même — surtout pas — l'horreur, la laideur, l'obscénité insupportable de la chose imitée, dès lors qu'elle reste hors de vue et hors de portée, hors scène. Il faudrait suivre la chaîne des exemples qui ont obsédé ce *topos* classique d'Aristote à Lessing. Comme toujours, quand l'ellipse mimétique est en jeu, Œdipe, le serpent et le parricide ne sont pas loin. «...des êtres dont l'original fait peine à la vue, nous aimons à contempler l'image exécutée avec la plus grande exactitude: par exemple, les formes des animaux les plus vils et des cadavres... On se plaît à la vue des images parce qu'on apprend en les regardant et on déduit (*manthanein kai syllogizesthai*) ce que représente chaque chose, par exemple que cette figure c'est un tel... » (*Poétique*, 1448 b). « Il n'est point de serpent ni de monstre odieux / Qui par l'art imité, ne puisse plaire aux yeux : / D'un pinceau délicat l'artifice agréable / Du plus affreux objet fait un objet aimable. / Ainsi pour nous charmer, la Tragédie en pleurs / D'Œdipe tout sanglant fit parler les douleurs / D'Oreste parricide exprima les alarmes, / Et, pour nous divertir, nous arracha des larmes. » *L'Oreste* d'Euripide ne voulait plus voir en rêve une tête hérissée de serpents. Longin a cité et commenté les vers de cette scène, Boileau les a traduits. Dans le même espace, le même système, on peut aussi se refuser l'insupportable plaisir de telle représentation. C'est *La poétique* de Jules de la Mesnardière (1639): « Les belles descriptions sont certainement agréables... Mais, quelques puissants attrait qu'aient ces merveilleuses pein-



part en part et au même degré. Le critère du nom reste encore déterminant: parmi les éléments littéraux, parmi les émissions vocales asémiques, il n'y a pas seulement les lettres elles-mêmes. La syllabe appartient à la *lexis* mais, bien entendu, elle n'a aucun sens en elle-même. Surtout, il y a des « mots » entiers qui, pour jouer un rôle indispensable dans l'organisation du discours, n'en restent pas moins, aux yeux d'Aristote, totalement dépourvus de sens. La conjonction (*sundesmos*<sup>30</sup>) est une *phonè asemos*. Il en va de même pour l'article et pour l'articulation en général (*arthron*), pour tout ce qui fonctionne *entre* les membres signifiants, entre les noms, substantifs ou verbes (*Poétique*, 1457 a). L'articulation n'a pas de sens parce qu'elle ne fait pas référence à une unité indépendante, unité d'une substance ou d'un étant, à travers l'unité d'un catégorème. C'est à ce titre qu'elle est exclue du champ métaphorique en tant que champ onomastique. Dès lors, fonctionnant à l'aide de parties de noms, de noms morcelés, l'anagrammatisme est étranger au champ métaphorique en général, comme l'est aussi le jeu syntaxique des articulations.

Toute cette théorie du sémantique, de la *lexis* et du nom y étant impliquée, il est normal que la définition de la métaphore en suive l'exposé. C'est l'ordre de la *Poétique*. Que cette définition intervienne aussitôt après celle de la *phonè sémantikè* et de la *phonè asemos*, ce n'est pas seulement l'indice d'une nécessité mais aussi d'une difficulté. La métaphore n'illustre pas seulement les possibilités générales ainsi décrites. Elle risque d'interrompre la plénitude sémantique à laquelle elle devrait appartenir. Marquant le moment du tour ou du détour pendant lequel le sens peut sembler s'aventurer tout seul, délié de la chose même que pourtant il vise, de la vérité qui l'accorde à son référent, la métaphore ouvre aussi l'errance du sémantique. Le sens d'un nom, au lieu de désigner la chose que le nom doit désigner habituellement, se porte ailleurs. Si je dis que le soir est la vieillesse du jour ou que la vieillesse est le soir de la vie, « le soir », pour avoir le même sens, ne désignera plus les mêmes choses. Par sa puissance de déplacement métaphorique, la signification sera dans une sorte de disponibilité, entre le non-sens précédant le

tures, elles ne doivent figurer que des choses qui soient plaisantes ou pour le moins supportables. Il faut qu'un beau coloris soit employé en des sujets qui ne soient point odieux et que l'on ne travaille pas comme ces peintres bizarres qui mettent toute leur science à peindre une couleuvre ou quelque vilain reptile. »

30. La *Rhétorique* traite aussi du bon usage de la conjonction (III, ch. V) et des effets de l'asyndète, suppression de la conjonction (ch. XII).

langage (elle a un sens) et la vérité du langage qui dirait la chose telle qu'elle est en elle-même, en acte, proprement. Cette vérité n'est pas assurée. Il peut y avoir de mauvaises métaphores. Celles-ci sont-elles des métaphores ? A cette question ne peut répondre qu'une axiologie soutenue par une théorie de la vérité; et cette axiologie appartient au dedans de la rhétorique. Celle-ci ne peut être neutre.

Dans le non-sens, le langage n'est pas encore né. Dans la vérité, le langage devrait se remplir, s'accomplir, s'actualiser jusqu'à s'effacer, sans aucun jeu possible, devant la chose (pensée) qui s'y manifeste proprement. La *lexis* n'est elle-même, si l'on peut dire, que dans l'instance où le sens est apparu mais où la vérité peut encore être manquée, quand la chose ne s'y manifeste pas encore en acte. Moment du sens possible comme possibilité de non-vérité. Moment du détour où la vérité peut toujours se perdre, la métaphore appartient bien à la *mimesis*, à ce pli de la *physis*, à ce moment où la nature, se voilant d'elle-même, ne s'est pas encore retrouvée dans sa propre nudité, dans l'acte de sa propriété.

Si la métaphore, chance et risque de la *mimesis*, peut toujours manquer le vrai, c'est qu'elle doit compter avec une absence déterminée. Après la définition générale, Aristote distingue quatre types de métaphores. La série apparemment décousue des exemples pourrait peut-être suivre le faux-fil de tout un récit. 1. Transport du genre à l'espèce (*genos* --> *eidōs*): « Voici mon navire arrêté » (*Odyssée* I, 185). Au lieu du mot « arrêter », le plus général, le mot propre eût été « ancrer », son espèce. (Recours traditionnel au navire, à son mouvement, ses rames et ses voiles, pour figurer ce moyen de transport qu'est la figure métaphorique.) 2. Transport de l'espèce au genre: « Certes, Ulysse a accompli des milliers de belles actions » (*Iliade* II, 272). " Millier " est une espèce de la multiplicité en général. 3. Transport de l'espèce à l'espèce: « Ayant, au moyen de son glaive de bronze épuisé sa vie » et « ayant au moyen de son impérissable urne de bronze coupé » (sans doute les *Katharmoi* d'Empédocle). « Couper » et « épuiser » sont deux espèces de l'opération générale qui consiste à « enlever » (*aphelein*). 4. L'analogie: elle consiste, quand on a deux termes deux à deux, à énoncer le quatrième au lieu du second et le second au lieu du quatrième. La coupe est à Dionysos ce que le bouclier est à Arès. « Le bouclier de Dionysos » et « la coupe d'Arès » sont des métaphores par analogie. Vieillesse et vie, soir et jour, cela donne, par exemple chez Empédocle, « le soir de la vie » (cf. aussi *Rhétorique* III, chap. IV).

L'analogie est la métaphore par excellence. Aristote y insiste beaucoup dans la *Rhétorique*. Les expressions de bon goût « ont leur source dans la métaphore par analogie et... font tableau » chap. X, tr. p. 355). « Des quatre espèces de métaphores, on goûte surtout celles qui sont fondées sur l'analogie (*kat'analogian*). Ainsi Périclès disait de la jeunesse qui avait péri dans la guerre qu'elle avait disparu de la cité, comme si l'on avait retranché à l'année son printemps. Leptine, au sujet des Lacédémoniens, disait que les Athéniens ne devaient pas tolérer qu'on arrachât à Hellade un de ses yeux »..., etc. (chap. X, p. 351). Ce privilège articule toute la métaphorologie d'Aristote sur sa théorie générale de l'analogie de l'être.

Dans tous ces exemples, où il est si souvent question d'enlever, de couper, de retrancher (la vie, l'œil, etc.), tous les termes sont néanmoins présents ou présentables. On peut toujours convoquer quatre membres, deux à deux, sorte de famille dont les rapports sont évidents et les noms connus. Le terme caché n'est pas anonyme, n'a pas à être inventé, et l'échange n'a rien d'hermétique ou d'elliptique. C'est presque une comparaison ou une double comparaison. Or il y a des cas, remarque Aristote, où l'un des termes manque. Il faut alors l'inventer. Plus surprenante, l'impression est plus forte et parfois aussi plus vraie, plus poétique: le tour est plus généreux, générateur, génial. Aristote l'illustre d'un exemple: le plus illustre, l'illustrant par excellence, le lustre le plus naturel qui soit. C'est au sujet de sa puissance d'engendrement que la question du nom manquant vient à se poser et que, dans le carré analogique, il faudrait suppléer un des membres.

(Dans la *République* (VI-VII), avant et après la Ligne qui expose l'ontologie selon des analogies de proportionnalité, le soleil paraît. Pour disparaître. Il est là, mais comme la source invisible de la lumière, dans une sorte d'éclipse insistante, plus qu'essentielle, produisant l'essence — être et paraître — de ce qui est. On ne peut le regarder en face sous peine d'aveuglement et de mort. Se tenant au-delà de ce qui est, il figure le Bien dont le soleil sensible est le fils: source de vie et de visibilité, de semence et de lumière.)

Voici le cas du Soleil dans la *Poétique* (1457 b): « Dans un certain nombre de cas d'analogie il n'y a pas de nom existant, mais on n'en exprimera pas moins pareillement le rapport: par exemple, l'action de lancer la graine s'appelle « semer » (*speirein*), mais pour désigner l'action du soleil qui lance sa lumière, il n'y a pas de mot (*to dè ten phloga apo tou heliou anônymon*). »

Comment suppléera-t-on cet anonymat ? « Cependant le rapport de cette action à la lumière du soleil est le même (*homoiôs*) que celui de « semer » à la graine; c'est pourquoi on a dit « semant une lumière divine » (*speirôn theoktistan phloga*). »

Où a-t-on jamais vu qu'il y a le même rapport entre le soleil et ses rayons qu'entre l'ensemencement et la semence ? Si cette analogie s'impose — et elle le fait — c'est que, dans le langage, elle passe par une chaîne longue et peu visible dont il est bien difficile, et non seulement à Aristote, d'exhiber le premier bout. Plutôt que d'une métaphore, ne s'agit-il pas ici d'une « énigme », d'un récit secret, composé de plusieurs métaphores, d'une puissante asyndète ou conjonction dérobée dont l'essentiel est « de joindre ensemble, tout en disant ce qui est, des termes inconciliables » (*Ainigmatos gar idea aute esti, to legonta uparkhonta adunata sunapsai*, 1458 a) ?

Si toute métaphore est une comparaison ou une analogie elliptiques, nous avons dans ce cas affaire à une métaphore par excellence, à un redoublement métaphorique, à une ellipse d'ellipse. Mais le terme manquant appelle un nom qui nomme quelque chose en propre. Les termes présents (le soleil, les rayons, l'acte de semer, la graine) ne sont pas en eux-mêmes, selon Aristote, des tropes. La métaphore consiste ici dans une substitution de noms propres ayant un sens et un référent fixes, surtout quand il s'agit du soleil dont le référent a pour originalité d'être toujours original, unique, irremplaçable, du moins dans la représentation qu'on s'en donne. Il n'y a qu'un soleil dans ce système. Le nom propre est ici le premier moteur non métaphorique de la métaphore, le père de toutes les figures. Tout tourne autour de lui, tout se tourne vers lui.

Et pourtant, en une phrase, une parenthèse aussitôt refermée, Aristote évoque incidemment le cas d'une *lexis* qui serait de part en part métaphorique. Aucun nom propre n'y est du moins présent, apparent comme tel. Aussitôt après l'ensemencement solaire, voici la « coupe sans vin » : « On peut encore user de ce mode de métaphore d'une autre manière; après avoir désigné une chose par un nom qui appartient à une autre, on nie une des qualités propres à celle-ci; par exemple, au lieu d'appeler le bouclier « coupe d'Arès » on l'appellera « coupe sans vin ».

Mais ce procédé, Aristote ne le dit pas, peut se poursuivre et se compliquer à l'infini. Aucune référence n'étant plus proprement nommée dans une telle métaphore, la figure est emportée dans l'aventure d'une longue phrase implicite, d'un récit secret dont rien ne nous assure qu'il nous reconduira au nom propre.

La métaphorisation de la métaphore, sa surdéterminabilité sans fond, semble inscrite dans la structure de la métaphore, mais comme sa négativité. Dès qu'on admet que dans une relation analogique tous les termes sont déjà pris, un à un, dans une relation métaphorique, tout se met à fonctionner non plus en soleil mais en étoile, la source ponctuelle de vérité ou de propriété restant invisible ou nocturne. Renvoyant en tout cas, dans le texte d'Aristote, au problème du nom propre ou de l'analogie de l'être<sup>31</sup>.

Si le soleil peut « semer », c'est que son nom est inscrit dans un système de relations qui le constitue. Ce nom n'est plus le nom propre d'une chose unique auquel la métaphore *surviendrait*; il a déjà commencé à dire l'origine multiple, divisée, de toute semence, l'œil, l'invisibilité, la mort, le père, le « nom propre », etc. Si Aristote ne s'engage pas dans cette conséquence, c'est sans doute qu'elle contredit à la valeur philosophique d'*aletheia*, à l'apparaître propre de la propriété de ce qui est, à tout le système des concepts qui investissent le philosophème « métaphore », le chargent en le délimitant. En barrant son mouvement: comme on réprime d'une rature ou comme on gouverne le mouvement infiniment flottant d'un navire pour pouvoir où l'on veut laisser descendre l'ancre. Tout l'onomatisme qui commande la théorie de la métaphore, toute la doctrine aristotélicienne des noms simples (*Poétique*, 1457 a) est faite pour assurer des havres de vérité et de propriété.

Comme la *mimesis*, la métaphore *revient* à la *physis*, à sa vérité et à sa présence. La nature y retrouve toujours sa propre analogie, sa propre ressemblance à soi, et ne s'y accroît que d'elle-même. Elle s'y donne. C'est pourquoi, d'autre part, le pouvoir métaphorique est un don naturel. En ce sens il est donné à tous<sup>32</sup> (*Rhétorique* III, chap. II, p. 313). Mais, selon un schéma

31. Nous ne pouvons nous y engager ici. Cf. en particulier P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote* (P.U.F., 1962-1966) et J. Vuillemin, *De la logique à la théologie* (Flammarion, 1967).

32. « Boileau et Du Marsais ont dit, et l'on a mille fois répété d'après eux, au sujet des Tropes, qu'il s'en fait plus aux halles en un jour de marché qu'il n'y en a dans toute l'Énéide, ou qu'il ne s'en fait à l'Académie dans plusieurs séances consécutives... Or n'est-ce pas une preuve évidente que les Tropes font une partie essentielle du langage de la parole; que comme le langage de la parole, ils nous ont été donnés par la nature pour servir à l'expression de nos pensées et de nos sentiments; et que, par conséquent, ils ont la même origine que ce langage et que les langues en général ? » (Fontanier, *op. cit.*, p. 157).

que nous avons régulièrement éprouvé, la nature (se) donne plus aux uns qu'aux autres. Plus aux hommes qu'aux bêtes, plus aux philosophes qu'aux autres hommes. Puisque l'invention des métaphores est un don inné, naturel, congénital, ce sera aussi un trait de génie. La notion de nature rend cette contradiction tolérable. Dans la nature, chacun a sa nature. Certains ont plus de nature que d'autres, plus de génie, de générosité, de semence. Si « ce qui est important, c'est d'exceller dans les métaphores », certains ont le génie de la métaphore, savent mieux que d'autres apercevoir les ressemblances et dévoiler la vérité de la nature. Ressource imprenable. « Exceller dans les métaphores », « c'est la seule chose qu'on ne peut pas prendre à autrui et c'est un indice de dons naturels (*euphuias te semeion estin*) » (*Poétique*, 1459 a cf. aussi *Rhétorique* III, chap. II). On sait ou on ne sait pas, on peut ou on ne peut pas. L'imprenable, c'est certes le génie de percevoir une ressemblance cachée mais aussi, par conséquent, de pouvoir substituer un terme à un autre. Le génie de la *mimesis* peut donc donner lieu à une langue, à un code de substitutions réglées, au talent et aux procédés de la rhétorique, à l'imitation du génie, à la maîtrise de l'imprenable. Suis-je dès lors assuré qu'on peut tout me prendre sauf le pouvoir de remplacer ? Par exemple, ce qu'on me prend par autre chose ? A quelles conditions aurait-on toujours un tour de plus — dans son sac ? une graine de plus ? et le soleil pourrait-il toujours semer ? et la *physis* s'ensemencer ?

#### LES FLEURS DE LA RHÉTORIQUE: L'HÉLIOTROPE

« Je reviens au ton de la philosophie à qui il faut des raisons et non des comparaisons ». Diderot, *Lettre sur les sourds et les muets*.

« *Mademoiselle de L'Espinasse*. — Mais je crois que c'est ma tête. Bordeu. — Toute votre tête ? Mademoiselle de L'Espinasse. — Non, mais tenez, docteur, je vais m'expliquer par une comparaison; les comparaisons sont presque toute la raison des femmes et des poètes. Imaginez une araignée... *D'Alembert*. — Qui est-ce qui est là ?... Est-ce vous, Mademoiselle de L'Espinasse ? » Diderot, *Le rêve de d'Alembert*.

« Tout cela aura un jour autant et pas plus de valeur que n'en a aujourd'hui déjà la croyance au sexe masculin ou féminin du soleil. » Nietzsche (*Aurore*).

« Le rêve ne saurait exprimer l'*alternative* « ou bien, ou bien »... Il excelle à réunir les contraires ou à les représenter en un seul objet... La même branche de fleurs (« la fleur de la vierge » dans *la Trahison de la meunière* de Goethe) représente donc l'innocence sexuelle et aussi son contraire... Une seule des relations logiques est favorisée par le mécanisme du rêve. C'est la relation de ressemblance (*Ähnlichkeit*), de correspondance (*Übereinstimmung*), de contact (*Berührung*), le « de même que » (« *Gleichwie* »); le rêve dispose, pour les représenter, de moyens innombrables<sup>1</sup>. »

1. Voir la remarque d'Aristote sur les aptitudes nécessaires à l'interprétation, cf. p. 74, note 2. » Freud, *La science des rêves* (tr. fr. légèrement modifiée, P.U.F., p. 236-8).

« Selon Aristote, le meilleur interprète de rêves est celui qui saisit le mieux les ressemblances... » (p. 74, note 2).

« Ici aussi « *expensive flowers, one has to pay for them* » aurait une signification, et bien réelle, financière. La symbolique des fleurs dans le rêve contient donc le symbole de la jeune fille et de la femme (*jungfräulichweibliche*), le symbole de l'homme et une indication de défloration forcée... elle insiste d'autant plus sur le caractère précieux du « centre » (elle le nomme a un autre moment *a centre piece of flowers*), de sa virginité... Elle apporte plus tard un supplément (*Nachtrag*) au rêve: « *there is a gap, a little space in the flowers...* » (p. 280-1).

La métaphore serait le propre de l'homme. Et plus proprement de chaque homme selon la mesure du génie — de la nature — qui en lui *domine*. Qu'en est-il de cette domination ? Et que veut dire ici « le propre de l'homme », s'agissant d'un tel pouvoir ?

La nécessité nous était apparue d'interroger l'histoire et le système de cette valeur de « propriété ». Tâche immense qui suppose l'élaboration de toute une stratégie de la déconstruction

et de tout un protocole de lecture. On peut prévoir qu'un tel travail, si éloigné soit-il, devra, d'une façon ou d'une autre, traiter de ce que l'on traduit par « propre » dans le texte aristotélicien. C'est-à-dire au moins de trois significations.

La problématique aristotélicienne de la métaphore ne recourt pas à une opposition très simple, très claire, voire centrale, de ce qu'on appellera sens propre/sens figuré. Rien n'exclut qu'une lexis métaphorique soit propre, c'est-à-dire appropriée (*prepon*), convenable, décente, proportionnée, seyante, en rapport avec le sujet, la situation, les choses<sup>33</sup>. Il est vrai que cette valeur de propriété reste assez extérieure à la forme, métaphorique ou non, du discours. Il n'en est plus de même pour les significations *kurion* et *idion*, toutes deux généralement traduites par le même mot: *propre*. Bien que la différence entre *kurion* et *idion* ne soit jamais thématiquement exposée, il semble que la première notion, plus fréquente dans la *Poétique* et dans la *Rhétorique*, désigne la propriété d'un nom utilisé dans son sens dominant, dans son maître sens, dans son sens capital. N'oublions pas que ce sens de souveraineté est aussi le sens tuteur de *kurion*. Par extension, le *kurion* est interprété comme sens primitif (vs. dérivé) et vaut parfois comme équivalent de sens courant, littéral, familier (*to de kurion kai to oikeion. Rhét. III, chap. II, p. 313*): « J'appelle nom courant (*kurion*) celui dont se sert chacun de nous » (*Poétique*, 1457 b). Il est alors distingué du nom « insigne » (*glotta*), rare, idiomatique d'une part, de la métaphore d'autre part. Quant à *l'idion*, beaucoup plus rare dans ce contexte, il semble participer des deux autres significations. Plus précisément, dans la *Rhétorique* (III, chap. v, p. 329), recourir aux noms propres, c'est éviter le détour de la périphrase (*tois idiois onomasi legein, kai mè tois periekousin*), ce qu'il convient de faire. La contamination de ces trois valeurs semble déjà accomplie dans la notion cicéronienne de *verba propria* par opposition aux *verba translata* (*De oratore* 2.4).

Pourtant, la valeur de *l'idion* semble soutenir, sans en occuper l'avant-scène, toute cette métaphorologie. On sait que dans les *Topiques*, par exemple, elle est au centre d'une théorie du propre, de l'essence et de l'accident. Or si la métaphore (ou la *mimesis* en général) vise à un effet de connaissance, on ne pourra pas en traiter sans la mettre en rapport avec un savoir portant sur la *définition*: sur ce qu'est proprement, essentiellement ou acciden-

33. Cf. par exemple *Rhétorique* III, ch. VII. Sur la traduction de *prepon*, cf. la note de J. Brunschwig, à son édition des *Topiques* (1. IV, p. 122, note 3 à la page 6).



tellement, la chose dont on parle. On peut certes parler proprement ou improprement du non-propre de la chose, de son accident par exemple. Ces deux valeurs de propriété/impropriété n'ont pas ici le même lieu de pertinence. Néanmoins, l'idéal de tout langage, et en particulier de la métaphore, étant de donner à connaître la chose même, le tour sera meilleur s'il nous approche davantage de sa vérité essentielle ou propre. L'espace du langage, le champ de ses écarts est précisément ouvert par la différence entre l'essence, le propre et l'accident. Trois points de repère, à titre préliminaire.

1. Un nom est propre quand il n'a qu'un seul sens. Mieux, c'est seulement dans ce cas qu'il est proprement un nom. L'univocité est l'essence, ou mieux, le *telos* du langage. Cet idéal aristotélicien, aucune philosophie, en tant que telle, n'y a jamais renoncé. Il est la philosophie. Aristote reconnaît qu'un mot peut avoir plusieurs sens. C'est un fait. Mais ce fait n'a droit de langage que dans la mesure où la polysémie est finie, où les différentes significations sont en nombre limité et surtout assez *distinctes*, chacune restant une et identifiable. Le langage n'est ce qu'il est, langage, que pour autant qu'il peut alors maîtriser et analyser la polysémie. Sans reste. Une dissémination non maîtrisable n'est même pas une polysémie, elle appartient au dehors du langage. « Il est d'ailleurs indifférent qu'on attribue plusieurs sens au même mot, si seulement ils sont en nombre limité, car à chaque définition pourrait être assigné un mot différent: si on disait, par exemple, que *homme* présente, non pas un sens, mais plusieurs, dont un seul aurait comme définition *animal-bipède*; et il pourrait y avoir encore plusieurs autres définitions, pourvu qu'elles fussent en nombre limité, puisqu'un nom particulier pourrait être affecté à chacune des définitions (ce que Tricot traduit par « nom particulier », c'est précisément « nom propre », *idion onoma*; et « définition », c'est *logos*). Mais si on ne posait pas de limite et qu'on prétendît qu'il y eût une infinité de significations (*ei dè me (tetheie), all'apeira semainein phaie*) il est manifeste qu'il ne pourrait y avoir aucun raisonnement [discours, définition, *logos*]. En effet, ne pas signifier une chose unique, c'est ne rien signifier du tout (*to gar me en semainein outhen semainein estin*), et si les noms ne signifiaient rien, on ruinerait tout échange de pensée (*dialegesthai*) entre les hommes, et, en vérité, aussi avec soi-même; car on ne peut pas penser si on ne pense pas une chose unique (*outhen gar endekhetai noiein me noounta en*); et, si on le peut, un seul nom pourra être assigné à cette chose. Qu'il soit donc entendu, ainsi que nous l'avons dit au début, que le nom possède un sens défini et une significa-

tion unique (*semainon ti to onoma kai semainon en*). » (*Métophysique* T 1006 a 30 b 15)<sup>34</sup>.

Chaque fois que la polysémie est irréductible, quand aucune unité de sens ne lui est même promise, on est hors du langage. Par conséquent hors de l'humanité. Le propre de l'homme, c'est sans doute de pouvoir faire des métaphores, mais pour vouloir dire quelque chose, et seulement une. En ce sens, le philosophe, qui n'a jamais qu'une chose à dire, est l'homme de l'homme. Celui qui ne soumet pas l'équivocité à cette loi est déjà un peu moins qu'un homme: un sophiste, qui en somme ne dit rien, rien qui puisse se résumer à un sens<sup>35</sup>. A la limite de ce « rien-vouloir-dire », on est à peine un animal, plutôt une plante, un roseau et qui ne pense pas: « Il est cependant possible d'établir par réfutation l'impossibilité que la même chose soit et ne soit pas, pourvu que l'adversaire dise seulement quelque chose. S'il ne dit rien, il est ridicule de chercher à discuter avec quelqu'un qui ne peut parler de rien: un tel homme, en tant que tel, est dès lors semblable à un végétal (*homoios gar phutô*). » (1006 a 10). Et telle plante métaphorique (*phytos*) n'appartient même plus tout à fait à la *physis* en tant qu'elle se présente, dans la vérité, par la *mimesis*, le *logos* et la voix de l'homme.

2. Bien qu'il en soit inséparable, le propre ne se confond pas avec l'essence. Cet écart permet sans doute le jeu de la métaphore. Celle-ci peut manifester des propriétés, rapporter les unes aux autres des propriétés prélevées sur l'essence de choses différentes, les donner à connaître à partir de leur ressemblance, sans

34. Cf. aussi *Topiques* 1, 18. Du Marsais: « Dans la suite d'un raisonnement, on doit toujours prendre un mot dans le même sens qu'on l'a pris d'abord, autrement on ne raisonnerait pas juste. » Fontanier: « Les mots n'ont pu signifier, chacun, dans le principe, qu'une seule chose » (cité par T. Todorov, *Littérature et signification*, p. 109-110).

35. Le poète se tient entre les deux. C'est l'homme de la métaphore. Alors que le philosophe ne s'intéresse qu'à la vérité du sens, au-delà même des signes et des noms; alors que le sophiste manipule des signes vides et tire ses effets de la contingence des signifiants (d'où son goût pour l'équivocité et d'abord pour l'homonymie, l'identité trompeuse des signifiants), le poète joue de la multiplicité des signifiés, mais pour rejoindre l'identité du sens: «... dans l'emploi des noms, les homonymies sont utiles aux sophistes, car elles lui permettent ses malhonnêtes habiletés; le poète, lui, utilisera les synonymes. J'entends par mots propres et synonymes (*kuria te kai sunonumà*) des mots comme « s'avancer » (*poruesthai*) et « marcher » (*badizein*); l'un et l'autre sont tout à la fois propres (*kuria*) et réciproquement synonymes » (*Rhet.* III, ch. XI, p. 313).

toutefois énoncer directement, pleinement, proprement l'essence, sans donner à voir elle-même la vérité de la chose même.

Les significations transportées sont celles des propriétés attribuées, non celles de la chose même, sujet ou substance. En quoi la métaphore reste médiate et abstraite. Pour qu'elle soit possible, il faut que, sans engager la chose même dans un jeu de substitutions, on puisse remplacer des propriétés les unes par les autres, que ces propriétés appartiennent à la même essence de la même chose ou qu'elles soient prélevées sur des essences différentes. La condition nécessaire de ces prélèvements et de ces échanges, c'est que l'essence d'un sujet concret soit capable de plusieurs propriétés, puis qu'entre l'essence et les propres (qui en sont inséparables) une interversion particulière soit possible, dans l'élément d'une quasi-synonymie. C'est ce qu'Aristote appelle *l'antikategoreisthai*: le prédicat de l'essence et le prédicat du propre peuvent s'échanger sans que l'énoncé devienne faux: « Est un propre ce qui, sans exprimer l'essentiel de l'essence de son sujet, n'appartient pourtant qu'à lui, et peut s'échanger (*antikategoreisthai*) avec lui en position de prédicat d'un sujet concret<sup>36</sup>. » Nous avons pu dire, par exemple, que la métaphore, le pouvoir métaphorique, est le propre de l'homme. Soit en effet un sujet concret, Socrate, dont l'essence est l'humanité; on aura énoncé un propre chaque fois qu'on pourra dire « Si Socrate est un homme, il a le logos » et réciproquement, « Si Socrate a le logos, c'est un homme »; ou « Si Socrate est capable de *mimesis*, c'est un homme », et inversement; ou « Si Socrate sait faire des métaphores, c'est un homme » et inversement, etc. Le premier exemple de *l'antikategoreisthai* que donnent les Topiques, c'est la grammaire: le propre de l'homme, c'est la grammaire, c'est d'être capable

36. *Topiques* 1, 5, 102 a. Ed. Budé. Texte établi et traduit par J. Brunschwig, qui précise dans une note qui nous importe beaucoup: « Contrairement à l'interprétation traditionnelle (mais conformément à son sens étymologique) le mot *antikategoreisthai* ne désigne pas la légitimité de *l'intervention du sujet et du prédicat*, mais celle d'une *substitution réciproque entre deux prédicats* se rapportant à un même sujet concret (désigné par les mots *tu pragmatos*). En d'autres termes, on peut dire qu'un prédicat P est le propre d'un sujet S, non pas lorsqu'on a « *S est P et P est S* », mais bien lorsqu'on a « *pour tout sujet concret X, si X est S, X est P, et si X est P, X est S* ». Voir aussi la suite de cette note. Cf. aussi, sur les différentes espèces de « propre » (propre en soi — « quand on dit, par exemple, de l'homme qu'il est un animal mortel susceptible de recevoir la science ». — ou relatif; perpétuel ou temporaire), *Topiques* V, 1. 128 b 30-35.

d'apprendre à lire et à écrire. Ce propre appartient à la chaîne des propres de l'homme (*logos, phonè semantikè, mimesis, metaphora*, etc.), « Par exemple, être apte à la lecture et à l'écriture est un propre de l'homme (*Oion idion anthropou to grammatikes einai dektikon*); de fait, si un sujet donné est homme, il est apte à la lecture et à l'écriture, et s'il est apte à la lecture et à l'écriture, il est homme<sup>37</sup>. »

3. Qu'est-ce que le propre du soleil ? La question est posée dans les *Topiques*, à titre d'exemple. Est-ce par hasard ? Était-ce insignifiant, déjà, dans la *Poétique* ? Nous avons sans cesse été entraînés, sans le vouloir, par ce mouvement qui fait tourner le soleil dans la métaphore; ou attirés par ce qui tournait la métaphore philosophique vers le soleil. Cette fleur de rhétorique n'est-elle pas (comme) un tournesol ? voire — mais ce n'est pas exactement un synonyme — analogue à l'héliotrope ?

Ce qui apparaîtra d'abord, dans l'exemple aristotélicien, c'est sans doute que les métaphores héliotropiques peuvent être de mauvaises métaphores. Il est en effet difficile de savoir ce que c'est que le propre du soleil proprement dit: du soleil *sensible*. Il s'ensuit que toute métaphore impliquant le soleil (teneur ou véhicule) ne nous apporte pas de connaissance claire et assurée: «... tout attribut sensible, une fois qu'il a lieu hors de la sensation, devient par là même incertain, car on ne voit pas bien alors s'il appartient encore au sujet, du fait que c'est seulement par la sensation qu'on peut le connaître. Cela sera vrai dans le cas des attributs qui ne suivent pas toujours nécessairement le sujet. Par exemple, quand on a posé que c'est un propre du Soleil d'être l'astre le plus brillant qui se meut au-dessus de la Terre, on se sert dans le propre d'une expression telle que *se mouvoir au-dessus de la Terre*, ce qui est connu par la sensation, et par suite le propre du Soleil ne saurait avoir été donné correctement: car on ne verra pas bien si le Soleil, au moment où il se couche, continue à se mouvoir au-dessus de la Terre, parce que la sensation nous fait alors défaut<sup>38</sup> ».

Cela entraîne, semble-t-il, deux conséquences qui peuvent paraître contradictoires mais dont l'opposition construit en quelque

37. 1, 5, 102 a. Cf. aussi la note de J. Brunschwig.

38. *Topiques* V, 3, 131 b 20-30, tr. Tricot. Cf. aussi G. Verbeke, « La notion de propriété dans les *Topiques* », in *Aristotle on Dialectics, The Topics*, éd. G. E. L. Owen, Oxford, 1968. L'auteur y analyse en particulier les raisons pour lesquelles « le propre » ne peut être tel que son appartenance au sujet soit connue uniquement par la sensation » (p. 273).

sorte le concept philosophique de métaphore, le divise selon une loi d'ambiguïté qui se confirme sans cesse.

*Première conséquence.* Les métaphores héliotropiques sont toujours des métaphores imparfaites. Elles nous donnent trop peu de connaissances parce que l'un des termes directement ou indirectement impliqués dans la substitution (le soleil sensible) ne peut pas être connu dans son propre. Ce qui veut dire aussi bien que le soleil sensible est toujours im-proprement connu et donc im-proprement nommé. Le sensible en général ne limite pas la connaissance pour des raisons intrinsèques à la *forme de présence* de la chose sensible; mais d'abord parce que *l'aistheton* peut toujours *ne pas* se présenter, peut se cacher, s'absenter. Il ne se donne pas sur commande et sa présence ne se maîtrise pas. Or le soleil, de ce point de vue, est l'objet sensible par excellence. C'est le paradigme du sensible *et* de la métaphore: il (se) tourne et (se) cache régulièrement. Comme le trope métaphorique implique toujours un noyau sensible ou plutôt quelque chose qui, comme le sensible, peut toujours n'être pas présent en acte et en personne, et puisque le soleil est à cet égard, par excellence, le signifiant sensible du sensible, le modèle sensible du sensible (Idée, paradigme ou parabole du sensible), le tour du soleil aura toujours été la trajectoire de la métaphore. De la mauvaise métaphore, certes, et qui ne fournit qu'une connaissance impropre. Mais comme la meilleure métaphore n'est jamais absolument bonne, sans quoi ce ne serait pas une métaphore, la mauvaise métaphore ne donne-t-elle pas toujours le meilleur exemple ? Métaphore veut donc dire héliotrope, à la fois mouvement tourné vers le soleil et mouvement tournant du soleil.

Mais ne nous hâtons pas d'en faire une vérité de la métaphore. Etes-vous sûrs de savoir ce qu'est l'héliotrope ?

Le soleil ne donne pas seulement un exemple, fût-il remarquable entre tous, de l'être sensible en tant qu'il peut toujours disparaître, se dérober au regard, n'être pas présent. L'opposition même du paraître et du disparaître, tout le lexique du *phainesthai*, de *l'aletheia*, etc., du jour et de la nuit, du visible et de l'invisible, du présent et de l'absent, tout cela n'est possible que sous le soleil. Celui-ci, en tant qu'il structure l'espace métaphorique de la philosophie, représente le naturel de la langue philosophique. Il est ce qui, dans toute langue philosophique, se laisse retenir par la langue naturelle. Dans l'alternative métaphysique qui oppose la langue formelle ou artificielle à la langue naturelle, « naturel » devrait toujours nous reconduire à la *physis* en tant que système solaire, ou, plus précisément, à une certaine histoire du rapport terre/soleil dans le système de la perception.

*Deuxième conséquence.* Quelque chose s'est inversé dans notre discours. Nous disions plus haut: le soleil est ce référent unique, irremplaçable, naturel, autour duquel tout doit tourner, vers lequel tout doit se tourner. Nous devons maintenant, suivant pourtant le même trajet, retourner la proposition: le soleil proprement dit, le soleil sensible, ne fournit pas seulement de mauvaises connaissances parce que de mauvaises métaphores, il est seulement métaphorique. Puisqu'on ne peut plus s'assurer, nous dit Aristote, de ses caractères sensibles comme de ses « propres », le soleil n'est jamais présent en propre dans le discours. Chaque fois qu'il y a une métaphore, il y a sans doute un soleil quelque part; mais chaque fois qu'il y a du soleil, la métaphore a commencé. Si le soleil est métaphorique déjà, toujours, il n'est plus tout à fait naturel. Il est déjà, toujours, un lustre, on dirait une construction *artificielle* si l'on pouvait encore accrédi-ter cette signification quand la nature a disparu. Car, si le soleil n'est plus tout à fait naturel, que reste-t-il de naturel dans la nature ? Le plus naturel de la nature comporte en lui-même de quoi sortir de soi; il compose avec la lumière « artificielle », s'éclipse, s'ellipse, a toujours été autre, lui-même: le père, la semence, le feu, l'œil, l'œuf, etc., c'est-à-dire tant d'autres choses encore, donnant de surcroît la mesure des bonnes et des mauvaises métaphores, des claires et des obscures; puis, à la limite, de ce qui est pire ou meilleur que la métaphore:

« Un premier lieu (*topos*) donc, sur l'obscurité de la définition, c'est de voir si le terme employé est homonyme à quelque autre... Un autre lieu, c'est de voir si l'adversaire a parlé par métaphore, s'il a, par exemple, défini la science comme *inébranlable* (*ametaptôton*), ou la Terre comme une *nourrice* (*tithenen*), ou la tempérance comme une *harmonie* (*sumphonian*): car tout ce qui se dit par métaphore est obscur (*asaphes*; métaphore dans la qualification de la métaphore). Il est possible aussi de chicaner celui qui se sert d'une expression métaphorique comme s'il l'avait employée au sens littéral (*ôs kuriôs*): car la définition indiquée ne s'appliquera pas au terme défini, dans le cas de la tempérance, par exemple, puisque l'harmonie est toujours entre des sons... De plus, il faut voir si l'adversaire se sert de termes inusités: lorsque Platon, par exemple, décrit l'œil comme *ombragé par les sourcils*... En effet un terme inusité est toujours obscur. Il y a certaines expressions qui ne sont prises ni par homonymie, ni par métaphore, ni pourtant au sens littéral (*outé kuriôs*), comme quand la loi est dite *mesure* ou *image* (*metron* à *eikôn*) des choses qui sont naturellement justes. De telles expressions sont encore inférieures à la métaphore. La méta-

phore, en effet, ne va pas sans procurer une certaine connaissance de la chose signifiée (*to semainomenon*), en raison de la ressemblance (*dia ten homoioteta*) qu'elle établit, car toutes les fois qu'on se sert de la métaphore on le fait en vue de quelque ressemblance. Par contre, cette autre sorte d'expression ne fait rien connaître, car il n'y a aucune ressemblance en raison de laquelle la loi est mesure ou image, et la loi n'est pas non plus ordinairement ainsi appelée. Par conséquent, si l'on dit que la loi est au sens propre une mesure ou une image, on commet une erreur: car une image est une chose produite par imitation (*dia mimeseôs*), caractère qui n'appartient pas à la loi. Et si, d'autre part, on ne prend pas le terme au sens propre, il est évident qu'on a employé une expression qui est obscure et bien inférieure à n'importe quelle expression métaphorique. En outre, il faut voir si la définition du contraire de la définition donnée manque de clarté: car les définitions correctement données expliquent aussi leurs contraires. Ou encore, il faut voir si la définition prise en elle-même n'indique pas avec évidence de quelle chose elle est la définition, mais s'il en est comme dans les œuvres des vieux peintres où, sans le secours d'une inscription (*ei me tis epigrapsai*), on ne pouvait reconnaître quelle figure chaque tableau représentait » (*Topiques* VI, 2, 139 b-140 a, tr. Tricot; cf. aussi IV, 3, 123 a, 30 s.).

L'appel aux critères de clarté et d'obscurité suffirait à confirmer ce que nous annonçons plus haut: toute cette délimitation philosophique de la métaphore se laisse déjà construire et travailler par des « métaphores ». Comment une connaissance ou un langage pourraient-ils être proprement clairs ou obscurs ? Or, tous les concepts qui ont opéré dans la définition de la métaphore ont toujours une origine et une efficace elles-mêmes « métaphoriques », pour utiliser cette fois un mot qui ne peut plus en toute rigueur convenir pour désigner des tropes définissants autant que définis<sup>39</sup>. Si nous reprenions chaque terme de la définition proposée par la *Poétique*, nous y reconnâtrions la marque d'une figure (*metaphora* ou *epiphora*, c'est aussi un mouvement de translation spatiale; *eidos*, c'est aussi une figure

39. La forme générale de cette inclusion, les *Topiques* la reconnaissent et l'illustrent de tel exemple: « Une autre forme de cette erreur, c'est quand on s'est servi dans la définition du terme défini lui-même. Cela passe d'ailleurs inaperçu quand on ne se sert pas du nom même du défini: c'est le cas, par exemple, si on a défini le Soleil *un astre qui se montre pendant le jour*; car, en se servant du terme *jour*, on se sert aussi du terme *Soleil* » (VI, 4, 142 a- 142 b, tr. Tricot).

visible, un contour et une forme, l'espace d'un aspect ou d'une espèce; *genos*, c'est aussi une filiation, la souche d'une naissance, d'une origine, d'une famille, etc.). On voit tout ce que ces tropes maintiennent et sédimentent dans l'enchevêtrement de leurs racines. Il ne s'agit pourtant pas de reconduire, selon une ligne, la fonction du concept à l'étymologie du nom. C'est pour éviter cet étymologisme que nous avons prêté attention à l'articulation interne, systématique et synchronique, des concepts aristotéliens. Néanmoins, aucun de leurs noms n'étant un X conventionnel et arbitraire, l'attache historique ou généalogique (ne disons pas étymologique) qui lie le concept signifié à son signifiant (à la langue) n'est pas une contingence réductible.

Cette implication du défini dans la définition, cet abîme de la métaphore ne cessera jamais de se stratifier, à la fois de se creuser et de se consolider: lumière (artificielle) et habitat (déplacé) de la rhétorique classique.

Du Marsais illustre ainsi sa définition de la métaphore: « Quand on dit *la lumière de l'esprit*, ce mot de *lumière* est pris métaphoriquement; car, comme la lumière dans le sens propre nous fait voir les objets corporels, de même la faculté de connaître et d'apercevoir éclaire l'esprit, et le met en état de porter des jugements sains. La métaphore est donc une espèce de Trope; le mot dont on se sert dans la métaphore est pris dans un autre sens que dans le sens propre: *il est*, pour ainsi dire, *dans une demeure empruntée*, dit un ancien; ce qui est commun et essentiel à tous les Tropes » (chap. II, X).

Ces deux exemples — la lumière et la maison — n'ont pas la même fonction. Du Marsais croit pouvoir présenter la première métaphore comme un exemple parmi d'autres, comme une métaphore entre autres. Mais nous avons maintenant quelque raison de croire qu'il est indispensable au système général dans lequel s'est inscrit le concept de métaphore. L'autre figure — la demeure empruntée —, Du Marsais ne la donne pas comme une métaphore parmi d'autres; elle est là pour signifier *la* métaphore; c'est une métaphore de la métaphore; expropriation, être-hors-de-chez-soi, mais encore dans une demeure, hors de chez soi mais dans un chez-soi où l'on se retrouve, se reconnaît, se rassemble ou se ressemble, hors de soi en soi. C'est la métaphore philosophique comme détour dans (ou en vue de) la réappropriation, la parousie, la présence à soi de l'idée dans sa lumière. Parcours métaphorique de *l'eidos* platonicien jusqu'à l'Idée hégélienne.

Ce recours à une métaphore pour donner l'« idée » de la métaphore, voilà qui interdit la définition mais qui pourtant assi-



gne métaphoriquement un arrêt, une limite, un lieu fixe: la métaphore/demeure. Que ces deux exemples se soient imposés, fortuitement ou non, à Du Marsais, cela n'exclut pas que chaque métaphore puisse toujours se déchiffrer à la fois comme figure particulière et comme paradigme du processus même de la métaphorisation: *idéalisation* et *réappropriation*. Tout ce qui, dans le discours sur la métaphore, passe par le signe *eidos*, avec tout son système, s'articule sur l'analogie entre le regard du *nous* et le regard sensible, entre le soleil intelligible et le soleil visible. La détermination de la vérité de l'être en présence passe par le détour de cette tropique. La présence de *l'ousia* comme *eidos* (être posé devant l'œil métaphorique) ou comme *upokeimenon* (être sous-jacent aux phénomènes ou accidents visibles) fait face à l'organe théorique; qui, nous rappelle *l'Esthétique* de Hegel, a le pouvoir de ne pas consommer ce qu'il perçoit et de laisser être l'objet du désir. La philosophie, comme théorie de la métaphore, aura d'abord été une métaphore de la théorie. Cette circulation n'a pas exclu, a permis et provoqué au contraire la transformation de la présence en présence à soi, en proximité ou propriété de la subjectivité à elle-même. C'est l'histoire du sens « propre » dont il faudrait, disions-nous plus haut, suivre le détour et le retour.

La métaphore « idéalisante », constitutive du philosophème en général, ouvre *Les figures du discours* de Fontanier, lui fournissant aussitôt la plus grande généralité de son espace théorique. Tout le traité s'enfonce en effet dans l'écart entre le signifié et le signifiant, le sens et le sensible, la pensée et le langage, et d'abord entre *l'idée* et le *mot*. Or Fontanier rappelle, comme si de rien n'était, l'étymologie et l'origine enfouie du mot « idée » au moment même où s'ouvre son livre et où il propose sa grande distinction entre les mots et les idées: « La pensée se compose d'idées, et l'expression de la pensée par la parole se compose de mots. Voyons donc d'abord ce que sont les idées en elles-mêmes: nous verrons ensuite ce que sont les mots relativement aux idées, ou, si l'on veut, ce que sont les idées en tant que représentées par les mots. A. — LES IDÉES. Le mot *Idée* (du grec *eidô*, voir) signifie relativement aux objets vus par l'esprit, la même chose *qu'image*; et, relativement à l'esprit qui voit, la même chose que *vue* ou *perception*. Mais les objets que voit notre esprit sont, ou des objets physiques et matériels qui affectent nos sens, ou des objets métaphysiques et purement intellectuels tout à fait au-dessus de nos sens ». Après quoi, Fontanier classe toutes les idées en idées physiques ou métaphysiques (et morales), simples ou complexes, etc. Toute une stratification de

métaphores et d'interprétations philosophiques soutient donc le concept de ce qui est censé précéder le langage ou les mots, de ce qui est censé leur être antérieur, extérieur et supérieur, comme le sens à l'expression, le représenté à la représentation, la *dianoia* à la *lexis*. Une *lexis* métaphorique, si l'on veut, est intervenue dans la définition de la *dianoia*. Elle a donné l'*idée*.

En rappelant ici l'histoire du signifiant « idée », il ne s'agit pas de céder à l'étymologisme que nous avons plus haut récusé. Tout en reconnaissant la fonction spécifique d'un terme à l'intérieur de son système, nous ne devons pourtant pas tenir le signifiant pour parfaitement conventionnel. Sans doute l'Idée de Hegel, par exemple, n'est-elle pas l'Idée de Platon; sans doute les effets de système sont-ils ici irréductibles et doivent-ils être lus comme tels. Mais le mot *Idée* n'est pas un X arbitraire et il importe une charge traditionnelle qui continue le système de Platon dans le système de Hegel et doit aussi être interrogée comme telle, selon une lecture stratifiée: ni étymologie ni origine pures, ni continuum homogène, ni synchronisme absolu ou intériorité simple d'un système à lui-même. Cela implique qu'on critique à la fois le modèle de l'histoire transcendantale de la philosophie et celui des structures systématiques parfaitement closes sur leur agencement technique et synchronique (qu'on n'a jamais reconnu jusqu'ici que dans des corpus identifiés selon le « nom propre » d'une signature).

Mais peut-on, nous demandions-nous plus haut, nommer encore métaphores ces tropes définissants, antérieurs à toute rhétorique philosophique et producteurs de philosophèmes ? Cette question pourrait guider toute une lecture des analyses que Fontanier réserve à la *catachrèse* dans le *Supplément à la théorie des tropes*<sup>40</sup>. Contentons-nous ici d'une indication. Ce *Supplément* concerne d'abord l'inscription — violente, forcée, abusive — d'un signe, l'imposition d'un signe à un sens qui n'avait pas encore de signe propre dans la langue. Si bien qu'il n'y a pas ici

40. « Figures du discours », troisième partie, p. 207 sq. « Dans ce *supplément*, on trouvera des vues nouvelles, et sans doute assez lumineuses, sur un point important et majeur, le sens *extensif* ou la *Catachrèse*, sujet de tant de discussions élevées contre Du Marsais dans le *Commentaire* de son *Traité*. On y verra aussi en quoi diffèrent des Tropes les autres formes du discours appelées *figures*, et par conséquent on y apprendra à mieux distinguer les unes des autres ces différentes formes. Mais, ce qu'il offre de tout particulier, et ce dont le *Traité* de Du Marsais, ce dont le *Commentaire*, ne donnent pas même la première idée, c'est l'art de reconnaître et d'apprécier les Tropes, réduit en principes et en pratique » (p. 211).

de substitution, de transport de signes propres mais extension irruptive d'un signe propre à une idée, à un sens privés de leur signifiant. Une « seconde origine » :

« Cependant, comme nos principes sur la *Catachrèse* servent de fondement à tout notre système tropologique, nous ne pouvons qu'avoir à cœur de les mettre encore, s'il est possible, dans un plus grand jour. C'est pourquoi nous allons ajouter ici quelques nouvelles observations à celles qui se trouvent déjà en si grand nombre dans le *Commentaire*.

« *La Catachrèse, en général, consiste en ce qu'un signe déjà affecté à une première idée, le soit aussi à une idée nouvelle qui elle-même n'en avait point ou n'en a plus d'autre en propre dans la langue.* Elle est, par conséquent, tout Trope d'un usage forcé et nécessaire, tout Trope d'où résulte un *sens* purement *extensif*; ce sens propre de seconde origine, intermédiaire entre le *sens propre primitif* et le *sens figuré*, mais qui par sa nature se rapproche plus du premier que du second, bien qu'il ait pu être lui-même *figuré* dans le principe. Or, les Tropes d'où résulte un *sens* purement *extensif*, non seulement sont au nombre de trois, comme les Tropes d'où résulte un *sens figuré*, mais ils sont déterminés par les mêmes rapports que ceux-ci: la *correspondance*, la *connexion*, ou la *ressemblance* entre les idées; et ils ont lieu de la même manière: par *métonymie*, par *synecdoque*, ou par *métaphore*<sup>41</sup>. »

41. P. 213-14. Ces définitions sont éclairées et complétées par celles des trois sens (objectif, littéral, spirituel ou intellectuel) proposées dans la première partie. Le littéral semble correspondre assez bien au *kurion* aristotélicien, qui peut être ou propre ou tropologique et qu'on traduit parfois à tort par propre. Voici la définition de Fontanier: « Le *sens littéral* est celui qui tient aux mots pris à la lettre, aux mots entendus selon leur acception dans l'usage ordinaire: c'est, par conséquent, celui qui se présente immédiatement à l'esprit de ceux qui entendent la langue. Le *sens littéral* qui ne tient qu'à un seul mot, est ou *primitif*, *naturel* et *propre*, ou *dérivé*, s'il faut le dire, et *tropologique*. Ce dernier est dû aux *Tropes*, dont on distingue plusieurs genres et plusieurs espèces. Mais les *Tropes* ont lieu, ou par nécessité et par *extension*, pour suppléer aux mots qui manquent à la langue pour certaines idées, ou par choix et par *figure*, pour présenter les idées sous des images plus vives et plus frappantes que leurs signes propres. De là deux différentes sortes de *sens tropologique*: le *sens tropologique extensif*, et le *sens tropologique figuré*. Le premier, comme on voit, tient le milieu entre le *sens primitif* et le *sens figuré*, et ne peut guère être regardé que comme une nouvelle sorte de *sens propre*. » p. 57-8). Ce qui nous intéresse ici, c'est donc cette production d'un

Fontanier propose donc une classification théorique de tous ces tropes irruptifs, de ces « non-vraies figures » qu'aucun code de substitution sémantique n'aura précédé. Mais cette classification empruntera ses types aux grandes formes connues. D'où un double geste: mettre la catachrèse tout à fait à part, lui reconnaître une place irréductiblement originale, et pourtant la faire rentrer dans la taxinomie commune, y voir un phénomène d'usage (d'abus) plutôt que de code. Ce qui est normal puisque le code est forcé, mais étrange puisque l'abus n'est pas plus une forme de l'usage qu'une application du code: « Il est un Trope que nous avons admis, comme Du Marsais, et auquel nous n'avons cependant ni donné un rang, ni consacré un article dans notre *Théorie*: c'est la *Catachrèse*. Nous n'avons pas cru, en effet, devoir traiter plus particulièrement de ce Trope, dès que, loin d'en faire, comme Du Marsais, une espèce à part, et une espèce non seulement de Trope, mais même de figure, nous ne le regardons que comme l'emploi, sinon toujours primitivement, du moins actuellement forcé, de telle ou telle des trois grandes espèces que nous avons reconnues » (p. 213).

Dans le supplément, les développements les plus longs sont accordés à la catachrèse de métaphore. En particulier parce que, cette fois, l'ordre du nom est largement débordé: « Ici les exemples seraient innombrables, et ce ne sont pas seulement les noms qui pourraient en fournir, mais toutes les espèces de mots représentatifs d'idées. La *métaphore-figure* va à peine jusqu'à l'adverbe; et la *métaphore-catachrèse* embrasse dans son étendue jusqu'à l'interjection. Il y a même bien peu de mots, dans chaque espèce, qu'elle n'ait soumis à son empire; » (p. 215). Il reste que l'interprétation des métaphores-catachrèses de prépositions (à, par exemple) consiste toujours à définir le sens par le nom de catégorèmes (disposition, lieu ou place, temps, posture, geste, manière, cause mouvante, destination, etc. Cf. p. 219), et même d'une seule signification nominale, la « tendance », « comme Condillac l'a très bien montré dans sa Grammaire ».

Quant aux noms et aux verbes, les exemples qu'en donne Fontanier sont d'abord — et en fait exclusivement — ceux de

sens propre, d'une nouvelle sorte de sens propre, par la violence d'une catachrèse dont le statut intermédiaire tend à échapper à l'opposition du primitif et du figuré, tenant entre eux le « milieu ». Quand le milieu d'une opposition n'est pas le passage d'une médiation, il y a de fortes chances pour que l'opposition ne soit pas pertinente. La conséquence en est sans mesure.

métaphores-catachrèses dont la portée philosophique est la plus lourde (lumière, aveuglement; avoir, être, faire, prendre, comprendre). Le corps vivant fournit le « véhicule » pour tous les exemples nominaux dans l'ordre physique. La *lumière* est le premier — et le seul — exemple choisi quand on accède à l'ordre moral: «... en voici dans l'ordre moral: *Lumière*, pour clarté d'esprit, pour intelligence, ou pour éclaircissement; *Aveuglement*, pour trouble et obscurcissement de la raison. La première *lumière* que nous avons connue, c'est sans doute celle du jour, et c'est pour celle-là que le mot a été créé. Mais la raison n'est-elle pas comme un flambeau que l'Auteur de la nature a mis en nous pour éclairer notre âme, et ce flambeau ne nous est-il pas exactement au moral ce que le flambeau du jour nous est au physique ? Il a donc fallu nécessairement lui attribuer une *lumière*, et dire, *La lumière de la raison* comme nous disons, *La lumière du jour* » (p. 216).

Et, après avoir reporté cette analyse sur le mot *aveuglement*, Fontanier demande: « Et comment, sans ces *métaphores forcées*, sans ces catachrèses, eût-on pu parvenir à retracer ces idées ? » (p. 217). Ces « idées » existaient déjà, semble penser Fontanier, étaient déjà dans l'esprit comme un tracé sans mot; mais on n'aurait pu les retracer, les traquer, les tirer au jour sans le coup de force d'une torsion qui va *contre l'usage*, sans l'effraction d'une catachrèse. Celle-ci ne sort pas de la langue, elle ne crée pas de signes nouveaux, n'enrichit pas le code; et pourtant elle en transforme le fonctionnement, elle produit, avec le même matériau, de nouvelles règles d'échange, de nouvelles valeurs. La langue philosophique, système de catachrèses, capital de « métaphores forcées », aurait ce rapport à la littéralité de la langue naturelle si, à en croire Fontanier, quelque chose de tel existait. Et quand Fontanier pose, présuppose néanmoins l'antériorité du sens ou de l'idée de la catachrèse (qui ne fait que rejoindre un concept déjà présent), il interprète cette situation en termes philosophiques; c'est bien ainsi que la philosophie a traditionnellement interprété sa puissante catachrèse: torsion de retour vers le déjà-là d'un sens, *production* (de signes ou plutôt de valeurs), mais comme *révélation*, dévoilement, mise au jour, vérité. C'est pourquoi les « métaphores forcées » peuvent, doivent être « justes et naturelles » (p. 216).

## LA MÉTAPHYSIQUE — RELÈVE DE LA MÉTAPHORE

« Et, cependant, quoique je réserve une bonne part au sympathique emploi de la métaphore (cette figure de rhétorique rend beaucoup plus de services aux aspirations humaines vers l'infini que ne s'efforcent de se le figurer ordinairement ceux qui sont imbus de préjugés ou d'idées fausses, ce qui est la même chose), il n'en est pas moins vrai que la bouche risible de ces paysans reste encore assez large pour avaler trois cachalots. Raccourcissons notre pensée, soyons sérieux, et contentons-nous de trois petits éléphants qui viennent à peine de naître » (*Les Chants de Maldoror*, IV).

« C'est, généralement parlant, une chose singulière que la tendance attractive qui nous porte à rechercher (pour ensuite les exprimer) les ressemblances et les différences que recèlent, dans leurs naturelles propriétés, les objets les plus opposés entre eux, et quelquefois les moins aptes, en apparence, à se prêter à ce genre de combinaisons sympathiquement curieuses, et qui, ma parole d'honneur, donnent gracieusement au style de l'écrivain, qui se paie cette personnelle satisfaction, l'impossible et inoubliable aspect d'un hibou sérieux jusqu'à l'éternité » (*Les Chants de Maldoror*, V).

La rhétorique classique ne peut donc dominer, y étant prise, la masse dans laquelle se découpe le texte philosophique. La métaphore est moins dans le texte philosophique (et dans le texte rhétorique qui s'y coordonne) que celui-ci n'est dans la métaphore. Et cette dernière ne peut plus recevoir son nom de la métaphysique, autrement que par une catachrèse, si l'on veut, et qui la retrace à travers le fantôme philosophique de la métaphore: comme « non-vraie métaphore ».

Rêvera-t-on pour autant de quelque méta-philosophie, d'un discours plus général mais de type encore philosophique, sur les métaphores de « premier degré », sur ces non-vraies métaphores qui ont ouvert la philosophie ? Le travail qui s'annoncerait sous le titre d'une telle méta-métaphorique ne serait pas sans intérêt.

Il reviendrait en somme à transporter dans l'ordre philosophique le programme bachelardien d'une « métapoétique » (*Lautréamont*, p. 55). Quelles seraient les limites d'une telle transposition ?

Bachelard est, sur ce point, fidèle à la tradition: la métaphore ne lui paraît pas constituer simplement, ni nécessairement, un obstacle à la connaissance scientifique ou philosophique. Elle peut travailler à la rectification critique d'un concept, le révéler comme une mauvaise métaphore, « illustrer » enfin un nouveau concept. Sans doute l'« obstacle verbal », dans le procès de la connaissance scientifique, a-t-il souvent la forme de la métaphore (« attirail métaphorique », « image généralisée », « caractère métaphorique déficient de l'explication<sup>42</sup> », etc.). Sans doute le règne de la métaphore s'étend-il même au-delà du langage, entendu au sens étroit de l'« expression » verbale: « les métaphores séduisent la raison<sup>43</sup> ». Mais, d'une part, la psychanalyse de la connaissance objective doit dénoncer surtout les « métaphores immédiates » (« Le danger des métaphores immédiates pour la formation de l'esprit scientifique, c'est qu'elles ne sont pas toujours des images qui passent; elles poussent à une pensée autonome; elles tendent à se compléter, à s'achever dans le règne de l'image<sup>44</sup> », c'est le système des métaphores qui, nous

42. *La Formation de l'esprit scientifique*, p. 74-75. Cf. aussi p. 15, 194, 195.

43. *Ibid.*, p. 78. Bachelard cite Van Swinden: « Cette expression: le fer est une éponge du Fluide magnétique est donc une métaphore qui s'écarte du vrai: et cependant toutes les explications sont fondées sur cette expression employée dans le sens propre. Mais, quant à moi, je pense qu'il n'est pas de l'exactitude... de penser que la raison indique que ces expressions sont erronées, et de les employer néanmoins à l'explication des Expériences. » (1785). Sous une forme un peu embarrassée, la pensée de Van Swinden est très nette: on ne peut confiner aussi facilement qu'on le prétend les métaphores dans le seul règne de l'expression. Qu'on le veuille ou non, les métaphores séduisent la raison. » Bachelard montre aussitôt après que de « très grands esprits sont pour ainsi dire bloqués dans l'imagerie première ». Ainsi « la métaphysique de l'espace chez Descartes » ne serait qu'une métaphorique de l'éponge, « la métaphysique de l'éponge » (p. 79).

44. *Ibid.*, p. 81. En revanche, le *Discours préliminaire* de l'ouvrage accrédite les métaphores construites et constructives, de statut intermédiaire, qui rompent avec l'immédiateté sensible et le réalisme naïf. Elles appartiennent à l'ordre de « la quantité figurée », à mi-chemin entre le concret et l'abstrait, dans une zone intermé-

le verrons, intéresse d'abord Bachelard); d'autre part, la métaphore non immédiate, construite, est utile quand elle vient « illustrer » un savoir conquis sur la mauvaise métaphore. Sa valeur est alors essentiellement pédagogique: « Une psychanalyse de la connaissance objective doit donc s'appliquer à décolorer, sinon à effacer, ces images naïves. Quand l'abstraction aura passé par là, il sera temps d'*illustrer* [Bachelard souligne] les schémas rationnels. En résumé, l'intuition première est un obstacle à la pensée scientifique; seule une illustration travaillant au-delà du concept, en rapportant un peu de couleur sur les traits essentiels, peut aider la pensée scientifique<sup>45</sup>. » On relira, à la fin de *La formation de l'esprit scientifique*, les exemples les plus lumineux dont s'illustre cette valeur d'*illustration*: non seulement celui du cercle, de l'œuf et de l'ovale<sup>46</sup>, mais celui du soleil et du foyer, du centre, du cercle et de l'ellipse. En voici seulement la conclusion:

diaire... ». « La pensée scientifique est alors entraînée vers des « constructions » plus métaphoriques que réelles, vers des « espaces de configuration » dont l'espace sensible n'est après tout, qu'un pauvre exemple » (p. 5).

45. *Ibid.*, p. 78 «... la science moderne se sert de l'analogie de la pompe pour *illustrer* [Bachelard souligne] certains caractères des générateurs électriques; mais c'est pour tâcher d'éclaircir les idées *abstraites*... On voit ici un vif contraste des deux mentalités: dans la mentalité scientifique, l'analogie hydraulique joue *après* la théorie. Elle joue *avant* dans la mentalité préscientifique » (p. 80).

46. *Ibid.*, p. 233 sq. Il est sans doute opportun de rappeler ici qu'aux yeux de Bachelard l'obstacle métaphorique n'est pas seulement un obstacle épistémologique tenant à l'insistance, dans le champ de la science, de schèmes non scientifiques relevant de l'imagination commune ou de l'imaginaire philosophique. C'est parfois un obstacle philosophique, quand des schèmes scientifiques sont importés à tort et à travers dans un domaine philosophique. On pourrait parler alors d'un obstacle *épistémologiste*. Un certain scientisme naïf du philosophe peut transformer le discours scientifique en vaste réservoir de métaphores ou de « modèles » pour théoriciens pressés. « La science s'offre à lui [au philosophe] comme un recueil particulièrement riche de connaissances bien faites, de connaissances bien liées. Autrement dit, le philosophe demande simplement à la science des *exemples*. » Ceux-ci « sont toujours évoqués, jamais développés. Parfois même, les exemples scientifiques sont commentés en suivant des principes qui ne sont pas des principes scientifiques; ils suscitent des métaphores, des analogies, des généralisations. » (*La philosophie du non*, p. 3. Voir aussi, dans cette direction, la fin du chapitre sur « les diverses explications métaphysiques d'un concept scientifique » et ce que Bachelard dit



« Même dans le simple règne des images, nous avons souvent essayé utilement des conversions de valeurs. Ainsi nous développons dans notre enseignement l'antithèse suivante. Pour la science aristotélicienne, l'ellipse est un cercle mal fait, un cercle aplati. Pour la science newtonienne, le cercle est une ellipse appauvrie, une ellipse dont les foyers se sont aplatis l'un sur l'autre. Je me faisais alors l'avocat de l'ellipse: le centre de l'ellipse est inutile puisqu'elle a ses deux foyers distincts; sur le cercle, la loi des aires est une banalité; sur l'ellipse, la loi des aires est une découverte. Peu à peu j'essayais de désancrer doucement l'esprit de son attachement à des images privilégiées... Aussi, j'ai peu d'hésitation à présenter la rigueur comme une psychanalyse de l'intuition, et la pensée algébrique comme une psychanalyse de la pensée géométrique. Jusque dans le règne des sciences exactes, notre imagination est une sublimation. Elle est utile, mais elle peut tromper tant que l'on ne sait pas ce qu'on sublime et comment l'on sublime. Elle n'est valable qu'autant qu'on en a psychanalysé le principe. L'intuition ne doit jamais être une donnée. Elle doit toujours être une illustration » (p. 237).

Cette ambivalence épistémologique de la métaphore qui provoque, retarde, *suit* toujours le mouvement du concept, a peut-être son champ d'élection dans les sciences de la vie auxquelles on doit adapter une incessante critique du jugement téléologique. L'analogie animiste ou anthropomorphique (technique, sociale, culturelle) y est *comme* chez elle. Où pourrait-on être plus tenté de *prendre la métaphore pour le concept* ? Et quelle tâche plus urgente pour l'épistémologie et l'histoire critique des sciences que de distinguer entre le mot, le véhicule métaphorique, la chose et le concept ? Considérons deux exemples, parmi tous ceux que Georges Canguilhem a analysés. Le premier concerne « le développement de la théorie cellulaire » sur lequel « des valeurs affectives et sociales de coopération et d'association planent de près ou de loin<sup>47</sup> ».

« Concernant la cellule, on fait généralement trop grand honneur à Hooke. Certes, c'est bien lui qui découvre la chose, un

de la rêverie anagogique comme rêverie mathématisante. au moment où le mathématique et l'arithmétique interviennent en position de métaphore (p. 38-40).

47. *La Connaissance de la vie*, Vrin, 2<sup>e</sup> éd., p. 49. Sur ce problème de la métaphore, cf. aussi *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, notamment les chapitres intitulés « Modèles et analogies dans la découverte en biologie » et le « Concept et la vie » (en particulier, p. 358-360).

peu par hasard et par le jeu d'une curiosité amusée des premières révélations du microscope. Ayant pratiqué une coupe fine dans un morceau de liège, Hooke en observe la structure cloisonnée. C'est bien lui aussi qui invente le mot, sous l'empire d'une image, par assimilation de l'objet végétal à un rayon de miel, œuvre d'animal, elle-même assimilée à une œuvre humaine, car une cellule c'est une petite chambre. Mais la découverte de Hooke n'amorce rien, n'est pas un point de départ. Le mot même se perd et ne sera retrouvé qu'un siècle après.

« Cette découverte de la chose et cette invention appellent dès maintenant quelques réflexions. Avec la cellule, nous sommes en présence d'un objet biologique dont la surdétermination affective est incontestable et considérable. La psychanalyse de la connaissance compte désormais assez d'heureuses réussites pour prétendre à la dignité d'un genre auquel on peut apporter, même sans intention systématique, quelques contributions. Chacun trouvera dans ses souvenirs de leçon d'histoire naturelle l'image de la structure cellulaire des êtres vivants. Cette image a une constance quasi canonique. La représentation schématique d'un épithélium, c'est l'image du gâteau de miel. Cellule est un mot qui ne nous fait pas penser au moine ou au prisonnier, mais nous fait penser à l'abeille. Haeckel a fait remarquer que les cellules de cire remplies de miel sont le répondant complet des cellules végétales remplies de suc cellulaire. Toutefois, l'empire sur les esprits de la notion de cellule ne nous paraît pas tenir à cette intégralité de correspondance. Mais plutôt qui sait si, en empruntant consciemment à la ruche des abeilles le terme de cellule, pour désigner l'élément de l'organisme vivant, l'esprit humain ne lui a pas emprunté aussi, presque inconsciemment, la notion du travail coopératif dont le rayon de miel est le produit ? Comme l'alvéole est l'élément d'un édifice, les abeilles sont, selon le mot de Maeterlinck, des individus entièrement absorbés par la république. En fait, la cellule est une notion à la fois anatomique et fonctionnelle, la notion d'un matériau élémentaire et d'un travail individuel, partiel et subordonné » (p. 48-9).

Cette métaphore animale de la ruche, ici analysée dans ses effets déterminés sur le développement d'une théorie, Nietzsche, on le sait, la met en quelque sorte en abyme: pour figurer la métaphoricité du concept, métaphore de la métaphore, métaphore de la productivité métaphorique elle-même:

« Ce n'est qu'à partir de la ferme persévérance de ces formes originelles que s'explique la possibilité selon laquelle peut ensuite être constituée une construction de concepts à partir des métaphores elles-mêmes. Cette construction est une imitation des

rapports du temps, de l'espace et du nombre sur le terrain des métaphores.

« A la construction des concepts travaille originellement, comme nous l'avons vu, le langage et plus tard la science. Comme l'abeille travaille en même temps à construire les cellules et à remplir ces cellules de miel, ainsi la science travaille sans cesse à ce grand colombarium des concepts, au sépulcre des intuitions, et construit toujours de nouveaux et de plus hauts étages, elle façonne, nettoie, rénove les vieilles cellules, elle s'efforce surtout d'emplir ce colombage surélevé jusqu'au monstrueux et d'y ranger le monde empirique tout entier, c'est-à-dire le monde anthropomorphique. Alors que déjà l'homme d'action attache sa vie à la raison et aux concepts pour ne pas être emporté par le courant et ne pas se perdre lui-même, le savant construit sa cabane tout près de la tour de la science pour pouvoir y aider et pour trouver lui-même protection sous le bastion existant. Et il a besoin de cette protection, car il y a des puissances redoutables qui font continuellement pression sur lui et qui opposent à la ' vérité ' scientifique des ' vérités ' d'un tout autre genre aux enseignes les plus hétérogènes<sup>48</sup>. »

Cette opération de Nietzsche (généralisation de la métaphoricité par la mise en abyme d'une métaphore déterminée) n'est possible qu'à prendre le risque de la continuité entre la métaphore et le concept, comme entre l'animal et l'homme, l'instinct et le savoir<sup>49</sup>. Pour qu'on n'aboutisse pas ainsi à la réduction

48. *Le livre du philosophe*, tr. A. K. Marietti, Aubier, p. 193-195.

49. C'est pour marquer cette continuité que Nietzsche décrit le tissu métaphorique produit par l'homme (« dans la seule inviolabilité des représentations de l'espace et du temps ») *comme* une toile d'araignée (*Ibid.* p. 183). Re-marque, encore, et généralisation d'une métaphore particulière, dont les effets sont déterminables, par exemple dans l'histoire des sciences. G. Canguilhem écrit à propos du *Traité des membranes* de Bichat (1800): « Ce terme de tissu mérite de nous arrêter. Tissu vient, on le sait, de tistre, forme archaïque du verbe tisser. Si le vocable cellule nous a paru surchargé de significations implicites d'ordre affectif et social, le vocable tissu ne nous paraît pas moins chargé d'implications extra-théoriques. Celle-là nous fait penser à l'abeille et non à l'homme. Tissu nous fait penser à l'homme et non à l'araignée. Du tissu, c'est, par excellence, œuvre humaine » (*La connaissance de la vie*, p. 64-5). Cf. aussi Marx: « Notre point de départ, c'est le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un archi-

empiriste du savoir et à une idéologie fantastique de la vérité, il faudrait sans doute substituer à l'opposition classique (maintenue ou effacée) de la métaphore et du concept une autre articulation. Celle-ci, sans importer toute la métaphysique de l'opposition classique, devrait aussi rendre compte des écarts spécifiques que l'épistémologie ne peut pas négliger entre ce qu'elle appelle effets métaphoriques et effets scientifiques. Nul doute que la nécessité de cette nouvelle articulation ait été appelée par le discours de Nietzsche. Elle devra provoquer un déplacement et toute une réinscription des valeurs de science et de vérité, c'est-à-dire de quelques autres aussi.

Une telle redistribution devrait permettre de définir la « figure » qui continue nécessairement à donner son « signe » à un « concept » *après* la rectification, après l'abandon de tel modèle « qui n'était peut-être, à tout prendre, qu'une métaphore<sup>50</sup> ».

Ainsi — deuxième exemple — quand le concept biologique de *circulation* du sang se substitue au concept technique *d'irrigation*<sup>51</sup>, la rectification n'a pas réduit toute figure. Pour n'être pas l'irrigation d'un jardin, telle que la décrivent le *Timée*<sup>52</sup> ou *Des*

tecte. Mais, ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles; il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action, et auquel il doit subordonner sa volonté », *Le capital*, L. 1, sect. 3, ch. VII, Ed. Sociales, p. 180-1.

50. « Sur ce point donc, l'embryologie et la cytologie expérimentales ont rectifié le concept de la structure organique trop étroitement associé par Claude Bernard à un modèle social qui n'était peut-être, à tout prendre, qu'une métaphore. » « Le tout et la partie dans la pensée biologique », in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, p. 332.

51. Cf. *La connaissance de la vie*, p. 22-23.

52. D'un point de vue purement rhétorique, Condillac se montre sévère pour les figures dont se sert Platon (« le plus grand philosophe et le plus grand rhéteur ») pour décrire le corps humain dont il a fait « un monstre qui échappe à l'imagination »; notamment quand « il dit que le sang est la *pâtur*e de la chair: et afin, poursuit-il, que toutes les parties pussent recevoir l'aliment, ils y ont creusé, comme dans un jardin, plusieurs canaux, afin que les ruisseaux des veines, sortant du cœur comme de leur source, pussent couler dans ces étroits conduits du corps humain. » Condillac

*parties des animaux*, la « circulation » du sang ne parcourt pas proprement un cercle. Dès lors qu'on ne retient du cercle qu'un prédicat (par exemple, le retour au point de départ, la fermeture du circuit), sa signification est mise en position de trope, de métonymie sinon de métaphore.

La rectification, dès lors, est-elle d'une métaphore par un concept ? Toutes les métaphores ne sont-elles pas, rigoureusement parlant, des concepts et y a-t-il *du sens* à les opposer ? La rectification de la critique scientifique ne va-t-elle pas plutôt d'un concept-tropique inefficace, mal construit, à un concept-tropique opératoire, plus fin et plus puissant dans un champ donné et à une phase déterminée du procès scientifique ? Le critère de ce progrès ou de cette mutation (« coupure », « re-fonte », et tant d'autres formes à distinguer) n'est pas pour autant défini, certes, mais une double assurance paraît maintenant problématique: 1. que ce critère doive nécessairement mettre en œuvre une évaluation rhétorique (« de la métaphore au concept », par exemple); 2. que les tropes doivent nécessairement appartenir à la phase pré-scientifique du savoir.

Autrement dit, il y a aussi un *concept de métaphore*: il a aussi une histoire, il donne lieu à un savoir, requiert de la part de l'épistémologue une construction, des rectifications, des règles critiques d'importation et d'exportation.

Nous revenons à notre question: peut-on transporter dans le champ philosophique le programme bachelardien d'une méta-poétique ? Bachelard propose de procéder par *groupes et diagrammes*, et c'est ce qui nous retiendra d'abord. Par *groupes*:

« Quand on a médité sur la liberté des métaphores et sur leurs limites, on s'aperçoit que certaines images poétiques se *projetent* les unes sur les autres, avec sûreté et exactitude, ce qui revient à dire qu'en *poésie projective* elles ne sont qu'une seule et même image. Nous nous sommes aperçu, par exemple, en étudiant la Psychanalyse du feu, que toutes les ' images ' du feu interne, du feu caché, du feu qui couve sous la cendre, bref du feu qu'on ne voit pas et qui réclame par conséquent des métaphores, sont des ' images ' de la vie. Le lien projectif est alors si primitif qu'on traduit sans peine, sûr d'être compris de tous, les images de la vie dans les images du feu et vice-versa. La déformation des images doit alors désigner, d'une manière strictement mathé-

leur oppose six vers de Rousseau et les commente ainsi: « Les fleurs qui se multiplient sur une tige abreuvée d'une onde pure sont une belle image de ce que l'amour de la gloire produit dans une âme élevée » (*De l'art d'écrire*, L. 2, ch. IV).

matique, le *groupe* des métaphores. Dès qu'on pourrait préciser les divers *groupes* de métaphores d'une poésie particulière, on s'apercevrait que parfois certaines métaphores sont manquées parce qu'elles ont été adjointes en dépit de la cohésion du groupe. Naturellement, des âmes poétiques sensibles réagissent d'elles-mêmes à ces adjonctions erronées sans avoir besoin de l'appareil pédant auquel nous faisons allusion. Mais il n'en reste pas moins qu'une métapoétique devra entreprendre une classification des métaphores et qu'il lui faudra, tôt ou tard, adopter le seul procédé essentiel de la classification, la détermination des groupes<sup>53</sup>. »

Par *diagrammes* ensuite (encore une métaphore mathématique, ou du moins, plus précisément, géométrique, cette fois ornée d'une fleur, pour présenter le champ d'une méta-métaphorique): « Si le présent travail pouvait être retenu comme base d'une physique ou d'une chimie de la rêverie, il devrait préparer des instruments pour une critique littéraire objective dans le sens le

53. *Lautréamont*, éd. Corti, 1939, nouv. éd. 1956, p. 54-55. Le modèle *projectif* permet ici de reconnaître non seulement la cohérence syntaxique des métaphores, mais surtout l'unité originelle et finale de leur thème, le centre de leur foyer sémantique. La démonstration en est d'ailleurs assez remarquable: la multiplicité des images (celles du feu, avec lesquelles cette métaphorologie a d'abord eu à voir) renvoie, la réfléchissant, à la même image focale (« une seule et même image »): mais c'est qu'il s'agissait du feu caché « qu'on ne voit pas et qui réclame par conséquent des métaphores ». Ce « par conséquent » signifie que ce qui ne se voit pas réclame une métaphore. Cela semble aller de soi. Mais, si l'on suit ici l'équivalence analogique (feu couvert = ce qui est caché = vie), toutes les métaphores sont aussi des métaphores de la vie, comme du foyer dissimulé de toutes les métaphores, métaphores de la *physis*, source et métaphore des métaphores. Circulation du sens qui ne nous fait pas beaucoup avancer mais qui revient à cette métaphore du même dont l'ombre nous est maintenant familière. C'est pourquoi nous insistons plus haut sur la nécessité qui enchaîne les valeurs de vie, de métaphore et de métaphore de métaphore. « Alors l'esprit est libre pour la *métaphore de métaphore*. C'est à ce concept que nous aboutissons dans notre livre récent sur *La psychanalyse du feu*. La longue méditation de l'œuvre de Lautréamont n'a été entreprise par nous qu'en vue d'une *Psychanalyse de la vie* » (p. 155). Nous devons reconnaître ici les rigoureuses contraintes d'un programme. Le respect pour les « âmes poétiques sensibles » qui « réagissent d'elles-mêmes » à l'inconséquence des métaphores y est aussi prescrit de longue date (d'Aristote à Condillac et Hegel), comme ailleurs la volonté de ne pas « limiter la liberté poétique » ou « la création du poète ».

plus précis du terme. Il devrait montrer que les métaphores ne sont pas de simples idéalizations qui partent, comme des fusées, pour éclater au ciel en étalant leur insignifiance, mais qu'au contraire les métaphores s'appellent et se coordonnent plus que les sensations, au point qu'un esprit poétique est purement et simplement une syntaxe de métaphores. Chaque poète devrait alors donner lieu à un *diagramme* qui indiquerait le sens et la symétrie de ses coordinations métaphoriques, exactement comme le diagramme d'une fleur fixe le sens et la symétrie de son action florale. Il n'y a pas de *fleur réelle* sans cette convenance géométrique. De même, il n'y a pas de floraison poétique sans une certaine synthèse d'images poétiques. Il ne faudrait cependant pas voir dans cette thèse une volonté de limiter la liberté poétique, d'imposer une logique, ou une réalité, ce qui est la même chose, à la création du poète. C'est après coup, objectivement, après l'épanouissement, que nous croyons découvrir le réalisme et la logique intime d'une œuvre poétique. Parfois des images vraiment diverses, qu'on croyait hostiles, hétéroclites, dissolvantes, viennent se fondre en une image adorable. Les mosaïques les plus étranges du surréalisme ont soudain des gestes continus...<sup>54</sup> »

Cette attention si nécessaire à la *syntaxe*, à la logique systématique des productions métaphoriques, aux « métaphores de métaphores » (p. 215), est-elle à la limite compatible avec le concept de métaphore ? Peut-on y faire droit sans remettre en question le point de vue sémantique, voire monosémique, de la métaphore ? Bachelard lui-même interprète la coordination syntaxique comme faisceau sémantique ou thématique. La multiplicité des métaphores est ordonnée en vue d' « une seule et même image », dont la diffraction n'est qu'un système projectif. L'unité, la continuité du sens domine ici le jeu de la syntaxe. Nous avons essayé de montrer plus haut que cette subordination du syntaxique était inscrite dans les traits les plus invariants du concept de métaphore; et ailleurs<sup>55</sup> quelles étaient les limites essentielles d'un tel thématisme.

Transportée dans le champ philosophique, une telle métaphorologie n'y retrouverait-elle pas toujours, par destination, le même ? la même *physis*, le même sens (sens de l'être comme présence ou, *ce qui revient au même*, comme présence/absence), le même cercle, le même feu de la même lumière se montrant/se cachant, le même tour de soleil ? Que trouver d'*autre* que ce

54. *La psychanalyse du feu*, p. 213-14.

55. « La double séance », II, in *La dissémination*.

retour du même quand on cherche la métaphore ? c'est-à-dire la ressemblance ? et quand on cherche à déterminer *la* métaphore dominante d'un groupe qui intéresse par son pouvoir de rassemblement ? Qu'y trouver d'autre sinon la métaphore de la *domination*, accrue de son pouvoir de dissimulation qui lui permet d'échapper à la maîtrise: Dieu ou le Soleil ?

Si l'on essayait par exemple de fixer le diagramme de la métaphorique propre (ou présumée telle) de Descartes, à supposer même, *concesso non dato*, qu'on puisse rigoureusement délimiter le corpus métaphorique renvoyant à cette seule signature, il faudrait sans doute faire apparaître, sous la couche des métaphores d'apparence didactique (celles qu'à relevées l'analyse psychologique et empirique de Spoerri: le lierre et l'arbre, le chemin, la maison, la ville, la machine, le fondement ou la chaîne) une autre stratification, moins apparente mais aussi systématiquement organisée, qui ne serait pas seulement *sous* la précédente mais entre-tissée avec elle. On y rencontrerait la cire et la plume, l'habit et la nudité, le navire, l'horloge, les semences et l'aimant, le livre, le bâton, etc. Reconstituer la grammaire de ces métaphores, ce serait en articuler la logique sur un discours qui se donne pour non métaphorique, ce qu'on appelle ici le système philosophique, le sens des concepts et l'ordre des raisons, mais aussi sur des schèmes de continuité et de permanence, sur les systèmes de plus longues séquences, la « même » métaphore pouvant fonctionner différemment ici et là. Mais, respecter avant tout la spécificité philosophique de cette syntaxe, c'est aussi en reconnaître la soumission au sens, au vouloir-dire, à la vérité du concept philosophique, au signifié de la philosophie. C'est à ce signifié majeur de l'onto-théologie que reviendra toujours la teneur de la métaphore dominante: le cercle de l'héliotrope. Certes, les métaphores de la lumière et du cercle, si importantes chez Descartes, ne s'organisent pas comme elles le font chez Platon ou chez Aristote, chez Hegel ou chez Husserl. Mais, si on se rend au point le plus critique et le plus proprement cartésien de la démarche critique, au point du doute hyperbolique et de l'hypothèse du Malin Génie, au point où le doute frappe non seulement les idées d'origine sensible mais les idées « claires et distinctes » et les évidences mathématiques, on sait que ce qui permet au discours de repartir et de se poursuivre, son ultime ressource, est désigné comme *lumen naturale*. La lumière naturelle et tous les axiomes qu'elle donne à voir ne sont jamais soumis au doute le plus radical. Celui-ci se déploie *dans* la lumière. « Car je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai, ainsi qu'elle m'a tantôt



fait voir que, de ce que je doutais, je pouvais conclure que j'étais. » (« Méditation troisième ».) Parmi les axiomes que la lumière naturelle me fait voir être vrais, il y a, chaque fois, à chaque étape, ce qui permet de sortir du doute et de progresser dans l'ordre des raisons, en particulier de prouver l'existence d'un Dieu non-trompeur (« Maintenant c'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet; »... « en sorte que la lumière naturelle nous fait voir clairement que la conservation et la création ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser, et non point en effet. »... « D'où il est assez évident qu'il ne peut être trompeur, puisque la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut » etc.). Antérieure à toute présence déterminée, à toute idée représentative, la lumière naturelle constitue l'éther même de la pensée et de son discours propre. Elle a, en tant que naturelle, sa source en Dieu, dans le Dieu dont l'existence a été mise en doute puis démontrée *grâce à elle*. «... je n'ai aucun sujet de me plaindre de ce que Dieu ne m'a pas donné une intelligence plus capable, ou une lumière naturelle plus grande que celle que je tiens de lui... » (Méditation quatrième ».) Tout en échappant au cercle logique qui l'a tant occupé, Descartes inscrit la chaîne des raisons dans le cercle de la lumière naturelle qui procède de Dieu et revient à Dieu.

Cette métaphorique s'énonce sans doute dans une syntaxe spécifique; mais en tant que métaphorique elle appartient à une syntaxe plus générale, à un système plus étendu qui contraint aussi bien le platonisme; et tout s'éclaire à son soleil, soleil d'absence et de présence, aveuglant et lumineux, éblouissant. C'est la fin de la « Méditation troisième », quand l'existence de Dieu vient d'être une première fois prouvée grâce à la lumière naturelle qu'il nous a lui-même dispensée, en faisant semblant de disparaître et de nous en laisser chercher la source aveuglante de clarté: «... il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer, d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre. »

Bien entendu, l'adoration est ici d'un philosophe et, puisque la lumière naturelle est naturelle, Descartes n'entend pas son discours comme celui d'un théologien: c'est-à-dire de quelqu'un qui se contente de métaphores. Et à qui il faut les laisser: « L'auteur pourrait expliquer d'une manière satisfaisante, d'après

sa philosophie, la création du monde, telle qu'elle est décrite dans la Genèse...; le récit de la création qui s'y trouve est peut-être métaphorique; il doit donc être laissé aux théologiens; ... Pourquoi est-il dit, en effet, que les ténèbres ont précédé la lumière?... Et quant aux cataractes de l'abîme, c'est une métaphore, mais cette métaphore nous échappe » (*Entretien avec Burman*, éd. A. Bridoux, Pléiade, p. 1387-8).

Présence disparaissant dans son propre rayonnement, source cachée de la lumière, de la vérité et du sens, effacement du visage de l'être, tel serait le *retour* insistant de ce qui assujettit la métaphysique à la métaphore.

Aux métaphores. Ce mot ne s'écrit qu'au pluriel. S'il n'y avait qu'une métaphore possible, rêve au fond de la philosophie, si l'on pouvait réduire leur jeu au cercle d'une famille ou d'un groupe de métaphores, voire à une métaphore « centrale », « fondamentale », « principielle », il n'y aurait plus de vraie métaphore: seulement, à travers une métaphore vraie, la lisibilité assurée du propre. Or c'est parce que le métaphorique est d'entrée de jeu pluriel qu'il n'échappe pas à la syntaxe; et qu'il donne lieu, dans la philosophie aussi, à un *texte* qui ne s'épuise pas dans l'histoire de son sens (concept signifié ou teneur métaphorique: *thèse*), dans la présence, visible ou invisible, de son thème (sens et vérité de l'être). Mais c'est aussi parce que le métaphorique ne réduit pas la syntaxe, y agence au contraire ses écarts, qu'il s'emporte lui-même, ne peut être ce qu'il est qu'en s'effaçant, construit indéfiniment sa destruction.

Cette auto-destruction aura toujours pu suivre *deux* trajets qui sont presque tangents et pourtant différents, se répètent, se miment et s'écartent selon certaines lois. L'un de ces trajets suit la ligne d'une résistance à la dissémination du métaphorique dans une syntactique comportant quelque part et d'abord une perte irréductible du sens: c'est la relève métaphysique de la métaphore dans le sens propre de l'être. La généralisation de la métaphore peut signifier cette parousie. La métaphore est alors comprise par la métaphysique comme ce qui doit s'enlever dans l'horizon ou sur le fond propre et finir par y retrouver l'origine de sa vérité. Le tour du soleil s'interprète alors comme cercle spéculaire, retour à soi sans perte de sens, sans dépense irréversible. *Ce retour à soi* — cette intériorisation — du soleil n'a pas seulement marqué les discours platonicien, aristotélicien, cartésien, etc., ni seulement la science de la logique comme cercle des cercles, mais aussi et du même coup l'homme de la métaphysique. Le soleil sensible, qui se lève à l'Orient, se laisse intérioriser, au soir de sa course, dans l'œil et le cœur de l'Occi-

dental. Celui-ci résume, assume, accomplit l'essence de l'homme, « illuminé par la lumière véritable » (*phôtizomenos phôti alethino*)<sup>56</sup>.

Le discours philosophique — en tant que tel — décrit une métaphore qui se déplace et se résorbe entre deux soleils. Cette *fin* de la métaphore n'est pas interprétée comme une mort ou une dislocation, mais comme une anamnèse intériorisante (*Erinnerung*), une recollection du sens, une relève de la métaphoricité vivante dans une propriété vivante. Désir philosophique — irrépressible — de résumer-relever-intérioriser-dialectiser-maîtriser l'écart métaphorique entre l'origine et elle-même, la différence orientale. Dans le monde de ce désir, la métaphore naît à l'Orient

56. « Dans l'aperçu géographique a été déjà indiqué d'une façon générale le chemin que suit l'histoire universelle. Le soleil se lève à l'Orient. Le soleil est la lumière et le rapport simple et universel à soi-même, donc l'Universel en soi. Cette lumière en soi universelle en tant qu'individu, en tant que sujet, est le soleil. On a souvent décrit l'état d'esprit de l'homme qui à l'aube voit venir la lumière et le soleil se lever dans sa majesté. Une telle image provoque le saissement, l'admiration, l'oubli infini de soi-même dans la clarté naissante. Toutefois, à mesure que le soleil s'élève, cette admiration s'atténue; le regard se dirige de plus en plus vers la nature et vers soi-même. C'est sa propre clarté que l'Esprit veut regarder; ainsi passera-t-il à la conscience de soi; à sa première admiration inactive se substituera l'action, la création d'une œuvre tirée de ses propres ressources. Et, au soir, il aura bâti un édifice achevé, il aura un soleil intérieur, le soleil de sa propre conscience, un soleil créé par son propre travail, qu'il estimera plus haut que le soleil extérieur. Et dans son édifice il se trouvera face à l'Esprit dans le même rapport dans lequel il s'est trouvé au début face au soleil extérieur, mais ce rapport sera libre, car ce deuxième objet est son propre Esprit. Cette image contient le cours entier de l'histoire, la grande journée de l'Esprit, le travail qu'il accomplit dans l'histoire du monde.

« L'histoire universelle va de l'Est à l'Ouest, car l'Europe est véritablement le terme et l'Asie, le commencement de cette histoire. Pour l'histoire universelle il existe un Est par excellence, *Kat'epochen*, bien que l'Est soit pour soi quelque chose de tout à fait relatif: en effet, quoique la terre forme une sphère, l'histoire cependant ne décrit pas un cercle autour d'elle; elle a bien plutôt un est déterminé qui est l'Asie. Ici se lève le soleil extérieur, physique, et à l'ouest il se couche, mais à l'ouest se lève le soleil intérieur de la conscience de soi qui répand un éclat supérieur. L'histoire est l'éducation par laquelle on passe du déchaînement de la volonté naturelle à l'Universel et à la liberté subjective. » Hegel, *La raison dans l'histoire*, tr. fr. K. Papaioannou.

dès lors que celui-ci, se mettant à parler, à travailler, à écrire, suspend sa jouissance, se sépare de lui-même et nomme l'absence: soit ce qui est. Telle est du moins la proposition philosophique dans ses énoncés géotropiques et historico-rhétoriques. « Comme les premiers motifs qui firent parler l'homme furent des passions, ses premières expressions furent des tropes. Le langage figuré fut le premier à naître, le sens propre fut trouvé le dernier. » Et « le génie des langues orientales », c'est d'être « vives et figurées »<sup>57</sup>.

« Non seulement les philosophes grecs, comme Platon et Aristote, ou les grands historiens et orateurs, comme Thucydide et Démosthène, mais aussi les grands poètes, Homère, Sophocle, bien qu'ils en viennent souvent à utiliser des comparaisons (*Gleichnisse*), ne s'en tiennent pas moins, presque toujours, dans l'ensemble, à des expressions propres (*eigentlichen Ausdrücken*). Leur rigueur et leur fermeté plastiques ne tolèrent pas le mélange que comporte le métaphorique, et ne les autorisent pas à errer de-ci de-là hors de leur élément homogène et de ce qui s'accommode et s'achève simplement, d'un seul jet, pour se mettre à glaner n'importe où lesdites fleurs de rhétorique (*sogenannte Blumen des Ausdrucks aufzulesen*). Or la métaphore interrompt toujours la marche de la représentation (*Vorstellungsganges*)... Au contraire, c'est surtout l'Orient, notamment la poésie mahométane tardive

57. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, éd. par Ch. Porset, (Ducrot), p. 45 et p. 41. Cf. aussi, par exemple. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, ch. X § 103 et surtout *La logique*: « La génération des idées et des facultés de l'âme devait être sensible dans ces langues [les premières langues vulgaires] où la première acception d'un mot était connue, et où l'analogie donnait toutes les autres. On retrouvait dans les noms des idées qui échappaient aux sens, les noms mêmes des idées sensibles d'où elles viennent; et, au lieu de les voir comme des noms propres de ces idées, on les voyait comme des expressions figurées qui en montraient l'origine. Alors, par exemple, on ne se demandait pas si le mot *substance* signifie autre chose que *ce qui est dessous*; si le mot *pensée* signifie autre chose que *peser, balancer, comparer*. En un mot, on n'imaginait pas de faire des questions que font aujourd'hui les métaphysiciens: les langues, qui répondaient d'avance à toutes, ne permettaient pas de les faire, et l'on n'avait pas encore de mauvaise métaphysique. La bonne métaphysique a commencé avant les langues; et c'est à elle qu'elles doivent tout ce qu'elles ont de mieux. Mais cette métaphysique était alors moins une science qu'un instinct. C'était la nature qui conduisait les hommes à leur insu; et la métaphysique n'est devenue science que lorsqu'elle a cessé d'être bonne » (Seconde Partie, ch. IV). Cf. encore Fontanier, *op. cit.*, p. 157.

d'une part et la poésie moderne d'autre part, qui recourent à l'expression impropre et en ont même besoin<sup>58</sup>. »

La métaphore est donc déterminée par la philosophie comme perte provisoire du sens, économie sans dommage irréparable de propriété, détour certes inévitable mais histoire en vue et dans l'horizon de la réappropriation circulaire du sens propre. C'est pourquoi l'évaluation philosophique en a toujours été ambiguë: la métaphore est menaçante et étrangère au regard de *l'intuition* (vision ou contact), du *concept* (saisie ou présence propre du signifié), de la *conscience* (proximité de la présence à soi); mais elle est complice de ce qu'elle menace, elle lui est nécessaire dans la mesure où le dé-tour est un re-tour guidé par la fonction de ressemblance (*mimesis* et *homoiosis*), sous la loi du même. L'opposition de l'intuition, du concept et de la conscience n'a plus, à ce point, aucune pertinence. Ces trois valeurs appartiennent à l'ordre et au mouvement du sens. Comme la métaphore.

Dès lors toute la téléologie du sens, qui construit le concept philosophique de métaphore, l'ordonne à la manifestation de la vérité, à sa production comme présence sans voile, à la réappropriation d'un langage plein et sans syntaxe, à la vocation d'une pure nomination: sans différentielle syntaxique ou en tout cas sans articulation proprement *innommable*, irréductible à la relève sémantique ou à l'intériorisation dialectique.

L'autre auto-destruction de la métaphore *ressemblerait* à s'y méprendre à la philosophique. Elle passerait donc cette fois, traversant et doublant la première, par un supplément de résistance syntaxique, par tout ce qui (par exemple, dans la linguistique moderne) déjoue l'opposition du sémantique et du syntaxique et surtout la hiérarchie philosophique qui soumet celui-ci à celui-là. Cette auto-destruction aurait encore la forme d'une généralisation mais cette fois, il ne s'agirait plus d'étendre et de confirmer un philosophème; plutôt, en le déployant sans limite, de lui arracher ses bordures de propriété. Et par conséquent de faire sauter l'opposition rassurante du métaphorique et du propre dans laquelle l'un et l'autre ne faisaient jamais que se réfléchir et se renvoyer leur rayonnement.

La métaphore porte donc toujours sa mort en elle-même. Et cette mort est sans doute aussi la mort *de* la philosophie. Mais ce génitif est double. C'est tantôt la mort de la philosophie, mort d'un genre appartenant à la philosophie qui s'y pense et s'y résume, s'y reconnaît en s'y accomplissant; tantôt la mort d'une philosophie qui ne se voit pas mourir et ne s'y retrouve plus.

58. Hegel, *Esthétique*, II, 1, chap. III b, III a.

Homonymie en laquelle Aristote sut reconnaître — alors sous les traits du sophiste — la figure même de ce qui double et menace la philosophie: ces deux morts se répètent et se simulent l'une l'autre dans l'héliotrope. Héliotrope de Platon ou de Hegel d'une part, héliotrope de Nietzsche ou de Bataille<sup>59</sup> d'autre part, pour se servir ici d'abréviations métonymiques. Telle fleur porte toujours son double en elle-même, que ce soit la graine ou le type, le hasard de son programme ou la nécessité de son diagramme. L'héliotrope peut toujours se relever. Et il peut toujours devenir une fleur séchée dans un livre. Il y a toujours, absente de tout jardin, une fleur séchée dans un livre; et en raison de la répétition où elle s'abîme sans fin, aucun langage ne peut réduire en soi la structure d'une anthologie. Ce supplément de code qui traverse son champ, en déplace sans cesse la clôture, brouille la ligne, ouvre le cercle, aucune ontologie n'aura pu le réduire.

A moins que l'anthologie ne soit aussi une lithographie. Héliotrope nomme encore une pierre: pierre précieuse, verdâtre et rayée de veines rouges, espèce de jaspé oriental.

59. Cf. en particulier, outre les textes bien connus de Bataille, certains des « Premiers écrits » recueillis par D. Hollier dans le tome I des *Œuvres complètes* (Gallimard, 1970): « L'Anus solaire », « Le langage des fleurs », « La mutilation sacrificielle de l'oreille coupée de Van Gogh », « Le bas matérialisme et la gnose », « Soleil pourri ». « Corps célestes », etc.

# qual quelle\*

les sources de Valéry

\* Conférence prononcée le 6 novembre 1971 à l'université Johns Hopkins, à l'occasion du 100<sup>e</sup> anniversaire de la naissance de Valéry. Je dois aux travaux de Michel Lechantre d'avoir relu Valéry et découvert les *Cahiers*. Ces pages lui sont ainsi naturellement dédiées.





Je — marque d'abord une division dans ce qui aura pu paraître au commencement.

« Les sources de Valéry » n'intitulent pas ici celles dont on fait les thèses. De ce que les historiens nommeraient peut-être les influences, nous ne remonterons pas le cours vers « les sources » cachées, les origines proches ou détournées, présumées ou vérifiées d'une « œuvre » voire d'une « pensée » dont on manipulerait ainsi la fiche. Valéry en a d'avance lui-même averti: quant au système de ce qui s'écrit ici, le « discours de l'histoire » bavarderait sur les héritages, les lectures, les emprunts, les ressorts biographiques. Les sources se multiplieraient à l'infini, mais comme autant de « sources d'erreurs et puissances de falsification »<sup>1</sup>. Nous ne tiendrons pas le compte, en historiens positifs, de tout ce qui aurait pu, *du dehors*, affluer dans le texte.

Mais — je marque la division — en observant d'un lieu excentrique, selon un tour différent, la logique de ses aversions, pourquoi ne pas s'interroger sur un autre dehors, sur telles *sources écartées*, cette fois: celles que Valéry n'a pu entrevoir que de biais, comme dans un miroitement bref, abrégé plutôt, le temps de s'y reconnaître ou réfléchir pour s'en détourner aussitôt, vivement, décidément, furtivement aussi, selon une volte à décrire depuis la geste de Narcisse. Nous n'analyserons ce détournement qu'au lieu où il a laissé des marques *dans* le système textuel de Valéry, comme un froissement régulier de chaque page. Les noms propres seraient ici, par exemple, Nietzsche et Freud.

On aurait pu encore s'attendre, sous ce titre, à une lecture des « Louanges de l'eau » dont Valéry préface, en 1935, un recueil d'hommages à la Source Perrier<sup>2</sup>. Fera-t-on grief à l'aca-

1. *Discours de l'histoire, Œuvres*, éd. de la Pléiade, t. I p. 1130. Sauf indication contraire, je renverrai désormais à cette édition.

2. Cette brochure éditée par la Source Perrier (t. I, p. 202) comporte « L'histoire d'une Source », par P. Reboux, « Les bienfaits thérapeutiques de la Source Perrier », par le Dr Gervais,

démicien des ressources qu'il trouva ainsi plus d'une fois à son talent ? Aucune leçon de morale ou de politique ne pourrait ici s'élever, dont Valéry n'ait déjà infailliblement reconnu les prémisses. Dans le sillage de Mallarmé, très tôt, il avait analysé la loi qui administre les échanges entre les valeurs de langage, philosophie ou littérature par exemple, et celles de l'économie politique. Les *Mémoires du poète* avaient comparé l'agitation fébrile de la Littérature à celle de la Bourse<sup>3</sup>. Et le procès qu'on lui ferait ici relèverait encore de ces « convictions... naïvement et secrètement meurtrières » (t. I, p. 1129) dont il savait qu'elles expliquent toujours « le sens profond des querelles spéculatives et des polémiques même littéraires » (*ibid.*).

Mais — je marque encore et multiplie la division — nous n'oublierons pas « Louanges de l'eau ». Feignant plutôt d'en abandonner le discours souterrain, nous le verrons peut-être resurgir, lui-même et tout autre après quelques méandres. Il entraîne déjà que « la nymphe et la source »... « marquent le point sacré où la Vie se pose et regarde autour d'elle ». Il annonce encore que l'eau de la source tient l'arbre pour son trajet: « Considérez une plante, admirez un grand arbre, et voyez en esprit que ce n'est qu'un fleuve dressé qui s'épanche dans l'air du ciel. L'EAU s'avance par l'ARBRE à la rencontre de la lumière ». La « forme amoureuse » de la source traverse et divise l'arbre dans son ascension. Au cours de son innombrable énoncé sur l'arbre, le « hêtre suprême », Valéry aura compté avec un « arbre aveugle », puis avec un arbre gémissant « qu'il y a deux arbres en lui »<sup>4</sup>. Moment où l'arbre érigé, donc tra-

« Comment et dans quelles circonstances servir l'Eau Perrier », par le baron Fouquier. En 1919, Gide avait écrit à Valéry: « Je ne puis croire un instant à l'épuisement de ta mine, ou au tarissement de ta source: le difficile, c'est la mise en bouteilles, mais rien d'étonnant si après l'effort de l'hiver tu t'es trouvé fatigué », décrivant ainsi tout l'enjeu qui nous occupe. Sans compter que le nom de la source en question remembre à lui seul, en un mot, la longueur extensible d'une phrase.

3. T. I, p. 1487. Et ailleurs: « Toute doctrine se présente nécessairement comme une affaire plus avantageuse que les autres. Elle dépend donc des autres » (t. II, p. 690). « La pensée est brutale — pas de ménagement... Quoi de plus brutal qu'une pensée ? » (p. 694).

4. T. I, p. 130 (« Fragments du Narcisse »); t. II p. 193 (« Dialogue de l'arbre ») p. 577 (*Cahier B* 1910).

Le rêve de l'arbre revient toujours à une source (« Un arbuste et l'air pur font une source vive... » « La fileuse », t. I, p. 75. « L'arbre rêve d'être un ruisseau / L'arbre rêve dans l'air d'être

versé, en son dedans écarté de lui-même, se laisse couper de la source simple. Ici s'entame le rêve de la source. Se couper de la source, prédit enfin « Louanges de l'eau », c'est se laisser multiplier ou diviser par la différence de l'autre: cesser d'être (un) *moi*. Leurre de la source (« Voici l'heure, la soif, la source et la sirène »<sup>5</sup>): redevenir présent à soi, revenir à soi, retrouver, avec la pure transparence de l'eau, le mirage toujours efficient de ce point de surgissement, de cet instant du sourdre, cette fontaine ou ce puits surnommé la Vérité, qui parle toujours pour dire Moi: « On sait bien que la soif véritable n'est apaisée que par l'eau pure. Il y a je ne sais quoi d'authentique dans l'accord du désir vrai de l'organisme et du liquide originel. Etre altéré, c'est devenir autre: se corrompre. Il faut donc se désaltérer, redevenir, avoir recours à ce qu'exige tout ce qui vit. Le

une source... » 9, p. 428, 1923). « L'arbre rêve d'être ruisseau / *L'arbre rêve dans l'air d'être une source vive... I* Et de proche en proche, se change en *poésie*, en un vers pur... » (« *Arbre* », in « Autres Rhumbs », t. II, p. 659). « Mon âme aujourd'hui se fait arbre. Hier, je la sentis source » (« Dialogue de l'arbre », t. II, p. 178, dont on retiendra, outre le jeu de « hêtre » et de « être », qu'il pose, de l'arbre, « son être en plein désir, qui est certainement d'essence féminine »; qu'il le déchiffre comme une pétrification de l'eau disséminale (« l'eau de la terre épaisse et maternelle, pendant des ans profondément puisée, produit au jour cette substance dure... TITYRE. — Dure comme la pierre, et qu'on sculpte comme elle. LUCRÈCE. — Qui s'achève en rameaux qui s'achèvent en feuilles, et les faines enfin, fuyant de toutes parts, disperseront la vie... TITYRE. — Je vois ce que tu dis. LUCRÈCE — Vois donc dans ce grand être une sorte de fleuve.... Je t'ai dit que je sens naître et croître en moi-même une vertu de Plante, et je sais me confondre à la soif d'exister du germe qui s'efforce et qui procède vers un nombre infini d'autres germes à travers toute une vie de plante... ». « Ce que j'allais te dire (peut-être te chanter) eût, je pense, tari la source de paroles... »); qu'il avance simultanément qu'« Il n'y a donc point d'auteur... Une œuvre sans auteur n'est donc point impossible. Nul poète pour toi n'ordonna ces phantasmes... » et qu'« Au commencement était la fable. » Qu'en ce rêve se marque la division (même), (« Et comme une lente fibre / Qui divise le moment »), voilà qui interdira, pour les raisons qui apparaîtront à l'instant, de constituer *l'arbre* en thème ou en sujet. D'où le piège et l'ironie des *Cahiers*, lorsqu'ils soulignent « L'Arbre — quel beau *sujet* ! » (*Cahiers XXV*, p. 118). P. Laurette les cite en exergue à sa très riche recension polysémique, *Le thème de l'arbre chez Paul Valéry*, Klincksieck, 1967.

5. T. I., p. 158 (« Heure »).

langage lui-même est plein des louanges de l'EAU. NOUS disons que nous avons SOIF DE VÉRITÉ. NOUS parlons de la TRANSPARENCE d'un discours. » Et quand Valéry termine sur un « J'adore l'EAU » qui ressemble, pour qui s'y méprendrait, à quelque platitude publicitaire, il ne parle que de la parole, il insiste sur ce passage qui met l'eau à la bouche, engendre le discours, l'oraison, l'incantation.

Que devient le cours de la source quand il se fait discours ? Qu'en est-il alors de ce détournement ?

A se laisser emporter par l'élan, on se précipiterait, au titre des sources, vers une thématique de l'eau, une sémantique de style « phénoménologique » ou une psychanalyse de l'imagination matérielle, toutes deux fascinées par l'unité, précisément originaire, d'un sens ou d'un thème coulant de source et s'affectant de formes, modulations et variations dans un discours. Le matériel ne manquerait pas pour un tel recensement qui filtrerait presque tout le texte de Valéry à suivre ingénument le fil de l'« EAU MULTIFORME » qui de la source « descend invinciblement vers la mer, sa plus grande quantité »<sup>6</sup>. A l'embouchure on retrouverait encore la source de Paul Valéry lui-même qui s'explique souvent ainsi: « Je suis né dans un port ».

Sans prétendre à remonter plus haut que cette lecture thématique ou sémantique, essayons plutôt de compliquer abstraitement la question du sens ou du thème; et de ce qui survient à un texte — comme texte — lorsque la source s'y divise et altère au point de ne plus y rejoindre l'unité de fonds (*l's* se divise encore) qu'elle n'aura, au reste, jamais été. Répétant en somme la question critique, la question si insistante et si nécessaire de Valéry sur le *sens* (fond, thème, sujet, contenu, etc.), nous la ferons aboutir à une certaine hétérogénéité de la source: il y a d'abord *les* sources, la source est autre et plurielle. Mais, par cette répétition, nous nous préparons peut-être à envenimer la question du sens et à mesurer de quel prix Valéry a dû payer le discrédit qu'il était, jusqu'à un certain point et d'une certaine manière, justifié à jeter sur la valeur et l'autorité du sens. Répétition de Valéry, sans doute, mais l'anneau de cette réflexion ne se fermera peut-être pas. Du moins ne reviendra-t-il pas où on l'attendait, à son origine, avant d'y avoir laissé, s'y affectant, s'y infectant, quelque venin fort peu philosophique: ébauche ainsi d'un serpent, parmi l'arbre, tirant sa langue à double fil, de qui le venin quoique vil laisse loin la sage ciguë !

6. T. I., p. 202 (« Louanges de l'eau »).

Je n'avais pas relu Valéry depuis longtemps. Il y a longtemps, j'avais été loin de lire tout Valéry. C'est encore vrai aujourd'hui. Mais, reprenant des textes que je croyais connaître, en découvrant d'autres, surtout dans les *Cahiers*, je me suis naturellement demandé en quoi un certain rapport s'était changé. Où s'était opéré ce déplacement qui m'empêchait en quelque sorte de reconnaître les lieux ? Qu'est-ce que cela signifie, ici, maintenant ? Question banale, anneau encore dans la forme de ce retour aux sources dont s'afflige toujours la rhétorique des anniversaires de naissance: Valéry cent ans après, Valéry pour nous, Valéry présent, Valéry aujourd'hui, Valéry vivant, Valéry mort, c'est toujours le même code. A quelles lois obéissent les re-naisances, les re-découvertes, les occultations aussi, l'éloignement ou la réévaluation d'un texte dont on voudrait naïvement croire, sur la foi d'une signature ou d'une institution, qu'il reste le même, à soi constamment identique ? Un « corpus » en somme, et dont l'identité à soi serait encore moins menacée que celle d'un corps propre ? Que doit être un texte s'il peut, de lui-même en quelque sorte, se tourner pour briller encore, après une éclipse, d'une lumière différente, dans un temps qui n'est plus celui de sa source productive (en fut-il jamais contemporain ?), puis répéter encore cette résurgence après plusieurs morts dont, parmi d'autres, celles de l'auteur, et le simulacre d'une multiple extinction ? Valéry s'intéressait aussi à ce pouvoir de régénérescence. Il pensait que cela — la possibilité pour un texte de (se) donner plusieurs temps et plusieurs vies — (se) calcule. Je dis *cela se calcule*: une telle ruse ne peut se machiner dans le cerveau d'un auteur, tout simplement, sauf à le situer comme une araignée un peu perdue dans un coin de sa toile, à l'écart. La toile devient très vite indifférente à l'animal-source qui peu fort bien mourir sans avoir même compris ce qui s'était passé. Longtemps après, d'autres animaux viendront encore se prendre aux fils, spéculant, pour en sortir, sur le premier sens d'un tissage, c'est-à-dire d'un piège textuel dont l'économie peut toujours être abandonnée à elle-même. On appelle cela l'écriture. Celle-ci se calcule, Valéry le savait, et revenant à lui, à cette énorme toile cartonnée qui littéralement porte sa signature, je me suis dit qu'elle avait, et non seulement dans la forme de ses *Cahiers*, plus d'un retour assuré. A supposer, bien sûr, qu'un retour soit jamais assuré, ce qui est précisément en question, comme on va voir. Dans le calcul de cette économie, pour que cela « marche », c'est le mot de

Valéry, le prix à payer se négocie avec la mort; avec ce qui coupe l'« œuvre » de sa source (« il n'y a donc point d'auteur ») et lui imprime dès lors une durée de survie nécessairement *discrète* et *discontinue*. J'emprunte ces qualificatifs à Valéry. Quand il analyse ce qui programme la durée et le retour d'une écriture, il ne le fait jamais en termes de génie, de sens ou de force, mais d'« application de force »<sup>7</sup>.

Comment se négocie — et se dissocie — le retour *de* la source ?

Répétons la question. La source fut-elle un thème pour Valéry ? Un grand nombre de poèmes, d'analyses, de méditations, de notes semblent régulièrement revenir à la source comme à leur objet ou sujet principal. Il y a là comme un débordement. Et déjà cette surabondance thématique, pour rendre la démonstration trop facile, laisse deviner quelque part une méprise. La récurrence annonce ici, et peut-être toujours, qu'on ne touche pas un thème, ni surtout un thème principal. L'obstination compulsive qui reconduit vers un lieu signifie que ce topos ne peut devenir un thème ou le séjour d'une rhétorique: il se refuse à toute présentation, à toute représentation. Il ne peut jamais être là, présent, *posé* devant un regard, lui faisant face; il ne constitue jamais une unité présente ou cachée, un objet ou un sujet soutenant, selon l'instance ou la position du thème, un système de variations, de modulations, de transformations dont le sens ou le contenu substantiel resteraient en profondeur identiques à eux-mêmes.

La source serait alors ce qui pour Valéry n'a jamais pu devenir un thème. Si l'on s'obstine à la considérer ainsi, au moins faut-il préciser d'un angle ou d'un pli que ce fut le thème de ce qui ne se laisse pas thématiser.

C'est que la source ne peut pas se rassembler en son unité originiaire. Parce que — d'abord — elle n'a pas de sens propre.

Pourtant, si un mot a un sens propre, n'est-ce pas celui-ci ?

Nous sommes bien assurés de savoir ce que veut dire le mot

7. « La durée des œuvres est celle de leur utilité. C'est pourquoi elle est discontinue. Il y a des siècles pendant lesquels Virgile ne sert à rien » (t. II, p. 562). « Ce sont choses profondément différentes que d'avoir du « génie » et que de faire une œuvre viable. Tous les transports du monde ne donnent que des éléments *discrets*. Sans un calcul assez juste, l'œuvre ne vaut — ne *mar*che pas. Un poème excellent suppose une foule de raisonnements exacts. Question non tant de *forces* que d'application de forces. Et à qui, appliquées ? » (t. II, p. 566).

*source* avant l'intervention de toutes ces métaphores dont Valéry a toujours remarqué le travail.

La source, n'est-ce pas l'origine, le point de formation ou plutôt de surgissement d'un cours d'eau, ruisseau, rivière, fleuve ? Rien ne nous est plus familier que l'eau, et que cette familiarité aussi de la terre avec l'eau qui se scelle ici ou là et se décèle en ce *point d'eau* — incalculable syntagme — qu'on appelle source: *origo fontium*.

Mais ce sens dénommé propre ne peut nous apparaître dans l'élément de la familiarité que si déjà nous savons ou croyons déjà savoir, tout aussi intimement, d'aussi près, ce que nous pensons quand nous disons que la source est *l'origine* d'un cours d'eau. Sans quelque complicité immémoriale avec le sens du mot *origine*, avec le sens nu du mot origine en général, pourrions-nous aborder cette origine déterminée qu'est une source (*origo fontium*), la naissance d'un cours d'eau, sa *nature*, c'est-à-dire le sens dit *propre* et unique du mot *source* ? Il faudrait donc que nous entendions *déjà* le sens du mot *origine* quand il désigne tout autre chose que le jaillissement d'un cours d'eau, pour accéder à ce qui pourtant nous était proposé comme le propre sens de la source. Il faudrait fixer d'abord ce que *origo* veut dire, ce qu'il en est de l'origine ou de la « source » en général, du *départ* ou du commencement de n'importe quoi, voire du départ comme ab-solu, du surgissement délié de toute détermination, avant de revenir à ce qui pourtant resterait le sens propre du mot *source*: origine d'un cours d'eau, dé-part et point-d'eau, locutions qui sont tout près de virer, de façon nullement fortuite, vers les figures de la sécheresse, du négatif et de la séparation.

Il ne faut donc pas s'étonner si la généralité (l'origine en général) devient complice de la métaphoricité et si c'est du trope que nous apprenons ce qu'il en est du sens propre, de ce qui *se donne comme* sens propre.

Mais qu'est-ce que *se donner*, et qu'est-ce que le *comme* quand il s'agit du (sens) propre ?

Le sens propre dérive de la dérivation. Le sens propre ou le sens primitif (du mot *source*, par exemple) n'est plus simplement la source mais l'effet déporté d'un tour, retour ou détour. Il vient en second par rapport à ce à quoi il semble donner naissance, pour y mesurer un écart et un départ. La source elle-même est l'effet de ce dont elle passe (pour) l'origine. On n'a plus le droit d'assimiler, comme je viens de le feindre, le sens propre et le sens primitif. Que le propre ne soit pas le primitif, qu'il ne soit pas à la source, c'est ce que Valéry va nous donner

à lire, ranimant ainsi au passage le débat auquel cette confusion du propre et du primitif donna lieu dans l'histoire de la rhétorique classique.

On n'écouterait donc pas la source *elle-même* pour savoir ce qu'elle est ou ce qu'elle veut dire: plutôt les tours, allégories, figures, métaphores, comme on voudra, dans lesquels on l'a détournée, pour la perdre ou pour la retrouver, ce qui reviendra toujours au même.

Souvent désignée comme *source*, l'origine absolue a d'abord pour Valéry la forme du *moi*, du « moi le plus nu », du « moi pur, élément unique et monotone de l'être même dans le monde, retrouvé, reperdu par lui-même » et qui « habite éternellement notre sens » comme « la permanence fondamentale d'une conscience que rien ne supporte » (t. I, p. 1228). Rien dans le monde, rien du moins qui s'y présente, y apparaisse comme phénomène, thème, objet, sans être d'abord pour moi, pour (un) moi et n'y revienne comme à l'ouverture, à l'origine même du monde: non pas la cause de son existence, mais l'origine de sa présence, le point de source depuis lequel *tout* prend sens, apparaîtrait, se profile et se mesure. Tout, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas moi. Le non-moi est *pour* le moi, apparaîtrait comme non-moi à un moi et depuis un moi. Tout: c'est-à-dire que le moi, exception et condition de tout ce qui apparaîtrait, n'apparaîtrait pas. N'étant jamais à elle-même présente, la source existe à peine. Elle n'est là pour personne. Car ce que Valéry appelle ici le moi pur et que les philosophes nomment plutôt le *je* ou *l'ego* transcendantal, ce n'est pas la « personne », le moi ou la conscience empirique des psychologues. Source innommable, « inqualifiable », elle n'a en effet aucun caractère déterminable puisqu'elle n'est pas dans le monde et ne se présente jamais.

Cette disparition incessante, Valéry la cerne, la harcèle plutôt, entre autres lieux, dans sa « Note et Digression » au « Léonard »: « Ce n'est pas sa chère *personne* qu'il élève à ce haut degré, puisqu'il la renonce en y pensant, et qu'il la substitue dans la place du *sujet* par ce moi inqualifiable, qui n'a pas de nom, qui n'a pas d'histoire, qui n'est pas plus sensible, ni moins réel que le centre de masse d'une bague ou d'un système planétaire, — mais qui résulte de tout, quel que soit le tout... » (t. I, p. 1228. Valéry souligne).

La source ici résulte. On aurait sans doute *irrité* Valéry (je lui emprunte ce mot pour des raisons que je dirai plus tard) en lui rappelant que cette proposition — l'origine comme résultat — est littéralement hégélienne, qu'elle rassemble l'essence de la dialectique spéculative dont elle est proprement la



proposition. Hegel ne l'écrit pas par hasard en latin (*Der Anfang ist das Resultat*) au début de la grande Logique. Dans *Identité et différence*, Heidegger analyse aussi, partant de Hegel, ce ressaut (*resultare, resillire, resalire*) de l'origine dans le résultat, de la proposition fondative dans le rebond ou le contre-coup réflexif (*Rückprall*).

Le moi pur, source de toute présence, se réduit ainsi à un point abstrait, à une forme pure, dépourvue de toute épaisseur, de toute profondeur, sans caractère, sans qualité, sans propriété, sans durée assignable. Cette source n'a donc aucun sens propre. Rien ne lui appartient de ce qui d'elle procède. Point d'eau — qui soit d'elle. Elle n'a donc pas de nom propre. C'est — elle — un pronom (*moi, je*) si universel et si abstrait qu'il ne remplace, n'est mis *pour* aucun nom propre de personne en particulier. Pronom universel, mais d'une universalité si singulière qu'elle reste toujours, justement, singulière. La fonction de cette source qui *se nomme je* est bien, dans la langue et hors langue, celle d'un singulier universel. Dans le même texte, Valéry décrit « la pluralité du singulier, dans la coexistence contradictoire de durées indépendantes entre elles — *tot capita, tot tempora* —, problème comparable au problème physique de la *relativité*, mais incomparablement plus difficile... » (p. 1229). Il nomme aussi, comme en résonance avec la *Phénoménologie de l'esprit*, « le moi, le pronom universel, appellation de ceci qui n'a pas de rapport avec un visage... »

Qui n'a pas de rapport avec un *visage*: entendons aussi bien avec un sujet particulier, empiriquement déterminé, qu'avec le système qui définit le visage, à reconsidérer plus loin comme source qui peut aussi recevoir: les yeux, la bouche, les oreilles, qui (se) donnent à voir, parler, entendre. Ce moi pur qui est la source, ce singulier universel ne revient surtout pas à l'individu. « Conscience pure » sans la moindre détermination psychique ou physique, elle « immole en un moment son individualité » (*ibid.*). Comme la conscience transcendantale décrite par Husserl, elle n'est constituée, n'étant pas *dans* le monde, ni par un corps, ce qui va de soi, ni même par une âme. Son essence est invulnérable, dit Husserl, à ce qui pourrait détruire l'âme. La *psyché* est en effet une région de ce qui est dans le monde (totalité de ce qui est). Mais c'est qu'inversement, n'étant pas dans le monde, n'appartenant pas à la totalité des choses qui existent, qui se tiennent pour elle et devant elle, cette source n'est rien, presque rien. Elle s'éprouverait, si elle le faisait, comme l'excès de tout ce qui est peut se rapporter à lui-même. Rapport de rien à rien, ce rapport est à peine un rapport. Imaginez le Dieu

d'une théologie négative tentant de se décrire lui-même, de se prendre dans la grille d'un discours déterminant: il s'annulera presque. « Enfin cette conscience accomplie s'étant contrainte à se définir par le total des choses, et comme *l'excès* de la connaissance sur ce *Tout* — elle, qui pour s'affirmer doit commencer par nier une infinité de fois, une infinité d'éléments, et par épuiser les objets de son pouvoir sans épuiser ce pouvoir même — elle est donc différente du néant, d'aussi peu que l'on voudra » (t. I, p. 1224).

Inapte à recevoir l'empreinte d'aucun caractère, se déroband à toute prédication, ne se laissant attribuer aucune propriété, cette source pourra aussi se prêter sans résistance aux déterminations les plus contradictoires. Valéry lui reconnaît par exemple un certain être, mais c'est pour lui dénier toute présence. Ou presque, le *presque* imprimant de sa cadence régulière le jeu qui disqualifie, arbitrant la disqualification, brouillant les oppositions et périssant toute pertinence ontologique. Il s'agit de ce qui, « fondant en quelque sorte toutes les catégories, *existe et n'existe pas* » (t. I, p. 1254). Ainsi, ce moi n'est pas un individu, il est presque impersonnel, tout près d'être un non-moi. Cette conscience qui ne peut se poser elle-même, se mettre en face d'elle-même, devenir pour elle-même une thèse ou un thème, nous ne pouvons même pas dire qu'elle est présente pour-soi. Cette source dont on ne peut faire un thème n'est donc pas une conscience de soi, à peine une conscience. N'est-elle pas d'une certaine manière inconsciente ou, déplaçons à peine la citation, différente de l'inconscient d'aussi peu que l'on voudra ? *Presque* un inconscient ?

L'analyse de la conscience n'est donc pas de tout repos. Ne reprochons pas trop vite à Valéry de s'être limité à une analyse de la conscience. On est loin d'en avoir fini avec elle. Freud dit quelque part que ce qui est le plus énigmatique, c'est finalement la conscience.

Ce moi qui n'est pas un moi, cette conscience inconsciente, cet X qui n'a ou qui n'est proprement rien, qui n'est pas ce qu'il est parce qu'il est pur, qui est donc impur parce qu'il est pur, l'appellera-t-on encore une source ? La source est, et elle est dans le monde. Elle est donc *pour* le moi qu'on appelle source. Elle reste donc la métaphore déportée du moi. Mais le moi dont elle serait la métaphore étant intrinsèquement, proprement, impropre, non-propre, impur en tant que pur, il n'est rien en dehors de ses métaphores, rien en deçà de ce qui le transporte hors de lui-même et le jette à l'instant de sa naissance, comme le jaillissement irruptif, l'effraction parfois discrète mais

toujours violente de la source surgissante, hors de lui-même. En tant que telle, cette source, dans la pureté de son eau, est toujours disséminée loin d'elle-même et n'a pas de rapport à soi en tant que source. Si la conscience pure et le moi pur sont *comme* la source, c'est de ne pouvoir revenir à eux. En perpétuelle et instante perte de conscience, ils ne peuvent devenir des thèmes ni donner lieu à des définitions, propres ou impropres, pas même, si on peut dire, à de vrais tropes. Peut-être à la violence de ces catachrèses dont Fontanier dit que ce sont de « non vraies figures ».

Et pourtant *il y a* des effets de thème, de sens, de figures. L'impossible est possible, par l'abus de cette torsion qui n'est pas encore rhétorique pour ce qu'elle ouvre et ploie l'espace du rhétorique. L'impossible est possible: la « source », par exemple, mais aussi bien tout ce qui la mettra en position de sens propre second pour y rapporter des écarts et des tours.

DER SICH AUFHEBENDE URSPRUNG  
OU LA COUPE DE SOURCE

Mais comment l'impossible est-il possible ? Comment la source peut-elle se diviser — les sources dès le titre germinales — et donc d'elle-même s'écarter pour se rapporter à elle-même — qui est, en tant qu'origine pure, l'irréférence à soi ? Et dès lors que la source ouvre son procès, s'y entame et s'échappe à elle-même, y a-t-il une *première* métaphore de l'origine ? Une métaphore proprement originaire ? Une métaphore dans laquelle la source se perde moins qu'en une autre ? Ou dans laquelle, se perdant *davantage*, elle se rejoigne encore plus sûrement ? Y a-t-il dans cette procession, le langage plotinien s'impose ici, une première émanation métaphorique de l'Un qui est la source ?

Le moi « n'a pas de rapport avec un visage ». Ce qui voit et qui est vu d'abord, ce qui (se) laisse voir, le visage élève donc la source en un premier déplacement. En cette figure une première métaphoricité place peut-être en vue ce qui n'a pas de figure. Peut-être, mais attendons.

Dans le texte auquel je me suis reporté, comme en beaucoup d'autres, la source (du) — moi est souvent décrite *comme* un regard, comme le lieu même du regard. L'œil devient à la fois l'écart qui ouvre et la substance de la source, le point de départ et le point d'eau. L'allégorie devient aussitôt théâtrale. Tout ce qui se sépare de la source en vient à se dresser devant elle,

objet visible sur une scène. Lui fait face dans la lumière tout ce qui se présente à elle qui ne se présente pas à elle-même. La présence est objectivité. Et si la source n'a aucun profil pour elle-même, c'est comme un regard absolu qui, toujours exorbité et jeté vers le visible, ne peut pas s'apercevoir lui-même et ne quitte jamais sa nuit.

Impuissante à se mettre en scène, la conscience pure ne peut donc se donner d'elle-même aucune image, mais on ne peut le dire, cela, que si par une image ancienne et inaperçue on a déjà fait de cette conscience un œil et de cette source une spectatrice. Pour parler la source, ce qui demeure interdit, il a fallu d'abord la *tourner*: par un trope, la donner à voir et lui donner à voir. Le trope ne consiste pas à parler mais d'abord à voir. Plus précisément: à voir l'invisible, ce qui seulement se dit, pour dire aveuglement l'interdit.

Telle est la songerie: « Elle fait songer naïvement à une assistance invisible logée dans l'obscurité d'un théâtre. Présence qui ne peut pas se contempler, condamnée au spectacle adverse, et qui sent toutefois qu'elle compose toute cette nuit haletante, invinciblement orientée. »

L'invincible orient, toujours appréhendé comme tel depuis son envers occidental (*Orient Versus*), c'est la source en tant qu'elle ne peut avoir qu'un seul sens. L'œil est toujours tourné du même côté, vers le dehors, et tout se rapporte à cet orient. Donc le malheur est d'avoir un sens, un seul invincible sens. C'est parce qu'elle a un sens que la source n'a pas de propre, de sens propre qui lui permette de revenir et de s'égaliser à elle-même, de s'appartenir. C'est une sorte de nature ou plutôt de Dieu menacé, amoindri, impuissant en raison même de son originarité et de son indépendance de source. Quant à cette négativité travaillant et inquiétant du dedans le dieu générateur, un certain président, que nous laissons encore en marge, avait peut-être partagé son savoir avec toute une mystique, une théologie et un certain hégélianisme<sup>8</sup>. Le texte sur la scène originale se

8. Hegel: «... et cette négativité, cette subjectivité, ce Je, la liberté, sont les principes du mal et du souffrir. Jakob Boehme a saisi l'*ipséité* comme la *peine* et le *tourment* (*Qual*), et comme la *source* (*Quelle*) de la nature et de l'esprit » (*Encyclopédie*, tr. M. de Gandillac, p. 422. Cf aussi n. 11). Dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, après avoir rappelé que pour Boehme la négativité travaille et constitue la source, qu'au principe « Dieu est aussi le Diable, les deux pour soi », etc., Hegel écrit ceci, que je renonce à traduire: « *Ein Hauptbegriff ist die Qualität. Böhme*

poursuit: « Rien ne peut naître, périr, être à quelque degré, avoir un moment, un lieu, un sens, une figure — si ce n'est sur cette *scène* définie, que les destins ont circonscrite, et que, l'ayant séparée de je ne sais quelle confusion primordiale, comme furent au premier jour les ténèbres séparées de la lumière, ils ont opposée et subordonnée à la condition d'être vue... » (t. I, p. 1124. Valéry souligne.)

Pour que la source devienne à son tour image, à la fois pour qu'elle s'engage en une tropique ou en une fantastique et pour qu'elle s'apparaisse et se reçoive, pour qu'elle se voie comme regard d'origine, elle doit se diviser. Partout où intervient le miroir, chaque fois que Narcisse entre en scène dans le texte de Valéry, la source ne peut se retrouver comme effet de miroir qu'à se perdre deux fois. Le miroir, autre thème introuvable (mais il se propage ainsi qu'un thème n'existe pas), y manifeste toujours cette singulière opération de division multipliante qui transforme l'origine en effet et le tout en partie. Valéry a reconnu que l'instance spéculaire, loin de constituer le moi en sa propriété, l'exproprie aussitôt pour en brûler, *stricto sensu*, l'étape. L'imaginaire s'y brise plus tôt qu'il ne s'y forme.

*fängt in der Aurora (Morgenröte im Aufgang) von den Qualitäten an. Die erste Bestimmung Böhmies, die der Qualität, ist Inqualieren, Qual, Quelle. In der Aurora sagt er: « Qualität ist die Beweglichkeit, Quallen (Quellen) oder Treiben eines Dinges »... » (Troisième Partie, Première Section, B. Jakob Böhme). C'est dans ce contexte (la négativité et la scission dans le principe, l'esprit ou Dieu) qu'il faut lire aussi le « *Ein sich Entzweieendes* » (un se divisant en deux) bien connu de Hegel (Cf. par exemple *Die Philosophie der Weltgeschichte, Allgemeine Einleitung*, II, 1 b).*

La loi-du-propre, l'économie de la source: celle-ci ne se produit qu'à se couper d'elle-même, qu'à s'enlever dans sa propre négativité, mais aussi bien, *du même coup*, en se réappropriant, pour amortir sa propre mort, ressauter, *se relever*. Comptant avec la perte absolue, c'est-à-dire ne comptant plus, l'économie générale ne cesse de passer dans l'économie restreinte de la source pour s'y laisser encercler. Nous voici une fois de plus réduits à la ruse inépuisable de l'*Aufhebung*, sans cesse interrogée, dans ces marges, avec Hegel, selon son texte, contre son texte, dans sa bordure ou sa limite intérieure: ce dehors absolu qui ne s'y laisse plus interner. Nous sommes reconduits à la question de la dissémination: la semence se laisse-t-elle relever? La séparation qui coupe de la source se laisse-t-elle penser comme relève de soi-même? Et comment lire en général ce que Hegel dit de l'enfant: « *Der sich aufhebende Ursprung* » (*Realphilosophie d'Iéna*) ou « *Trennung von dem Ursprung* » (*Phénoménologie de l'esprit*) ?

Regard de la figure, figure du regard, la source est toujours divisée, hors d'elle-même emportée: avant le miroir elle ne revient pas à elle-même, sa conscience est encore une sorte d'inconscience. Dès qu'elle se fait le tour de Narcisse, elle ne se connaît plus. Elle ne s'appartient plus. Narcisse ne se défend de la mort qu'en la vivant, soit qu'il s'écarte de la « vénérable fontaine » (« Fontaine, ma fontaine, eau froidement présente... »), soit qu'il s'unisse en elle à son propre corps, dans ce moment d' « externe existence » où le moi s'aime à mort:

« J'aime... J'aime !... *Et qui donc peut aimer autre chose  
Que soi-même ?...*

*Toi seul, ô mon corps, mon cher corps,  
Je t'aime, unique objet qui me défends des morts !*

... « *Et bientôt, je briserais, baiser,  
Ce peu qui nous défend de l'extrême existence,  
Cette tremblante, frêle, et pieuse distance  
Entre moi-même et l'onde...* »

(« Fragments du Narcisse », t. I, p. 126-7-9, 130.)

Devant ce tour menaçant de la source, assujetti à la contradiction de l'apotropaïque, le désir ne peut être simple. Implacable quand il analyse la division mortelle, Valéry est aussi inaltérable en sa soif de l'origine: où débouche l'analyse elle-même, si celle-ci ne décompose qu'à remonter vers le principe.

Si la source ne peut se garder, se regarder, se présenter à elle-même selon le jour, peut-être se donne-t-elle à entendre. Si l'on déplace la métaphore pour l'écrire selon d'autres traits du visage, fermant l'œil et la scène, peut-être laissera-t-on la source revenir à elle-même: selon un autre tour, une autre allégorie de l'origine, un autre circuit *mythique* de soi à soi. « Au commencement était la fable. »

*Narcisse parle.* Le poème qui porte ce titre dit aussi « la voix des sources » et le cri « aux échos ». Je ne me vois pas, disait la source. Mais elle le dit du moins et s'entend alors. Je dis que je ne me vois pas. Je m'entends le dire. Je me dis que je ne me vois pas. Je me dis... redevenant peut-être moi-même entre mon complément direct et mon complément indirect, rassemblant en cette opération, virtuellement mise au point, le sujet, l'objet, l'interlocuteur — moi, lui, toi. Je — marque la division.

On connaît moins bien, parce que Valéry s'y livrait surtout dans les *Cahiers*, toutes les analyses réservées à la voix, à la voix de l'origine, à l'origine de la voix. Celle-ci s'entend au plus

près du lieu où elle sonne, elle semble se passer du détour par l'extériorité du miroir ou de Peau, du monde, pour se réfléchir immédiatement elle-même, dans l'intime instantanéité de la résonance. Cet écho sans délai ne relève-t-il pas Narcisse de la mort à laquelle il s'exposait ? Si l'œil échoue à s'instituer en origine, la voix ne peut-elle se produire, sortir d'elle-même tout en restant ou en revenant à elle-même, sans détour, sans organe, dans le for intérieur de ce que je propose d'appeler le « s'entendre parler » ? La parole serait alors l'échange authentique de la source avec elle-même. Dira-t-on que la voix est enfin la source ? Qu'elle dit la source ? Qu'elle laisse la source se dire ? ou inversement qu'elle produit seulement un effet de source ? Et que veut dire un tel *effet* ? Il faut encore attendre.

Il appartient à la structure même de la parole qu'elle puisse être ou sembler être immédiatement sensible depuis la source. L'apparence ici n'est pas un accident. Elle appartient à la production même de la parole. Entre ce que je dis et ce que je m'entends dire, aucune extériorité, aucune altérité, pas même celle d'un miroir, ne semble s'interposer. Le mutisme et la surdité vont de pair, rien là de moins fortuit. Dès lors la parole intérieure, point proférée, ne serait plus un événement contingent, se produisant parfois ici ou là : elle est la condition de la parole même. La voix peut donc, semble-t-il, accomplir ce retour circulaire de l'origine à elle-même. Elle franchit, dans le cercle, cet interdit qui faisait l'œil aveugle à l'œil. Le vrai cercle, le cercle de la vérité, serait donc toujours un effet de parole. Et ce circuit autonome du s'entendre-parler, phénomène en apparence très factuel qu'on pourrait toujours expliquer par la conformation anatomique d'un animal dans le monde (mais qui produit, si l'on veut en suivre la conséquence, jusqu'au concept d'une origine du monde, disqualifiant ainsi la prétendue empiricité régionale de l'explication « physiologique »), Valéry en a reconnu l'immense portée, mieux sans doute qu'aucun philosophe de la tradition ne l'avait fait, mieux que Husserl<sup>9</sup>, mieux que Hegel qui avait pourtant décrit la vibration phonique comme l'élément de la temporalité, de la subjectivité, de l'intériorisation et de l'idéalisation en général, avec tout ce qui par là se laisse entraîner, systématiquement, dans le cercle de la dialectique spéculative.

Mais, comme la source lucide, la source sonore ne peut tenter de se rejoindre qu'à se différencier, diviser, différer sans fin. Simplement, le leurre de la réappropriation devient cette fois

9. Cf. Michel Lechantre, *L'hiéroglyphe intérieur*, M.L.N., 1972.

plus intérieur, plus retors, plus fatal. Valéry, on le vérifiera dans un instant, aura décrit ce mouvement qui remonte à la source et ce qui en écarte ou simultanément en interdit la source. Celle-ci occupe alors une autre position: elle n'est plus seulement ce vers quoi le mouvement s'épuise, ce qui, quelque part, se dérobe, toujours un peu plus loin, à notre prise. Elle naît de ce dérochement même, comme un mirage situé, un site inscrit dans un champ inorienté. Elle n'est rien avant qu'on la cherche, seulement un effet produit par la structure d'un mouvement. La source n'est donc pas l'origine, elle n'est ni au départ ni à l'arrivée. Valéry marque dans la parole à la fois le cercle du s'entendre-parler, le leurre de la source rejointe et la loi qui fait de tel retour à soi un effet. Un effet: à la fois la dérivation de ce qui n'est pas *causa sui* et l'illusion, le piège ou le jeu de l'apparence.

Parmi tant d'autres, voici trois fragments des *Cahiers*: « Le linguistique

Moi est un élément de langage lié à la parole même. Toute parole a sa source qui est un Moi. Ce *Moi* est le mien si celui de X si X l'entend donne et reçoit cette parole, et la recevant se reconnaît comme source, c.à.d. à la fois un objet d'entre les objets et un non-objet, un espace ou monde d'objets.

« Moi, Toi, Lui, ce triangle — Trinité ! Les trois rôles du même par rapport au verbe, Bouche, oreille, chose. » (C. 11, p. 604, 1926.) Une séquence fort énigmatique de 1910 proposait, s'agissant du « croyant » qui « croit croire », la formule sans doute la plus efficace pour tout détournement de la source: « Ainsi, changer 3 en 4 dans la Trinité » (t. II, p. 574).

Dans ce retour du cercle phonique, la source ne s'apparaît telle qu'à ce moment, qui n'est plus un moment, cette seconde à peine seconde de l'instante émission où l'origine se donne à recevoir ce qu'elle produit. La source reçoit, se reçoit, n'interrompt la circulation que pour la saturer. Le cercle se disjoindrait-il seulement dans l'écart en somme indéfinissable, à peine probable, entre une voix du dedans et une voix effectivement proférée ? Tel écart reste en effet insaisissable en termes linguistiques, poétiques ou phénoménologiques. Ni dans la forme ni dans le contenu d'un énoncé nous ne pourrions assigner de différence intrinsèque entre la phrase que je prononce ici, maintenant, à voix dite haute, qui retournera bientôt au silence dont elle procède, très bas dans ma voix ou sur ma page, et la *même* phrase retenue dans un for intérieur, le mien, le vôtre. Les deux événements sont aussi différents que possible en tant qu'événements, mais dans la description qualitative des événements, dans



la détermination de leurs traits prédicatifs, forme ou contenu, le principe de discernabilité, de concept de la différence nous échappe. Comme l'écart disjoignant le cercle, une certaine tangence paraît ici à la fois nulle et infinie. Autre note des *Cahiers*, quant au *point de source*: «... point de " moi " sans " toi ". Chacun son Autre, qui est son Même. Ou bien le *Moi est deux* — par définition. S'il y a voix il y a oreille. Intérieurement il y a voix, il n'y a pas vue de qui parle. Et qui décrira, définira la *différence* qu'il y a *entre cette phrase même qui se dit et ne se prononce pas*, et cette *même phrase sonnante dans l'air*. Cette identité et cette différence sont un des secrets essentiels de la nature de l'esprit. — et qui l'a signalée ? Qui l'a " mise en évidence " ? De même pour la vue. Je crois que le rapport de ces possibilités de double effet est dans la puissance de motilité, laquelle on ne méditera jamais assez. C'est en elle que gît le mystère du temps, c.à.d. l'existence de ce qui n'est pas. Potentiel et inactuel. » (C. 22, p. 304, 1939. Valéry souligne.)

Peu de temps après, toujours en déplacement mais depuis où, le serpent encore ébauché sous la forme de cercles dessinés en marge, de la main de Valéry: « Rien de plus étonnant que cette parole " intérieure ", qui s'entend sans aucun bruit et s'articule sans mouvement. Comme en circuit fermé. Tout vient s'expliquer et se débattre dans ce cercle semblable au serpent qui se mord la queue. Parfois l'anneau se rompt et émet la parole interne. Parfois la communication du naissant et du né est régulière, en régime, et la distinction ne se fait pas sentir. Parfois la communication n'est que retardée et le circuit interne sert de préparation à un circuit d'*intention externe*: puis il y a émission au choix. » (C. 24, p. 99, 1940.)

La différence entre parole interne et parole externe passe donc l'entendement. Aucun concept ne peut s'en emparer. Sa réserve est presque inouïe — de quelle oreille l'entendrait-on ? —, en tout cas indescriptible. Trente ans auparavant: « Comment *écrire* rationnellement cette différence singulière ? » (C. 3, p. 483, 1905)<sup>10</sup>. Comment l'écrire en effet si l'écriture, la phonétique

10. « La parole ext. ne diffère de la secrète que par des fonctions qui s'associent et se coordonnent à elle — l'alourdissent de leur inertie et de leurs résistances passives, mais l'assujettissent à leur monde plus ardu et solide — plus lié. Toute parole extérieure se réduit à une parole intérieure en faisant ces fonctions auxiliaires: O. C'est une projection. Mais inversement toute parole int. ne peut devenir extérieure » (*ibid.*). Sur le rapport bouche/oreille, cf., entre autres fragments, celui de C. 24, p. 107, 1940

surtout, a justement pour fonction de restituer la parole au régime intérieur, de faire en sorte que la parole effectivement proférée ne soit en son événement que l'accident perdu pour la lecture ? Le régime, l'être « en régime » semble en effet assurer la communication « normale » de la source avec elle-même, circulant ainsi régulièrement entre l'événement externe et l'événement interne, conférant à l'origine l'apparaître invisible, l'être calme auprès de soi que le regard se voyait refuser.

Or ici, de nouveau, Valéry remarque une différence coupante: non pas dans la pfolation externe qui viendrait par accident interrompre le cercle, mais déjà dans le retour à soi du circuit: « Qui parle, qui écoute [dans la parole intérieure] ? Ce n'est pas tout à fait le même.... L'existence de cette parole de soi à soi est signe d'une *coupure*. » (C. 7, p. 615, 1920.) Le cercle tourne pour annuler la coupure et donc, du même coup, à son insu la signifie. Le serpent se mord la queue, cela n'entraîne surtout pas qu'il se rejoigne enfin sans dommage dans cette auto-fellation réussie dont nous parlons tout le temps en vérité.

Coupée de la fin comme de l'origine, la source n'est plus qu'un effet de « réaction » ou, si l'on préfère, de révolution, dans un système qui ne lui aura jamais obéi. « *Je me parle*. L'action ainsi formulée suggère une distinction. Et en effet ce que l'un dit (ou montre) à l'autre *moi*, apprend à celui-ci quelque chose — ou plutôt excite une réaction —, laquelle devient origine. » (C. 15, p. 193, 1931.) Plus tôt: « Des rapports du Je et du

(Valéry l'accompagne de croquis) et le travail déjà cité de M. Lechantre.

Le *Calepin d'un poète*, qui ajointe un formalisme extrême et un « matérialisme verbal » (t. I, p. 1456), analyse aussi le poétique à partir du même fonctionnement. Par exemple: « Ainsi le poète en fonction est une attente.... Il restitue ce qu'il désirait. Il restitue de *quasi-mécanismes qui soient capables de lui rendre l'énergie qu'ils lui ont coûtée et même plus* (car ici les principes sont en apparence violés). *Son oreille lui parle*.

Nous attendons le mot inattendu — et qui ne peut être prévu, mais attendu. Nous sommes le premier à l'entendre.

*Entendre ?* mais c'est *parler*. On ne comprend la chose entendue que si on l'a dite soi-même au moyen d'une cause autre.

*Parler, c'est entendre*.

Il s'agit donc d'une attention à *double entrée*. L'état de pouvoir produire ce qui est perçu est susceptible de plus ou de moins, à cause du nombre de fonctions élémentaires en jeu.... On a l'idée d'un appareil réversible comme téléphone» ou dynamo... » (Voir aussi la suite, t. I, p. 1448.)

moi. Si je *me dis* quelque chose, ce que je dis agit sur la suite et modifie ce que je me dirai — devient origine... » (C. 12, p. 692, 1928.)

La source étant *devenue* — c'est l'inintelligible — le temps s'ouvre comme ce retard de l'origine sur elle-même. Il n'est rien d'autre. « Ce qui te vient à l' " esprit " — aux lèvres — cela te modifie toi-même en retour. Ce que tu viens d'émettre, émet vers toi, et ce que tu as produit te féconde. En disant telle chose sans l'avoir prévue, tu la vois comme un fait étranger, une *origine* — une chose que tu ignorais. Tu étais donc en retard sur toi-même... » (C. 12, p. 24, 1926.) Et ailleurs: « Nous sommes faits de deux moments, et comme du *retard* d'une " chose " sur elle-même. » (« Mauvaises pensées et autres », t. II, p. 885, Valéry souligne.)

Nous disposons ainsi, sur paradigme, de tous les mouvements par lesquels Valéry a pu *traquer* la source. Et, pour la raison même que nous venons d'analyser, nous n'avons plus à décider si ce paradigme est une origine et un modèle ou un exemple parmi d'autres. Traquer, s'engager sur la piste où flécher le vivant à mort, c'est sans doute répéter sans fin l'indestructible désir qui revient à la source comme à la complicité ou à l'implicité de la vie et de la mort. Dans la pureté de la source le vivant est le mort. Mais traquer, c'est aussi lever l'illusion, débusquer toutes les questions et tous les concepts de l'origine. C'est déceler à la source l'écart d'une différence altérante.

Entre autres, trois fragments dans les *Cahiers*: « Que le ciel vous préserve des questions d'origine. » (C. 21, p. 275, 1938.) « Nous ne sommes pas des origines, mais l'illusion de l'être est avec nous. » (C. 8, p. 895, 1922.) « Certains vont au plus loin de *l'origine* — qui est coïncidence de la *présence* et de l'événement initial — et essaient d'aller dans cet écart trouver *l'or*, le *diamant*. » (C. 15, p. 526, 1931-32. Valéry souligne.)

#### POINT DE PHILOSOPHIE — L'ÉCRITURE

L'origine, coïncidence de la présence et de l'événement initial. Peut-être me laisserai-je guider maintenant par la question ainsi énoncée: peut-on dissocier l' « événement initial » de la présence ? Peut-on concevoir un événement initial sans présence, une valeur de *première fois* qu'on ne puisse plus penser sous la forme ou la catégorie de présence ? Serait-ce l'impossible même ? Et dès lors l'impossible pour quoi, pour qui, selon quel espace ? Il y va ici de *la philosophie*.

Valéry dispose toute sa lecture de l'histoire de la philosophie selon ce traquenard. Le philosophe — c'est de lui que parle Valéry et qu'il interpelle, plutôt que la philosophie — est celui qui s'épuise en vaines questions d'origine: illusion, à la fois transcendante et naturelle, naturelle puisqu'elle revient invinciblement à l'orient, à la « nature », à la naissance, à la source. Partout où la « nature » intervient dans le discours philosophique, c'est-à-dire partout, Valéry la harcèle d'apostrophes ironiques qui ne l'atteignent jamais seule mais avec tout le cortège de distinctions ou d'oppositions qu'elle agit et ordonne<sup>11</sup>.

Dessinons en un schéma cette sollicitation critique du discours philosophique. Elle insiste toujours en une crise de l'origine.

Valéry rappelle au philosophe que la philosophie s'écrit. Et que le philosophe est philosophe en tant qu'il l'oublie.

La philosophie s'écrit, cela entraîne au moins trois conséquences.

Tout d'abord une rupture avec le régime circulaire du s'entendre-parler, avec cette présence à soi du sens dans une source dont la vérité se ressourc elle-même continûment. Irréversiblement quelque chose se perd, dans l'écriture, de cette présence du sens, de cette vérité qui est pourtant le grand, le seul thème du philosophe. Or le philosophe écrit contre l'écriture, il écrit pour réparer la perte de l'écriture, oubliant et déniait par là même, ce faisant, ce qui se fait de sa main. Il faut maintenir ensemble ces deux gestes. Comme insu l'un de l'autre, ils coopèrent, dès lors qu'on interprète l'écriture comme le fait Valéry dans ce contexte. Le philosophe écrit pour se tenir dans le cercle logocentrique. Mais aussi pour le reconstituer, pour intérioriser une présence continue et idéale dont il sait, consciemment ou inconsciemment, peu importe puisqu'il en subit de toute façon l'effet, qu'elle a *déjà été* rompue dans la voix elle-même. La discontinuité, le délai, l'hétérogénéité, l'altérité travaillaient déjà la voix, la produisant dès son premier souffle en système de traces différentielles, soit en écriture avant la lettre. L'écriture philosophique vient alors, littéralement, colmater cette brèche, fermer la vanne et rêver la vierge continuité.

D'où l'argument d'apparence paradoxale de Valéry qui oppose le continu de l'écriture, ou plutôt du graphique, au discontinu de la parole. Le philosophe entend revenir à la proximité de la source parlante, murmurant plutôt sa parole intérieure, et dénier qu'il écrit. Effrayé par la différence dans le s'entendre-parler,

11. Cf. par exemple *Orientera Versus*, t. II, p. 1040 sq. et t. II, p. 572.

par l'écriture dans la parole, il écrit — sur la page — pour effacer, pour oublier que, quand il parle, le mal du chiffre est déjà là dans le germe. « Mais la nature du langage est toute contraire à l'heureux succès de ce grand effort à quoi tous les philosophes se sont essayés. Les plus puissants se sont consumés dans la tentative de *faire parler leur pensée*. C'est en vain qu'ils ont créé ou transfiguré certains mots; ils ne sont point parvenus à nous transmettre leurs états. Qu'il s'agisse des Idées, de la Dunamis, de l'Être, du Noumène, du Cogito ou du moi, ce sont des *chiffres*, uniquement déterminés par un contexte, et c'est donc enfin par une sorte de création personnelle que leur lecteur, comme il arrive du lecteur de poètes, donne force de vie à des œuvres où le discours ordinaire est ployé à exprimer des choses que les hommes ne peuvent échanger entre eux, et qui n'existent pas dans le milieu où sonne la parole » (t. I, p. 1264-5).

Ces chiffres philosophiques formalisent la langue naturelle et tendent à souder, par le contrat de leur formalité conventionnelle, une sorte de chaîne de sécurité, de plénitude quasiment continue qui les fait parfois ressembler à la chose même. Ils tendent à effacer les ruptures, les effondrements travaillant la parole et l'écriture dans ce qu'on appelle la « langue naturelle » qui est aussi, déjà, une organisation diastémique, un système de signes « arbitraires », en tout cas discrets et diacritiques. Or, loi paradoxale que Valéry a su reconnaître, plus le graphique se formalise, plus il se naturalise. En tant qu'artiste de la forme, ce qu'il est aux yeux de Valéry, le philosophe rêve encore de nature. On pourrait ici développer le motif d'une critique de l'illusion formaliste qui compliquerait un peu ce qu'on considère souvent comme le formalisme de Valéry. La complication tient à ce que la formalité, loin de *s'y opposer* simplement, produit et détruit *à la fois* l'illusion naturaliste, « originariste ». Toujours insuffisamment formalisée, encore trop embarrassée dans la langue naturelle, dans son vague, ses équivoques, sa métaphoricité, l'écriture philosophique ne soutient pas la comparaison avec son modèle: la rigueur, l'exactitude univoque d'une langue purement formelle. Valéry vient de rappeler l'effort du philosophe s'épuisant à *faire parler sa pensée*: « Il arrive, aujourd'hui, que, dans certains cas très remarquables, toute expression par des signes discrets arbitrairement institués, soit remplacée par des traces des choses mêmes, ou par des transpositions ou inscriptions qui dérivent d'elles directement. La grande invention de rendre les lois sensibles à l'œil et comme lisibles à vue s'est incorporée à la connaissance, et *double* en quelque sorte le monde de l'expé-

rience d'un monde visible de courbes, de surfaces, de diagrammes qui transposent les propriétés en figures dont, en suivant de l'œil les inflexions, nous éprouvons, par la conscience de ce mouvement, le sentiment des vicissitudes d'une grandeur. Le *graphique* est capable du continu dont la parole est incapable; il l'emporte sur elle en évidence et en précision. C'est elle, sans doute, qui lui commande d'exister, qui lui donne un sens, qui l'interprète; mais ce n'est plus par elle que l'acte de possession mentale est consommé. On voit se constituer peu à peu une sorte d'idéographie des relations figurées entre qualités et quantités, langage qui a pour grammaire un ensemble de conventions préliminaires (échelles, axes, réseaux, etc.)... » (t. I, p. 1266-7)<sup>12</sup>.

La philosophie s'écrit, deuxième conséquence, elle doit donc compter avec l'instance formelle, compter sur la forme et ne pouvoir s'y soustraire. « J'ai dit un jour devant les philosophes: la philosophie est une affaire de forme »<sup>13</sup>.

Une tâche est alors prescrite: étudier le texte philosophique dans sa structure formelle, dans son organisation rhétorique, dans la spécificité et la diversité de ses types textuels, dans ses modèles

12. « Le vocabulaire philosophique ordinaire m'offre ce vice d'affecter nécessairement les apparences d'un langage technique, tandis que les définitions vraiment précises lui font non moins nécessairement défaut, — car il n'est de définitions précises *qu'instrumentales* (c'est-à-dire qui se réduisent à des actes, comme de montrer un objet ou d'accomplir une opération). Il est impossible de s'assurer que des sens uniques, uniformes et constants, correspondent à des mots comme *raison, univers, cause, matière* ou *idée*. Il en résulte le plus souvent que tout effort pour préciser la signification de tels termes aboutit à introduire, sous le même nom, un nouvel objet de pensée *qui s'oppose au primitif dans la mesure où il est nouveau* » (t. I, p. 874).

13. « Je voulais parler des philosophes — et aux philosophes. « Je voulais montrer qu'il leur serait infiniment profitable de pratiquer cette laborieuse poésie qui conduit insensiblement à étudier les combinaisons de mots, non tant par la conformité des significations de ces groupements avec une idée ou pensée que l'on prend pour devant être *exprimée*, qu'au contraire par leurs effets une fois formés entre lesquels on choisit.

« En général, on tente d' « exprimer sa pensée », c'est-à-dire de passer d'une forme *impure* et mêlée de tous les moyens de l'esprit, à une forme *pure*, c'est-à-dire seulement verbale, et organisée, qui se réduise à un système d'actes, ou de contrastes arrangés.

« Mais l'art poétique conduit singulièrement à envisager les formes pures en elles-mêmes » (t. I, p. 1451).

Sur l'écriture et l'araignée philosophiques, cf. aussi « Mon Faust », (t. II, p. 366).

d'exposition et de production — au-delà de ce qu'on appelait autrefois les genres —, dans l'espace aussi de ses mises en scène et dans une syntaxe qui ne soit pas seulement l'articulation de ses signifiés, de ses références à l'être ou à la vérité, mais l'agencement de ses procédés et tout ce qui s'y investit. Bref, considérer aussi la philosophie comme « un genre littéraire particulier », puisant à la réserve d'une langue, aménageant, forçant ou détournant un ensemble de ressources tropiques<sup>14</sup> plus vieilles que la philosophie. Nous sommes ici tout près de Nietzsche mais ne nous hâtons pas de comparer: « Que devient-elle [la philosophie], quand, pressée, traversée, surprise à chaque instant par la furieuse activité des sciences physiques, elle se trouve, d'autre part, menacée dans ses habitudes les plus anciennes, les plus tenaces (et peut-être les moins regrettables), par les travaux lents et minutieux des philologues et des linguistes ? Que devient: *Je pense*, et que devient: *Je suis* ? Que devient, ou que redevient, ce verbe nul et mystérieux, ce verbe ÊTRE, qui a fait une si grande carrière dans le vide ? De très subtils artistes ont tiré de ces syllabes humbles, dont l'évanouissement ou l'usure de leurs premiers sens ont permis l'étrange fortune, un infini de questions et de réponses.

« *Si donc l'on ne tient aucun compte de nos habitudes de pensée pour se réduire à ce que montre un regard actuel sur l'état des choses de l'esprit, on observe facilement que la philosophie, définie par son œuvre qui est œuvre écrite, est objectivement un genre littéraire particulier...*, il faut bien que nous le rangions non trop loin de la poésie...

14. « Mais la littérature jusqu'ici a peu considéré, que je sache, ce trésor immense de sujets et de situations... Que faire de ces termes que l'on ne peut préciser sans les recréer ? *Pensée, esprit* lui-même, *raison, intelligence, compréhension, intuition* ou *inspiration* ?... Chacun de ces noms est tour à tour un moyen et une fin, un problème et un résolvant, un état et une idée; et chacun d'eux, dans chacun de nous, est suffisant ou insuffisant, selon la fonction que lui donne la circonstance. Vous savez qu'alors le philosophe se fait poète, et souvent grand poète: il nous emprunte la métaphore, et, par de magnifiques images que nous lui devons envier, il convoque toute la nature à l'expression de sa profonde pensée.

« Le poète n'est pas si heureux dans ses tentatives de l'opération réciproque » (t. I, p. 797).

« Philosophie se réduit à une logique et à une rhétorique ou poétique. » (C. 8, p. 911, 1922) (Cf. aussi « Léonard et les philosophes » dans son ensemble (t. I, p. 1234 sq.).

« Mais ces artistes dont je parlais se méconnaissent et ne veulent point l'être. Leur art, sans doute, n'est point comme l'est celui des poètes, l'art d'abuser de la résonance des mots; il spéculé sur une sorte de foi dans l'existence d'une valeur absolue et isolable de leurs sens. *Qu'est-ce que la réalité ?* se demande le philosophe; et *qu'est-ce que la liberté ?* Il se met dans l'état d'ignorer l'origine à la fois métaphorique, sociale, statistique de ces noms, dont le glissement vers des sens indéfinissables va lui permettre de faire produire à son esprit les combinaisons les plus profondes et les plus délicates » (t. I, p. 1255-6)<sup>15</sup>.

Peut-être pourrai-je annoncer plus loin en quoi la nécessité critique de cet esthétique, de ce formalisme ou de ce conventionalisme, si l'on s'y tenait autrement que par insistance contrôlée et réaction stratégique calculée, risquerait de nous reconduire aussi sûrement vers les lieux en question.

La philosophie s'écrit — troisième conséquence — dès lors que ses opérations et ses formes ne sont plus seulement orientées et surveillées par la loi du sens, de la pensée et de l'être, dans la vérité qui parle pour dire Moi au plus près de la source ou du puits.

De ce propos comme de son simulacre, Descartes ici est exemplaire. Valéry ne cesse de l'interroger, ne le quitte jamais; et si sa lecture peut paraître au moins inégale aux historiens de la philosophie, cela n'était pas resté imprévisible à Valéry qui l'a d'avance interprété. Nous nous en inquièterons peu.

Quelle est l'opération du Moi dans le Cogito ? S'assurer de la source dans la certitude d'une présence à soi invincible, fût-ce à la figure — toujours paternelle, nous dit Freud — du diable. Un *pouvoir* cette fois<sup>16</sup> se gagne au cours d'un mouvement de grand style qui prend le risque de s'énoncer et de s'écrire. Valéry suggère très vite que la « vérité » est le dernier souci de Descartes. Les mots « vérité » et « réalité » sont une fois dé plus entre guillemets, avancés comme effets de langage et simples citations. Mais si le « Je pense donc je suis » « n'a aucun sens »<sup>17</sup>, donc a fortiori aucune vérité, il a « une très grande

15. Cf. aussi t. I, p. 1453; et, sur la prose comme effacement de la métaphore, p. 1450.

16. Ailleurs, la philosophie est précisément considérée comme la perte du pouvoir; du moins n'aboutit-elle « à l'institution d'aucun pouvoir » (t. I, p. 1256).

17. « Je vais ici me risquer beaucoup. Je dis qu'on peut la considérer d'un tout autre regard et prétendre que cette brève et forte expression de la personnalité de l'auteur *n'a aucun sens*. Mais



valeur », et comme le style « toute caractéristique de l'homme même ». Cette valeur est d'un coup de force, d'une affirmation quasi arbitraire de maîtrise à travers l'exercice du style, l'impresion égotiste d'une forme, le stratagème d'une mise en scène assez puissante pour se passer de vérité, tenant moins à la vérité qu'elle ne la tend comme un piège où des générations de fétichistes serviles viendront se laisser prendre à reconnaître du même coup la loi du maître, du moi René Descartes.

Valéry appuie sur le style: « C'est bien là ce que je crois voir dans le *Cogito*. Ni syllogisme, ni même signification selon la lettre; mais un acte réflexe de l'homme, ou plus exactement l'éclat d'un acte, d'un coup de force. Il y a dans un penseur de cette puissance une politique intérieure et une extérieure de la pensée, et il se fait une sorte de raison d'Etat contre laquelle rien ne prévaut... Jamais, jusqu'à lui, philosophe ne s'était si délibérément exposé sur le théâtre de sa pensée, payant de sa personne, osant le *Je* pendant des pages entières; „et comme il le fait surtout, et dans un style admirable, quand il rédige ses *Méditations*... Je viens de dire: style admirable... » (t. I, p. 825).

Le style, Valéry l'associe plus loin — et ailleurs — au « timbre » de la voix. Descartes n'a pu s'affirmer, poser sa maîtrise, qu'en « payant de sa personne », en s'exposant sur un théâtre, en se mettant en scène et en jeu, « en osant le *Je* ». Et il y va dès lors du *style* de son écriture et du *timbre* de sa voix.

Comment rassembler ces propositions ? Dira-t-on que Des-

je dis aussi qu'elle a une très grande valeur, toute caractéristique de l'homme même.

« Je dis que *Cogito ergo sum* n'a aucun sens, car ce petit mot *Sum* n'a aucun sens. Personne n'a, ni ne peut avoir l'idée ou le besoin de dire: « Je suis », - à moins d'être pris pour mort, et de protester qu'on ne l'est pas; encore dirait-on: Je suis vivant. Mais il suffirait d'un cri ou du moindre mouvement. Non: « Je suis » ne peut rien apprendre à personne et ne répond à aucune question intelligible. Mais ce mot répond ici à autre chose, dont je m'expliquerai tout à l'heure. D'ailleurs, quel sens attribuer à une proposition dont la négative exprimerait le contenu aussi bien qu'elle-même ? Si le « Je suis » dit quoi que ce soit, le « Je ne suis pas » ne nous en dit ni plus ni moins » (p. 825, cf. aussi p. 389). Dans le *Discours aux Chirurgiens* (t. I, p. 916) Valéry scande la formule « Tantôt je pense et tantôt je suis ».

J'ai proposé ailleurs une interprétation de l'équivalence « Je suis »: « je suis vivant »: « je suis mort ». Conduite d'un point de vue très différent, cette interprétation me paraît croiser néanmoins celle de Valéry. Cf. *La voix et le phénomène*, p. 60 et 108.

cartes a réussi, par l'inimitable de son texte (timbre et style) à imposer la source, à restituer cette présence de l'origine si impitoyablement écartée par le jeu de la signification ?

Nullement, et tel est le risque de la mise en jeu. Pour le comprendre, il faut rappeler que les concepts de style et de timbre ont une définition rigoureuse dans les analyses de Valéry. Le timbre de voix marque de son irremplaçable qualité l'événement de langage. Il importe plus, à ce titre, que la *forme* des signes et le *contenu* du sens. Il ne s'y résume en tout cas jamais, la forme et le contenu ayant au moins en commun de pouvoir être répétés, imités dans leur identité d'objet, c'est-à-dire dans leur idéalité. (« Donc, quant à vous, il me suffit de vous voir parler, d'entendre votre timbre et vos attaques de voix. La façon de parler en dit plus que ce que l'on dit... Le fond n'a aucune importance... essentielle. — C'est curieux. C'est une théorie de la poésie » (t. n, p. 273). De nombreuses notes des *Cahiers* le confirmeraient. Se refusant à la substitution, le timbre n'est-il pas de l'ordre de l'événement pur, la présence singulière, le sourdre même de la source ? Et le style, n'est-ce pas dans l'écriture l'équivalent de cette vibration unique ? *S'il y a un événement poétique, il sonne dans le timbre; s'il y a un événement littéraire, il s'inscrit par le style.* « La littérature, le style — c'est d'écrire ce qui suppléera à l'absence de l'auteur, au silence de l'absent, à l'inertie de la chose écrite. » (C. 12, p. 10, 1926.) Cette proposition et d'autres<sup>18</sup> de même venue paraissent fort classiques et sans doute le sont-elles jusqu'à un certain point: le style, suppléant le timbre, tend à répéter l'événement de présence pure, la singularité de la source présente à ce qu'elle produit, à supposer encore que l'unité d'un timbre — dès lors qu'elle est identifiable — ait jamais la pureté d'un événement. Mais, si le style supplée le timbre, rien ne peut, semble-t-il, suppléer leur échange unique, rien ne peut répéter l'événement pur que, si du moins il y a quelque chose de tel que la pureté d'un style et d'un timbre, ce qui reste pour moi toute une hypothèse, ils constituent.

Mais, s'il y a un timbre et un style, en conclura-t-on pour autant que la source ici *se présente* ?

Point. Et c'est pourquoi *Je* s'y perd, ou en tout cas s'expose dans l'opération de maîtrise. Le timbre de ma voix, le style de mon écriture, c'est ce qui pour (un) moi n'aura jamais été présent. Je n'entends ni ne reconnais le timbre de ma voix. Si mon style se marque, c'est seulement sur une face qui me reste invi-

18. Sur voix, écriture, littérature, cf. aussi t. II, p. 549.

sible, illisible. Point de *speculum*: j'y suis aveugle à mon style, sourd au plus *spontané* de ma voix. C'est, pour reprendre de plus haut la formule, et la détourner vers une monstruosité lexicographique, le sourdre de la source<sup>19</sup>. Le spontané ne peut surgir comme initialité pure de l'événement qu'à la condition de ne pas *se présenter* lui-même, à cette condition de passivité inconcevable et irrelevable où rien ne peut se présenter à soi-même. Nous requérons ici une logique paradoxale de l'événement comme *source qui ne peut pas se présenter, s'arriver*. La valeur d'événement est peut-être indissociable de celle de présence, elle reste en toute rigueur incompatible avec celle de présence à soi.

## L'ÉVÉNEMENT ET LE RÉGIME DE L'AUTRE: LE TIMBRE

S'entendre est l'expérience la plus normale et la plus impossible. On pourrait en conclure d'abord que la source est toujours autre et que ce qui s'entend, ne s'entendant pas soi-même, vient

19. Une fois de plus, il faut donc dissocier la valeur d'origine de la valeur de source. « Il faut remonter à la *source* — qui n'est pas *l'origine*. *L'origine* est, en tout, *imaginaire*. La *source* est le fait en deçà duquel l'imaginaire se propose: l'eau sourd là. Au-dessous, je ne sais ce qui a lieu ? » (C. 23, p. 592, 1940).

Au-dessous, je ne sais ce qui a lieu. Sans pouvoir en suivre ici toute l'implication, marquons ce qui, dans le trope, retient et laisse affleurer le plus étrange sous le plus familier (*heimlich/unheimlich*). Deux exemples, eux-mêmes cités en exemple: 1. « Lorsque, voulant expliquer la génération des opérations de l'âme, vous dites, Monseigneur, qu'elles prennent leur source dans la sensation, et que l'attention se jette dans la comparaison, la comparaison dans le jugement, etc., vous comparez toutes ces opérations à des rivières, et ces mots *source* et *se jette* sont des tropes, qui rendent votre pensée d'une manière sensible. Nous employons ce langage dans toutes les occasions qui se présentent, et vous éprouvez tous les jours combien il est propre à vous éclairer. » (Condillac, *De l'art d'écrire*, L. 11, ch. VI.) On aura remarqué, entre autres choses, que la *source* est ici un trope et une comparaison qui est possible, non pas à la source des opérations, mais à un moment lui-même déterminé, dérivé de son trajet (du comparé): la comparaison. 2. « Comparez: « Les Zecks sont tous « *heimlich* » ». Qu'entendez-vous par *heimlich* ? — « Eh bien... ils me font l'effet d'une source enterrée (*zugegrabenen Brunnen*) ou d'une pièce d'eau asséchée. On ne peut pas passer dessus sans avoir toujours l'impression que l'eau pourrait un jour y faire une réapparition ». Nous appelons cela le « *unheimlich* ». » Freud, *Das Unheimliche*, G. W. XII, p. 234.

toujours d'ailleurs, de dehors et de loin. Le leurre du moi, de la conscience comme s'entendre-parler consisterait à rêver une opération de maîtrise idéale, idéalisante, transformant l'hétéro-affection en auto-affection, l'hétéronomie en autonomie. Dans ce procès d'appropriation s'installerait en quelque sorte un « régime » d'hallucination normale. Quand je (me) parle sans remuer la langue et les lèvres, je crois m'entendre alors que la source est autre; ou je crois que nous sommes deux, alors que tout se passe « en moi ». Etayée par une histoire très ancienne, traversant tous les relais du rapport à soi (suçotement, masturbation, touchant/touché, etc. ), cette possibilité de double hallucination « normale » me permet de me donner à entendre ce que je désire entendre, de croire en la spontanéité de ce pouvoir qui se passe de tout le monde pour se faire plaisir. Valéry y a peut-être lu l'essence du pouvoir poétique. Le « Calepin d'un poète » s'ouvre sur ces mots: « Poésie. Est-il impossible. Moyennant le temps, l'application, la finesse, le désir, de procéder par ordre pour arriver à la poésie ? Finir par *entendre* précisément ce que l'on désire entendre, par une habile et patiente conduite de ce même désir ? » (t. I, p. 1447).

A un moment de l'histoire on a cessé, pour des raisons à analyser, de considérer le poète comme la proie d'une voix étrangère, dans la *mania*, le délire, l'enthousiasme ou l'inspiration. L'« hallucination » poétique est alors accueillie au titre du « régime »: simple élaboration du s'entendre-parler, échange réglé, normé, du même et de l'autre, dans les limites tolérées par une sorte d'organisation générale, de système individuel, social, historique, etc.

Mais que se passe-t-il quand cette organisation, quelque part encore intolérante, accuse l'hallucination « proprement dite », l'anormale ? Que se passe-t-il quand quelqu'un, par exemple, entend des voix qu'il *reste seul* à entendre et perçoit comme source étrangère ce qui procède, dit-on, de son propre dedans ? Peut-on régler ce problème comme celui du poète ? Peut-on se contenter de dire que, en somme, puisque la source est transcendalement autre, cette hallucination est aussi normale, à peu près, exagération à peine mettant à nu cette vérité que serait l'hétérogénéité essentielle de la source ?

Ici s'annonce la question de la psychanalyse. Dans un des *Cahiers* de 1918-21, à propos du discours silencieux, Valéry notait: « Cette voix (morbidement) peut devenir tout étrangère. » (C. 7, p. 615, 1920.) Et, au cours d'une analyse qu'on confèrera systématiquement, jusque dans le détail, avec celle des Mémoires du président Schreber par Freud, Valéry glisse,

sans s'y arrêter, une allusion au père de Svedendorg. Puis écartant, comme Freud, l'hypothèse d'un pur désordre délirant, il se demande: « *Comment un SVEDENBORG est-il possible ?* ». Explicitant sa question, il pourrait parler à peu près de Schreber: « Que faut-il supposer pour considérer la coexistence des qualités d'un savant ingénieur, d'un fonctionnaire éminent, d'un homme à la fois si sage dans la pratique et si instruit de toutes choses, avec les caractéristiques d'un illuminé qui n'hésite pas à rédiger, à publier ses visions, à se laisser passer pour visité par les habitants d'un autre monde, pour informé par eux et vivant une part de sa vie dans leur mystérieuse compagnie ? » (t. I, p. 878).

Valéry doit bien admettre que, si la source est toujours autre, l'altérité de la source, dans le cas du mystique ou de l'halluciné, est d'une autre altérité; ce n'est plus celle qui divise et constitue « normalement » le moi, si l'on peut dire, encore que comme à Freud la notion de normalité apparaisse ici à Valéry comme « sommaire et trop simple ». H tient compte, donc, de cet hétérogène surcroît d'altérité. Et le mot « source » s'impose à lui plusieurs fois.

En régime « normal », le moi contrôle la distinction entre une altérité interne, en quelque sorte, et une altérité externe. Surtout, il ne transforme pas des « écarts » qu'il peut « attribuer » à une « origine intime et fonctionnelle » (p. 875) en source absolument externe. Il reconnaît ce qui procède de son propre désir. « Le mystique ressent, au contraire, l'extériorité, ou plutôt, l'extranéité de la *source* des images, des émotions, des paroles, des impulsions qui lui parviennent par voie intérieure » (p. 876. Valéry souligne). La question devient alors celle de cette aliénation de la source, le devenir-extérieur d'une source intime: « Comment concevoir qu'un homme tel que SVEDENBORG, c'est-à-dire profondément cultivé..., ait pu ne pas discerner l'action même de cet esprit dans les productions d'images, d'admonitions ou de " vérités " qui lui venaient comme d'une source secrète ? » Et, bien sûr, Valéry reconduit aussi ces phénomènes d'aliénation ou d'altération de la source à un certain désir de Svedenborg: celui-ci reçoit d'une « source extérieure » ce dont il ressent le « désir intense » (p. 879)<sup>20</sup>.

Mais il n'y a là que le principe d'une description. Rien ne permet d'expliquer encore la différence entre l'état de l'halluciné ou du mystique et, par exemple, celui du poète, voire de quicon-

20. C'est l'analyse que Valéry propose du « signe » de Svedenborg. Et, dans ce cas du moins, il exclut l'hypothèse d'« un long mensonge de grand style » (p. 878).

que finit « par *entendre* précisément ce que l'on désirait entendre ». Or Valéry savait que l'expérience de Svedenborg n'était pas homogène à l'expérience « poétique », voire à l'expérience de l'altérité de la source « en régime ». Il le reconnaît clairement et va même jusqu'à marquer que les « événements ' subjectifs ' proprement hallucinatoires » racontés par Svedenborg « ne se réduisent ni à la vision mystique, ni à l'existence avouée d'un certain Signe » (p. 880).

## L'IMPLEXE (QUESTION DES FORMALISMES): NIETZSCHE ET FREUD

A ce point, cessant de décrire, mais renonçant à expliquer, Valéry propose dans ses trois dernières pages un discours purement négatif et polémique qui se résume, au nom de l'ineffable, à une objection de principe contre toute hypothèse de type psychanalytique. Le nerf de l'argumentation est le suivant: on ne peut accéder à ces phénomènes d'hallucination ou d'onirisme qu'à travers un discours narratif, une chaîne verbale, discrète, relationnelle, de descriptions après coup, de transcriptions, de traductions de transcriptions, etc., laissant toujours hors de portée l'expérience même, « ce qui ne peut être nommé » (p. 881. Valéry souligne). Et, avant de conclure sur ce qu'il appelle douteusement « le Mystère Svedenborg », il avait écrit: « C'est pourquoi je suis très loin de me confier aux prétendues analyses des rêves qui sont tant à la mode aujourd'hui, où il semble que l'on ait forgé une nouvelle Clef des Songes » (p. 881).

Ici s'impose la question de la psychanalyse. Tous les motifs sur lesquels j'ai insisté, d'autres encore, accordent jusqu'à un certain point, en tout cas dans leur principe, les analyses de Valéry à celles de Freud: re-définir le moi et la conscience comme des effets dans un système, développer la logique d'un narcissisme primaire en rapport avec une pulsion de mort, s'intéresser systématiquement à tout ce qui échappe au contrôle de la veille (la méditation de Valéry sur le rêve fut incessante), etc. On pourrait poursuivre très loin la correspondance des deux textes. Je ne sais pas que Freud ait lu Valéry et, comme ce n'est pas son anniversaire, je laisse en suspens la question de savoir pourquoi et surtout s'il en est excusable. Mais pourquoi Valéry a-t-il si nerveusement rejeté la psychanalyse ? Pourquoi s'est-il précipité sur l'argument de l'innommable qu'il aurait pu opposer aussi sommairement à toute science ? La connotation de nervosité, de précipitation, de crispation n'est pas insignifiante. Valéry aurait pu avancer des arguments, manifester son désac-

cord, poser des questions épistémologiques, différencier ses critiques, interroger avec vigilance ce qu'il pouvait alors percevoir de la psychanalyse: il ne l'a fait qu'en opposant son point de vue formaliste — qui produit donc ici un effet d'obscurantisme — à ce qu'il considérait comme le point de vue sémantique, « significatif » de Freud sur le rêve<sup>21</sup>. Mais pourquoi parler de la « bêtise » de Freud ? Pourquoi multiplier les sarcasmes contre ceux qu'il nomme « Freud et Cie »? Le plus souvent, c'est l'insistance sur la sexualité qui le met hors de lui; et sans savoir, vouloir ou pouvoir savoir que le « sexualisme » de Freud est beaucoup plus complexe et problématique qu'il n'y paraît, Valéry

21. Par exemple: « Il y a des siècles que je m'occupe du rêve. Depuis, vinrent les thèses de Freud et Cie qui sont toutes différentes — puisque c'est la possibilité et les caractères intrinsèques du phén. qui m'intéressent; et eux, sa signification, son rapport à l'histoire du sujet — de quoi je ne me soucie pas. » Valéry venait d'écrire: « Le petit enfant de 2 ans est transparent. Ses impressions, sa psychie et ses actes n'ont que très peu de *relais* (C. 19, p. 456, 1936).

« Mes théories du rêve sont tout opposées à celles du jour. Elles sont toutes « formelles », et celles-ci toutes « significatives ». (C. 17, p. 766, 1935.) « Or j'incline à penser que ces paroles n'ont *aucun sens*, qu'il est inutile de leur en chercher, vain de leur en donner. Et les actes réflexes du dormeur ne sont que des réponses *linéaires*. Le dormeur se décharge par le cerveau comme par les membres — sans passé ni futur — sans additivité. A mon sens c'est une erreur d'aborder les rêves par le *significatif* » (*Ibid.*, p. 771. Cf. aussi p. 770 et tout le chapitre « Le rêve et l'analyse de la conscience », in *L'analyse de l'esprit dans les Cahiers de Valéry*, par Judith Robinson, Corti 1963. Cette erreur sémantiste, si l'on peut dire, est ce qui, aux yeux de Valéry, prive la psychanalyse de toute scientificité, sinon de toute efficacité: « Si les théories de Freud ont une valeur thérapeutique, c'est une grande probabilité qu'elles n'ont point de valeur *scientifique* » (C. 11, p. 476, 1926). « Il est des auteurs (et donc des théories à leur service) dont les œuvres consciemment fondées sur l'inconscient sont enfin comparables au Marché aux Puces » (C. 17, p. 515, 1934).

Comme cela est inévitable dans cette situation de méconnaissance, Valéry, qui se dit « le moins freudien des hommes » (cité par Robinson, O. C., p. 105), avance parfois des énoncés que Freud n'aurait pas simplement rejetés au moment même où l'on croit pouvoir les lui opposer. Ainsi: « Les théories [de] Freud répugnent à ma raison qui voudrait que dans les rêves les idées des choses les plus *insignifiantes* dans la veille jouent un rôle égal à celui joué par les choses qui ont ému ou émouvraient le plus » (C. 11, p. 621, 1925-26).

s'emporte souvent, perdant pour ainsi dire le teste<sup>22</sup>, devant ce qu'il nomme des « cochonneries ». A moins que quelque part, le fort de M. Teste, sa froide et pure intellectualité (« La bêtise n'est pas mon fort ») ne soit construit pour résister à une certaine « bêtise » psychanalytique. On pourra relire aussi *l'idée fixe* en vue de ce cap et de ce refus, j'en indiquerai dans un instant la raison. A propos des rêves et de la psychanalyse, on y relève en particulier ceci : « — Mon cher, j'en ai tellement assez de ces histoires, de toutes ces cochonneries... On m'a assez abreuvé de narcoses incestueuses ! » (t. II, p. 223). Et les « Propos me concernant » ferment la porte à Proust et à Freud d'une négation redoublée s'en prenant ici à des analyses « absurdes » auxquelles il est ailleurs reproché d'être trop « significatives » : « Non, non ! Je n'aime pas du tout me retrouver en esprit sur les voies anciennes de ma vie. Ce n'est pas moi qui rechercherai le Temps perdu ! Encore moins approuverais-je ces absurdes analyses qui inculquent aux gens les rébus les plus obscènes, qu'ils auraient déjà composés dès le sein de leur mère » (t. II, p. 1506). Et dans les *Cahiers*, à propos de l'amour : « Quoi de plus bête que les inventions de Freud sur ces choses ? » (C 22, p. 201, 1939.)

J'écarte ici deux questions. Non que je les juge sans intérêt ou sans pertinence, mais elles pourraient, dans le peu de temps qui nous est ici donné, nous distraire d'une lecture qui paraît plus urgente. H ne s'agira pas, en premier lieu, d'improviser en

22. Plutôt que de jouer sur le mot *testis*, citons quelques lignes de « Pour un portrait de Monsieur Teste » : « Monsieur Teste est le témoin.

« Ce qui en nous est production de *tout* et donc de rien — la réaction même, le recul en soi....

« Conscient — Teste, Testis.

« Supposé un observateur « éternel » dont le rôle se borne à répéter et remonter le système dont le *Moi* est cette partie instantanée qui se croit le Tout.

« Le Moi ne se pourrait jamais engager s'il ne croyait — être tout.

« Tout à coup la suavis mamilla qu'il touche devient chose restreinte à ce qu'elle est.

« Le soleil lui-même...

« La bêtise » se fait sentir. Bêtise, c'est-à-dire particularité opposée à la généralité. « Plus petit que » devient le signe terrible de l'esprit » (t. II, p. 64).

« La partie jouée avec soi-même.... L'essentiel est contre la vie. » (Quelques pensées de Monsieur Teste, t. II, p. 68 et 73.)



bricolant quelque chose qui pourrait ressembler à une psychanalyse de la résistance de Valéry à la psychanalyse. Dans les conditions où elle serait faite, elle serait fort naïve et tomberait bien en deçà du texte de Valéry, des problèmes qu'il élabore, des questions qu'il pose à une psychanalyse du texte, à une psychanalyse dans le texte, toutes deux fort loin d'être articulées ou qui ne pourront l'être qu'à se transformer passablement. H ne s'agira pas, deuxièmement, d'une analyse historique expliquant pourquoi Valéry, à telle date, ne pouvait pas lire Freud<sup>23</sup>, le lire comme nous le lisons maintenant ou le lisons désormais. H faudrait tenir compte d'un grand nombre d'éléments, de l'état de la traduction et de l'introduction de Freud en France et ailleurs, d'un tissu général de résistances, de leur rapport avec un certain état de la théorie freudienne, de l'hétérogénéité du texte psychanalytique en général, etc. Il n'est pas sûr que Valéry ait seulement participé à cette fermeture, voire qu'il l'ait simplement consolidée. Son travail, l'attention au langage, à la rhétorique, à l'instance formelle, aux paradoxes du narcissisme, sa méfiance à l'égard d'un sémantisme naïf, etc., ont sans doute contribué, en tout cas appartenu à toute une lame de fond qui a porté, après la guerre, une certaine relecture de Freud. Quant à l'ironie envers la « mode » psychanalytique, la précipitation ingénue vers un sémantisme mono- ou pansexuel pour jeux de salon parisien ou futilités littéraires (Valéry pensait alors, surtout, aux surréalistes), rien ne paraît moins anti-freudien, quoi qu'en ait pensé Valéry lui-même, et rien n'est sans doute plus nécessaire.

Ayant réservé ces deux questions, on se demandera à quels concepts et à quelles marques internes se reconnaissent, dans le système textuel de Valéry, un certain partage et un certain conflit de forces entre deux opérations critiques, au point le plus aigu et le plus inédit de deux discours nécessairement hétérogènes en eux-mêmes: celui de Valéry et celui de Freud.

On doit ici se contenter du plus schématique. Sans prétendre ainsi déterminer quelque centre dans le texte de Valéry, sans définir quelque poing fermé que tout rend improbable dans un travail puissant, ouvert, sans cesse questionnant, je me risquerai pourtant à localiser un concept et même un mot que rien, dans ce que j'ai lu, ne me semble contredire. Il s'agit d'un foyer de grande densité économique, le croisement d'une grande circulation plutôt que quelque principe théologique. Impliqué partout, jamais surpris ni excédé, ce foyer semble tout ramener à lui comme à une source. On sera donc très vite tenté de m'accuser:

23. Cf. Judith Robinson, *op. cit.*, p. 105, n. 2.

n'allez-vous pas réduire un texte à son centre thématique ou sémantique, à sa vérité dernière, etc. ? J'allèguerai la forme singulière de ce mot-concept qui marque justement une implication qui n'en est pas une, une implication qu'on ne peut réduire à un simple, une implication et une complication de la source qu'on ne pourrait d'une certaine façon désimpliquer: c'est l'IMPLEXE.

L'implexe: ce qui ne peut être simple. Il marque la limite de toute réduction analytique à l'élément simple du point. Implication-complication, complication du même et de l'autre qui ne se laisse jamais défaire, elle divise ou aussi bien multiplie à l'infini la simplicité de toute source, de toute origine, de toute présence. À travers les nombreuses variations et transpositions contextuelles auxquelles Valéry soumet ce concept, une même structure s'y trouve toujours dessinée: l'impossibilité pour un présent, pour la présence d'un présent, de *se présenter* comme *une source*: simple, actuelle, ponctuelle, instante. L'implexe est un complexe du présent enveloppant toujours le non-présent et l'autre présent dans l'apparence simple de son identité pointue. C'est la potentialité ou plutôt la puissance, la dynamis et l'exponentialité mathématique de la valeur de présence, de tout ce qu'elle soutient, c'est-à-dire de tout — ce qui *est*. Parmi tant de citations possibles, insistons sur *L'idée fixe*. Il s'agit du présent et de ce que « l'opinion publique », c'est-à-dire la philosophie, discerne comme passé, présent, futur: « Piquez la pointe du *Présent* sur l'instant actuel... Vous engendrez le *Présent* du *Présent* que vous exprimez ainsi: *Je suis en train de...* Vous engendrez le *Futur du Présent*: *je suis sur le point de...* Et ainsi de suite... *Le Présent du Présent du Présent, Le Présent du Futur du Passé du Passé...* Et caetera... On pourrait raffiner... Un mathématicien pourrait... Vous exponentiez déjà tout seul... ... En résumé, j'entends pas l'*Implexe*, ce en quoi nous sommes éventuels... » (t. II, p. 235-6).

Cette valeur d'éventualité décrit l'enjeu du concept. L'implexe, non-présence, non-conscience, altérité repliée dans le sourdre de la source, enveloppe le possible de ce qu'il n'est pas encore, la virtuelle capacité de ce que présentement il n'est pas en acte. « —... Et alors, le mot, le nom ?... — J'appelle tout ce virtuel dont nous parlions, l'IMPLEXE.... *L'implexe* n'est pas *activité*. Tout le contraire. Il est *capacité* » (p. 234).

Cette non-conscience ou cette non-présence, cette non-simplicité est *le même que* ce qu'actuellement elle n'est pas, elle est homogène à la conscience présente, voire à la présence à soi dont elle ouvre la virtualité dynamique. Son explicitation fût-elle

à la limite impossible, elle rapporte à la perception ou à la conscience de soi comme la puissance à l'acte. Elle appartient au même système que ce qui demeurerait, à la limite, toujours en elle reployé. Tel système recouvre celui du philosophème classique de *dynamis*.

Cette limite est précisément celle qui semble passer entre la critique valéryenne de la conscience et la psychanalyse freudienne. L'inconscient, ce que Freud nomme ainsi, n'est pas une conscience virtuelle; son altérité n'est pas homogène à l'altérité logée en l'implexe. Le sourdre est ici tout autre. Et l'opération que Freud appelle le refoulement, qui semble n'avoir aucune place spécifique dans l'analyse de Valéry, introduirait, si quelque chose de tel existe, une différence irréductible à celle du virtuel et de l'actuel; même si cette virtualité doit rester un implexe indécomposable. C'est ce qui, dès le principe, séparerait l'analyse de Svedenborg de celle du président Schreber.

Mais apprendrait-on quelque chose à Valéry ? Il savait bien que tel était le lieu de sa résistance à la psychanalyse. Si j'ai choisi de séjourner dans *L'idée fixe*, c'est que tout y semble édifié autour de ce centre comme d'un système de fortifications impénétrable à la psychanalyse. L'implexe en représente la pièce maîtresse. Depuis ce fort, rejeter la psychanalyse d'où elle vient, c'est-à-dire de la mer, à la mer, mouvement qui ne pouvait être simple pour Valéry, telle semble être parfois l'opération obsidionale de *L'idée fixe* elle-même. Quand l'interlocuteur propose, l'imprudent, de « creuser l'implexe », risquant même un rapprochement entre l'implexe et l'inconscient, on menace tout simplement de le jeter à la mer. Toutes les critiques qu'on a adressées à la psychanalyse, en France, depuis cinquante ans, trouvent ici leur ressource: «... Il faut creuser *l'Implexe*. Mais, dites-moi un peu: Est-ce que votre *Implexe* ne se réduit pas à ce que le vulgaire, le commun des mortels, le gros public, les philosophes, les psychologues, les psychopathes, — la foule enfin —, les Non-Robinsons, appellent tout bonnement et simplement *l'Inconscient* ou le *Subconscient* ?

« — Voulez-vous que je vous jette à la mer ?... Savez-vous que je hais ces gros mots... Et d'ailleurs ce n'est pas du tout la même chose. Ils entendent par eux je ne sais quels ressorts cachés, — et, parfois, de petits personnages plus malins que nous, très grands artistes, très forts en devinettes, qui lisent l'avenir, voient à travers les murs, travaillent à merveille dans nos caves... » (p. 234).

Définissant aussitôt après l'implexe comme virtualité et *capacité* générale («de sentir, de réagir, de faire, de comprendre... »),

etc.), il est vrai que Valéry ajoute à la queue de la liste la « capacité de résistance »: « il faut y ajouter notre capacité de résistance ».

On ne se demandera pas quel est le *sens* de cette résistance avant d'avoir relevé que ce à quoi Valéry entend résister, c'est précisément au sens. Ce qu'il reproche à la psychanalyse, ce n'est pas d'interpréter de telle ou telle manière, c'est tout simplement d'interpréter, d'être une interprétation, de s'intéresser avant tout à la signification, au sens, et à quelque unité principielle — ici, sexuelle — du sens. Il lui reproche d'être une « symbolique » — c'est ainsi qu'il la nomme — un herméneutisme, un sémantisme. Dès lors n'y a-t-il pas un lieu où tout le formalisme poétique et linguistique de Valéry, sa critique si nécessaire de la spontanéité thématiste ou sémantiste, en littérature et ailleurs, toute l'ironie avec laquelle il a médusé les préjugés du sens, du fond, du sujet, du contenu, etc., viennent s'articuler systématiquement avec ce rejet compulsif et obstiné de la psychanalyse, opérant au plus proche d'elle-même, tout contre elle ? N'y avait-il pas dans le sens, en tant qu'il est travaillé et après coup constitué par le refoulement, quelque chose avec quoi il ne fallait surtout pas avoir affaire ? Quelque chose qu'il fallait formellement rendre à la mer ?

De cette hypothèse je ne conclurai surtout pas que le formalisme critique de Valéry s'en trouve disqualifié. Quelque chose en lui reste nécessaire et doit être maintenu, me semble-t-il, contre tous les sémantismes précritiques. Les discours psychanalytiques que nous connaissons sont loin d'en être exempts. Peut-être touchons-nous ici à une limite où l'opposition de la forme et du sens, avec tous les partages qui s'y ordonnent, perd sa pertinence et appelle une tout autre élaboration.

Celle-ci passe par la relecture de tous ces textes, bien sûr, et de quelques autres. Elle requiert qu'on s'y prenne les doigts, par exemple, sans tourner autour de leur forme, qu'on déchiffre la loi de leurs conflits internes, de leur hétérogénéité, de leurs contradictions, qu'on ne jette pas seulement un regard d'esthète sur le discours philosophique qui porte en lui l'histoire des oppositions dans lesquelles se déplacent, souvent à l'aveuglette, et le formalisme critique et l'herméneutique psychanalytique.

Comme Nietzsche, réinterpréter l'interprétation.

J'ai avancé que Nietzsche était peut-être l'autre source écartée de Valéry. Tout aurait dû l'y reconduire: la méfiance systématique à l'égard du tout de la métaphysique, le regard formel sur le discours philosophique, le concept du philosophe-artiste, les questions rhétoriques et philologiques posées à l'histoire de la

philosophie, la suspicion devant les valeurs de vérité (« convention bien appliquée »<sup>24</sup>), de sens et d'être, de « sens de l'être », l'attention aux phénomènes économiques de force et de différence de forces, etc.

Valéry a sans doute senti cette proximité, peut-être trop grande. Il était prêt à associer Nietzsche à Poe (t. I, p. 1781). Et pourtant, dans certaines lettres (cf. par exemple, t. I, p. 855), après lui avoir rendu hommage, il explique pourquoi Nietzsche le « choquait », l' « irritait » (c'est souvent sa réaction à la philosophie). Au cours d'une argumentation assez sommaire, il accuse Nietzsche d'être « contradictoire », « métaphysicien », et de « vouloir faire une philosophie de la violence ». Ailleurs, il compose en forme de parodie une fausse lettre de Nietzsche marquée, si l'on peut dire, de l'accent teuton, dans laquelle le sérieux le plus empesé, le plus empressé aussi, semble pencher du côté de Valéry (t. I, p. 1781-83).

Pourquoi M. Teste se laisse-t-il ici encore énerver ? Pourquoi Valéry n'a-t-il pas voulu, pu vouloir lire Nietzsche ? Le jugeait-il menaçant ? Et pourquoi ? Trop proche ? Et en quoi ? Ces deux hypothèses ne s'excluent pas plus que le pour du contre. Valéry n'a-t-il pas repoussé Nietzsche pour la raison même qui l'a fait repousser Freud ?

C'est ce que pensait Freud, qui était bien placé pour le savoir. Freud savait d'avance que, si Valéry ne pouvait pas reconnaître Nietzsche, c'est parce que Nietzsche ressemblait trop à Freud. Qui l'avait dit vers 1925, soufflé plutôt, dans une imperturbable confiance.

Qu'on y admire le tour malin d'un certain *igitur* (*ja*), il suffit à rendre la psychanalyse probable dès le fait de sa propre mise en scène (*Selbstdarstellung*): « Nietzsche, l'autre philosophe dont les intuitions et les perspectives coïncident souvent de la manière la plus étonnante avec des résultats péniblement acquis de la psychanalyse, pendant longtemps, je l'ai justement évité à cause de cela; je tenais ainsi moins à la priorité qu'à rester libre de toute prévention »<sup>25</sup>.

24. T. I, p. 1748. « La vérité est un moyen. Il n'est pas le seul » (p. 380).

25. « *Selbstdarstellung* », 1925, G. W. XIV, p. 86 (« *Nietzsche, den anderen Philosophen, dessen Ahnungen und Einsichten sich oft in der erstaunlichsten Weise mit den mühsamen Ergebnissen der Psychoanalyse decken, habe ich gerade darum lange gemieden; an der Priorität lag mir ja weniger als an der Erhaltung meiner Unbefangtheit.* »)



# signature événement contexte

\* Communication au *Congrès international des Sociétés de philosophie de langue française* (Montréal, août 1971). Le thème du colloque était « La communication ».





« Pour nous en tenir toujours, par souci de simplicité, à l'énonciation *parlée*. »

Austin, *How to do things with words*, tr. fr. G. Lane, p. 122.

Est-il assuré qu'au mot de *communication* corresponde un concept unique, univoque, - rigoureusement maîtrisable et transmissible: communicable ? Selon une étrange figure du discours, on doit donc se demander d'abord si le mot ou le signifiant « communication » communique un contenu déterminé, un sens identifiable, une valeur descriptible. Mais, pour articuler et proposer cette question, il a déjà fallu que j'anticipe sur le sens du mot *communication*: j'ai dû prédéterminer la communication comme le véhicule, le transport ou le lieu de passage d'un *sens* et d'un sens *un*. Si *communication* avait plusieurs sens et si telle pluralité ne se laissait pas réduire, il ne serait pas d'emblée justifié de définir *la* communication comme la transmission d'un *sens*, à supposer même que nous soyons en état de nous entendre sur chacun de ces mots (transmission, sens, etc.). Or le mot *communication*, que rien ne nous autorise initialement à négliger en tant que mot et à appauvrir en tant que mot polysémique, ouvre un champ sémantique qui précisément ne se limite pas à la sémantique, à la sémiotique, encore moins à la linguistique. Il appartient au champ sémantique du mot *communication* qu'il désigne aussi des mouvements non sémantiques. Ici un recours au moins provisoire au langage ordinaire et aux équivoques de la langue naturelle nous enseigne qu'on peut par exemple *communiquer un mouvement* ou qu'un ébranlement, un choc, un déplacement de *force* peut être communiqué — entendons, propagé, transmis. On dit aussi que des lieux différents ou éloignés peuvent communiquer entre eux par tel passage ou telle ouverture. Ce qui se passe alors, ce qui est transmis, communiqué, ce ne sont pas des phénomènes de sens ou de signification. On n'a

affaire dans ces cas ni à un contenu sémantique ou conceptuel, ni à une opération sémiotique, encore moins à un échange linguistique.

Nous ne dirons pourtant pas que ce sens non sémiotique du mot *communication*, tel qu'il est à l'œuvre dans le langage ordinaire, dans une ou des langues dites naturelles, constitue le sens *propre* ou *primitif* et qu'en conséquence le sens sémantique, sémiotique ou linguistique correspond à une dérivation, une extension ou une réduction, à un déplacement métaphorique. Nous ne dirons pas, comme on pourrait être tenté de le faire, que la communication sémio-linguistique s'intitule *more metaphorico* « communication », parce que, par analogie avec la communication « physique » ou « réelle », elle donne passage, transporte, transmet quelque chose, donne accès à quelque chose. Nous ne le dirons pas :

1) parce que la valeur de *sens propre* paraît plus problématique que jamais,

2) parce que la valeur de déplacement, de transport, etc., est précisément constitutive du concept de métaphore par lequel on prétendrait comprendre le déplacement sémantique qui s'opère de la communication comme phénomène non sémio-linguistique à la communication comme phénomène sémio-linguistique.

(Je marque ici entre parenthèses que, dans cette communication, il va s'agir, il s'agit déjà du problème de la polysémie et de la communication, de la dissémination — que j'opposerai à la polysémie — et de la communication. Dans un moment, un certain concept de l'écriture ne pourra pas manquer d'intervenir pour se transformer et peut-être pour transformer la problématique.)

Il semble aller de soi que le champ d'équivocité du mot « communication » se laisse massivement réduire par les limites de ce qu'on appelle un *contexte* (et j'annonce encore entre parenthèses qu'il s'agira, dans cette communication-ci, du problème du contexte et de la question de savoir ce qu'il en est de l'écriture quant au contexte en général). Par exemple, dans un *colloque de philosophie de langue française*, un contexte conventionnel, produit par une sorte de consensus implicite mais structurellement vague, semble prescrire qu'on propose des « communications » sur la communication, des communications de forme discursive, communications colloquiales, orales, destinées à être entendues et à engager ou à poursuivre des dialogues dans l'horizon d'une intelligibilité et d'une vérité du sens, de telle sorte qu'un accord général puisse finalement, en droit, s'établir. Ces communications devraient se tenir dans l'élément

d'une langue « naturelle » déterminée, ce qu'on appelle le français, qui commande certains usages très particuliers du mot *communication*. Surtout, l'objet de ces communications devrait, par priorité ou par privilège, s'organiser autour de la communication comme *discours* ou en tout cas comme signification. Sans épuiser toutes les implications et toute la structure d'un « événement » comme celui-ci, qui mériterait une très longue analyse préliminaire, le réquisit que je viens de rappeler paraît évident; et, si l'on en doutait, il suffirait de consulter notre programme pour en être assuré.

Mais les réquisits d'un contexte sont-ils jamais absolument déterminables ? Telle est au fond la question la plus générale que je voudrais tenter d'élaborer. Y a-t-il un concept rigoureux et scientifique du *contexte* ? La notion de contexte n'abrite-t-elle pas, derrière une certaine confusion, des pré-suppositions philosophiques très déterminées ? Pour le dire dès maintenant de la façon la plus sommaire, je voudrais démontrer pourquoi un contexte n'est jamais absolument déterminable ou plutôt en quoi sa détermination n'est jamais assurée ou saturée. Cette non-saturation structurelle aurait pour double effet:

1) de marquer l'insuffisance théorique *du concept courant de contexte* (linguistique ou non linguistique) tel qu'il est reçu dans de nombreux domaines de recherches, avec tous les concepts auxquels il est systématiquement associé;

2) de rendre nécessaires une certaine généralisation et un certain déplacement du concept d'écriture. Celui-ci ne saurait plus dès lors être compris sous la catégorie de communication, si du moins on l'entend au sens restreint de transmission du sens. Inversement, c'est dans le champ général de l'écriture ainsi définie que les effets de communication sémantique pourront être déterminés comme effets particuliers, secondaires, inscrits, supplémentaires.

#### ÉCRITURE ET TÉLÉCOMMUNICATION

Si l'on reçoit la notion d'écriture dans son acception courante — ce qui ne veut surtout pas dire innocente, primitive ou naturelle —, il faut bien y voir un *moyen de communication*. On doit même y reconnaître un puissant moyen de communication qui *étend* très loin, sinon infiniment, le champ de la communication orale ou gestuelle. C'est là une sorte d'évidence banale sur laquelle l'accord semble facile. Je ne décrirai pas tous les *modes* de cette extension dans le temps et dans l'espace. Je

m'arrêterai en revanche sur cette valeur *d'extension* à laquelle je viens d'avoir recours. Dire que l'écriture *étend* le champ et les pouvoirs d'une communication locutoire ou gestuelle, n'est-ce pas présupposer une sorte d'espace *homogène* de la communication ? La portée de la voix ou du geste y rencontreraient certes une limite factuelle, une borne empirique dans la forme de l'espace et du temps; et l'écriture viendrait, dans le même temps, dans le même espace, desserrer les limites, ouvrir le *même champ* à une très longue portée. Le sens, le contenu du message sémantique serait transmis, *communiqué*, par des *moyens* différents, des médiations techniquement plus puissantes, à une distance beaucoup plus grande, mais dans un milieu foncièrement continu et égal à lui-même, dans un élément homogène à travers lequel l'unité, l'intégrité du sens ne serait pas essentiellement affectée. Toute affection ici serait accidentelle.

Le système de cette interprétation (qui est aussi d'une certaine manière le système de l'interprétation ou en tout cas de toute une interprétation de l'herméneutique), bien qu'il soit courant ou en tant qu'il est courant comme le bon sens, a été *représenté* dans toute l'histoire de la philosophie. Je dirai qu'il est même, en son fond, l'interprétation proprement philosophique de l'écriture. J'en prendrai un seul exemple, mais je ne crois pas qu'on puisse trouver dans toute l'histoire de la philosophie en tant que telle un seul contre-exemple, une seule analyse qui contredise essentiellement celle que propose Condillac en s'inspirant étroitement de Warburton, dans *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*. J'ai choisi cet exemple parce qu'une réflexion *explicite* sur l'origine et la fonction de l'écrit (cette explicitation ne se rencontre pas dans toute philosophie et il faudrait interroger les conditions de son émergence ou de son occultation) s'organise ici dans un discours philosophique qui, cette fois, comme toute philosophie, présuppose la simplicité de l'origine, la continuité de toute dérivation, de toute production, de toute analyse, l'homogénéité de tous les ordres. L'analogie est un concept majeur dans la pensée de Condillac. Je choisis aussi cet exemple parce que l'analyse « retraçant » l'origine et la fonction de l'écriture est placée, de façon en quelque sorte non critique, *sous l'autorité de la catégorie de communication*<sup>1</sup>. Si les hommes écrivent c'est: 1. parce qu'ils ont à communiquer;

1. La théorie rousseauiste du langage et de l'écriture est aussi proposée au titre général de la *communication*. (« Des divers moyens de communiquer nos pensées », titre du premier chapitre de *l'Essai sur l'origine des langues*.)

2. parce que, ce qu'ils ont à communiquer, c'est leur « pensée », leurs « idées », leurs représentations. La pensée représentative précède et commande la communication qui transporte l' « idée », le contenu signifié; 3. parce que les hommes sont *déjà* en état de communiquer et de se communiquer leur pensée quand, de manière continue, ils inventent ce moyen de communication qu'est l'écriture. Voici un passage du chapitre XIII de la Deuxième Partie (« Du langage et de la méthode »), Section première (« De l'origine et des progrès du langage ») (L'écriture est donc une modalité du langage et marque un progrès continu dans une communication d'essence linguistique) paragraphe XIII, « De l'écriture »: « Les hommes en état de se communiquer leurs pensées par des sons sentirent la nécessité d'imaginer de nouveaux signes propres à les perpétuer et à les faire *connaître* à des personnes *absentes* » (je souligne cette valeur *d'absence* qui, interrogée à nouveaux frais, risquera d'introduire une certaine rupture dans l'homogénéité du système). Dès lors que les hommes sont déjà en état de « communiquer leurs pensées », et de le faire par des sons (ce qui est, selon Condillac, une étape seconde, le langage articulé venant « suppléer » le langage d'action, principe unique et radical de tout langage), la naissance et le progrès de l'écriture suivront une ligne directe, simple et continue. L'histoire de l'écriture se conformera à une loi d'économie mécanique: gagner le plus d'espace et de temps par l'abréviation la plus commode; elle n'aura jamais le moindre effet sur la structure et le contenu de sens (des idées) qu'elle devra véhiculer. Le même contenu, auparavant communiqué par des gestes et des sons, sera désormais transmis par l'écriture, et successivement par différents modes de notation, depuis l'écriture pictographique jusqu'à l'écriture alphabétique, en passant par l'écriture hiéroglyphique des Egyptiens et par l'écriture idéographique des Chinois. Condillac enchaîne: « Alors l'imagination ne leur représentera que les *mêmes* images qu'ils avaient déjà exprimées par des actions et par des mots, et qui avaient, dès les commencements, rendu le langage figuré et métaphorique. *Le moyen le plus naturel* fut donc de dessiner les images des choses. Pour *exprimer l'idée* d'un homme ou d'un cheval, on représentera la forme de l'un ou de l'autre, et le premier essai de l'écriture ne fut qu'une simple peinture. » (je souligne).

Le caractère représentatif de la communication écrite — l'écriture comme tableau, reproduction, imitation de son contenu — sera le trait invariant de tous les progrès à venir. Le concept de *représentation* est ici indissociable de ceux de *communication* et *d'expression* que j'ai soulignés dans le texte de Condillac.

La représentation, certes, se compliquera, se donnera des relais et des degrés supplémentaires, deviendra représentation de représentation dans les écritures hiéroglyphiques, idéographiques, puis phonétiques-alphabétiques, mais la structure représentative qui marque le premier degré de la communication expressive, le rapport idée/signé, ne sera jamais levée ni transformée. Décrivant l'histoire des types d'écriture, leur dérivation continue à partir d'un radical commun qui n'est jamais déplacé et procure une sorte de communauté de participation analogique entre toutes les écritures, Condillac conclut (c'est pratiquement une citation de Warburton comme presque tout ce chapitre): « Voilà l'histoire générale de l'écriture conduite par une *gradation simple*, depuis l'état de la peinture jusqu'à celui de la lettre; car les lettres sont *les derniers pas* qui restent à faire après les marques chinoises, qui, d'un côté, participent de la nature des hiéroglyphes égyptiens, et, de l'autre, participent des lettres précisément de même que les hiéroglyphes participaient également des peintures mexicaines et des caractères chinois. Ces caractères sont si voisins de notre écriture qu'un alphabet *diminue simplement* l'embarras de leur nombre, et en est *l'abrégé succinct*. »

Ayant mis en évidence ce motif de la réduction économique, *homogène et mécanique*, revenons maintenant sur cette notion *d'absence* que j'ai marquée au passage dans le texte de Condillac. Comment y est-elle déterminée ?

1) Elle est d'abord l'absence du destinataire. On écrit pour communiquer quelque chose à des absents. L'absence de l'émetteur, du destinataire, à la marque qu'il abandonne, qui se coupe de lui et continue de produire des effets au-delà de sa présence et de l'actualité présente de son vouloir-dire, voire au-delà de sa vie même, cette absence qui appartient pourtant à la structure de toute écriture — et, j'ajouterai plus loin, de tout langage en général —, cette absence n'est pas interrogée par Condillac.

2) L'absence dont parle Condillac est déterminée de la façon la plus classique comme une modification continue, une exténuation progressive de la présence. La représentation *supplée* régulièrement la présence. Mais, articulant tous les moments de l'expérience en tant qu'elle est engagée dans la signification (« suppléer » est un des concepts opératoires les plus décisifs et le plus fréquemment mis en œuvre dans l'*Essai* de Condillac<sup>2</sup>,

2. Le langage *supplée* l'action ou la perception, le langage articulé supplée le langage d'action, l'écriture supplée le langage articulé, etc.

cette opération de supplémentation n'est pas exhibée comme rupture de présence mais comme réparation et modification continue, homogène, de la présence dans la représentation.

Je ne peux pas analyser ici tout ce que présuppose, dans la philosophie de Condillac et ailleurs, ce concept de l'absence comme modification de la présence. Notons seulement ici qu'il règle un autre concept opératoire (j'oppose ici classiquement et par commodité *opératoire* et *thématique*) aussi décisif de l'*Essai*: *tracer* et *retracer*. De même que le concept de suppléance, le concept de trace pourrait être déterminé autrement que ne le fait Condillac. Tracer veut dire selon lui « exprimer », « représenter », « rappeler », « rendre présent » (« c'est vraisemblablement à la nécessité de tracer ainsi nos pensées que la peinture doit son origine, et cette nécessité a sans doute concouru à conserver le langage d'action, comme celui qui pouvait se peindre le plus aisément ») (« De l'écriture », p. 128). Le signe naît en même temps que l'imagination et la mémoire, au moment où il est requis par l'absence de l'objet à la perception présente (« La mémoire, comme nous l'avons vu, ne consiste que dans le pouvoir de nous rappeler les signes de nos idées, ou les circonstances qui les ont accompagnées; et ce pouvoir n'a lieu qu'autant que par *l'analogie des signes* [Je souligne: ce concept d'analogie, qui organise toute la systématique de Condillac, assure en général toutes les continuités et en particulier celle de la présence à l'absence] que nous avons choisis et par l'ordre que nous avons mis entre nos idées, les objets que nous voulons retracer, tiennent à quelques-uns de nos besoins présents » (1, 11, ch. IV, § 39). Cela est vrai de tous les ordres de signes distingués par Condillac (arbitraires, accidentels et même naturels, distinction que Condillac nuance et, sur certains points, remet en cause dans ses Lettres à Cramer). L'opération philosophique que Condillac appelle aussi « retracer » consiste à remonter par voie d'analyse et de décomposition continue le mouvement de dérivation génétique qui conduit de la sensation simple et de la perception présente à l'édifice complexe de la représentation: de la présence originnaire à la langue du calcul la plus formelle.

Il serait facile de montrer que, dans son principe, ce type d'analyse de la signification écrite ne commence ni ne finit avec Condillac. Si l'on dit maintenant que cette analyse est « idéologique », ce n'est pas d'abord pour en opposer les notions à des concepts « scientifiques » ou pour se référer à l'usage souvent dogmatique — on pourrait dire aussi « idéologique » — qu'on fait de ce mot d'idéologie si rarement interrogé aujourd'hui dans

sa possibilité et dans son histoire. Si je définis comme idéologiques les notions de type condillacien, c'est que, sur le fond d'une vaste, puissante et systématique tradition philosophique dominée par l'évidence de l'idée (*eidos*, *idea*), elles découpent le champ de réflexion des « idéologues » français qui, dans le sillon de Condillac, élaborent une théorie du signe comme représentation de l'idée qui elle-même représente la chose perçue. La communication dès lors véhicule une représentation comme contenu idéal (ce qu'on appellera le sens); et l'écriture est une espèce de cette communication générale. Une espèce: une communication comportant une spécificité relative à l'intérieur d'un genre.

Si nous nous demandons maintenant quel est, dans cette analyse, le prédicat essentiel de cette *différence spécifique*, nous retrouvons *l'absence*.

J'avance ici les deux propositions ou les deux hypothèses suivantes:

1) puisque tout signe, aussi bien dans le « langage d'action » que dans le langage articulé (avant même l'intervention de l'écriture au sens classique), suppose une certaine absence (à déterminer), il faut que l'absence dans le champ de l'écriture soit d'un type original si l'on veut reconnaître quelque spécificité que ce soit au signe écrit;

2) si d'aventure le prédicat ainsi admis pour caractériser l'absence propre à l'écriture se trouvait convenir à toute espèce de signe et de communication, il s'ensuivrait un déplacement général: l'écriture ne serait plus une espèce de communication et tous les concepts à la généralité desquels on subordonnait l'écriture (le concept lui-même comme sens, idée ou saisie du sens et de l'idée, le concept de communication, de signe, etc.) apparaîtraient comme non critiques, mal formés ou destinés, plutôt, à assurer l'autorité et la force d'un certain discours historique.

Essayons donc, tout en continuant à prendre notre point de départ dans ce discours classique, de caractériser cette absence qui semble intervenir de manière spécifique dans le fonctionnement de l'écriture.

Un signe écrit s'avance en l'absence du destinataire. Comment qualifier cette absence ? On pourra dire qu'au moment où j'écris, le destinataire peut être absent de mon champ de perception présente. Mais cette absence n'est-elle pas seulement une présence lointaine, retardée ou, sous une forme ou sous une autre, idéalisée dans sa représentation ? Il ne le semble pas, ou du moins cette distance, cet écart, ce retard, cette différence doivent pouvoir être portés à un certain absolu de l'absence



pour que la structure d'écriture, à supposer que l'écriture existe, se constitue. C'est là que la différence comme écriture ne saurait plus (être) une modification (ontologique) de la présence. Il faut, si vous voulez, que ma « communication écrite » reste lisible malgré la disparition absolue de tout destinataire déterminé en général pour qu'elle ait sa fonction d'écriture, c'est-à-dire sa lisibilité. Il faut qu'elle soit répétable — itérable — en l'absence absolue du destinataire ou de l'ensemble empiriquement déterminable des destinataires. Cette itérabilité — (*iter*, derechef, viendrait de *itara*, *autre* en sanskrit, et tout ce qui suit peut être lu comme l'exploitation de cette logique qui lie la répétition à l'altérité) structure la marque d'écriture elle-même, quel que soit d'ailleurs le type d'écriture (pictographie, hiéroglyphique, idéographique, phonétique, alphabétique, pour se servir de ces vieilles catégories). Une écriture qui ne serait pas structurellement lisible — itérable — par-delà la mort du destinataire ne serait pas une écriture. Bien que ce soit là, semble-t-il, une évidence, je ne veux pas la faire admettre à ce titre et j'examinerai l'ultime objection qu'on pourrait faire à cette proposition. Imaginons une écriture dont le code soit assez idiomatique pour n'avoir été instauré et connu, comme chiffre secret, que par deux « sujets ». Dira-t-on encore que, à la mort du destinataire, voire des deux partenaires, la marque laissée par l'un d'eux est toujours une écriture ? Oui, dans la mesure où, réglée par un code, fût-il inconnu et non linguistique, elle est constituée, dans son identité de marque, par son itérabilité, en l'absence de tel ou tel, donc à la limite de tout « sujet » empiriquement déterminé. Cela implique qu'il n'y a pas de code — organon d'itérabilité — qui soit structurellement secret. La possibilité de répéter et donc d'identifier les marques est impliqué dans tout code, fait de celui-ci une grille communicable, transmissible, déchiffrable, itérable pour un tiers, puis pour tout usager possible en général. Toute écriture doit donc, pour être ce qu'elle est, pouvoir fonctionner en l'absence radicale de tout destinataire empiriquement déterminé en général. Et cette absence n'est pas une modification continue de la présence, c'est une rupture de présence, la « mort » ou la possibilité de la « mort » du destinataire inscrite dans la structure de la marque (c'est à ce point, je le note au passage, que la valeur ou l'« effet » de transcendance se lie nécessairement à la possibilité de l'écriture et de la « mort » ainsi analysées). Conséquence peut-être paradoxale du recours que je fais en ce moment à l'itération et au code: la disruption, en dernière analyse, de l'autorité du code comme système fini de règles; la destruction radicale, du

même coup, de tout contexte comme protocole de code. Nous y viendrons dans un instant.

Ce qui vaut du destinataire vaut aussi, pour les mêmes raisons, de l'émetteur ou du producteur. Ecrire, c'est produire une marque qui constituera une sorte de machine à son tour productrice, que ma disparition future n'empêchera pas principalement de fonctionner et de donner, de se donner à lire et à réécrire. Quand je dis « ma disparition future », c'est pour rendre cette proposition plus immédiatement acceptable. Je dois pouvoir dire ma disparition tout court, ma non-présence en général, et par exemple la non-présence de mon vouloir-dire, de mon intention-de-signification, de mon vouloir-communiquer- ceci, à l'émission ou à la production de la marque... Pour qu'un écrit soit un écrit, il faut qu'il continue à « agir » et être lisible même si ce qu'on appelle l'auteur de l'écrit ne répond plus de ce qu'il a écrit, de ce qu'il semble avoir signé, qu'il soit provisoirement absent, qu'il soit mort ou qu'en général il n'ait pas soutenu de son intention ou attention absolument actuelle et présente, de la plénitude de son vouloir-dire, cela même qui semble s'être écrit « en son nom ». On pourrait refaire ici l'analyse esquissée tout à l'heure du côté du destinataire. La situation du scripteur et du souscripteur est, quant à l'écrit, foncièrement la même que celle du lecteur. Cette dérive essentielle tenant à l'écriture comme structure itérative, coupée de toute responsabilité absolue, de la *conscience* comme autorité de dernière instance, orpheline et séparée dès sa naissance de l'assistance de son père, c'est bien ce que Platon condamnait dans le *Phèdre*. Si le geste de Platon est, comme je le crois, le mouvement philosophique par excellence, on mesure ici l'enjeu qui nous occupe.

Avant de préciser les conséquences inévitables de ces traits nucléaires de toute écriture (à savoir: 1) la rupture avec l'horizon de la communication comme communication des consciences ou des présences et comme transport linguistique ou sémantique du vouloir-dire; 2) la soustraction de toute écriture à l'horizon sémantique ou à l'horizon herméneutique qui, en tant du moins qu'horizon de sens, se laisse crever par l'écriture; 3) la nécessité *d'écarter*, en quelque sorte, du concept de polysémie celui que j'ai nommé ailleurs *dissémination* et qui est aussi le concept de l'écriture; 4) la disqualification ou la limite du concept de contexte, « réel » ou « linguistique », dont l'écriture rend la détermination théorique ou la saturation empirique impossibles ou insuffisantes en toute rigueur), je voudrais démontrer que les traits qu'on peut reconnaître dans le concept classique et étroitement défini d'écriture

sont généralisables. Ils vaudraient non seulement pour tous les ordres de « signes » et pour tous les langages en général mais même, au-delà de la communication sémio-linguistique, pour tout le champ de ce que la philosophie appellerait l'expérience, voire l'expérience de l'être: ladite « présence ».

Quels sont en effet les prédicats essentiels dans une détermination minimale du concept classique d'écriture ?

1) Un signe écrit, au sens courant de ce mot, c'est donc une marque qui reste, qui ne s'épuise pas dans le présent de son inscription et qui peut donner lieu à une itération en l'absence et au-delà de la présence du sujet empiriquement déterminé qui l'a, dans un contexte donné, émise ou produite. C'est par là que, traditionnellement du moins, on distingue la « communication écrite » de la « communication parlée ».

2) Du même coup, un signe écrit comporte une force de rupture avec son contexte, c'est-à-dire l'ensemble des présences qui organisent le moment de son inscription. Cette force de rupture n'est pas un prédicat accidentel, mais la structure même de l'écrit. S'il s'agit du contexte dit « réel », ce que je viens d'avancer est trop évident. Font partie de ce prétendu contexte réel un certain « présent » de l'inscription, la présence du scripteur à ce qu'il a écrit, tout l'environnement et l'horizon de son expérience et surtout l'intention, le vouloir-dire, qui animerait à un moment donné son inscription. Il appartient au signe d'être en droit lisible même si le moment de sa production est irrémédiablement perdu et même si je ne sais pas ce que son prétendu auteur-scripteur a voulu dire en conscience et en intention au moment où il l'a écrit, c'est-à-dire abandonné à sa dérive essentielle. S'agissant maintenant du contexte sémiotique et interne, la force de rupture n'est pas moindre: en raison de son itérabilité essentielle, on peut toujours prélever un syntagme écrit hors de l'enchaînement dans lequel il est pris ou donné, sans lui faire perdre toute possibilité de fonctionnement, sinon toute possibilité de « communication », précisément. On peut éventuellement lui en reconnaître d'autres en l'inscrivant ou en le *greffant* dans d'autres chaînes. Aucun contexte ne peut se clore sur lui. Ni aucun code, le code étant ici à la fois la possibilité et l'impossibilité de l'écriture, de son itérabilité essentielle (répétition/altérité).

3) Cette force de rupture tient à l'espace qui constitue le signe écrit: espace qui le sépare des autres éléments de la chaîne contextuelle interne (possibilité toujours ouverte de son prélèvement et de sa greffe), mais aussi de toutes les formes de référent présent (passé ou à venir dans la forme modifiée du

présent passé ou à venir), objectif ou subjectif. Cet espacement n'est pas la simple négativité d'une lacune, mais le surgissement de la marque. Il ne reste pourtant pas, comme travail du négatif au service du sens, du concept vivant, du *télos*, *relevable* et réductible dans l'*Aufhebung* d'une dialectique.

Ces trois prédicats, avec tout le système qui s'y ajointe, sont-ils réservés, comme on le croit si souvent, à la communication « écrite », au sens étroit de ce mot ? Ne les retrouve-t-on pas dans tout langage, par exemple dans le langage parlé et à la limite dans la totalité de l'« expérience » en tant qu'elle ne se sépare pas de ce champ de la marque, c'est-à-dire, dans la grille de l'effacement et de la différence, d'unités d'itérabilité, d'unités séparables de leur contexte interne ou externe et séparables d'elles-mêmes, en tant que l'itérabilité même qui constitue leur identité ne leur permet jamais d'être une unité d'identité à soi ?

Considérons n'importe quel élément du langage parlé, petite ou grande unité. Première condition pour qu'il fonctionne: son repérage au regard d'un certain code; mais je préfère ne pas trop engager ici ce concept de code qui ne me paraît pas sûr; disons qu'une certaine identité à soi de cet élément (marque, signe, etc.) doit en permettre la reconnaissance et la répétition. A travers les variations empiriques du ton, de la voix, etc., éventuellement d'un certain accent, par exemple, il faut pouvoir reconnaître l'identité, disons, d'une forme signifiante. Pourquoi cette identité est-elle paradoxalement la division ou la dissociation d'avec soi qui va faire de ce signe phonique un graphème ? C'est que cette unité de la forme signifiante ne se constitue que par son itérabilité, par la possibilité d'être répétée en l'absence non seulement de son « référent », ce qui va de soi, mais en l'absence d'un signifié déterminé ou de l'intention de signification actuelle, comme de toute intention de communication présente. Cette possibilité structurelle d'être sevrée du référent ou du signifié (donc de la communication et de son contexte) me paraît faire de toute marque, fût-elle orale, un graphème en général, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, la *restance* non-présente d'une marque différentielle coupée de sa prétendue « production » ou origine. Et j'étendrai même cette loi à toute « expérience » en général s'il est acquis qu'il n'y a pas d'expérience de *pure* présence mais seulement des chaînes de marques différentielles.

Séjournons un peu en ce point et revenons sur cette absence du référent et même du sens signifié, donc de l'intention de signification corrélatrice. L'absence du référent est une possibilité assez

facilement admise aujourd'hui. Cette possibilité n'est pas seulement une éventualité empirique. Elle construit la marque; et la présence éventuelle du référent au moment où il est désigné ne change rien à la structure d'une marque qui implique qu'elle peut se passer de lui. Husserl, dans ses *Recherches logiques*, avait très rigoureusement analysé cette possibilité. Celle-ci est double:

1) Un énoncé dont l'objet n'est pas impossible mais seulement possible peut très bien être proféré et entendu sans que son objet réel (son référent) soit présent, soit à celui qui produit l'énoncé, soit à celui qui le reçoit. Si je dis en regardant par la fenêtre: « Le ciel est bleu », cet énoncé sera intelligible (disons provisoirement, si vous voulez, communicable) même si l'interlocuteur ne voit pas le ciel; même si je ne le vois pas moi-même, si je le vois mal, si je me trompe ou si je veux tromper mon interlocuteur. Non qu'il en soit toujours ainsi; mais il appartient à la structure de possibilité de cet énoncé de pouvoir être formé et de pouvoir fonctionner comme référence vide ou coupée de son référent. Sans cette possibilité, qui est aussi l'itérabilité générale, générable et généralisatrice de toute marque, il n'y aurait pas d'énoncé.

2) L'absence du signifié. Husserl l'analyse aussi. H la juge toujours possible même si, selon l'axiologie et la téléologie qui commande son analyse, il juge cette possibilité inférieure, dangereuse ou « critique »: elle ouvre le phénomène de *crise* du sens. Cette absence du sens peut s'étager selon trois formes:

A) Je peux manier des symboles sans les animer, de façon active et actuelle, d'attention et d'intention de signification (crise du symbolisme mathématique, selon Husserl). Husserl insiste bien sur le fait que cela n'empêche pas le signe de fonctionner: la crise ou la vacuité du sens mathématique n'en limite pas le progrès technique (l'intervention de l'écriture est ici décisive, comme Husserl le note lui-même dans *L'origine de la géométrie*).

B) Certains énoncés peuvent avoir un sens alors qu'ils sont privés de signification *objective*. « Le cercle est carré » est une proposition pourvue de sens. Elle a assez de sens pour que je puisse la juger fautive ou contradictoire — (*widersinnig* et non *sinnlos*, dit Husserl). Je place cet exemple sous la catégorie de l'absence de signifié, bien qu'ici la tripartition signifiant/signifié/référent ne soit pas pertinente pour rendre compte de l'analyse husserlienne. « Cercle carré » marque l'absence d'un référent, certes, l'absence aussi d'un certain signifié, mais non l'absence de sens. Dans ces deux cas, la crise du sens (non-présence en général, absence comme absence du référent — de la perception — ou du sens — de l'intention de signification actuelle) est

toujours liée à la possibilité essentielle de l'écriture; et cette crise n'est pas un accident, une anomalie factuelle et empirique du langage parlé, elle en est aussi la possibilité positive et la structure « interne », sous un certain dehors.

C) Il y a enfin ce que Husserl appelle *Sinnlosigkeit* ou agrammaticalité. Par exemple, « le vert est ou » ou « abracadabra ». Dans ces derniers cas, Husserl considère, quant à lui, qu'il n'y a plus de langage, du moins plus de langage « logique », plus de langage de connaissance, tel que Husserl le comprend de façon téléologique, plus de langage accordé à la possibilité de l'intuition des objets donnés en personne et signifiés en *vérité*. Nous sommes ici devant une difficulté décisive. Avant de m'y arrêter, je note, comme un point qui touche à notre débat sur la communication, que le premier intérêt de l'analyse husserlienne à laquelle je me réfère ici (en l'extrayant précisément, jusqu'à un certain point, de son contexte ou de son horizon téléologique et métaphysique, opération dont nous devons nous demander comment et pourquoi elle est toujours possible), c'est de prétendre et, me semble-t-il, de parvenir, d'une certaine manière, à dissocier rigoureusement l'analyse du signe ou de l'expression (*Ausdruck*) comme signe signifiant, voulant dire (*bedeutsame Zeichen*), de tout phénomène de communication<sup>3</sup>.

Reprenons le cas de la *Sinnlosigkeit* agrammaticale. Ce qui intéresse Husserl dans les *Recherches logiques*, c'est le système des règles d'une grammaire universelle, non pas d'un point de vue linguistique mais d'un point de vue logique et épistémologique. Dans une note importante de la seconde édition<sup>4</sup>, il pré-

3. « Jusqu'ici, nous avons considéré les expressions dans la fonction communicative. Celle-ci repose essentiellement sur le fait que les expressions opèrent comme des indices. Mais un grand rôle est aussi assigné aux expressions dans la vie de l'âme en tant qu'elle n'est pas engagée dans un rapport de communication. Il est clair que cette modification de la fonction ne touche pas à ce qui fait que les expressions sont des expressions. Elles ont, comme auparavant, leurs *Bedeutungen* et les mêmes *Bedeutungen* que dans la collocation ». (*Recherches logiques*, I, ch. I, § 8). Ce que j'avance ici implique l'interprétation que j'ai proposée de la démarche husserlienne sur ce point. Je me permets donc de renvoyer à *La voix et le phénomène*.

4. « Dans la première édition, j'ai parlé de « grammaire pure ». nom qui était conçu par analogie avec « la science pure de la nature » chez Kant, et expressément désigné comme tel. Mais, dans la mesure où il ne peut nullement être affirmé que la morphologie pure des *Bedeutungen* englobe tout *l'à priori* grammatical dans son universalité, puisque par exemple les relations de communication

cise qu'il s'agit bien ici, à ses yeux, de grammaire pure *logique*, c'est-à-dire des conditions universelles de possibilité pour une morphologie des significations dans leur rapport de connaissance à un objet possible, non pas d'une grammaire pure en *général*, considérée d'un point de vue psychologique ou linguistique. C'est donc seulement dans un contexte déterminé par une volonté de savoir, par une intention épistémique, par un rapport conscient à l'objet comme objet de connaissance dans un horizon de vérité, c'est dans ce champ contextuel orienté que « le vert est ou » est irrecevable. Mais, comme « le vert est ou » ou « abracadabra » ne constituent pas leur contexte en eux-mêmes, rien n'interdit qu'ils fonctionnent dans un autre contexte à titre de marque signifiante (ou d'indice, dirait Husserl). Non seulement dans le cas contingent où, par la traduction de l'allemand en français « le vert est ou » pourra se charger de grammaticalité, ou (*oder*) devenant à l'audition où (marque de lieu): « Où est passé le vert (du gazon: le vert est où) », « Où est passé le verre dans lequel je voulais vous donner à boire ? ». Mais même « le vert est ou » (*the green is either*) signifie encore *exemple d'agrammaticalité*. C'est sur cette possibilité que je voudrais insister: possibilité de prélèvement et de greffe citationnelle qui appartient à la structure de toute marque, parlée ou écrite, et qui constitue toute marque en écriture avant même et en dehors de tout horizon de communication sémio-linguistique; en écriture, c'est-à-dire en possibilité de fonctionnement coupé, en un certain point, de son vouloir-dire « originel » et de son appartenance à un contexte saturable et contraignant. Tout signe, linguistique ou non linguistique, parlé ou écrit (au sens courant de cette opposition), en petite ou en grande unité, peut être  *cité* , mis entre guillemets; par là il peut rompre avec tout contexte donné, engendrer à l'infini de nouveaux contextes, de façon absolument non saturable. Cela ne suppose pas que la marque vaut hors contexte, mais au contraire qu'il n'y a que des contextes sans aucun centre d'ancrage absolu. Cette citationnalité, cette duplication ou duplicité, cette itérabilité de la marque n'est pas un accident ou une anomalie, c'est ce (normal/anormal) sans quoi une marque ne pourrait même plus avoir de fonctionnement dit « normal ». Que serait une marque que l'on ne pourrait pas citer ? Et dont l'origine ne saurait être perdue en chemin ?

entre sujets psychiques si importantes pour la grammaire, comportent un *a priori* propre, l'expression de *grammaire pure logique* mérite la préférence... » *Recherches logiques*, T. 2, Part. 2, ch. IV, tr. fr. Elie, Kelkel, Scherer, p. 136).

LES PARASITES. ITER, DE L'ÉCRITURE: QU'ELLE N'EXISTE  
PEUT-ÊTRE PAS

Je propose maintenant d'élaborer un peu plus cette question en prenant appui — mais pour la traverser aussi bien — sur la problématique du *performatif*. Elle nous intéresse ici à plusieurs titres.

1) Tout d'abord, Austin semble bien, par l'insistance qu'il apporte à l'analyse de la perlocution et surtout de l'illocution, ne considérer les actes de discours qu'en tant qu'actes de communication. C'est ce que note son présentateur français en citant Austin: « C'est en comparant l'énonciation *constative* (c'est-à-dire l'« affirmation » classique, conçoit la plupart du temps comme une « description » vraie ou fausse des faits) avec l'énonciation *performative* (de l'anglais: *performative* c'est-à-dire celle qui nous permet de faire quelque chose par la parole elle-même) qu'Austin a été conduit à considérer toute énonciation digne de ce nom (c'est-à-dire destinée à *communiquer* — ce qui exclurait, par exemple, les jurons-réflexes) comme étant d'abord et avant tout un *acte de discours* produit dans la situation *totale* où se trouvent les interlocuteurs (*How to do things with words*, p. 147). » (G. Lane, Introduction à la traduction française à laquelle je me référerai désormais, p. 19.)

2) Cette catégorie de communication est relativement originale. Les notions austiniennes d'illocution et de perlocution ne désignent pas le transport ou le passage d'un contenu de sens, mais en quelque sorte la communication d'un mouvement original (à définir dans une *théorie générale de l'action*), une opération et la production d'un effet. Communiquer, dans le cas du performatif, si quelque chose de tel existe en toute rigueur et en toute pureté (je me place pour l'instant dans cette hypothèse et à cette étape de l'analyse), ce serait communiquer une force par l'impulsion d'une marque.

3) A la différence de l'affirmation classique, de l'énoncé constatif, le performatif n'a pas son référent (mais ici ce mot ne convient sans doute pas, et c'est l'intérêt de la découverte) hors de lui ou en tout cas avant lui et en face de lui. Il ne décrit pas quelque chose qui existe hors langage et avant lui. Il produit ou transforme une situation, il opère; et si l'on peut dire qu'un énoncé constatif effectue aussi quelque chose et transforme toujours une situation, on ne peut pas dire que cela constitue sa structure interne, sa fonction ou sa destination manifestes comme dans le cas du performatif.

4) Austin a dû soustraire l'analyse du performatif à l'autorité



de la *valeur de vérité*, à l'opposition vrai/faux<sup>5</sup>, du moins sous sa forme classique et lui substituer parfois la valeur de force, de différence de force (*illocutionary ou perlocutionary force*). (C'est ce qui, dans cette pensée qui n'est rien moins que nietzschéenne, me paraît faire signe vers Nietzsche; celui-ci s'est souvent reconnu une certaine affinité avec une veine de la pensée anglaise.)

Pour ces quatre raisons, au moins, il pourrait sembler qu'Austin a fait éclater le concept de communication comme concept purement sémiotique, linguistique ou symbolique. Le performatif est une « communication » qui ne se limite pas essentiellement à transporter un contenu sémantique déjà constitué et surveillé par une visée de vérité (de *dévoilement* de ce qui est dans son être ou d'*adéquation* entre un énoncé judiciaire et la chose même).

Et pourtant — c'est du moins ce que je voudrais essayer d'indiquer maintenant — toutes les difficultés rencontrées par Austin dans son analyse patiente, ouverte, aporétique, en constante transformation, souvent plus féconde en la reconnaissance de ses impasses que dans ses positions, me paraissent avoir une racine commune. Celle-ci: Austin n'a pas pris en compte ce qui, dans la structure de la *locution* (donc avant toute détermination illocutoire ou perlocutoire), comporte déjà ce système de prédicats que j'appelle *graphématiques en général* et brouille de ce fait toutes les oppositions ultérieures dont Austin a en vain cherché à fixer la pertinence, la pureté, la rigueur.

Pour le montrer, je dois considérer comme connu et allant de soi que les analyses d'Austin requièrent en permanence une valeur de *contexte*, et même de contexte exhaustivement déterminable, en droit ou téléologiquement; et la longue liste des échecs (*infelicities*) de type variable qui peuvent affecter l'événement du performatif revient toujours à un élément de ce qu'Austin appelle le contexte total<sup>6</sup>. Un de ces éléments essentiels — et non pas l'un parmi d'autres — reste classiquement la conscience, la présence consciente de l'intention du sujet parlant à la totalité de son acte locutoire.. Par là, la communication performative redevient communication d'un sens intentionnel<sup>7</sup>,

5. «... mettre en pièces deux fétiches (que je suis assez enclin, je l'avoue, à maltraiter...), à savoir:

1) le fétiche vérité-fausseté, et

2) le fétiche valeur-fait (*value-fact*) », p. 153.

6. P. 113, 151, par exemple. Int. fr., p. 15, 16, 19, 20, 25, 26.

7. Ce qui contraint Austin à réintroduire parfois le critère de la vérité dans la description des performatifs. Cf. par exemple p. 73 et 107.

même si ce sens n'a pas de référent dans la forme d'une chose ou d'un état de choses antérieur ou extérieur. Cette présence consciente des locuteurs ou récepteurs participant à l'effectuation d'un performatif, leur présence consciente et intentionnelle à la totalité de l'opération implique téléologiquement qu'aucun *reste* n'échappe à la totalisation présente. Aucun reste, ni dans la définition des conventions requises, ni dans le contexte interne et linguistique, ni dans la forme grammaticale ni dans la détermination sémantique des mots employés; aucune polysémie irréductible, c'est-à-dire aucune « dissémination » échappant à l'horizon de l'unité du sens. Je cite les deux premières conférences de *How to do things with words*: « Disons, d'une manière générale, qu'il est toujours nécessaire que les *circonstances* dans lesquelles les mots sont prononcés soient d'une certaine façon (ou de plusieurs façons) *appropriées*, et qu'il est d'habitude nécessaire que celui-là même qui parle, ou d'autres personnes, exécutent *aussi* certaines *autres actions* — actions « physiques » ou « mentales », ou même actes consistant à prononcer ultérieurement d'autres paroles. C'est ainsi que, pour baptiser un bateau, il est essentiel que je sois la personne désignée pour le faire; que, pour me marier (chrétiennement), il est essentiel que je ne sois pas déjà marié avec une femme vivante, saine d'esprit et divorcée, etc. Pour qu'un pari ait été engagé, il est nécessaire en général que la proposition du pari ait été acceptée par un partenaire (lequel a dû faire quelque chose, dire « D'accord », par exemple). Et l'on peut difficilement parler d'un don si je *dis* « Je te le donne », mais ne tends point l'objet en question. Jusqu'ici, tout va bien » (p. 43).

Dans la Deuxième Conférence, après avoir écarté, comme il le fait régulièrement, le critère grammatical, Austin examine la possibilité et l'origine des échecs ou des « malheurs » de l'énonciation performative. Il définit alors les six conditions indispensables, sinon suffisantes, du succès. A travers les valeurs de « conventionnalité », de « correction » et d'« intégralité » qui interviennent dans cette définition, nous retrouvons nécessairement celles de contexte exhaustivement définissable, de conscience libre et présente à la totalité de l'opération, de vouloir-dire absolument plein et maître de lui-même: juridiction téléologique d'un champ total dont *l'intention* reste le centre organisateur<sup>8</sup>. La démarche d'Austin est assez remarquable et typique de cette tradition philosophique avec laquelle il voudrait avoir si peu de lien. Elle consiste à reconnaître que la possibilité du négatif

8. P. 48-50.

(ici, des *infelicitities*) est une possibilité certes structurelle, que l'échec est un risque essentiel des opérations considérées; puis, dans un geste à peu près *immédiatement simultanément*, au nom d'une sorte de régulation idéale, à exclure ce risque comme risque accidentel, extérieur, et ne nous apprenant rien sur le phénomène de langage considéré. Cela est d'autant plus curieux, en toute rigueur insoutenable, que Austin dénonce avec ironie le « fétiche » de l'opposition *value/fact*.

Ainsi par exemple, à propos de la conventionnalité sans laquelle il n'y a pas de performatif, Austin reconnaît que *tous* les actes conventionnels sont *exposés* à l'échec: «... il semble d'abord évident que l'échec — bien qu'il ait commencé à nous intéresser vivement (ou n'ait pas réussi à le faire !) à propos de certains actes qui consistent (totalement ou en partie) à *prononcer des mots* — soit un mal auquel sont exposés *tous* les actes qui ont le caractère d'un rite ou d'une cérémonie: donc, tous les *actes conventionnels*. Non pas, bien sûr, que *tout* rituel soit exposé à toutes les formes d'échecs (d'ailleurs, toutes les énonciations performatives ne le sont pas non plus) » (p. 52, Austin souligne).

Outre toutes les questions que pose cette notion historiquement si sédimentée de « convention », il faut remarquer ici:

1) que Austin ne semble considérer en ce lieu précis que la conventionnalité qui forme la *circonstance* de l'énoncé, son entour contextuel et non pas une certaine conventionalité intrinsèque de ce qui constitue la locution elle-même, tout ce qu'on résumera pour faire vite sous le titre problématique de l'« arbitraire du signe »; ce qui étend, aggrave et radicalise la difficulté. Le « rite » n'est pas une éventualité, c'est, en tant qu'itérabilité, un trait structurel de toute marque.

2) que la valeur de risque ou d'exposition à l'échec, bien qu'elle puisse affecter a priori, Austin le reconnaît, la totalité des actes conventionnels, n'est pas interrogée comme prédicat essentiel ou comme *loi*. Austin ne se demande pas quelles conséquences découlent du fait qu'on possible — qu'un risque possible — soit *toujours* possible, soit en quelque sorte une possibilité nécessaire. Et si, une telle possibilité nécessaire de l'échec étant reconnue, celui-ci constitue encore un accident. Qu'est-ce qu'une réussite quand la possibilité de l'échec continue de constituer sa structure ?

L'opposition succès/échec de l'illocution ou de la perlocution paraît donc ici très insuffisante et très dérivée. Elle présuppose une élaboration générale et systématique de la structure de locution qui éviterait cette alternance sans fin de l'essence et de

l'accident. Or cette « théorie générale », il est très significatif qu'Austin la repousse, la diffère au moins à deux reprises, notamment dans la Seconde Conférence. Je laisse de côté la première exclusion (« Je ne veux pas entrer ici dans la théorie générale; dans bien des cas de ce genre, nous pouvons même dire que l'acte était " vide " (ou qu'on pourrait le considérer comme " vide " du fait de la contrainte ou d'une influence indue), etc.; et je suppose qu'une théorie générale très savante pourrait couvrir à la fois ce que nous avons appelé des échecs *et* ces autres accidents « malheureux » qui surviennent lors de la production d'actions (dans notre cas, celles qui contiennent une énonciation performative). Mais nous laisserons de côté ce genre de malheurs; nous devons seulement nous rappeler que de tels événements peuvent toujours se produire, et se *produisent toujours, de fait*, dans quelque cas que nous discutons. Ils pourraient figurer normalement sous la rubrique des « circonstances atténuantes » ou des « facteurs diminuant ou annulant la responsabilité de l'agent », etc. » (p. 54, je souligne). Le deuxième acte de cette exclusion concerne plus directement notre propos. Il s'agit justement de la possibilité pour toute énonciation performative (et a priori pour toute autre) d'être « citée ». Or Austin exclut cette éventualité (et la théorie générale qui en rendrait compte) avec une sorte d'acharnement latéral, latéralisant mais d'autant plus significatif. Il insiste sur le fait que cette possibilité reste *anormale, parasitaire*, qu'elle constitue une sorte d'exténuation, voire d'agonie du langage qu'il faut fortement tenir à distance ou dont il faut résolument se détourner. Et le concept de l'« ordinaire », donc de « langage ordinaire » auquel il fait alors recours est bien marqué par cette exclusion. Il en devient d'autant plus problématique et avant de le montrer, sans doute vaut-il mieux que je lise simplement un paragraphe de cette Deuxième Conférence:

« II. Deuxièmement: en tant qu'*énonciation*, nos performatifs sont exposés *également* à certaines espèces de maux qui atteignent *toute* énonciation. Ces maux-là aussi — encore qu'on puisse les situer dans une théorie plus générale —, nous voulons expressément les exclure de notre présent propos. Je pense à celui-ci par exemple: une énonciation performative sera creuse ou vide d'une *façon particulière* si, par exemple, elle est formulée par un acteur sur la scène, ou introduite dans un poème, ou émise dans un soliloque. Mais cela s'applique de façon analogue à quelque énonciation que ce soit; il s'agit d'un revirement (*sea-change*), dû à des circonstances spéciales. Il est clair qu'en de telles circonstances le langage n'est pas employé *sérieusement* [c'est moi qui souligne ici, J. D.], et ce de manière particulière,

mais qu'il s'agit d'un usage *parasitaire* par rapport à l'usage normal — parasitisme dont l'étude relève du domaine des *étiolements* du langage. Tout cela, nous l'excluons donc de notre étude. Nos énonciations performatives, heureuses ou non, doivent être entendues comme prononcées dans des circonstances ordinaires » (p. 55). Austin exclut donc, avec tout ce qu'il appelle le *sea-change*, le « non-sérieux », le « parasitage », l'« étiolement », le « non-ordinaire » (et avec toute la théorie générale qui, en rendant compte, ne serait plus commandée par ces oppositions), ce dont il reconnaît pourtant comme la possibilité ouverte à toute énonciation. C'est aussi comme un « parasite » que l'écriture a toujours été traitée par la tradition philosophique, et le rapprochement n'a ici rien de hasardeux.

Je pose donc la question suivante: est-ce que cette possibilité générale est forcément celle d'un échec ou d'un piège dans lequel le langage peut *tomber* ou se perdre comme dans un abîme situé hors ou devant lui ? Qu'en est-il du *parasitage* ? En d'autres termes, la généralité du risque admise par Austin *entoure-t-elle* le langage comme une sorte de *fossé*, de lieu de perte externe dans lequel la locution pourrait toujours ne pas sortir, qu'elle pourrait éviter en restant chez soi, en soi, à l'abri de son essence ou de son *télos* ? Ou bien ce risque est-il au contraire sa condition de possibilité interne et positive ? ce dehors son dedans ? la force même et la loi de son surgissement ? Dans ce dernier cas, que signifierait un langage « ordinaire » défini par l'exclusion de la loi même du langage ? Est-ce qu'en excluant la théorie générale de ce parasitage structurel, Austin, qui prétend pourtant décrire les faits et les événements du langage ordinaire, ne nous fait pas passer pour de l'ordinaire une détermination téléologique et éthique (univocité de l'énoncé — dont il reconnaît ailleurs qu'elle reste un « idéal » philosophique, p. 93 —, présence à soi d'un contexte total, transparence des intentions, présence du vouloir-dire à l'unicité absolument singulière d'un *speech act*, etc.) ?

Car, enfin, ce que Xustin exclut comme anomalie, exception, « non-sérieux »<sup>9</sup>, la *citation* (sur la scène, dans un poème ou dans un soliloque), n'est-ce pas la modification déterminée d'une citationnalité générale — d'une itérabilité générale, plutôt — sans laquelle il n'y aurait même pas de performatif « réussi » ?

9. La valeur très suspecte de « non-sérieux » est un recours très fréquent (cf. par exemple p. 116, 130). Elle a un lien essentiel avec ce que Austin dit ailleurs de l'*oratio obliqua* (p. 92) ou du *mime*.

De telle sorte — conséquence paradoxale mais inéluctable — qu'un performatif réussi est forcément un performatif « impur », pour reprendre le mot qu'Austin avancera plus loin quand il reconnaîtra qu'il n'y a pas de performatif « pur » (p. 152, 144, 119)<sup>10</sup>.

Je prends maintenant les choses du côté de la possibilité positive et non plus seulement de l'échec: un énoncé performatif serait-il possible si une doublure citationnelle ne venait scinder, dissocier d'avec elle-même la singularité pure de l'événement ? Je pose la question sous cette forme pour prévenir une objection. On pourrait en effet me dire: vous ne pouvez pas prétendre rendre compte de la structure dite graphématique de la locution à partir de la seule occurrence des échecs du performatif, si réels ces échecs puissent-ils être et si effective ou générale leur possibilité. Vous ne pouvez pas nier qu'il y a aussi des performatifs qui réussissent et il faut bien en rendre compte: on ouvre des séances, Paul Ricœur l'a fait hier, on dit « Je pose une question », on parie, on défie, on lance des bateaux et on se marie même quelquefois. De tels événements se sont, paraît-il, produits. Et un seul d'entre eux aurait-il eu lieu une seule fois, encore faudrait-il pouvoir en tenir compte.

Je dirai « peut-être ». Il faut d'abord s'entendre ici sur ce qu'il en est du « se produire » ou de l'événementialité d'un événement qui suppose dans son surgissement prétendument présent et singulier l'intervention d'un énoncé qui en lui-même ne peut être que de structure répétitive ou citationnelle ou plutôt, ces deux derniers mots prêtant à confusion, itérable. Je reviens donc à ce point qui me paraît fondamental et qui concerne maintenant le statut de l'événement en général, de l'événement de parole ou par la parole, de l'étrange logique qu'il suppose et qui reste souvent inaperçue.

Un énoncé performatif pourrait-il réussir si sa formulation ne répétait pas un énoncé « codé » ou itérable, autrement dit si la formule que je prononce pour ouvrir une séance, lancer un ba-

10. On peut interroger de ce point de vue le fait, reconnu par Austin (p. 89), que « la même phrase est employée, selon les circonstances, des deux façons: performative et constative. Notre entreprise semble donc désespérée dès le départ, si nous nous en tenons aux énonciations *telles qu'elles se présentent* et partons de là pour la recherche d'un critère. » C'est la racine graphématique de la citationnalité (itérabilité) qui provoque cet embarras et fait qu'il est, « qu'il serait même impossible, sans doute, dit Austin, de dresser une liste exhaustive de tous les critères » (*ibid.*).

teau ou un mariage n'était pas identifiable comme *conforme* à un modèle itérable, si donc elle n'était pas identifiable en quelque sorte comme « citation ». Non que la citationnalité soit ici de même type que dans une pièce de théâtre, une référence philosophique ou la récitation d'un poème. C'est pourquoi il y a une spécificité relative, comme le dit Austin, une « pureté relative » des performatifs. Mais cette pureté relative ne s'enlève pas *contre* la citationnalité ou l'itérabilité, mais contre d'autres espèces d'itération à l'intérieur d'une itérabilité générale qui fait effraction dans la pureté prétendument rigoureuse de tout événement de discours ou de tout *speech act*. Il faut donc moins opposer la citation ou l'itération à la non-itération d'un événement que construire une typologie différentielle de formes d'itération, à supposer que ce projet soit tenable, et puisse donner lieu à un programme exhaustif, question que je réserve ici. Dans cette typologie, la catégorie d'intention ne disparaîtra pas, elle aura sa place, mais, depuis cette place, elle ne pourra plus commander toute la scène et tout le système de l'énonciation. Surtout, on aura alors affaire à différents types de marques ou de chaînes de marques itérables et non à une opposition entre des énoncés citationnels d'une part, des énoncés-événements singuliers et originaux d'autre part. La première conséquence en sera la suivante: étant donné cette structure d'itération, l'intention qui anime l'énonciation ne sera jamais de part en part présente à elle-même et à son contenu. L'itération qui la structure a priori y introduit une déhiscence et une brisure essentielles. Le « non-sérieux », *l'oratio obliqua* ne pourront plus être exclus, comme le souhaitait Austin, du langage « ordinaire ». Et si l'on prétend que ce langage ordinaire, ou la circonstance ordinaire du langage, exclut la citationnalité ou l'itérabilité générale, cela ne signifie-t-il pas que l'« ordinaire » en question, la chose et la notion, abritent un leurre, qui est le leurre téléologique de la conscience dont il resterait à analyser les motivations, la nécessité indestructible et les effets systématiques ? Surtout, cette absence essentielle de l'intention à l'actualité de l'énoncé, cette inconscience structurale, si vous voulez, interdit toute saturation du contexte. Pour qu'un contexte soit exhaustivement déterminable, au sens requis par Austin, il faudrait au moins que l'intention consciente soit totalement présente et actuellement transparente à elle-même et aux autres, puisqu'elle est un foyer déterminant du contexte. Le concept ou la requête du « contexte » semble donc souffrir ici de la même incertitude théorique et intéressée que le concept de l'« ordinaire », des mêmes origines métaphysiques: discours éthique et téléologique de la conscience. Une lecture des conno-

tations, cette fois, du texte d'Austin, confirmerait la lecture des descriptions; je viens d'en indiquer le principe.

La différence, l'absence irréductible de l'intention ou de l'assistance à l'énoncé performatif, l'énoncé le plus « événementiel » qui soit, c'est ce qui m'autorise, compte tenu des prédicats que j'ai rappelés tout à l'heure, à poser la structure graphématique générale de toute « communication ». Je n'en tirerai surtout pas comme conséquence qu'il n'y a aucune spécificité relative des effets de conscience, des effets de parole (par opposition à l'écriture au sens traditionnel), qu'il n'y a aucun effet de performatif, aucun effet de langage ordinaire, aucun effet de présence et d'événement discursif (*speech act*). Simplement, ces effets n'excluent pas ce qu'en général on leur oppose terme à terme, le présupposent au contraire de façon dissymétrique, comme l'espace général de leur possibilité.

## SIGNATURES

Cet espace général, c'est d'abord l'espacement comme disruption de la présence dans la marque, ce que j'appelle ici l'écriture. Que toutes les difficultés rencontrées par Austin se croisent au point où il est à la fois question de présence et d'écriture, j'en verrai un indice dans tel passage de la Cinquième Conférence où surgit l'instance divisée du *seing*.

Est-ce un hasard si Austin doit alors noter: « Oui, je sais, nous nous embourbons à nouveau. Si sentir glisser sous ses pieds le ferme terrain des préjugés est exaltant, il faut bien s'attendre à quelque revanche » (p. 85). Peu auparavant, une « impasse » était apparue, celle à laquelle on aboutit « chaque fois que nous cherchons un critère *simple et unique* d'ordre grammatical et lexicologique » pour distinguer entre les énoncés performatifs ou constatifs. (Je dois dire que c'est cette critique du linguicisme et de l'autorité du code, critique menée depuis une analyse du langage, qui m'a le plus intéressé et le plus convaincu dans l'entreprise d'Austin). Celui-ci essaie de justifier alors, par des raisons non linguistiques, la préférence qu'il a manifestée jusqu'ici, dans l'analyse des performatifs, pour les formes de la première personne, de l'indicatif présent, à la voix active. La justification de dernière instance, c'est que référence y est faite à ce que Austin appelle la *source* de l'énonciation. Cette notion de *source* — dont l'enjeu est si évident — réapparaît souvent par la suite et elle commande toute l'analyse dans la phase que nous examinons. Or, non seulement Austin ne doute pas que la



source d'un énoncé oral à la première personne du présent de l'indicatif (à la voix active) soit *présente* à l'énonciation et à l'énoncé (j'ai essayé d'expliquer pourquoi nous avons des raisons de ne pas y croire), mais il ne doute pas davantage que l'équivalent de ce lien à la source dans les énonciations écrites soit simplement évident et assuré dans la *signature*: « Lorsque, dans l'énonciation, il « y a *pas* référence à celui qui parle (donc à celui qui agit) par le pronom « je » (ou son nom personnel), la personne est malgré tout « impliquée », et cela par l'un ou l'autre des moyens que voici:

a) dans les énonciations verbales, *l'auteur est la personne qui énonce* (c'est-à-dire la *source* de l'énonciation — terme généralement employé dans les systèmes de coordonnées orales);

b) dans les énonciations écrites (ou « inscriptions »), *l'auteur appose sa signature*. (La signature est évidemment nécessaire, les énonciations écrites n'étant pas rattachées à leur source comme le sont les énonciations verbales » (p. 83-84). Une fonction analogue est reconnue par Austin à la formule « par les présentes » dans les protocoles officiels.

Essayons d'analyser de ce point de vue la signature, son rapport au présent et à la source. Je considère comme désormais impliqué dans cette analyse que tous les prédicats établis vaudront aussi pour cette « signature » orale qu'est, que prétend être la présence de l'« auteur » comme « personne qui énonce », comme « source », à la production de l'énoncé.

Par définition, une signature écrite implique la non-présence actuelle ou empirique du signataire. Mais, dira-t-on, elle marque aussi et retient son avoir-été présent dans un maintenant passé, qui restera un maintenant futur, donc dans un maintenant en général, dans la forme transcendantale de la maintenance. Cette maintenance générale est en quelque sorte inscrite, épinglée dans la ponctualité présente, toujours évidente et toujours singulière, de la forme de signature. C'est là l'originalité énigmatique de tous les paraphes. Pour que le rattachement à la source se produise, il faut donc que soit retenue la singularité absolue d'un événement de signature et d'une forme de signature: la reproductibilité pure d'un événement pur.

Y a-t-il quelque chose de tel ? La singularité absolue d'un événement de signature se produit-elle jamais ? Y a-t-il des signatures ?

Oui, bien sûr, tous les jours. Les effets de signature sont la chose la plus courante du monde. Mais la condition de possibilité de ces effets est simultanément, encore une fois, la condition de leur impossibilité, de l'impossibilité de leur rigoureuse pureté.

Pour fonctionner, c'est-à-dire pour être lisible, une signature doit avoir une forme répétable, itérable, imitable; elle doit pouvoir se détacher de l'intention présente et singulière de sa production. C'est sa mêmeté qui, altérant son identité et sa singularité, en divise le sceau. J'ai déjà indiqué tout à l'heure le principe de cette analyse.

Pour conclure ce propos très *sec*:

1) en tant qu'écriture, la communication, si l'on tient à garder ce mot, n'est pas le moyen de transport du sens, l'échange des intentions et des vouloir-dire, le discours et la « communication des consciences ». Nous n'assistons pas à une fin de l'écriture qui restaurerait, suivant la représentation idéologique de Mac Luhan, une transparence ou une immédiateté des rapports sociaux; mais bien au déploiement historique de plus en plus puissant d'une écriture générale dont le système de la parole, de la conscience, du sens, de la présence, de la vérité, etc., ne serait qu'un effet et doit être analysé comme tel. C'est cet effet mis en cause que j'ai appelé ailleurs logocentrisme;

2) l'horizon sémantique qui commande habituellement la notion de communication est excédé ou crevé par l'intervention de l'écriture, c'est-à-dire d'une *dissémination* qui ne se réduit pas à une *polysémie*. L'écriture se lit, elle ne donne pas lieu, « en dernière instance », à un déchiffrement herméneutique, au décryptage d'un sens ou d'une vérité;

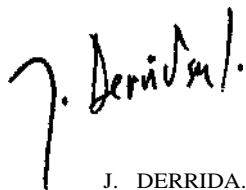
3) malgré le déplacement général du concept classique, « philosophique », occidental, etc., d'écriture, il paraît nécessaire de conserver, provisoirement et stratégiquement, *le vieux nom*. Cela implique toute une logique de la *paléonymie* que je ne peux pas développer ici<sup>11</sup>. Très schématiquement: une opposition de concepts métaphysiques (par exemple, parole/écriture, présence/absence, etc.) n'est jamais le vis-à-vis de deux termes, mais une hiérarchie et l'ordre d'une subordination. La déconstruction ne peut se limiter ou passer immédiatement à une neutralisation: elle doit, par un double geste, une double science, une double écriture, pratiquer un *renversement* de l'opposition classique et un *déplacement* général du système. C'est à cette seule condition que la déconstruction se donnera les moyens *d'intervenir* dans le champ des oppositions qu'elle critique et qui est aussi un champ de forces non-discursives. Chaque concept, d'autre part, appartient à une chaîne systématique et constitue lui-même un système de prédicats. Il n'y a pas de concept métaphysique en soi. Il y a un travail — métaphysique ou

11. Cf. *La dissémination et Positions*.

non — sur des systèmes conceptuels. La déconstruction ne consiste pas à passer d'un concept à un autre mais à renverser et à déplacer un ordre conceptuel aussi bien que l'ordre non conceptuel auquel il s'articule. Par exemple, l'écriture, comme concept classique, comporte des prédicats qui ont été subordonnés, exclus ou tenus en réserve par des forces et selon des nécessités à analyser. Ce sont ces prédicats (j'en ai rappelé quelques-uns) dont la force de généralité, de généralisation et de générativité se trouve libérée, greffée sur un « nouveau » concept d'écriture qui correspond aussi à ce qui a toujours résisté à l'ancienne organisation des forces, qui a toujours constitué le *reste*, irréductible à la force dominante qui organisait la hiérarchie — disons, pour faire vite, logocentrique. Laisser à ce nouveau concept le vieux nom d'écriture, c'est maintenir la structure de greffe, le passage et l'adhérence indispensable à une *intervention* effective dans le champ historique constitué. C'est donner à tout ce qui se joue dans les opérations de déconstruction la chance et la force, le pouvoir de la *communication*.

Mais on aura compris ce qui va de soi, surtout dans un colloque philosophique: opération disséminante *écartée* de la présence (de l'être) selon toutes ses modifications, l'écriture, s'il y en a, communique peut-être, mais n'existe pas, sûrement. Ou à peine, par les présentes, sous la forme de la plus improbable signature.

(*Remarque*: le texte — écrit — de cette communication — orale — devait être adressé à l'Association des sociétés de philosophie de langue française avant la séance. Tel envoi devait donc être signé. Ce que j'ai fait et contrefais ici. Où ? Là. J.D.)



J. DERRIDA.



|   |     |
|---|-----|
| TYMPAN. . . . .                                       | I   |
| LA DIFFERANCE. . . . .                                | 1   |
| OUSIA et GRAMMÈ. . . . .                              | 31  |
| Note sur une note de Sein und Zeit                    |     |
| La note. . . . .                                      | 38  |
| L'exotérique. . . . .                                 | 43  |
| La paraphrase: point, ligne, surface. . . . .         | 44  |
| L'élué de la question. . . . .                        | 52  |
| La cheville de l'essence. . . . .                     | 61  |
| Le gramme et le nombre. . . . .                       | 66  |
| La clôture du gramme et la trace de la différence.... | 73  |
| LE PUIITS ET LA PYRAMIDE. . . . .                     | 79  |
| Introduction à la sémiologie de Hegel                 |     |
| Sémiologie et psychologie. . . . .                    | 83  |
| La sémiologie hegelienne. . . . .                     | 94  |
| Relever — ce que parler veut dire. . . . .            | 101 |
| A. La hiérarchie téléologique des écritures....       | 111 |
| B. La critique de la pasigraphie: la prose de l'en-   |     |
| tendement. . . . .                                    | 113 |
| a. Thot   |     |
| b. La tortue  |     |
| LES FINS DE L'HOMME. . . . .                          | 129 |
| Humanisme — ou métaphysique. . . . .                  | 135 |
| La relève de l'humanisme. . . . .                     | 139 |
| La fin — proche de l'homme. . . . .                   | 142 |
| Nous lisant. . . . .                                  | 147 |
| 1. La réduction du sens                               |     |
| 2. Le pari stratégique                                |     |
| 3. La différence entre l'homme supérieur et le sur-   |     |
| homme   |     |

|  |     |
|--|-----|
| LE CERCLE LINGUISTIQUE DE GENEVE . . . . .   | 165 |
| L'ouverture du champ . . . . .   | 169 |
| La clôture des concepts . . . . .  | 179 |
| LA FORME ET LE VOULOIR-DIRE . . . . .  | 185 |
| Note sur la phénoménologie du langage  |     |
| Le vouloir-dire dans le texte . . . . .  | 189 |
| L'écriture en miroir . . . . .   | 192 |
| Le pouvoir-limite de la forme . . . . .  | 199 |
| La forme « est » — son ellipse . . . . .   | 202 |
| LE SUPPLEMENT DE COPULE . . . . .  | 209 |
| La philosophie devant la linguistique  |     |
| Rhapsodies . . . . .   | 214 |
| Le transfert . . . . .   | 226 |
| Le transcendantal et la langue . . . . .   | 232 |
| Le reste en supplément. De la troisième personne du<br>singulier de l'indicatif présent du verbe « être » .. | 237 |
| LA MYTHOLOGIE BLANCHE . . . . .  | 247 |
| La métaphore dans le texte philosophique   |     |
| Exergue . . . . .  | 249 |
| Plus de métaphore . . . . .  | 261 |
| L'ellipse du soleil: l'énigme, l'incompréhensible, l'im-<br>prenable . . . . .                               | 274 |
| Les fleurs de la rhétorique: l'héliotrope . . . . .  | 292 |
| La métaphysique — relève de la métaphore.....  | 308 |
| QUAL QUELLE . . . . .  | 325 |
| Les sources de Valéry  |     |
| Ressaut . . . . .  | 331 |
| <i>Der sich aufhebende Ursprung</i> ou la coupe de source..  | 337 |
| Point de philosophie — l'écriture . . . . .  | 345 |
| L'événement et le régime de l'autre: le timbre....   | 353 |
| L'implexe (question des formalismes): Nietzsche et<br>Freud . . . . .  | 356 |
| SIGNATURE EVENEMENT CONTEXTE . . . . .   | 365 |
| Ecriture et télécommunication . . . . .  | 369 |
| Les parasites, <i>Iter</i> , de l'écriture: qu'elle n'existe peut-<br>être pas . . . . .                     | 382 |
| Signatures . . . . .   | 390 |

## « CRITIQUE »

- Georges Bataille, LA PART MAUDITE, précédé de *La notion de dépense*.  
Jean-Marie Benoist, TYRANNIE DU LOGOS.  
Jacques Bouveresse, UNE PAROLE MALHEUREUSE. *De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*. — WITTGENSTEIN: LA RIME ET LA RAISON. *Science, éthique et esthétique*. — LE MYTHE DE L'INTÉRIORITÉ. *Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*.  
Michel Butor, RÉPERTOIRE I — RÉPERTOIRE II — RÉPERTOIRE III — RÉPERTOIRE IV.  
Pierre Charpentrat, LE MIRAGE BAROQUE.  
Pierre Clastres, LA SOCIÉTÉ CONTRE L'ÉTAT. *Recherches d'anthropologie politique*.  
Hubert Damisch, RUPTURES/CULTURES.  
Gilles Deleuze, LOGIQUE DU SENS.  
Gilles Deleuze, Félix Guattari, L'ANTI-ŒDIPE. — KAFKA. *Four une littérature mineure*.  
Jacques Derrida, DE LA GRAMMATOLOGIE. — MARGES DE LA PHILOSOPHIE. — POSITIONS.  
Vincent Descombes, L'INCONSCIENT MALGRÉ LUI. — LE MÊME ET L'AUTRE. *Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*.  
Jean-Luc Donnet, André Green, L'ENFANT DE ÇA. *Psychanalyse d'un entretien: la psychose blanche*.  
Serge Fauchereau, LECTURE DE LA POÉSIE AMÉRICAINE.  
Jacques Donzelot, LA POLICE DES FAMILLES.  
André Green, UN ŒIL EN TROP. *Le complexe d'Œdipe dans la tragédie*.  
Luce Irigaray, SPECULUM. *De l'autre femme*. — CE SEXE QUI N'EN EST PAS UN.  
Garbis Kortian, MÉTACRITIQUE.  
Jacques Leenhardt, LECTURE POLITIQUE DU ROMAN « LA JALOUSIE » D'ALAIN ROBBE-GRILLET.  
Pierre Legendre, JOUIR DU POUVOIR. *Traité de la bureaucratie patriote*.  
Emmanuel Levinas, QUATRE LECTURES TALMUDIQUES. — Du SACRÉ AU SAINT. *Cinq nouvelles lectures talmudiques*.  
Jean-François Lyotard, ECONOMIE LIBIDINALE. — LA CONDITION POSTMODERNE. *Rapport sur le savoir*.  
Louis Marin, UTOPIQUES: JEUX D'ESPACES. — LE RÉCIT EST UN PIÈGE.  
Francine Markovits, MARX DANS LE JARDIN D'ÉPICURE.  
Michèle Montrelay, L'OMBRE ET LE NOM. *Sur la féminité*.  
Michel Pierssens, LA TOUR DE BABIL. *La fiction du signe*.  
Claude Reichler, LA DIABOLIE. *La séduction, la renardie, l'écriture*.  
Alain Rey, LES SPECTRES DE LA BANDE. *Essai sur la B. D.*  
Alain Robbe-Grillet, POUR UN NOUVEAU ROMAN.  
Clément Rosset, LE RÉEL. *Traité de l'idiotie*. — L'OBJET SINGULIER.  
François Roustang, UN DESTIN SI FUNESTE.  
Michel Serres, HERMES I.: LA COMMUNICATION. — HERMES II.: L'INTERFÉRENCE. — HERMES III.: LA TRADUCTION. — HERMES IV.: LA DISTRIBUTION. — JOUVENCES. *Sur Jules Verne*. — LA NAISSANCE DE LA PHYSIQUE DANS LE TEXTE DE LUCRÈCE. *Fleuves et turbulences*.  
Jean-Louis Tristani, LE STADE DU RESPIR.

COLLECTION « CRITIQUE »  
dirigée par Jean Piel

JACQUES DERRIDA

## MARGES

« Ample jusqu'à se croire interminable, un discours qui *s'est appelé* philosophie — le seul sans doute qui n'ait jamais entendu recevoir son nom que de lui-même et n'ait cessé de s'en murmurer de tout près l'initiale — a toujours, y compris la sienne, voulu dire la limite. Dans la familiarité des langues dites (instituées) par lui naturelles, celles qui lui furent élémentaires, ce discours a toujours tenu à s'assurer la maîtrise de la *limite* (*peras, limes, Grenze*). Il l'a reconnue, conçue, posée, déclinée selon tous les modes possibles; et dès lors du même coup, pour en mieux disposer, transgressée. Il fallait que *sa propre limite* ne lui restât pas étrangère. Il s'en est donc approprié le concept, il a cru dominer la marge de son volume et penser son autre... »

J. D.

Introduits par les descriptions d'un *Tympan*, inédits ou repris dans une nouvelle version, dix textes s'enchaînent ici pour élaborer ou déplacer ces questions, en interrogeant tour à tour Saussure et Rousseau, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl et Heidegger, Valéry, Austin ou Benveniste, etc. Selon une certaine désorientation active et méthodique, ils déploient aussi la recherche engagée dans *La voix et le phénomène*, *L'écriture et la différence*, *De la grammatologie*, *La dissémination*. Ils réaffirment, contre les facilités et régressions de l'idéologie dominante, la nécessité d'une déconstruction rigoureuse et générative.

AUX ÉDITIONS DE MINUIT  
7, rue Bernard-Palissy, 75006 Paris

ISBN 2-7073-0053-5