

Philippe Verstraeten

La parole dans un dialogue de Platon

A. R. Aghakkani.

En signe de remerciement à E. Martineau.

« Crois-tu qu'il soit facile d'apprendre et d'enseigner quelque chose si rapidement, surtout lorsqu'il s'agit d'une chose qui paraît si importante? »

Cratyle (427e)

L'objet du dialogue de Platon intitulé *Cratyle* peut paraître simple. L'interprétation traditionnelle l'a tenu pour être le développement d'une question apparemment essentielle dont l'argument dialectique est le suivant : le nom d'une chose est-il accordé naturellement à cette chose et est-il le même pour tous, ou bien est-il un arbitraire conventionnel interchangeable et différent pour chacun en particulier? Est-il le produit d'une donation naturelle ou le fait d'une *doxa*, d'une attribution purement conventionnelle? Peut-on donner à l'homme, indifféremment, le nom « cheval », « table » ou « théorème », chaque nom sera-t-il aussi vrai que l'autre, ou bien chacun est-il approprié naturellement à sa chose? Le projet platonicien qui fonde ces questions portant sur le nom, la nature, la chose et la vérité trouve en fait son centre dans la question véritablement authentique du dialogue : quel rapport y a-t-il entre la langue et l'être? C'est à cette question que l'expérience du dialogue et de ce qui s'appelle la maïeutique va aboutir.

Le point de départ de ce projet est aussi simple que fondamental pour l'ontologie grecque : qu'appelle-t-on *dire vrai*, qu'est-ce qu'une parole de vérité, un *logos alèthès*? Avec le mot *logos alèthès* on nomme ce qui, à son origine, engage la philosophie comme *épistèmè*, comme savoir de l'être. Aussi n'est-il pas indifférent de voir comment Platon dévoile l'esprit de ce savoir dans une question archi-traditionnelle en son fond et en sa forme : qu'est-ce qu'un nom, en quoi réside l'essence de ce phénomène de langue que nous utilisons pour dire la vérité?

Voilà la question philosophique grecque que nous proposons de penser. En quel sens y a-t-il dans la parole, et pour l'homme considéré depuis Aristote comme le vivant possédant le *logos*, en quel sens y a-t-il vérité, c'est-à-dire manifestation véritable de l'être? En quel sens peut-on penser, comme nous le transmet la tradition romaine, qu'il y a un rapport entre la *lingua*, la langue et la *realitas*, la réalité¹?

Nous avons par exemple coutume de penser que le mot « arbre » montre vraiment, en toute sa présence ou réalité, l'arbre lui-même qui se trouve dans la nature. Que veut dire ici « montrer la vérité »? Qu'est-ce que la vérité dans la langue? C'est ce questionnement que, dans le *Cratyle*, le mot *eidos* est chargé de soutenir en son origine et en son fond. Que ce mot *eidos* soit le nom platonicien de la vérité, c'est ce qu'enseigne la tradition. Mais ici il est le lieu où s'éclaire d'une façon absolument originaire l'essence de la question de l'être et de la vérité dans la langue.

C'est à partir de l'*eidos* en effet que se structure la différence ontologique entre deux plans distincts de la langue : d'une part la parole qui est signifiée dans le mot *eidos* lui-même, d'autre part le nom qui est désigné par le mot *eikôn*.

Quel est le sens de la distinction de ces deux plans?

En quoi cette distinction est-elle fondamentale pour la tradition? Et pourquoi est-elle la source authentique d'une question présente sur la langue?

Voilà le projet de questionnement que nous proposons de dévoiler dans le *Cratyle*, en nous ouvrant d'abord à la modalité de sa question propre, à partir de son origine, de son lieu et de son déploiement.

1. Présence idéale, formelle et iconique.

A la thèse de l'arbitraire du nom selon laquelle n'importe quel nom est approprié à toute chose, est opposée, comme origine irréductible et naturelle du sens du dialogue, la vérité des choses :

« ... il est clair que c'est en tant qu'elles ont d'elles-mêmes un certain être permanent (*auta hautôn ousian échonta tina bébaion*) que les choses (*ta pragmata*) sont, non pas selon nous ni par nous — entraînées çà et là par notre imagination — mais par elles-mêmes, selon leur être propre, étant telles qu'elles sont par nature (*péphyken*). » (386 e)

Péphyken, où transparait le mot *physis*, la nature, veut dire être selon la nature, naturellement.

1. De nombreuses interprétations du *Cratyle* n'envisagent la question que Platon y soulève que par l'intermédiaire de la tradition et de la traduction latine de la pensée grecque. Ainsi, en France, parmi d'autres, notons l'*Essai sur le Cratyle; Contribution à l'histoire de la pensée de Platon* de M. Goldschmidt, essai paru en 1940. Il y est relevé, mais sans commentaire, que le mot *eidos* est employé, dans le *Cratyle*, en un sens originaire à ce que l'on appelle la « théorie des Formes ». De même, il y est dit que la théorie du nom prépare en un certain sens les thèses de Platon dans la *République*. Mais l'orientation de l'interprétation n'est pas grecque, et n'est donc pas à proprement parler ontologique. La question de l'originaire de la *praxis*, de son appropriation à la nature, qui est le centre absolument irréductible du dialogue, n'est pas relevée. De même on peut y lire des mots comme « stabilité de la réalité » ou « objet », toutes choses que la langue grecque ne connaît pas. Que la question de la langue soit une question ontologique visant le sens de l'être, cela ne peut se comprendre qu'à partir de l'interprétation de l'ontologie grecque inaugurée par Heidegger, interprétation à laquelle notre lecture du *Cratyle* espère avoir pu se rendre fidèle.

Les choses sont ce qu'elles sont sur le mode de l'appropriation à la nature. C'est-à-dire qu'elles ont en elles-mêmes la puissance de se manifester et que cette manifestation se produit à partir de leur être. La chose est.

La permanence de son être lui donne sa présence, cette présence ne se révèle elle-même que dans l'altérité où elle est par rapport à nous les hommes (*hèmas*). C'est dans cette altérité — qui n'est pas une simple indépendance — que se révèle originellement la chose en tant qu'elle est. Mais cette révélation supposant elle-même l'être humain comme celui à qui la chose en son être peut se manifester, il est primordial de relever le nom par lequel Platon la désigne — cette révélation n'étant autre que la manifestation première de l'être lui-même — :

« Les choses elles-mêmes auront-elles cette nature, sans qu'il en soit de même pour les actions qui portent sur elles (*ai praxeis autôn*)? Les actions en effet ne sont-elles pas un certain *eidos* un des étants (*hen ti eidos tôn ontôn*) [une certaine présence idéale de ou à ce qui est]? » (336 e)

Conformément à la tradition latine, on traduit généralement cette expression par « les actes ne sont-ils pas eux aussi une forme déterminée de réalité?¹ ».

Mais la parole grecque est loin de dire cela. D'abord, la langue grecque ne connaît pas ce que nous appelons « réalité », ensuite ce que dit ici le mot *eidos* n'est autre que *l'appropriation originaire* de l'homme et de la chose, désignant en cela le rapport fondamental dans lequel il y va de l'être pour l'homme.

Avant toute constitution d'une « théorie des idées », qui doit plus au platonisme qu'à Platon lui-même, le mot *eidos* — dont le *Cratyle* est sans doute le premier dialogue à attester la présence — est le mot pour la révélation originaire de l'être de l'étant.

L'événement par lequel cette révélation prend forme est ici la *praxis*, l'action.

L'action est donc à considérer comme un phénomène de l'être, elle est de même nature que la chose. Cette identité de nature, la langue grecque la dit en toute rigueur : l'action est *praxis*, faire est *prattein*, la chose est *pragma*.

Action et chose appartenant au même phénomène, la question traditionnelle de la philosophie à leur endroit consiste à déterminer si et comment la chose est posée aussi bien *avant* que *devant* l'action qui s'y rapporte et conforme.

On ne peut échapper à cette question. Mais si la chose, comme il semble, est en effet pro-posée à l'action, quel est le sens de cet être-devant et avant?

N'oublions pas que la thèse irréductible de l'engagement du dialogue est que le *logos*, la parole, est action et se pense dès lors comme *eidos* de l'étant. Aussi, on ne peut pas prétendre, sans aller plus loin, que Platon pose simplement — sans l'ambiguïté fondamentale de cette « position » — la chose avant l'action qui s'y rapporte. Ce serait manquer le sens de la distinction entre parole et nom, qui est déjà à l'œuvre en cet endroit.

Si en effet la chose est posée avant la *praxis*, ce n'est cependant pas de telle sorte que cette *praxis* se produise secondairement et d'une façon dérivée par rapport à une chose déjà révélée et dont la manifestation de l'être précéderait toute action.

1. C'est, parmi d'autres, la traduction de M. Méridier que nous trouvons dans l'édition Budé.

Une telle antécédance sera bien le fait de la chose par rapport au nom. Mais s'agissant de la parole, la chose révèle autant l'action qui s'y rapporte que celle-ci révèle la chose qu'elle montre. On peut prétendre, dans une lecture simplement originaire de Platon, que chose et action sont sur le même plan ontologique.

Cependant la question posée sur l'être-avant et l'être-devant nous reporte à un véritable questionnement visant le sens de la chose : être-avant et être-devant signifient une position de temps et de lieu que la tradition depuis Platon a toujours laissée ouverte et qui réapparaîtra à la fin du dialogue sous la forme d'une question authentique différente.

L'énigme de l'action est donc que la chose s'y manifeste : elle y a manifestement de l'être. Concrètement, qu'est-ce que cela veut dire ?

Partons de l'exemple suivant : l'action de couper un arbre. Elle ne peut se faire arbitrairement, mais *kata tèn physin*, selon la nature, en appropriation à elle.

Sinon, en admettant l'arbitraire, pour couper cet arbre, je pourrais approprier mon action, sans distinction aucune, à courir, brûler, tisser ou faire de la musique. Voilà le premier sens de l'appropriation. Mais le « faire selon la nature » ne se rapporte pas seulement à la distinction de la particularité de telle ou telle action — la distinction entre courir, brûler ou tisser —, le *péphyken* grec se rapporte à une provenance de l'action en tant que telle à partir de la nature. Comment en effet une action peut-elle surgir à l'être en se produisant elle-même dans la nature et de la nature ? Cette question vise l'appropriation originaire, la provenance de l'action en tant que telle.

Voici comment cette question est présente au sein de la langue grecque : pour l'action de couper un arbre, le grec dit le verbe de cette action à la fois par la voie active — *témnein* — et par la voie moyenne — *témnésthai* — qui n'existe pas dans les langues modernes. L'unité de ces deux voies signifie que le couper est en même temps un couper et un *se-couper* dont l'être est issu de la nature elle-même, puisque celle-ci est ce qui se manifeste à partir de soi-même.

C'est ainsi que la chose fait, est faite et se fait, qu'elle a et qu'elle est en elle-même la propriété de l'action, possédant de nature le faire en son être. La chose est un « fait », une « faite » dont l'action a la caractéristique ontologique primordiale de libérer l'être.

La *praxis* est, originairement parlant, le déploiement de la chose qui manifeste son être. Il ne se manifeste en effet rien dans l'action de couper un arbre sinon qu'il y a une chose qui est. Et pour une telle manifestation aucune des catégories de l'être n'est attribuable *a priori* ; plutôt que de catégorie, il s'agit ici d'un *phénomène* de l'être.

Ce phénomène reçoit le nom *eidos*. *Eidos* est le lieu où, à partir de la nature, l'action et la chose peuvent se manifester sur le même plan. La chose s'y présente dans son action, l'action s'y présente en son être au sein même de la manifestation de la chose, qui est véritablement le fait, la production de son être.

Le plan originaire de cette présence, nous le pensons à partir du grec, en respectant aussi l'indétermination dans laquelle Platon nous le livre, comme *présence idéale* de l'action et de la chose.

Dans la *praxis*, la chose est idéalement présente, manifestée en son altérité naturelle par rapport à nous, mais appropriée cependant à son être d'une façon inaltérée et inaltérable.

Se montrant dans sa présence, elle est naturellement vraie et manifestée dans l'ouverture de son être. Elle s'approprie sans altération à son être-vrai dans la révélation d'elle-même que son action produit. L'homme n'intervient dans cette vérité qu'en tant qu'il reçoit son être-humain au sein même de l'action : celle-ci est comprise comme ouverture de la vérité de la chose, c'est-à-dire l'*alètheia*.

C'est donc dans la pensée même de l'action comme *alètheia*, ouverture de la chose qui se montre à partir d'elle-même, que la parole acquiert son sens philosophique. Car parler est une action, au même titre et sur le même plan ontologique que couper ou brûler.

Parler se dit *légein* et *légésthai* en cette unité la plus simple qui veut dire : l'action de parler se parle, elle se fait et s'accomplit dans l'être-parlé. La parole de la chose comme la coupure de l'arbre est manifestation de la vérité. Elle est, plus exactement, phénomène inaltéré de l'être.

Tout cela est dit, ou plutôt contenu et retenu, dans le mot *eidos*. Et retenu de telle sorte que, si Platon ne nous livre pas les caractéristiques ontologiques de cette présence idéale, ces caractéristiques ne sont pourtant pas oubliées ou simplement occultées, mais se trouvent pensées sur un autre plan que celui de la parole, à savoir le nom. La pensée première de la parole qui est, comme on l'a vu, le nœud du déploiement du dialogue, subit un déplacement vers une théorie du nom, dont la nature est considérée par Platon lui-même comme une manifestation secondaire et non-originale du *logos*. L'objet propre du dialogue est ainsi constitué : quel est le sens de la vérité du nom (*onoma*)?

Pensons-la, à partir de la logique platonicienne, à partir de l'action : à toute action correspond un instrument, un outil. Et ici encore, pour que l'action de couper un arbre se produise véritablement, c'est-à-dire aboutisse à son but propre, un mode d'appropriation est nécessaire : celui de l'instrument à son action. Cela nous est rendu évident par le fait que le couteau ou la hache est assigné à l'action de couper un arbre.

Dans ce cas aussi le mot *eidos* désigne cette appropriation. Platon nous en montre le sens dans l'explicitation de la genèse philosophique de l'instrument :

« So — Vers où le menuisier regarde-t-il lorsqu'il fait une navette? n'est-ce pas vers ce qui est naturellement propre (*péphyken*) à tisser? »

Her. — Parfaitement.

So. — Bien. Et si la navette se brise pendant sa production, le menuisier la produira-t-il à nouveau en regardant vers cette navette brisée, ou bien vers cet *eidos* depuis laquelle il produisait déjà celle qu'il a brisée?

Her. — Vers cet *eidos* il me semble.

So. — N'est-ce pas le plus justement du monde que nous pourrions l'appeler ce qui est navette (*auto ho estin kerkis*)? » (389 a)

Cette genèse ontologique de l'instrument se développe selon trois thèses : il y a appropriation (*péphyken*) de l'instrument à la nature, l'*eidos* est le plan de cette appropriation, et l'instrument en lui-même est cet *eidos*. Dans le sens ontologique de l'instrumentalité, que veut dire ici *eidos*?

Il est ce vers quoi regarde l'homme qui produit un instrument. En tant qu'il regarde vers lui, il lui est accordé de correspondre à l'être même de l'action à partir de la nature, et cette correspondance donne à l'action par l'intermédiaire de l'homme l'instrument qui lui est naturellement approprié. L'instrument a donc

en lui l'être propre de son action. Il est fait et produit selon son être. Cela nous montre en quel sens transparait dans le couteau ou la hache l'action propre de couper et non pas celle de chanter ou de courir. L'instrument est donc aussi une chose, un « fact » de l'action.

Mais alors que dans la présence idéale de l'action, la chose est naturelle, manifestant son être à partir d'elle-même, dans l'*eidos* propre à l'instrument (*organon*), ce qui montre son être se manifeste au sein d'une *technè*, au sein d'une instrumentalité, et possède sa monstration non pas en lui-même mais à partir et d'après cet *eidos* que la tradition appelle modèle.

La vérité de la chose en tant qu'instrument ne repose plus en elle-même mais dans sa formation à partir de l'*eidos*.

On ne peut que très difficilement mesurer l'importance de ce virage dans le sens de la vérité. Car si Platon envisage le sens ontologique de la genèse de l'instrument, c'est uniquement pour répondre à la question portant sur l'essence du nom.

Car le nom est un instrument, il est l'outil de l'action de parler. Qu'un tel virage, si clairement pensé par Heidegger dans *La doctrine de Platon sur la vérité*, provoque la considération et la configuration de l'*alètheia* à partir de et d'après l'*eidos*, inclut donc à la fois la possibilité d'une théorie platonicienne des Idées et la conception instrumentale du parler, c'est-à-dire la conception utilitaire de la langue.

Aussi, le virage dans l'essence de la vérité constitue avec le conception instrumentale de la langue un seul et même phénomène. Car c'est bien dans la description ontologique de l'essence et de la formation de l'instrument que l'*eidos* devient ce modèle de la vérité comme celui d'une théorie possible des Idées et que l'instrumentalité du nom est pour la première fois révélée. Du moins est-ce là l'enseignement minimum qu'il faut tirer du *Cratyle*.

La question qui se pose à nous est alors la suivante : quel est le sens du rapport du nom à l'être, une fois entendu que le nom est pensé à partir de la conception ontologique de l'instrumentalité?

A partir d'ici, le sens du déploiement de l'action devient plus complexe.

A l'instar de la tarière ou de la hache, le nom est donc un instrument.

Repartons de l'action de couper un arbre avec une hache.

Dans le plus pur sens commun de l'action, lorsqu'un bûcheron coupe un arbre, il est on ne peut plus clair que l'arbre doit être là, manifeste et manifesté, dans cet état de présence où il est une chose concrètement proche et naturellement vraie.

On ne peut faire une action sans être imposé ou assigné à la présence de la chose. La hache, par contre, n'est assignée à la présence de l'arbre que par l'intermédiaire de l'action. Elle n'est rapportée à la chose elle-même, c'est-à-dire à l'ouverture de sa vérité, que dans la mesure où elle indique, désigne et fait naître chez l'artisan l'idée de faire l'action. L'instrument n'est pas l'idée de la chose, mais l'idée de l'action. Il est formé et configuré d'après elle. C'est pourquoi la hache ne donne l'idée de couper un arbre qu'à celui qui connaît le sens de sa forme, qui sait ce qu'elle désigne, à savoir cet artisan particulier qu'est le bûcheron. Être artisan, c'est savoir former un instrument particulier d'après l'idée de l'action. Aussi, selon ce double caractère de formation et de médiation, marquant la configuration de l'instrument d'après l'action et sa distance par rapport à la chose, nous pensons l'instrument comme *présence formelle* de la chose en son être. Cette présence formelle,

comme sens ontologique de l'instrumentalité, revêt un sens de secondarité par rapport à l'appropriation originaire qui caractérisait la *praxis*.

C'est seulement sur le fond ontologique de l'interprétation de l'instrument que la conception du nom comme arbitraire conventionnel est possible.

Il faut retenir que non seulement le nom est clairement pensé comme instrument, mais que la conception ontologique du sens de l'instrument qui établit l'*eidōs* comme configuration et formation de celui-ci — en révélant donc l'essence eidétique de l'outil —, que cette conception précède et ainsi structure originairement l'être de cet instrument particulier qu'est le nom en son instrumentalité même. Car le nom est et n'est pas un instrument comme les autres. Platon nous dit qu'il est cet outil par lequel nous nous instruisons les uns les autres — outil didactique donc — et par lequel nous discernons l'être de la chose (*diakritikon tēs ousias*; 388 b-c) — outil ontologique en ce sens — discernant l'être de la chose comme la navette produit du tissu.

La thèse philosophique qui s'impose donc ici est celle de l'identité *d'essence* de l'utilité du nom et de tout instrument en général. Si le nom a une utilité différente de tout autre outil, le sens ontologique de cette différence n'est pas considéré.

Structuré par la genèse eidétique, par le déploiement de cette présence formelle de l'instrumentalité, quel est alors le sens du nom? Qu'est-ce qu'un nom? Cette question veut maintenant dire : qu'est-ce qui fait l'utilité d'un nom?

C'est à partir de cette question que le dialogue trouve assise dans son objet authentique et s'engage véritablement dans sa doctrine.

Être-vrai pour un nom, c'est-à-dire dévoiler vraiment son utilité, cela veut dire être bien fait pour aboutir au but de montrer l'être d'une chose. Le sens de la vérité dans l'*eidōs* comme présence formelle réside en ce que cette présence informe l'instrument qui reçoit par la médiation de l'artisan son être-formé.

Platon éclaire démonstrativement que l'instrument formé — la navette — retient sa provenance depuis ou vers cet instrument en lui-même qu'est l'*eidōs* (389 a). Cette présence formelle est l'idée formante de l'instrument formé. Elle est en tout instrument comme cette Forme qui donne lieu au formé, qui rend présent l'instrument en sa forme et le rend vrai dans la vérité de son action. Tout cela apparaît clairement dans Platon. Mais le fait que le nom — cette partie (*morion*) de l'action de parler (387 c) — acquière une position de secondarité ontologique par rapport à la chose, cela n'est pas analysé. Le nom reçoit en effet sa forme d'instrument, et donc sa puissance utilitaire de manifester l'être des choses, à partir de et d'après cet *eidōs* originaire de l'action qui se caractérisait comme appropriation à l'être. Le nom n'est pas une appropriation originaire et immédiate au *pragma* en son être, il est une *configuration* dérivée de cette appropriation et prend modèle, se structure formellement à partir d'elle. De sorte que dans le nom il n'y a pas une appropriation et une présence inaltérée de l'être, mais seulement une manifestation secondaire et retenue de cette présence qui donne de l'être une forme, une image ou une configuration dont Platon pensera à la fin du dialogue qu'elle implique une altération de la vérité de l'être.

Et c'est seulement à partir de la révélation de la nature eidétique de l'instrument comme de la secondarité ontologique du nom par rapport à la chose que la question portant sur l'être-avant et l'être-devant de la chose se montre en pleine lumière et devient concrète. Le nom, en tant que configuration de la chose, se rapporte à

la chose, se configure d'après la chose qui est posée en son être-même avant — indiquant en cela une temporalité — et devant — indiquant de même une localité — comme « objet ». Cela nous montre momentanément qu'il y a une essence temporelle ou temporelle ainsi qu'une essence locale du rapport entre nom et chose, essence qui se concrétise dans la conception ontologique du nom comme forme ou configuration des choses.

La secondarité ontologique du nom par rapport à la parole, ou de l'instrument par rapport à l'action, doit être comprise en son sens temporel et local : le *pragma* est avant toute formation du nom, il est posé devant lui comme l'« objet » auquel il doit se conformer. Ce rapport de temporalité et de localité structure la question traditionnelle qui apparaîtra sous une forme authentique comme la question ultime de Platon : y a-t-il nom avant la chose ou chose avant le nom ?

On ne peut dévoiler le sens de cette question qu'en prolongeant jusqu'à son accomplissement l'interprétation de l'instrumentalité du nom.

Car il subsiste au moins une question : sur quel mode et en quel sens le nom possède-t-il la puissance utilitaire de montrer l'être d'une chose ? Quelle est la nature de cette forme ou de cette configuration de l'être en lui ?

Le moyen, le mode par lequel l'être-informé du nom à partir de l'*eidōs* peut montrer une chose, Platon l'appelle *mimēsis*, imitation. L'imitation caractérise ainsi la monstration secondaire de la chose à partir de la configuration de son être dans l'*eidōs*.

Le nom est un instrument imitateur, au même titre, en un certain sens seulement, que le son de la musique ou l'image de la peinture.

« L'art imite la nature » est la proposition aristotélicienne de la *Physique*, mais ici, à l'endroit du nom, au plein milieu du développement d'une description ontologique de la langue, que veut dire *mimēsis* ?

Platon nous le dit en recourant précisément à la question de la langue :

« Réponds-moi : si nous n'avions ni voix (*phônēn*) ni langue (*glōttan*), et que nous voulussions nous montrer (*dēloun*) les uns aux autres les choses, n'essaierions-nous pas, comme le font les muets, de les désigner (*sēmainein*) avec les mains, la tête et le reste du corps ?

... Si nous voulions, je pense, manifester le haut et le léger nous lèverions la main vers le ciel, *imitant ainsi la nature même de la chose (mimouménoi autēn tēn physin tou pragmatos)*, si c'était le bas et le lourd, nous l'abaisserions vers la terre. Et pour manifester un cheval dans sa course ou quelque autre vivant, je pense que nous rendrions aussi semblables que possible (*ōs homoiotat' épouiomén*) notre corps et nos attitudes aux leurs propres. » (422 e)

Le nom est ce phénomène de langue que nous possédons en tant que parlant. La langue est à son tour pensée comme phénomène d'imitation qui abrite en elle la puissance d'une manifestation ou d'une désignation de l'être. On sait qu'à partir d'Aristote l'être humain, le *zōon logon échōn*, le vivant possédant le *logos*, peut être pensé en toute rigueur comme le vivant capable de *mimēsis*.

La langue comprise comme *phônē* et *glōssa*, déploiement sonore de la signification, est considérée dans la *Rhétorique* comme l'instrument le plus apte à l'imitation, imitation par la langue qui est le point de départ irréductible non seulement de la *Poétique* aristotélicienne mais de toute la poétique occidentale.

Ici, Platon nous montre que l'être-vrai d'une chose a son lieu de manifestation dans la voix où l'être-formé du nom se rapporte à la nature. Tel cheval dans sa course, tel vivant qui est la nature elle-même dans sa mobilité, et cette nature se manifestant par elle-même devant l'homme, le nom doit pouvoir les désigner (*sêmeinein*). En ce cas, être présent à la chose elle-même en sa vérité signifie pour l'homme imiter dans la langue la nature de la chose.

La modalité de cette imitation, qui est la véritable projection de l'être de la chose dans la forme du nom, se caractérise par l'*homoiôsis*, c'est-à-dire la ressemblance. Mais que veut dire « rendre le plus semblable possible à la nature » ?

Pour être vrai, l'être-formé du nom doit être « exact à » et ressemblant dans toute l'exactitude de sa configuration à la chose qui est posée devant lui. Le nom est *prosêkon*, convenant.

Dans la convenance de cette configuration, le nom « colombe » con-vient, vient avec et revient de nature au vivant naturel qu'est la colombe.

Ce rapport de configuration qui réunit le nom et la chose déterminée par son être-posé-devant dans la nature structure ici originellement la possibilité de l'interprétation traditionnelle de la vérité comme *convenientia* et *adaequatio intellectus et rei*, adéquation de la chose pensante à la chose naturelle.

Outre que le sens de cette convenance surgit à l'intérieur d'une pensée de la langue, il nous livre aussi le sens de la configuration du nom, dans ces phrases de toute première importance :

« So. — Est-il possible de rapporter l'*eikôn* [l'icône en tant que présence iconique de la chose elle-même] de l'homme à l'homme, et celle de la femme à la femme, et de même pour le reste ?

Cra. — Parfaitement.

So. — Et inversement, celle de l'homme à la femme, celle de la femme à l'homme ?

Cra. — C'est encore possible.

So. — Ces deux distributions seront-elles toutes deux exactes (*orthai*), ou seulement l'une des deux ?

Cra. — L'une des deux.

So. — Celle, je pense, qui rapporte (à chaque chose) ce qui lui convient (*prosêkon*) et lui est semblable (*homoion*).

Cra. — C'est mon avis. » (430 c).

Le rapport entre nom et chose, leur présence l'un à l'autre selon l'exactitude de leur convenance reçoit dès lors clairement le sens de sa vérité dans le mot *eikôn*, dont le français nous transmet le dérivé « icône », ou image.

L'icône est l'informé, l'image de la configuration de la chose dans le nom. Le nom est une icône ou une image de l'être, il est une *présence iconique* à la chose.

Il resterait apparemment à développer une seule question pour achever le dialogue : quelle est la nature de cette icône, de cette image de l'être ? Ici, comme dans les passages fondamentaux de la *République* consacrés à la *mimêsis* — dont le prétendu rejet par Platon est loin de revêtir le sens qu'on lui attribue en général —, l'icône est pensée à partir de la peinture. On peut en effet, à l'exemple de l'image picturale, poser l'un en face de l'autre l'icône de l'homme et l'homme lui-même. Par ce poser-devant, cette monstration de l'un à l'autre,

Platon entend un « faire tomber sous la sensibilité du regard » (*eis tèn tôn ophtalmôn aisthêsîn katastêsai*; 430 e)

Mais l'évidence première qui est perçue dans cette sensibilité est la suivante :

« Examine si je dis vrai. N'y aurait-il pas deux choses, telles que Cratyle et l'image de Cratyle, si un dieu ne copiait pas seulement ta couleur et ta forme comme le font les peintres, mais produisait en outre tel que l'intérieur de ta personne... Y aurait-il alors là Cratyle et l'image de Cratyle, ou bien deux Cratyle? »

Aussi :

« ... ne perçois-tu pas (*aisthanei*) combien il s'en faut que les icônes possèdent en elles les mêmes choses que ce dont elles sont les icônes? » (432 c-d)

La nature de l'icône est autre que celle de la chose.

Mais cette altérité de nature n'est-elle pas la manifestation dérivée, sur le plan du nom, de l'altérité originaire du *pragma* par rapport à l'homme, altérité qui, avec la permanence de l'être, constituait initialement l'essence de la chose dans la *praxis*?

Elle est en effet cette altérité, mais déplacée sur le plan ontologique du nom et de l'image.

Et c'est dans le sens de cette manifestation d'image où nom et chose sont opposés — opposition révélée concrètement par l'exemple des deux Cratyle — que l'altérité originaire et naturelle peut être interprétée comme *altération* de la chose dans cette icône qui occulte et falsifie son être, c'est-à-dire l'ouverture de sa vérité. En ce sens, l'altération de la chose dans le nom est la manifestation retenue de l'altérité originaire de la chose dans l'action. C'est pourquoi Platon refuse au nom d'être une source authentique de connaissance (*mathêsis*) :

« ... il faut apprendre et chercher les choses à partir d'elles-mêmes (*ex hautôn*) plutôt qu'à partir des noms. » (439 b)

Si le dialogue s'achevait sur ces mots, la théorie du nom n'aurait pas le caractère ontologique d'authenticité que son rapport initial au *logos alêthês*, à la parole originaire de la vérité, lui procure.

La parole comme *praxis*, action du déploiement de l'être lui-même, est en toute rigueur retenue dans la description ontologique du nom, et la révélation magistrale de ce rappel ou de cette remémoration se retrouve dans la question ultime de Platon, comme aporie philosophique authentique. Sa forme traditionnelle, que nous rappelons, est la suivante : y a-t-il nom avant la chose ou chose avant le nom?

Platon pose cette question en se demandant quelle peut être la provenance des noms premiers, des *prôta onomata*, c'est-à-dire des noms qui ne sont pas composés à partir d'autres mais depuis lesquels tous les autres se composent.

De tels noms, comme le *phy-* ou le *pha-* grecs dont se composent *phasis*, la parole, *physis*, la nature ou *phuein*, naître, sont les éléments irréductibles et originaires d'une langue.

Puisqu'on ne peut remonter plus loin qu'eux par d'autres noms, ces noms

primitifs renvoient à la question d'une provenance autre que le nom. C'est une telle provenance qui intéresse Platon :

« C'est donc à la provenance de toute chose qu'il faut que chacun consacre la plus grande part de sa parole (*ton polun logon einai*) et de son regard, pour découvrir si elle a été ou non posée exactement. » (436 d).

Comment donc un nom naît-il? Comment l'être lui est-il donné? L'énigme à laquelle nous soumet Platon est la suivante : avec quels noms apprendre et découvrir les choses, si les noms premiers ne sont pas encore là et s'il est impossible par ailleurs de connaître une chose sans avoir appris et découvert le nom qui la désigne?

A cette question aporétique qui vise en fait l'origine ontologique de ce phénomène de langue qu'est le nom, Platon répond par une provenance « théique » ou théologique de la création des noms premiers : c'est une puissance supérieure à l'homme — à savoir le *théos* — qui a donné aux choses les noms premiers (438 c).

Partie de la considération de la genèse eidétique et originaire de la *praxis*, la description ontologique de la langue que le *Cratyle* effectue aboutit à la question du sens ontologique du nom, au sens de sa puissance même de manifestation de l'être; question qui, advenue au sein même du *dialégéssthai*, de la dialectique platonicienne, et étant comprise comme authentiquement aporétique par sa visée et son projet, peut maintenant faire l'objet d'un véritable questionnement.

2. La question de la langue.

Qu'est-ce qui fait que le *Cratyle* puisse donner lieu à un questionnement présent sur la langue, et en quoi y a-t-il une question de la langue inhérente à la philosophie?

Voilà ce que nous proposons maintenant de penser selon le contenu traditionnel et historial de la question et selon la situation présente de cette même question.

L'aporie authentique à laquelle Platon nous livre : « y a-t-il nom avant la chose ou chose avant le nom ? » est du même ordre ontologique que la question fondamentale de la métaphysique : *pourquoi y a-t-il ce qui est et non pas plutôt rien?*

Elle est du même ordre ontologique dans la mesure où elle vise un surgissement originaire de l'être, mais sur le plan de sa manifestation dans *la langue*. C'est dans cet ordre ontologique que l'on peut se demander : quel rapport y a-t-il entre langue et être, comment la langue est-elle engagée dans la manifestation de l'être? Faut-il posséder la langue pour que l'être nous soit manifesté, ou bien faut-il d'abord qu'il y ait de l'être pour que la langue puisse simplement exister?

C'est, en sa forme, une question traditionnelle par excellence. Dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en s'interrogeant sur l'origine des langues, Rousseau, sur un mode authentiquement platonicien, peut de même penser : « ... 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... » Loin d'être une pseudo-question, cette aporie retient au contraire le signe de la révélation de l'être questionnée en sa vérité.

Au même titre que la question fondamentale de la métaphysique, elle ne s'interroge pas sur l'existence de fait de son objet — l'étant ou le rien, le nom ou la chose —, mais sur ce que la *provenance* de cet objet libère comme sens et comme présence de l'être pour la pensée. Il ne s'y agit pas plus de l'étant que du rien, du nom que de la chose, il s'agit du plan ontologique de l'un et de l'autre. Ce plan, c'est l'être lui-même sur le mode où la question le fait apparaître. Il s'agit d'une question forgée selon l'être, structurée pour et destinée à sa manifestation.

En ce sens, l'aporie contient en son être même la plus grande richesse de questionnement authentique de la vérité.

Mais s'agissant de la langue, où cela nous conduit-il?

D'abord, à la question que nous tirons du *Cratyle* : qu'est-ce que la langue pour qu'elle ait la puissance vraiment utilitaire de manifester l'être?

On voit déjà poindre à l'horizon de cette question la dimension d'une visée ontologique pure : parce que d'une part, on s'interroge sur l'être de cet étant qu'est la langue, alors que d'autre part cet étant est lui-même, en tant qu'outil, non seulement capable de manifester l'être mais que c'est par le moyen de la langue elle-même que nous questionnons à la fois sur l'être et sur la langue. Qu'est-ce que cela veut dire? Que faut-il que la langue soit pour se trouver au centre et être le centre lui-même de cette aporie ontologique?

Elle doit simplement être engagée dans ce privilège ontologique par lequel Heidegger caractérise l'homme en tant qu'existant, ce « nous », cet *hèmeis* platonicien qui possède la praxis, à savoir, sur le plan originaire de la question du sens de l'être, le *Dasein* : le *Dasein*, l'être-là est cet étant pour lequel il y va de l'être en son être. Et c'est bien là que doit être située la position philosophique de Platon dans le *Cratyle*, puisqu'il s'y agit d'un questionnement portant, bien que d'une façon impensée sur le mode où l'inaugure Heidegger, sur l'essence de la langue, incluant un questionnement sur l'essence de l'homme. Sinon, pourquoi demander ce qu'est un nom?

Mais précisément, ce qu'est un nom, ce qu'est la langue, fait sans cesse rejaillir la question sur elle-même, ou plutôt sur ce qu'il y a d'inapparent en elle. La langue est un outil.

Et comme Platon montre qu'un outil ne peut se former qu'à partir d'une *praxis*, qu'il est toujours l'outil de l'action à laquelle il s'approprie, cette action supposant déjà une révélation de l'être de l'étant, un *eidos* des étants (386 e), la situation aporétique est de nouveau réalisée.

On pourrait ainsi multiplier le nombre des questions sans jamais parvenir à saisir l'énigme qui s'y cache, si l'on ne considérait finalement que c'est l'utilité elle-même de la langue en son essence qui est la question.

Au lieu de penser la provenance théologique de la langue comme Platon le fait, provenance à laquelle Rousseau répondra de même : « 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. », au lieu de cette réponse, il faut soutenir la question ontologique sur l'essence de l'utilité de la langue. Auquel cas, on est contraint de se demander ce qui fait d'une part l'être-essentiel de l'instrumentalité ou de l'utilité en général, d'autre part ce qui constitue la langue comme outil par excellence, comme outil suprême capable de mener à une question aporétique d'une telle ampleur. Ce n'est d'ailleurs pas autre chose que Platon entreprend dans l'analyse de la *praxis*. Aussi, la *praxis* reste-t-elle le fond ontologique de ce par quoi Heidegger caractérise dans *Sein und Zeit* l'instrumentalité et l'utilité, à savoir la *disponibilité*, la *Zuhandenheit*¹.

Et en elle réside bien l'aporie. Puisqu'on ne peut penser ce qu'est la langue qu'en visant son origine ontologique, il faut soutenir — comme le montre l'ontologie grecque — la possibilité qu'elle ne soit pas, et ainsi remettre en question sa disponibilité même pour la pensée, son être-déjà-là à portée de la main comme instrument existant pour et dans la destination de montrer l'être.

L'outil est un étant disponible, il est là présent pour et selon son utilité : comme la hache est là pour couper, la langue est là pour l'être. On comprend que ce privilège ontologique est fondamental, et il n'y a pas de moyen plus approprié de le signifier qu'en rappelant qu'à la différence de tout autre instrument et de toute autre chose la langue est ce qui se parle, elle est l'outil de la parole. Mais dans ce cas, ce qui retient et soutient l'aporie de l'origine des langues, n'est-ce pas la parole?

N'est-ce pas du fait qu'elle se parle — *légèsthai* dit Platon — que la langue se trouve engagée dans l'être aussi profondément et initialement que cet étant qui la parle, à savoir l'homme? Si la parole est en effet le support ou la structure qui sous-tend et qui est retenue dans l'aporie ontologique de la langue, ce que Platon appelle *logos* pourrait alors être pensé comme la provenance même de la langue. En respectant le rapport d'originarité de l'action sur l'instrument, de la parole sur le nom, les déterminations constitutives de la disponibilité du nom comme l'*eikôn*, l'image, la *mimêsis*, l'imitation, ou l'*homoïôsis*, la ressemblance apparaissent alors clairement comme la manifestation de la parole dans son outil, manifestation que Platon considère comme secondaire. Aussi, Platon nous livre telle quelle la structure dans laquelle nous proposons de penser l'essence de la langue : la langue a et est à la fois sa provenance dans la parole.

Pourquoi n'y a-t-il pas chez Platon une pensée de la parole, pourquoi y-a-t-il seulement une manifestation retenue du *logos* dans l'interprétation théologique de la provenance et l'aporie de la langue? Parce que la parole ne peut révéler sa structure ontologique qu'à partir de l'aporie de la langue pleinement réalisée. Ce n'est que d'après cette aporie que l'on peut aboutir à la compréhension absolue de la question portant sur l'essence de la langue. L'accomplissement de cette compréhension est précisément l'affaire propre de la question *présente* de la langue. Comment y aboutir?

Partons de l'objet que nous questionnons : le nom comme manifestation de

¹ Le fondement de l'interprétation de la disponibilité de la langue, supposant une interprétation de la *praxis*, du *pragma* ainsi que de l'*eidōs* grecs, se développe dans les paragraphes 15, 16, 17 et 18 de *Sein und Zeit*. Ce développement constitue la base de toute interprétation philosophique de la langue.

langue est, nous dit Platon, non originaire, il est dérivé par rapport à la parole et ne peut être de ce fait source de connaissance. Mais son utilité réside en ce qu'il montre quelque chose — un arbre, un visage, une pierre — c'est-à-dire quelque chose d'autre que lui-même. Il est en correspondance avec l'altérité de ce qui est, altérité de l'être à laquelle l'action de la parole, selon Platon, peut s'approprier. Parler est une action originaire d'appropriation à l'être que rien ne peut altérer ou falsifier. Par contre, en tant qu'image de la chose, le nom est secondaire par rapport à l'être et en constitue une altération qui se manifeste dans l'imitation et la ressemblance. Rousseau repense cette altération lorsqu'il dit : « ... de sorte qu'à peine peut-on former des conjectures supportables sur la naissance de cet art de communiquer ses pensées, et d'établir un commerce entre les esprits : art sublime qui est déjà si loin de son origine ... »

Cette déchéance de l'art sublime de parler, quelles en sont les conditions ontologiques?

La conception de la déchéance ou de la secondarité de la langue prend source dans la pensée de l'altérité de l'être.

Cette altérité que Platon révèle en disant que les choses ont en elles-mêmes leur être et qu'elles ne sont ni selon ni par nous (386 e) est l'origine de l'opposition entre l'être et la langue, la chose et le nom. Cette conception ontologique ne fait donc qu'un avec la projection de la chose comme étant avant et devant le nom qui la désigne. En outre, c'est à partir de l'altérité de l'être comme être-avant et être-devant de la chose que se forme la théorie de l'utilité de la langue, puisque celle-ci est un outil disponible dans la mesure où elle peut manifester quelque chose d'autre qu'elle-même. Originarité et altérité se trouvent ainsi à la base même de l'interprétation instrumentale de la langue.

Mais de quelle façon? Et pourquoi, lorsque l'on pense la langue comme instrument qui renvoie à autre chose que lui-même, cette autre chose acquiert-elle ce sens de temporalité et de localité où elle est comme ob-jet, proposée avant et devant son acte de désignation dans la langue? De quoi provient cette temporalité et cette localité? Y a-t-il un rapport entre la langue et le temps? Ce rapport nous est bien signifié par Platon à la fois dans son aporie et dans la question portant sur l'*archè*, la provenance des noms primitifs. Et c'est par ailleurs à l'intérieur de cette temporalité de la provenance que Rousseau situe son concept de *nature*, concept qui domine de fond en comble son discours sur l'origine des langues. Il y a en effet d'abord un état de nature dont l'altérité originaire, inaliénable et inaltérable, à la fois en son temps et en son lieu, est ensuite dégradé et altéré par l'homme qui, possédant la langue, devient un « animal dépravé ». C'est donc bien, semble-t-il, dans l'instrumentalité même de la langue que réside la possibilité de sa déchéance et de son altération. Mais ce rapport lui-même entre un plan originaire de la langue et un plan secondaire altéré est-il autre chose que l'interprétation des deux modes fondamentaux sur lesquels la langue se manifeste, à savoir, d'une part dans la quotidienneté et l'instrumentalité utilitaire, d'autre part dans sa manifestation philosophique et historique? Et dans ce cas, en respectant la détermination de la *technè*, du savoir philosophique comme savoir de l'être de l'étant, ne faut-il pas penser le plan dérivé de la langue dans le sens de l'utilité *ontique*, et son plan originaire dans le sens de l'utilité ou de la disponibilité *ontologique*?

Langue de l'étant et langue de l'être?

Que signifie cette opposition? L'on peut philosophiquement engager la réponse en se demandant ce que fait Platon lorsqu'il questionne l'essence du nom. Est-il bien exactement *dans* la conception utilitaire de la langue? La structure de renvoi à autre chose que lui-même qui caractérise l'essence de l'outil est-elle bien encore dans l'ordre de l'utilité? Sur le plan de l'utilité quotidienne et ontique de la langue, cela sert-il à quelque chose d'employer la langue à manifester sa propre essence? Dans une position philosophique déjà décidée on peut répondre que cette manifestation est utile, mais utile uniquement à l'être. Une position poétique traditionnelle tout aussi décisive a pu répondre à cette même question, c'est la proposition de Novalis pensée par Heidegger : « Précisément ce que la parole a de propre, à savoir qu'elle ne se soucie que d'elle-même, personne ne le sait. » Que la langue grecque soit une langue de l'être, une langue dans laquelle, dit Aristote, tous les verbes peuvent être remplacés par le verbe *être* tout en conservant le sens de la proposition, cela ne peut être plus philosophiquement manifesté qu'en questionnant la langue elle-même en son être, dans une *ré-flexion* ontologique sur elle-même, réflexion qui se constitue en même temps qu'un savoir, qu'une *épistèmè* de l'être et qui est pensée chez Platon dans le mot *eidos*. C'est dans une telle *ré-flexion* sur la langue, supposant dans son utilisation un questionnement sur l'essence de son utilité, que la langue entre dans la philosophie comme question et acquiert son plan historial. Elle devient historiquement une langue de l'être. Sinon comment expliquer le *Cratyle*?

Pourquoi questionner un objet dont la disponibilité serait hors de question, c'est-à-dire hors de l'*eidos* et hors d'une *ré-flexion* ontologique?

A partir du *Cratyle* apparaît clairement que, dans le dépassement de l'utilité ontique et quotidienne de la désignation de la langue qu'effectue la philosophie dans son savoir de l'être, se trouve en même temps contenu un questionnement sur le sens de l'utilité ontologique à laquelle la langue accède historiquement.

Dès lors, quel est le sens présent de l'utilité ontologique de la langue?

Ouvrons cette question en livrant la réponse que Heidegger donne à l'aporie platonicienne de la provenance de la langue :

« Car le penser est l'agir en ce qu'il a de propre, si agir (*handeln*) signifie prêter la main à l'essence de l'être, c'est-à-dire : préparer (bâtir) pour l'essence de l'être au milieu de l'étant le domaine où l'être se porte et porte son essence à la langue.

... La langue (*Sprache*) est la dimension initiale à l'intérieur de laquelle l'être-homme peut alors seulement correspondre (*entsprechen*) à l'être et à son exigence et dans le correspondre, appartenir à l'être. Cette correspondance initiale, accomplie en propre, est la pensée¹ ».

A partir de cette révélation de l'engagement originaire de la langue dans l'être, la réflexion sur la disponibilité de la langue devient absolue et acquiert un sens nouveau.

Il s'agit maintenant de questionner l'essence de la disponibilité de la langue dans la destination et l'utilité ultime de manifester comment et sur quel mode elle est engagée originairement dans la révélation de l'être. La question est de *ré-fléchir*,

1. Heidegger, *Questions IV*, 1976, « La fin de la philosophie et le tournant », page 147.

d'illuminer dans la langue et par elle comment l'être est en elle manifestement présent. La langue est alors l'outil du dévoilement de son propre engagement dans l'être. Elle est suprêmement et absolument utile à l'être. N'étant alors plus en souci que de l'être, elle passe par une *parole* sur sa propre constitution ontologique qui accomplit la question platonicienne sur l'essence du nom tout en en révélant le sens caché et retenu.

Elle est une ré-flexion absolue sur ce qui constitue ontologiquement sa propre disponibilité : une telle réflexion est donc nécessairement originaire à l'utilité de la langue et elle répond, mais sur un plan nouveau, à la question aporétique sur l'origine des noms aussi bien qu'à la provenance théologique de la langue. Ce plan nouveau est celui que Heidegger inaugure dans *Acheminement vers la parole* avec la proposition qui donne assise à cet acheminement : « *porter à la parole le déploiement de la parole* ». Voilà où se situe la ré-flexion de la question de la langue *sur* l'être.

La proposition de Heidegger n'est pas plus énigmatique que l'aporie platonicienne : elle soutient et sous-tend cette aporie tout en la dénouant et en la délivrant sur le plan de sa véritable provenance. Sur un tel plan, la langue que nous parlons n'est plus disponible que pour faire l'épreuve de l'essence de sa disponibilité. Ce qui revient à dire : nous parlons une langue pour manifester comment, sur quel mode et selon quelles conditions ontologiques cette langue est en effet un outil qui parvient à manifester l'être, l'étant et les choses. A ce moment, nous ne sommes pas *dans* la disponibilité de la langue, nous sommes *sur le plan phénoménal originaire* de cette disponibilité.

Ce plan phénoménal est la parole. La langue est alors l'outil qui *se* parle, qui *se* ré-fléchit dans l'être. Le mot *Sprache* allemand qui désigne à la fois la langue et la parole est en ce sens parfaitement apte à soutenir le sens de cette réflexion dans laquelle il faut entendre : porter à la parole le déploiement de la parole *dans la langue*. Dans ce déploiement réflexif, la question de la langue est reconduite sur le plan originaire grec du *logos*, qui n'est autre que le plan phénoménal *de* la langue et *de* la disponibilité. Mais pourquoi parler de plan phénoménal?

Parce que nous sommes doublement reconduits et à la détermination platonicienne de la *praxis* et à la question de la *manifestation* de l'être qui, dans le mot *eidos* avait ouvert le dialogue portant sur la question « qu'est-ce qu'un nom? ».

Et c'est seulement à partir de cette réflexion sur le plan phénoménal de la langue que celle-ci rejaillit véritablement sur la question de l'être. Car Heidegger, dans *Acheminement vers la parole*, ne tente pas une réflexion sur la langue dans le simple but d'en faire une théorie. Si un acheminement vers la parole est pensé, c'est parce que l'on y peut dévoiler un sens originaire de la manifestation ou de l'éclaircie de l'être. La langue est en effet utile comme croisée de deux questions archi-traditionnelles qui sont en fait un seul et même phénomène : la parole et l'être. Cette croisée de la parole et de l'être est le plan phénoménal de la description ontologique de la langue qui se trouve établie dans le *Cratyle*, en toute rigueur et dans toutes les phases de son instauration. Et c'est à partir des deux phases conductrices du dialogue, la parole pensée comme *eidos* et le nom pensé comme *eikôn*, que l'on peut conquérir la forme présente de la question de la langue.

Son point de départ est le même que celui du *Cratyle* : l'*eidos* de l'être de l'étant qu'est l'action suppose une appropriation à l'altérité de l'être, nous pensons cet *eidos* comme *phénomène* de l'être en visant le plan originaire de la manifestation eidétique; l'*eikôn* de l'être de l'étant qu'est l'outil suppose une configuration de l'altérité de l'être, contenant la possibilité de son altération, nous pensons cet *eikôn* comme *image* ou icône de l'être en visant le plan secondaire de la manifestation eidétique. Ainsi la description ontologique de la langue rejaillit sur une question de l'être : qu'est-ce qu'un phénomène et qu'est-ce qu'une image de l'être? C'est en ce sens que la langue est l'outil de l'être : de la même manière que Heidegger propose une lecture du sens de l'être dans cet étant privilégié qu'est le *Dasein* (l'homme en tant qu'il existe), de la même manière la langue est ce qui est *là* pour une lecture de l'être, elle est l'outil dans lequel et au-travers duquel le plan phénoménal, le phénomène lui-même de l'être manifeste sa présence.

L'outil que nous avons à portée de la main, à condition d'en considérer l'action propre, la *praxis* purement ontologique, est alors saisi dans cet agir suprême dont Heidegger dit qu'il prête la main à l'essence de l'être, cet agir étant le penser lui-même.

On comprend dès lors combien est fondamentale et originaire la détermination platonicienne de la *praxis* comme *eidos tôn ontôn*; c'est elle qui nous permet de penser la parole comme phénomène de l'être, et qui nous donne accès au sens phénoménal de l'être comme parole. Cela nous offre en outre la possibilité de distinguer deux niveaux de la manifestation de l'être : le phénomène qu'est la parole, l'image qu'est la langue.

Quel rapport ontologique et historial y a-t-il entre ces deux plans phénoménaux de l'être?

Voilà la question par laquelle on peut dénouer le dialogue de Platon pour le libérer dans une question ontologique présente. L'objet de cette question apparaît dans la proposition suivante : le phénomène est une *manifestation absolue* de ce dont l'image est une *manifestation retenue*. Si l'on pense que l'image *retient* la manifestation de l'être, il ne faut pas entendre autre chose dans ce *retenir* ou cette *retenue* que le sens traditionnel de la *lèthè*, du retrait et de la mémoire, qui constitue le mot originairement grec de la vérité : l'*alètheia*.

Retenir signifie à la fois tenir en retrait et garder en mémoire. Ce qui retient quelque chose est donc source de la mémoire de cette chose en tant, précisément, qu'il la tient en retrait et uniquement dans la mesure où ce retrait est aussi un empêchement, un manque de liberté d'apparaître.

Aussi, cette image de l'être qu'est la langue ou le nom ne peut dévoiler son sens que sur le modèle de cette *lèthè*, de cette occultation qui abrite en retrait, et qui est une *phase* essentielle de la vérité pensée à la grecque. Et c'est bien dans la mesure où le nom est une manifestation seulement retenue de l'être en sa vérité que Platon peut le considérer comme secondaire et falsifiant. Mais en tant qu'il retient en mémoire, qu'il est la mémoire de ce qu'il retient, le nom est historiquement ce qui rappelle un phénomène plus originaire de l'être, à savoir la parole. Et la question aporétique sur l'origine de la langue est bien la preuve de cette mémoire. Dès lors, si l'on poursuit l'effort ontologique de reconduction de cette aporie à son origine, on se trouve devant la tâche de penser le sens absolu de

l'*alètheia* en considérant finalement cet *alpha* privatif dont Heidegger disait qu'il fallait en penser l'essence positive de libération et d'abstraction hors de l'occultation et du retrait.

Alors se révèle à nous le *phénomène* comme manifestation absolue de l'être.

Ce n'est pas autre chose que Heidegger pense lorsqu'il dit dans *Chemins qui ne mènent nulle part* : l'être se retire en tant qu'il se déclôt dans l'étant. Sur le plan de notre lecture de l'être dans la langue, cela revient à dire : le phénomène se retient en tant qu'il se manifeste dans l'image.

Si l'image est la manifestation retenue du phénomène, exactement comme l'outil rappelle l'action à laquelle il est approprié, alors la tâche d'une description du plan phénoménal de la langue consiste à penser ce qui structure originellement la présence et la puissance d'image dans la langue. Concrètement, nous visons le phénomène de l'être qui rend possible la configuration de l'être dans la langue, c'est-à-dire la manifestation de quelque chose qui arrive à son apparaître, comme lorsque Rimbaud écrit :

« J'ai embrassé l'aube d'été.

Rien ne bougeait encore au front des palais. L'eau était morte. Les camps d'ombre ne quittaient pas la route du bois. J'ai marché, réveillant les haleines vives et tièdes, et les pierreries regardèrent, et les ailes se levèrent sans bruit. ¹ »

Présence et éclaircie de l'être dans la langue.

Comment la langue, en tant que *phase* de la parole, structure-t-elle cette présence dans la configuration d'une image? Voilà la question. En posant cette question, on vise un phénomène originaire à la langue, on tend à porter à la parole le déploiement de l'être dans la langue. Pour ce faire, la pensée platonicienne de la *praxis* non pas comme configuration de l'être mais *appropriation* phénoménale à l'être doit être maintenue en toute rigueur.

C'est elle qui nous ouvre la possibilité d'envisager le plan originaire de tout ce qui caractérise la langue et constitue par ailleurs le centre de toute interprétation poétique et rhétorique du langage, à savoir : l'image, l'imitation, l'adéquation ou la ressemblance de l'image à la chose désignée.

L'altérité ontologique de l'être et de l'étant se voyant déplacée sur l'altérité phénoménale du phénomène et de l'image, nous avons alors la possibilité de penser la parole comme provenance de l'image dans la langue. Comment penser et décrire cette illumination de l'être dans l'image? En montrant comment le phénomène de la parole structure inapparemment l'image en livrant à la langue la possibilité ontologique qu'une chose puisse en elle se montrer et prendre forme, c'est-à-dire apparaître comme quelque-chose que nous avons devant nous, comme un « objet » qui s'illumine dans toute la présence de son être.

Et par là nous revenons à l'utilité ontologique de la langue comprise absolument : nous envisageons le plan phénoménal où le déploiement de l'être se manifeste en quelque chose, déploiement qui fait que quelque chose a de l'être. Si pour une telle description il convenait encore de dire que la langue *imite* l'être, ce serait dans la mesure où la parole imiterait ce déploiement absolument originaire

1. Rimbaud, *Illuminations*.

de l'être dans ce phénomène qui précède la manifestation de la chose. Mais comme le concept de *mimèsis* est attaché historiquement au concept d'image dont le sens ontologique du phénomène est chargé de montrer l'origine, c'est l'interprétation poétique et rhétorique de la langue qui est elle-même questionnée en son fond.

Autant l'être se retire en tant qu'il se déclôt dans l'étant, autant le phénomène a besoin de l'image pour se manifester. Mais le sens du questionnement sur la manifestation absolue de l'être qu'est le phénomène nous conduit simplement à retenir que sans le phénomène de la parole, jamais aucune image et aucune langue ne serait apte à configurer l'être d'une chose.

Que la langue soit devenue l'objet d'un questionnement en tant que *phase* de la parole, que ce questionnement surgisse au sein d'une interprétation de l'*alètheia* comme manifestation absolue du phénomène de l'être, cela nous assigne simplement à cette question : qu'est-ce qu'une image, qu'est-ce qu'un phénomène?

Comment penser un phénomène de l'être qui soit sa manifestation ontologique absolue? Comment porter à la parole le sens de cette absolution ou de cette absoluité marquant à la fois un mouvement d'abstraction et d'ab-solution hors de ce que nous questionnons et un mouvement de reconduction pleinement réalisée à ce dont on s'abstrait, à savoir la manifestation de l'être dans l'étant? Comme manifestation absolue de l'image, qu'est-ce qu'un phénomène?

Paris, mai 1979