

Philippe Verstraeten

La transmutation phénoménologique de la langue

A E. Martineau, pour le *polémos*.

Préface. Le seul énoncé capable de dire ce que pense Heidegger dans *Acheminement vers la parole*¹ est le suivant : dans la pensée de la Parole, nous entrons dans une transmutation de la phénoménologie. Parce que celle-ci est l'accomplissement le plus fondamental de l'ontologie, par cette transmutation, appelée « le tournant de la pensée », Heidegger délimite le terrain de notre pensée aussi sûrement et aussi fermement que l'a fait Descartes pour l'âge classique de la philosophie.

Une ère nouvelle de la pensée est ouverte. Cette ère n'appartient pas à l'histoire de la philosophie. Et cela, pour les raisons suivantes. La transmutation de la phénoménologie s'adresse à la fois aux deux termes contenus dans le mot phénoménologie : elle est transmutation du sens du phénomène, et par là de l'être, et transmutation du sens de la langue, et par là du parler.

Nous qui pensons aujourd'hui, et nous qui parlons aujourd'hui, nous sommes désormais placés face à une ouverture de pensée dont rien ne laisse prévoir la fermeture ou l'épuisement, c'est-à-dire la fin. L'horizon ultime de toute pensée est la Parole. Celle-ci contient à la fois l'horizon dans lequel le sens du phénomène et le sens de la langue peuvent parvenir à la pensée.

Ainsi, la transmutation de la phénoménologie retourne au lieu originare du matin de la pensée en le rouvrant à un temps nouveau, à une ère nouvelle; ce lieu originare où trois paroles déclaraient :

Le même en effet est à la fois penser et être.

Sans l'être où il se montre en tant que dit dans
la langue, tu ne parviendras pas à la pensée.

Si ce n'est pas moi que vous écoutez mais le Logos,
alors il faut dire dans le même sens : Un Tout.

Ces trois paroles ont été l'horizon dans lequel la tradition philosophique a pensé. Cet horizon est celui de l'être et de la pensée en tant que dire de l'être,

c'est-à-dire manifestation de celui-ci dans la langue. L'être et le dire ont été l'horizon d'une pensée et l'origine de cette pensée comme questionnement (*Fragen*). Par la transmutation de la phénoménologie, l'être et le dire se retirent du questionnement pour devenir une expérience (*Erfahrung*). Ici s'ouvre un temps nouveau, avons-nous dit.

Mais comment s'ouvre-t-il? et pourquoi s'ouvre-t-il avec autant d'assurance pour la pensée que s'il s'ouvrait par le poème ou les fragments de Parménide et d'Héraclite? Le présent est-il l'origine d'un nouveau commencement?

C'est chose assurée, parce que la phénoménologie inaugurée par Heidegger dans *Être et Temps* poursuit la transmutation qui l'éclaire dans *Acheminement vers la parole*.

Une transmutation est ce qui altère quelque chose parce que cette chose tendait toujours déjà à devenir autre. Et telle est la phénoménologie de *Être et Temps*. Dans la méthode de description qu'elle était, se retenait sa transmutation en expérience.

Enfin, sous le mot de phénoménologie, phénomène et *logos*, que devons-nous entendre de l'être? que devons-nous entendre de la langue? Qu'en est-il de l'être et de la langue?

Sont-ils tous les deux tels qu'en l'être l'étant se montre, comme l'être dans la langue par la manifestation de ce qui est montré, une chose dans un mot?

La transmutation de la phénoménologie altère en même temps le phénomène de l'être et le phénomène de la langue. Voilà ce que, non sans peine, *Acheminement vers la parole* nous fait comprendre. L'expérience de la pensée qui s'y produit est une mutation : elle se retire de l'unité de l'être et du dire en la rouvrant sur un lieu plus inapparent, plus originaire d'inapparence. Ouvert à la provenance même du *logos*, la pensée dévoile son lieu non plus seulement comme celui du rapport entre être et étant, langue et chose manifestée, mais comme rapport entre Être et Rien, Langue et Parole.

Aussi longtemps en effet que la pensée ne se décidera pas à voir dans la Langue l'expérience capitale de sa progression, *Acheminement vers la parole* restera œuvre particulière réduite en elle-même au paysage restreint d'un étant dont elle se propose de penser l'essence (*Wesen*). Mais la Langue n'est pas un étant. Elle n'appartient à aucune dimension de la chose. La Langue n'a pas d'être, elle appartient au Rien. Et dès lors, si la pensée veut en saisir l'essence, elle ne peut que muer en se transformant avec elle vers le Rien qu'elle tend à montrer. La Langue est alors l'expérience du Rien, mais elle est en même temps sa manifestation, c'est-à-dire le phénomène du Rien.

En s'adressant donc à la Langue (*Sprache*), Heidegger ne s'adressait plus au phénomène de l'Être, mais au phénomène du Rien.

La pensée du phénomène est ainsi transmuée parce que la Langue se soustrait à toute pensée de l'être, à toute ontologie, fondamentale ou originaire.

Et cela, comme le montre Heidegger, appartient à la « logique » même de la Langue. L'ontologie fondamentale, l'ontologie qui pense originairement l'étant en son être, est transmuée par la dernière « logique » de la Langue qui nous montre le Rien dont elle est la révélation.

En un mot enfin, aucune ontologie ne peut comprendre sans transmuier son être, les lignes que nous allons commenter :

« Pas plus que l'expérience poétique avec le mot (*die dichterische Erfahrung*), l'expérience pensante (*die denkende Erfahrung*) avec le dire n'amène à la Langue la langue en son essence (*die Sprache in ihrem Wesen zur Sprache*). Ainsi en est-il sans que cela porte ombrage au fait que, du matin de la pensée occidentale au soir de la poésie de Stefan George, beaucoup de choses profondes ont été pensées sur la langue par la pensée, et beaucoup de choses admirables ont été dites par la poésie à propos de la langue. Maintenant à quoi cela tient-il que, néanmoins, l'essence de la langue (*das Wesen der Sprache*), partout, ne se porte pas à la Langue en tant que Langue de l'essence [de la langue] (*das Wesen der Sprache sich überall nicht als die Sprache des Wesens zur Sprache bringt*), nous ne pouvons qu'en avoir un soupçon. Plus d'une raison parle en faveur du fait que c'est précisément l'essence de la langue qui lui interdit de venir à la langue — à cette langue en laquelle nous formulons des énoncés sur la langue.

Si la langue interdit en ce sens partout son essence, alors cet interdit (*Verweigerung*) appartient à l'essence de la langue.

Ainsi, la langue ne se contient-elle pas (*hält an sich*) seulement là où nous la parlons à la façon coutumière; cette retenue (*dieses ihr An-sich-halten*) est déterminée par ceci que la langue se retient et se contient avec son origine (*Herkunft*) et ainsi refuse de dire son essence à notre manière habituelle de penser qui est la représentation (*Vorstellen*).

En ce cas, il n'est plus permis non plus de dire que l'essence de la langue (*das Wesen der Sprache*) est la Langue de l'essence (*die Sprache des Wesens*), à moins que le mot « Langue » veuille dire dans la seconde partie de la locution quelque chose d'autre et même quelque chose de tel qu'en lui, ce soit la retenue (*Verweigerung*) de l'essence de la langue même qui... parle (*spricht*). Alors l'essence de la langue (*Sprachwesen*) se porte bien, à sa manière la plus propre, à la Langue. Nous n'avons plus le droit d'esquiver cela, il faut même porter notre confiance plus loin et présumer encore : à quoi cela peut-il bien tenir que la « Langue » proprement dite de l'essence de la langue (*die "Sprache,, des Sprachwesens*) puisse si facilement nous échapper?

Présumons que cela tient, au moins en partie, au fait que les deux modes éminents du Dire (*beiden ausgezeichneten Weisen des Sagens*), la poésie et la pensée, n'ont pas été cherchés en propre, c'est-à-dire dans leur voisinage (p. 169-170).

§ 1. *L'essence de la langue.*

La question fondamentale du Cratyle.

Ces mots ne retournent pas simplement à la pensée d'Héraclite et de Parménide. Poésie et pensée s'y trouvent toutes deux présentées par une ontologie fondamentale qui transmue son être en éprouvant l'essence de la langue sur le mode de la phénoménologie.

Mais pourquoi ces mots sont-ils tant chargés de sens? pourquoi ne peut-on pas dire qu'ils énoncent simplement des propositions sur l'essence d'un étant? et pourquoi au contraire sont-ils si puissants qu'ils signifient une transmutation de la phénoménologie?

A des philosophes ergotant sur Hegel, Heidegger avait un jour déclaré : « L'exercice phénoménologique est plus important. J'éteins la lumière dans une pièce. Que se passe-t-il? où passent les choses? »² Si maintenant nous voulons projeter la lumière sur l'essence de la langue, que se passe-t-il?

Il se passe, en toute simplicité, que nous devons éclairer la langue en montrant que son essence (*Wesen*) consiste dans la manifestation de quelque chose. Dans la langue, en tant qu'il est dit, l'être est montré. Cela, l'attitude courante comme le regard philosophique est capable de l'apercevoir. Dès que l'homme parle, quelque chose se manifeste. Et nous appelons une chose :

« ... n'importe quoi qui est en quelque manière — un étant (... *jegliches, was irgendwie ist, ein jeweilig Seiendes*) » (p. 171).

Mais déjà, en considérant la langue comme un étant, nous voyons que son essence est telle qu'un pouvoir lui appartient de manifester toute chose et tout étant en général; ce que par contre aucun autre étant que la langue n'est capable de faire. Simple privilège ontologique, pourrait-on dire.

En tant qu'il parle, l'homme peut se manifester toute chose comme étant. Je peux prendre la parole pour manifester la présence d'une table avec autant d'assurance qu'Aristote le fait pour éclairer l'essence du dieu. Mais ce privilège ontologique peut-il être considéré sans faire surgir le fait que toute question (*Fragen*) à son égard se développe au-dessus d'un abîme (*Abgrund*)?

En éclairant l'essence de la langue, ne voulons-nous pas éclairer ce qui donne la lumière à toutes choses? et ne faut-il pas pour ce faire parvenir à penser une lumière qui éclaire la lumière elle-même où tout étant apparaît? Si la phénoménologie se décide à éclairer l'essence de la langue en posant d'abord celle-ci comme un phénomène parmi d'autres, l'acquis philosophique de la tradition lui révèle d'emblée que ce phénomène possède un pouvoir de manifestation dont tout autre étant tire sa lumière.

Je me déclare et me rends clair :

Il y a une horloge qui ne sonne pas. (Rimbaud)

Ici, la langue a parlé. Et par une autre façon de dire ce qu'il y a, la langue se donne pour dire l'essence (*ousia*) à Aristote :

Notre considération porte sur l'essence³.

Ainsi, éclairer l'essence de la langue ne peut se faire que dans la langue. Mais comment montrer la lumière qui donne à une chose de se montrer dans la langue en ne considérant pas la chose qui est montrée mais la lumière de la langue dans laquelle elle est montrée?

Si je déclare : « Il y a une horloge qui ne sonne pas », je peux penser le phénomène de la chose que montrent les mots et éclairer le rapport entre le mot qui montre l'horloge et la chose qui est montrée par ce mot : l'horloge qui est dans le monde. Le nom « horloge », tous les noms

« ... présentent à la représentation ce qui est déjà (... *stellen das schon Seiende dem Vorstellen zu.*) » (p. 211).

Ainsi la pensée s'installe dans une relation entre un montrant (le nom) et un montré (la chose). Voilà bien où la tradition philosophique a pu penser dans l'horizon ouvert par Héraclite et Parménide.

Et voilà bien, au prix d'une difficulté croissante, ce dont la phénoménologie va se retirer.

Cette difficulté, à l'origine même de la philosophie, Platon l'a éprouvée sous la forme d'une aporie fondamentale. Dans le *Cratyle*, le dialogue de Platon qui éprouve dans sa dimension totale le phénomène du virage dans l'essence de la vérité, nous trouvons cette question : « A l'aide de quels noms (l'auteur des premiers noms) avait-il donc pu apprendre ou dévoiler les choses, si les noms originaires n'étaient pas encore établis, et si d'autre part, il est impossible, selon nous, d'apprendre et de dévoiler les choses sans avoir appris ou découvert les noms qui les montrent? »⁴

L'importance du *Cratyle* n'est commensurable qu'à la lumière de la phénoménologie. Le *Cratyle* est le dialogue où Platon fait passer la parole de Parménide et d'Héraclite dans l'horizon de la philosophie. L'originare même de l'être et du dire, le *logos*, dit Heidegger, passe avec Platon sous le joug de l'*idée*. Oui, mais de quelle façon? Le virage dans l'essence de la vérité, dans la première parole philosophique, la dialectique ontologique, ne fait qu'un avec le virage dans l'essence de la langue. La langue devient une dialectique de l'être. Et du même coup elle tourne la modalité de son dire selon l'*idée* qu'elle tend à montrer : ainsi l'avènement platonicien de la philosophie comme pensée de l'*idée* insère dans l'ontologie en y retenant le seul phénomène capable de libérer la pensée à sa transmutation dans la phénoménologie.

La philosophie retient le phénomène de la langue, et cette retenue lui permet de penser. La philosophie est la mémoire d'un phénomène qu'elle tient en retrait. Le phénomène retenu est celui de la Langue, écrite cette fois avec un L majuscule pour marquer la différence phénoménologique qui la sépare de la langue en son essence eidétique.

La phénoménologie découvre ceci : il y a langue et Langue.

Et dans la différence, l'altérité de la langue et de la Langue réside la possibilité même de la transmutation de la phénoménologie.

Prenons garde alors de suivre cette transmutation sans l'effacer ou la résorber dans ce par rapport à quoi elle montre son altérité.

Refaisons pour cela le pas dans lequel Heidegger s'adresse pensivement à la Langue en entraînant cette fois avec nous le questionnement traditionnel et aporétique sur l'essence de la langue.

Intentionnellement, nous conservons l'ambiguïté du mot allemand *Sprache* que Heidegger fait parler en deux sens.

Il s'agit de comprendre comment on peut amener à la Langue la langue en son essence.

Que veut dire la Langue en tant que « Langue » de l'essence de la langue? Dans cette parole, Heidegger libère l'aporie dialectique du questionnement platonicien sur l'essence de la langue. Et ce faisant, il se trouve au site le plus originare de ce qu'il entend par pensée.

En disant la pensée de la Langue de l'essence de la langue, il montre comment la langue est le seul phénomène par lequel la pensée peut surmonter la philosophie comme platonisme.

Car philosophie ne veut pas dire alors un savoir particulier de l'être appelé ontologie, mais la modalité même par laquelle la pensée comme la poésie est la manifestation destinale de l'être dans ce « là » de l'être que « nous » sommes, nous les hommes déterminés historiquement par la provenance de la pensée. Mais

cette provenance de la pensée, nous n'y accédons pas sans passer par l'aporie retenue dans la philosophie. Au contraire, l'accès à la parole et à l'être propre à Parménide et Héraclite n'a nullement besoin d'un surmontement de l'aporie dialectique de la langue.

Énonçons cette aporie — elle appartient autant à la philosophie en son début qu'au soir de la poésie de Stefan George — : Y a-t-il nom avant la chose ou chose avant le nom?

Et Heidegger reprend cette même question dans la poésie :

Aucune chose ne soit là où le mot faillit.

(*Kein ding sei wo das wort gebricht*) (p. 175...).

Voilà l'exercice auquel la phénoménologie doit se contraindre. Porter à la lumière le nœud qui retient cette aporie est bien autre chose que de décrire ce qui se produit dans le passage d'une pièce éclairée à l'obscurité. Comme nous le verrons, tout ce que nous nommons apparaître s'y trouve transmué. Et cela de telle sorte que la transmutation ne s'opère pas seulement au sein de la chose et du nom, mais au site de la Langue et de l'Être.

Au seuil de cette transmutation, une chose est encore à dire : lorsque Heidegger accomplit sa pensée dans *Acheminement vers la parole*, il n'est plus dans un questionnement philosophique. Et cela porte à conséquence. Dès que s'engage la transmutation de la phénoménologie, rien n'empêche le questionnement philosophique de l'essence de prolonger le développement de sa pensée, mais tout le déploiement de la phénoménologie indique que ce questionnement est entré dans sa phase finale et qu'il n'est désormais plus ce qui correspond au destin de l'Être. Heidegger a dévoilé une destination de l'Être auquel aucun questionnement essentiel ne peut accéder. Pas même, comme nous le verrons, le questionnement de l'ontologie fondamentale. Celle-ci, comme le montre Heidegger, est historiquement chargée de la possibilité de sa transmutation dans la phénoménologie. C'est grâce à l'ontologie de *Être et Temps* que la pensée peut accéder à sa transmutation.

Grâce à elle encore, nous engageons le premier pas vers l'« autre pensée ⁵ ». Nous donnons un titre à ce pas pour éclairer son orientation : la pensée de la Langue de l'essence de la langue est la pensée qui s'abstrait et se retire de l'essence de la langue pour établir l'autarcie du phénomène de celle-ci, son altérité par rapport à toute autre manifestation ontologique de l'étant.

C'est une proposition qui se différencie totalement du questionnement philosophique sur l'essence et qui s'accomplit dans une tautologie parfaite : tout revient en effet à la Langue.

Conséquemment, cela veut dire que le site de la pensée s'oriente en son tout vers la Langue à l'exclusion de tout autre phénomène : autant celui de la nature que celui de l'art, de l'amour, de la passion ou de tout phénomène traditionnellement reconnu comme étant source de manifestation ontologique.

Cette assertion est-elle soutenable? et l'abstraction de la pensée de la Langue peut-elle aboutir à une pensée qui ne s'effondre pas simplement dans la contemplation vide d'un seul et unique phénomène? N'est-il pas essentiel à l'être, en tous sens, de se dire de façon multiple? Et dans le *To on légétai pollachôs*, Aristote n'a-t-il pas définitivement assigné la pensée à dire l'être sous les multiples formes de l'étant?

La pensée est en effet pensée du multiple tant qu'elle est pensée de l'être de l'étant. Et la langue est alors un visage de l'être : elle gagne cette détermination, dit Heidegger, dès le début de l'ontologie grecque. Et dans *Être et Temps*, ultime phase de la philosophie devenue ontologie fondamentale, la langue n'est pas encore soustraite pleinement à cette détermination. Mais n'y voyons-nous pas cependant déjà que Heidegger hésite à inclure la langue dans l'horizon de l'ontologie fondamentale sous la forme d'un phénomène (*Phänomen*) ?

Au § 34 de *Être et Temps*, ne lisons-nous pas :

« Finalement, la recherche philosophique devrait se demander une fois pour toutes quelle est la modalité d'être de la langue (... *welche Seinsart der Sprache überhaupt zukommt*).

Est-elle un outil intra-mondain à portée de la main (*ein innerweltlich zuhandenes Zeug*), ou bien est-elle de la modalité d'être du *Dasein*, ou bien encore n'est-elle de l'ordre d'aucun des deux ? »⁶

On peut objecter que, dans *Être et Temps*, la question n'est pas là. Et tant qu'une élucidation de *Être et Temps* à la lumière d'*Acheminement vers la parole* n'aura pas été accomplie, cette objection tiendra tête à la transmutation de la phénoménologie. De plus, le regard philosophique peut objecter que dans *Être et Temps* une véritable structure ontologique originaire de la langue prend forme sous le phénomène de la *Rede*, du parler, auquel Heidegger accorde une originalité égale aux dimensions les plus engagées dans la révélation de l'être sur le plan du *Dasein*. Nous voulons dire la compréhension (*Verstehen*) et l'affection (*Befindlichkeit*).

Oui, mais précisément, pourquoi Heidegger ne revient-il pas dans *Acheminement vers la parole* au concept de *Rede*, au concept du parler, pour penser son expérience avec la Langue ? Pourquoi conserve-t-il si tautologiquement le mot « langue » pour le faire parler dans un incessant va-et-vient entre langue et essence ?

Voilà ce qu'aucune ontologie, une fois encore, ne parviendra à nous expliquer. Dans l'abstraction de la pensée de la Langue se destine en effet un horizon où *Être et Temps* ne pouvait parvenir.

Nous allons comprendre pourquoi.

Acheminement vers la parole dévoile un mode du phénomène, et conséquemment un sens de l'apparaître, avec autant d'assurance et en opérant un virage dans la pensée aussi décisif que le fit Descartes pour l'âge classique en découvrant le premier principe de la philosophie dans le *Discours de la méthode* : Heidegger ne s'adresse pas au phénomène (*Phänomen*) en tant qu'il se montre dans le monde, mais en tant qu'il est phénomène de Langue. Le chemin de la pensée, et non plus la méthode, dépend de cette transmutation de la pensée au phénomène de la Langue.

Heidegger reprend d'abord en considération le mode sur lequel la tradition a posé la question de la langue d'Aristote à Humboldt. Reprenons les phrases célèbres d'Aristote au début du *Péri Herménéias* ;

« Or il est, ce qui (a lieu) dans l'ébruitement vocal, un montrer de ce qu'il y a dans l'âme et qui y est subi, et ce qui est écrit est un montrer des sons de la voix. Et de même que l'écriture n'est pas la même chez tous (les hommes), les sons de la voix ne sont pas tous les mêmes. De quoi, cependant, ceux-là (sons et écriture) sont premièrement un montrer, cela chez tous (les hommes) est identiquement subi dans l'âme, et les choses, dont ce qui est subi dans

l'âme est une représentation approchant de l'égalité, les choses sont aussi les mêmes » (cité p. 230-231).

Cette détermination de l'essence de la langue, Aristote peut ainsi l'accomplir et la penser grâce au développement du questionnement dialectique sur l'essence opéré par Platon dans le *Cratyle*.

« Ce que quelque chose est (*das was, etwas ist*), *to ti estin*, la quiddité (*das Wassein*), renferme depuis Platon ce que l'on nomme communément l'essence (*das « Wesen »*) (*essentia*) d'une chose » (p. 186).

Maintenant, avec Heidegger, à essence et langue s'ajoute un point d'interrogation : l'essence? la langue?

Pourquoi?

Pourquoi un questionnement sur l'essence — et non pas un questionnement de l'essence, de la quiddité, du *to ti estin* — c'est-à-dire un questionnement que Heidegger appellera métontologique, visant dans l'ontologie fondamentale le sens de l'être et non pas l'être comme essence, pourquoi un tel questionnement vient-il de la Langue et non plus seulement du monde (*Welt*), du temps (*Zeit*), de l'espace (*Raum*) ou de tout ce qui, dans *Être et Temps*, trouvait l'horizon de son questionnement ou de son sens dans l'analytique du *Dasein*?

Pourquoi la Langue vient-elle non pas s'ajouter au temps, à l'espace ou au monde comme un nouvel horizon métontologique, mais comme un nouvel horizon phénoménologique qui rouvre la question du sens de l'être et du *Dasein* à une autre dimension du phénomène?

En fin de compte, que peuvent les six textes d'*Acheminement vers la parole*, tous consacrés au seul phénomène de la Langue, face à l'évidente diversité phénoménale non seulement de *Être et Temps*, mais de toute la tradition philosophique? Comment Heidegger peut-il rester avec autant d'insistance dans la pensée d'un seul et unique phénomène après avoir ouvert un dialogue si riche avec la multiplicité des phénomènes pensés dans la tradition? Y a-t-il dans l'expérience avec la Langue une dimension aussi simple et aussi une ou unique que le dire héraclitéen du *Logos*? Quel sens cela a-t-il pour la phénoménologie?

En fait, la réponse nous est déjà donnée, mais son sens nous échappe, parce que, jusqu'à *Acheminement vers la parole*, il était l'impensé lui-même de la phénoménologie. Redisons les paroles qui nous permettent l'approche de cet impensé : penser la Langue en tant que Langue de l'essence de la langue, porter à la Langue l'essence de la langue.

A ce signe, « porter à la Langue l'essence de la langue », répond un autre, le mot conducteur d'*Acheminement vers la parole* :

L'essence de la langue :
La Langue de l'essence de la langue ;
Das Wesen der Sprache :
Die Sprache des Wesens.

Saura-t-on enfin ce que cela veut dire?

Dans un premier sens, oui. Ces paroles constituent la dernière logique du questionnement (*Fragen*). Elles sont le dernier signe du questionnement. C'est pourquoi, elles ont trait à l'essence (*Wesen*). Car tout questionnement, dit Hei-

degger, est en quête de l'essence. Si l'on veut penser sur un mode plus originaire que celui du questionnement, il faut alors dévoiler un lieu où le questionnement lui-même peut trouver sa place. D'où :

« ... le propre de la pensée (*Denken*) ne peut plus être le questionnement (*Fragen*), mais doit être l'attention portée à la parole (*Zusage*) venant de cela auprès de quoi tout questionnement, ensuite seulement, s'en va questionner en posant la question en quête de l'essence (*Wesen*) » (p. 160).

Pour reprendre un mot propre à *Être et Temps*, ceci ne constitue que la structure formelle de ce qu'il faut entendre par penser. L'expérience elle-même de la pensée est au-delà. Mais commençons par l'approche formelle.

Heidegger veut dire que l'expérience de la pensée suppose le passage du questionnement sur l'essence à quelque chose en quoi l'essence du questionnement elle-même puisse s'ouvrir à sa provenance.

Questionnement du questionnement, pourrait-on dire, et simple méta-logique aporétique sur l'essence. Cela serait en effet, s'il s'agissait encore d'une logique et si de cette logique du questionnement Heidegger ne retirait pas sa pensée en la soumettant à l'expérience de la Langue. Faire l'expérience de la Langue (*mit der Sprache eine Erfahrung machen*) veut dire, comme l'expérience l'indique :

« Faire une expérience avec quoi que ce soit, une chose, un être humain, un dieu cela veut dire : le laisser venir sur nous, qu'il nous atteigne, nous tombe dessus, nous renverse et nous rende autre (*verwandelt*). Dans cette expression, « faire » (« *machen* ») ne signifie justement pas que nous sommes les opérateurs de l'expérience; faire veut dire ici comme dans la locution « faire une maladie », passer à travers, souffrir de bout en bout, endurer, accueillir ce qui nous atteint en nous soumettant à lui. Cela se fait, cela marche, cela convient, cela s'arrange » (p. 143).

L'expérience est donc toujours trans-mutation. Et l'expérience phénoménologique (sans doute est-ce là une tautologie) n'est donc pas méta-logique du questionnement sur l'essence, mais transmutation de la pensée au-delà du questionnement. Sans doute.

Mais comment cette transmutation s'articule-t-elle avec la Langue? Et comment celle-ci crée-t-elle le véritable discernement accompli, le *polémos*, entre questionnement et pensée? Ici, nous nous retirons du questionnement pour dévoiler l'expérience.

Pour nous retirer du questionnement, partons de son accomplissement le plus parfait. Cet accomplissement, avons-nous dit, est dialectiquement pensée par Platon dans la question suivante : y a-t-il nom avant la chose ou chose avant le nom? En d'autres termes : y a-t-il phénomène de langue avant le phénomène de l'être? ou bien phénomène de l'être avant le phénomène de la langue?

De toute évidence, cette question entrelace deux questionnements sur l'essence : l'un porte sur l'essence de ce qui est (la chose, le phénomène de l'être), l'autre porte sur l'essence de la langue (le nom, le phénomène de la langue). Ainsi, dans cette question dialectique et aporétique, être et langue sont sur le même plan. L'être n'est pas encore considéré, dans l'étant, comme ce qui précède la langue. Chez Aristote par contre, il ne fait plus aucun doute que l'être, sous le phénomène de la chose (*pragma*), précède le phénomène de la langue qui se rapporte à l'être

en le manifestant dans une représentation de lui aussi semblable que possible.

Mais alors quoi? continue Platon, comment y a-t-il eu de la langue si, pour qu'il y en ait il faut de l'être et si, pour qu'il y ait de l'être, il faut que la langue le montre? Alors quoi? si, en disant « Il y a une horloge qui ne sonne pas », l'être tire sa manifestation de la langue autant que celle-ci la tire de lui? La langue est bien langue uniquement parce qu'elle montre quelque chose qui est et, inversement, l'être ne montre quelque chose de lui qu'en tant qu'il s'éclaire dans la langue. Pour que nous puissions penser, les deux phénomènes doivent s'éclairer. En ce sens :

Sans l'être en tant qu'il est dit dans la langue, tu ne parviendras pas à la pensée.

Cette parole est le fondement même de la tradition philosophique en tant que développement de la co-originarité de l'être et de la langue. Être et langue apparaissent comme le phénomène originaire de la pensée, à l'originarité duquel Platon répond une première (ou dernière) fois sur le mode aporétique et dialectique.

Mais comment comprendre alors cette parole de Heidegger que par un aveuglement total, la philosophie d'aujourd'hui refuse de lire?

« 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 pensée⁷. »

Ou bien nous ne lisons pas cette phrase, et par la même occasion nous refusons de lire tout *Acheminement vers la parole* en nous refusant alors à la destination de l'Être, ou bien nous correspondons à son sens et savons dès lors que l'expérience de la Langue est, par excellence, l'horizon de la pensée de l'Être. Mais cela, pour être compris, doit être dit, c'est-à-dire explicité. Car la fameuse « assurance somnambulique » avec laquelle Heidegger disait que l'on passait tranquillement à côté de *Être et Temps* pour se donner à l'existentialisme ou aux sciences humaines, cette assurance se répète au centuple à l'endroit d'*Acheminement vers la parole*. Pour frapper l'« entendement » philosophique lui-même, Heidegger n'a-t-il pas dû expliciter clairement ce qu'est la philosophie en sa fin lorsque la pensée s'en retire pour accomplir son destin?

C'est chose dite. C'est bien sous la plume de Heidegger que s'est dictée la parole suivante : *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée (Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens)*⁸. Ainsi donc, en pensant à la Langue comme à l'unique ressource de la pensée, nous ne pensons pas rêver. C'est pourquoi nous entrons dans l'explicitation de l'expérience de la Langue.

§ 2. *L'idée du tournant (Die Kehre).*

La pensée s'attache à suivre le phénomène par lequel la Langue devient la Langue de l'essence de la langue (*Sprachwesen*). Cela a pour but, sans aucun doute, de montrer ou de dire le mode sur lequel il est essentiel à la langue de montrer quelque chose. Le projet de Heidegger consiste donc à montrer un phénomène où l'être se montre comme quelque chose qui apparaît.

Mais en toutes choses, pouvons-nous dire, l'être se montre : ontiquement autant dans cet étant qu'est la table, le mur ou l'arbre; ontologiquement et suprêmement autant dans le monde, le temps ou l'espace.

En tout phénomène, il y a de l'être (*Es gibt Sein*). Et pour tout phénomène où il y a de l'être, un mot, un phénomène de langue est approprié. La pensée de Heidegger peut suivre dans sa langue la présence de l'être ou son déploiement, sa donation, autant lorsqu'il s'adresse à une chose (*Die Frage nach dem Ding*) que lorsqu'il s'adresse à un existentiel, à la description de la compréhension, ou à l'être-pour-la-mort. Mais lorsqu'il s'adresse, dans les conférences postérieures à *Acheminement vers la parole*, au déploiement lui-même de l'Être tel que l'avènement éminemment temporel de son appropriation le produit, là où il ne s'agit pas de l'être en tant qu'il se manifeste dans un étant ou une chose mais bien de l'Être dans le déploiement qui donne à tout phénomène le pouvoir de se montrer, alors non seulement Heidegger trouve indispensable de dire que la Langue est la dimension initiale dans laquelle la pensée peut correspondre à l'Être, mais il déclare en outre que la langue avec laquelle il vient de dire l'Être en sa manifestation comme Temps (*Zeit und Sein*) est en son essence même limitée quant à sa possibilité de dire l'Être en son appropriation le plus haut :

« Si un surmontement demeure nécessaire, alors il regarde la pensée qui, en propre, s'engage dans l'Appropriement (*Ereignis*) afin — depuis lui-même et en direction de lui-même — de le dire.

Il vaut la peine d'inlassablement surmonter les obstacles qui rendent facilement insuffisant un tel dire.

Un obstacle de ce genre demeure également le dire de l'*Ereignis* sur le mode d'une conférence.

Elle n'a parlé qu'en énoncés de propositions. »⁹

Sommes-nous au seuil d'une nécessaire transmutation de la langue? N'allons pas trop vite, la nécessité de cette transmutation doit d'abord être démontrée. Mais sans y prendre garde, n'avons-nous pas acquis une première possibilité de déterminer ce qu'est *Acheminement vers la parole*?

Cet acheminement n'est-il pas la démonstration que nous cherchons? Les paroles fondamentales qu'il développe sur la langue et l'essence ne signifient-elles pas : nous entrons dans une transmutation phénoménologique de la Langue?

A la lumière d'*Acheminement vers la parole*, l'idée d'un tournant de la pensée s'ouvre à la nécessité d'une transmutation de l'essence de la Langue. Cela est évident. A condition que nous entendions la pluralité des sens dans laquelle cette évidence s'éclaire. Et c'est seulement à la lumière de cette évidence que toutes les questions que nous avons posées jusqu'à présent vont à leur tour s'éclairer.

La question du sens de la Langue, comme nous la nommons, se pose en trois sens. Langue veut dire d'abord : la langue historique en tant que langue de l'être parlée depuis le matin de la pensée jusqu'au soir de la poésie; langue veut dire ensuite : l'étant particulier dont la philosophie a questionné l'essence; Langue veut dire enfin : le phénomène d'une transmutation de la pensée.

Ces trois dimensions de la question constituent le corps d'*Acheminement vers la parole*. A tout moment, Heidegger entrelace ces trois dimensions pour établir ce que nous nommons *la mise en lumière de la transmutation phénoménologique de la Langue*.

Pour plus de clarté, nous établissons le tableau suivant :

La langue, visée par le questionnement philosophique sur son essence.		La langue, en son dé- ploiement historial du matin de la pensée au soir de la poésie.
<i>Das Wesen</i>	<i>der</i>	<i>Sprache</i> ; se transmuant en
<i>Die Sprache</i>	<i>des</i>	<i>(Sprach) Wesens</i>

La Langue en sa transmutation phénoménologique.

Voilà où nous en sommes lorsque nous lisons *Acheminement vers la parole*. Mais tout de suite, afin que le sens de la démonstration soit prégnant, nous devons encore céder la parole à Heidegger. Il déclarait dans *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée* :

« On mentionne souvent et avec raison que déjà chez Homère, le mot *alèthes* ne se dit jamais que des *verba dicendi*, des paroles qui expriment une énonciation, et, dès lors, au sens de la justesse de cette énonciation, de la confiance qu'on peut avoir en elle, mais nullement au sens du non-retrait de la chose. Mais cette indication signifie seulement avant tout que ni les poètes, ni l'usage ordinaire de la langue, pas plus que, de son côté, la philosophie, (devons-nous encore souligner ces mots?), ne se voient placés devant la tâche de se demander en quel sens la vérité, c'est-à-dire la justesse de l'énonciation, n'est elle-même garantie que dans l'élément qu'est l'Oouvert même de la présence. »¹⁰

Il déclarait encore, dans sa lettre à Richardson :

« Conformément au caractère intrinsèquement pluriforme de la « teneur de la question » de *Être et Temps*, tous les mots qui l'expriment — comme tournant, oubli, destin — restent également plurivoques. Seule une pensée pluriforme parvient à une parole qui puisse répondre à la « question » d'une telle teneur.

Toutefois, cette pensée pluriforme ne requiert pas tant une nouvelle langue qu'une mutation de notre rapport à l'ancienne. »¹¹

Face à l'évidence de ces déclarations, nous pensons que l'« entendement » philosophique (le maçon brutal des oppositions trop fermes, dirait Hegel) pourrait sortir de son sommeil : la pensée d'une transmutation phénoménologique de la Langue n'est pas une idée nouvelle, elle sort tout droit du plus profond recueillement de Heidegger sur sa propre pensée. Et ceux qui désertent ce recueillement, peuvent-ils encore entendre quelque chose à la pensée?

Au seuil d'une introduction possible dans *Acheminement vers la parole*, voici ce dont nous pouvons nous assurer : aux yeux de Heidegger, la langue en son essence historique, sous la forme des deux modes éminents du dire (*beiden ausgezeichneten Weisen des Sagens*), la pensée et la poésie, n'est pas, comme telle, apte à dire ce dont il retourne dans la plus haute manifestation de l'Être désignée sous le nom d'*Ereignis*, l'Appropriement. Il faut, pour dire l'Être dans le « Il y a » (*Es gibt*) par lequel tout ce qui est se trouve approprié, il faut, non pas une nouvelle langue (quel sens cela aurait-il?), mais une mutation de notre rapport à la langue telle que depuis Homère jusqu'au soir de la poésie de George elle s'est déployée.

Immédiatement, la philosophie en tant que philosopher, *philosophieren* au sens péjoratif, peut répondre : une transmutation de la langue n'est pas l'affaire du questionnement philosophique puisque, toujours déjà, le questionnement sur l'essence s'est assuré d'une langue comme outil de sa pensée. Cette langue est forgée au dire de l'essence et Hegel ou Kant, aussi bien que Platon, nous transmettent leur langue comme étant toujours à portée de main. Cette opinion est le simple engourdissement du philosophe qui accompagne la fin de la philosophie. Mais la fin de la philosophie est autre chose que le philosophe. Heidegger nous fait remarquer que si elle nécessite déjà un détachement par rapport à la tradition :

« Toutefois ce détachement ne souffre pas d'être opéré avec violence, car la tradition reste riche de vérité » (p. 188).

D'où l'idée d'une transmutation de la pensée.

§ 3. *La langue de l'essence de la langue.*

D'abord, selon le tableau de la transmutation de la Langue : l'essence de la langue : la Langue de l'essence de la langue, commençons à suivre la transmutation de la pensée à partir de l'essence, frappée en son être-même par le questionnement virant à l'expérience : « l'essence? » (*das Wesen?*) (p. 158).

Commençons par le phénomène le plus simple : la philosophie comme questionnement s'enquiert de l'essence de la langue. Ce faisant, elle entend par langue tout ce qui vient à la parole sous les diverses formes du parler. Elle cherche, de la langue, le fond commun et universel :

« ... la recherche en quête de l'essence est bien donation du fond commun (*Ergründen*) et donation du plafond ultime (*Begründen*) ». (p. 159)

Dans le *Cratyle*, en cherchant l'origine des noms, Platon entend par langue le fond commun du parler tel qu'il appartient aussi bien aux Grecs qu'aux barbares, aux esclaves qu'aux poètes. Mais il accorde au philosophe comme dialecticien le pouvoir originaire de configurer, après la donation divine des premiers noms, les mots qui conviennent à la vérité. Par là, dira Heidegger, il manifeste bien le tournant dans l'essence de la langue opéré par la philosophie :

« ... que l'on compare donc les passages ontologiques du *Parménide* de Platon ou le quatrième chapitre du livre VII de la *Métaphysique* d'Aristote aux parties narratives de Thucydide, et l'on verra à quel point était inouï le langage que les philosophes grecs ont imposé à leurs contemporains »¹².

Gageons que Heidegger sous-entend : aussi inouïe, si possible, sera la Langue de la phénoménologie lorsqu'elle dira l'Être dans un dépassement de l'expérience grecque elle-même.

L'essence de la langue en tant que fond commun, toute philosophie s'en assure. Faut-il encore rappeler en ce sens la cinquième partie du *Discours de la méthode* :

« Car c'est une chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées; et qu'au contraire, il n'y ait point d'autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable »¹³.

Cette version cartésienne du *zôon logon échon* aristotélicien, sans doute n'a-t-elle jamais été requestionnée par la « philosophie » française. Et sans doute, du moins en partie, est-ce aussi pour cette raison que de Leibniz à Heidegger il n'y a de philosophie qu'allemande.

Car la philosophie, en son fond même, est un mode éminent du dire et elle n'assume le destin de l'Être, c'est-à-dire la pensée, qu'à cette condition. Ce qui veut dire encore : pensée et langue, ou Être et Langue, assument ensemble, co-originaires, la destination de la philosophie. Mais n'est-il pas nécessaire alors que si la pensée de l'Être se transmue, la langue elle aussi subisse, de l'Être, sa transmutation?

Et en outre, dans la mesure où la philosophie établit son questionnement sur l'essence de la langue dans la dimension même de son propre parler, de l'essence de ce parler, si la pensée de l'Être se transmue, la modalité du questionnement sur l'essence de la langue ne doit-elle pas à son tour se transmuier elle aussi? En effet, c'est uniquement dans la mesure où le questionnement dialectique inauguré par Platon installe la pensée de l'être et sa manifestation dans la langue au sein de l'*eidōs* ou de l'*idea* qu'un questionnement sur l'essence eidétique de la langue peut être assuré.

D'où nous concluons que tout regard, toute théorie sur l'essence de la langue est la manifestation secondaire, la plus apparente, de la modalité elle-même par laquelle la langue de cette théorie ou de ce regard essentiel parle en son déploiement même. Le questionnement philosophique sur l'essence de la langue est donc le signe du déploiement de la langue philosophique elle-même, c'est-à-dire le signe de la manière dont cette langue manifeste l'être.

C'est pourquoi il nous restera toujours à demander : comment la langue passe-t-elle au mode philosophique du dire? quel est le sens de l'altération que ce passage produit dans la façon de parler une langue?

A la lumière de cette question, une chose devient claire : la philosophie installe définitivement et historiquement la pensée dans la co-appartenance originaire de la langue et de l'être. Et ce faisant, elle s'assure un regard sur tout phénomène de langue qu'elle considère en son essence comme le fond commun de la pensée. Ainsi, à bon droit, Heidegger peut-il dire que notre conception de l'essence de la langue n'a pas changé en son fond depuis deux mille cinq cents ans.

Et cette conception ne porte-t-elle pas son regard aussi bien sur la langue courante que sur la langue poétique ou rhétorique?

Dans le *Péri herménéias* autant que dans la *Rhétorique* ou la *Poétique*, Aristote projette le regard eidétique de la philosophie sur tout fait de langue pensé comme phénomène universel de la pensée.

Mais parvient-il pour autant au site de la langue du poème? et au site du dire philosophique où il parle lui-même?

Qu'est-ce qui unit en fin de compte toute théorie philosophique sur l'essence de la langue de Platon à Humboldt?

Heidegger nous le dit, c'est :

« Le trait qui lie le montrer à ce qu'il montre (*Bezug des Zeigens zu seinem Gezeigten*), trait qui n'a jamais été développé purement à partir de soi-même et sa provenance (*Herkunft*) » (p. 231).

Le rapport entre le montrer et ce qui est montré, en son fond, n'a jamais été compris autrement que sur le mode où Platon l'établit dans le *Cratyle* : la langue présente deux plans du montrer, l'*eidos* et l'*eikôn*, qui manifeste chacun à sa manière propre ce qui est montré, le *pragma*, la chose qui se trouve dans le monde ou la « nature ».

L'*eidos*, la manifestation de l'être, est le plan originaire de la langue, le *logos*; l'*eikôn*, le phénomène iconique de l'être dans l'étant, est le plan secondaire de la langue, l'*onoma*, le nom.

Dans cette ontologie eidétique, Platon considère l'essence de la langue comme un rapport entre mot et chose. Ce qui nous permet d'aborder cette phrase : « Il y a une horloge qui ne sonne pas », en comprenant que le rapport du mot à la chose est tel que, dans le mot, la chose apparaît parce que, précisément, le mot n'est pas seulement la transparence de la chose elle-même; le mot dit la chose depuis le propre phénomène de la langue dont Platon pense qu'il est loin de posséder la même nature que la chose.

Dans son débat avec Cratyle, Socrate parvient à montrer que l'apparaître de la chose et du mot, loin d'être semblable, suppose une différence radicale dont seul l'*eidos* peut être l'origine. C'est en effet parce que le mot ou le nom appartient à la langue, au *logos* en tant que manifestation eidétique originaire de l'être, qu'il est doté du pouvoir de faire apparaître quelque chose.

La phrase fondamentale de la détermination philosophique de l'essence de la langue est alors la suivante : (la langue ayant été pensée comme *praxis*, action de manifester quelque chose), Platon nous dit :

« ... en tant qu'action (la langue) n'est-elle pas un certain *eidos* un des étants en leur être? »¹⁴.

Par là s'éclaire tout ce qui constituera dans la tradition la théorie de la langue jusqu'à la possibilité de sa déchéance dans une théorie du signe. Car Platon délimite alors le questionnement philosophique sur la langue au rapport suivant : le mot comme phénomène iconique où se montre une chose appartient à une origine de la langue qui elle ne se montre pas et qui donne cependant à l'icône le pouvoir de montrer une chose tout en se montrant soi-même. L'icône est chargée d'une inapparence, d'une non-transparence à la chose qu'elle montre et cette inapparence constitue l'essence même de la langue.

Une telle pensée du rapport entre mot et chose, donc entre un apparaissant et un inapparent, pourrait suffire ou satisfaire au sens purement formel de la phénoménologie comme méthode de description tel que Heidegger nous l'énonce au § 7 de *Être et Temps* : le thème d'une monstration expresse de la phénoménologie comme méthode :

« A coup sûr, ce sera tout ce qui ne se manifeste pas de prime abord (*was sich zunächst und zumeist nicht zeigt*), tout ce qui demeure en retrait (*verborgen*) vis-à-vis de ce qui se manifeste de prime abord »¹⁵.

Mais une phénoménologie de la langue en ce sens, Heidegger, retenons-le bien, ne l'a jamais proposée ni inaugurée. Comprendre pourquoi il en est ainsi, c'est comprendre que la phénoménologie, au lieu d'être une méthode de description philosophique, est une pensée de la transmutation de la Langue. Et comprendre cela, c'est enfin nous ouvrir à *Acheminement vers la parole* en tant que suite absolument indispensable de *Être et Temps*.

Heidegger ne disait-il pas à Richardson à propos du rapport entre la pensée de *Être et Temps* à la pensée qui lui succède :

« La distinction que vous faites entre Heidegger I et Heidegger II est justifiée à la seule condition que l'on prenne garde à ceci : ce n'est qu'à partir de ce qui est pensé en I qu'est seulement accessible ce qui est à penser en II, mais le I ne devient possible que s'il est contenu en II »¹⁶.

Si nous prétendons que Heidegger II s'accomplit véritablement dans *Acheminement vers la parole*, pourra-t-on alors penser que *Être et Temps* est bien contenu dans *Acheminement vers la parole*, c'est-à-dire dans la transmutation phénoménologique de la Langue?

Pourra-t-on éclairer *Être et Temps* à la lumière d'*Acheminement vers la parole*? Cela, nous le pensons, mais à la condition expresse que nous voyions enfin où nous mène *Acheminement vers la parole*.

Là où nous mène la pensée de la Langue, et par rapport à quoi nous ne pouvons désormais plus reculer, dans un premier temps, et répondant au questionnement philosophique sur l'essence, c'est à la considération suivante : plus aucune théorie essentielle de la langue envisageant celle-ci comme un rapport entre mot et chose n'est apte à dire ce qu'il en est du rapport entre langue et être. Pourquoi?

Parce que Heidegger, en suivant le sens du déploiement de l'Être, a retiré la Langue de ce rapport, dans la parole que nous répétons : la pensée est pensée de la Langue en tant que Langue de l'essence de la langue. Ce qui constitue l'essence de la langue, nous venons de le voir, c'est le rapport d'inapparence entre mot et chose. C'est ce rapport qui me permet à tout moment de montrer quelque chose comme étant présent.

Or, s'il s'agit maintenant, non pas de dire comment un mot manifeste une chose, mais comment la langue en son être-essentiel de langue est elle-même la source du rapport entre mot et chose, alors c'est la lumière elle-même qui nous permet de montrer quelque chose dans la langue qui doit être éclairée. Comprendons bien : Heidegger veut éclairer ce qui, depuis que l'être est pensée, se joue dans la langue de cette pensée.

Dans notre phrase modèle : « Il y a une horloge qui ne sonne pas », il est question d'éclairer la lumière elle-même qui permet le rapport entre mot et chose, et non pas seulement le mode sur lequel un mot manifeste une chose, ce qui, depuis Platon, est l'affaire philosophique de la pensée de la langue. Le rapport entre cette icône qu'est le mot et la chose qu'il montre est alors pensé comme le simple signe d'un rapport plus originaire qui nous échappe. Voilà le sens de la première phrase du passage que nous proposons de commenter :

« Pas plus que l'expérience poétique avec le mot, l'expérience pensante avec le dire n'amène à la Langue la langue en son essence. »

Et Heidegger ne cesse de répéter : le mot pour le mot, ou le mot du mot n'est pas donné, il nous échappe, ou plus exactement, il échappe à la pensée qui questionne sur le mode de la représentation (*Vorstellen*). Nous cherchons donc le « mot » (mais est-ce un mot?) capable de manifester non pas seulement la manière dont un mot a le pouvoir de manifester une chose, mais la « clairière » (*Lichtung*) ou l'éclaircie qui, dans le rapport du mot à la chose, donne la lumière de la manifestation. Alors, dans ce cas, il ne faut pas un mot de la langue, un mot se déployant dans la langue et selon l'essence de celle-ci, mais il faut un mot « sur » la langue

elle-même, un mot qui nous conduise à l'ouverture initiale d'où la langue parle et d'où elle tire son essence. Il faut le mot pour la langue qui parle en mots. Heidegger ne serait pas un penseur si, pour dire ce mot, il avait fait appel à une méta-logique ou une méta-langue de la langue. Et voilà bien ici le plus haut discernement qui soit entre expérience de la pensée et logique de la pensée (c'est-à-dire de la non-pensée).

La Langue de la langue est source de consternation totale pour toute logique qui statue positivement sur ce qu'elle présuppose comme « étant ». La Langue de la langue, quant à elle, la pensée cherchant le mot pour le mot, appartient à l'horizon purement originaire de la proximité des deux plus hauts modes du dire : poésie et philosophie.

La Langue de l'essence de la langue est le mot par lequel Heidegger cherche à dévoiler la destination la plus originaire de la pensée.

Tout *Acheminement vers la parole* nous montre comment il est nécessaire au penseur de l'ontologie fondamentale, c'est-à-dire au penseur d'un sens de l'être plus originaire que celui de l'essence (*Wesen*), d'être le penseur d'un sens plus originaire de la Langue que celui de l'essence de la langue. N'est-ce pas clair?

Si la source de la pensée est l'originaire confiance pensante aux premiers mots d'une tradition : « Sans l'être où il est dit dans la langue, tu ne parviendras pas à la pensée », alors tout penseur du sens de l'Être est penseur du sens de la Langue. Et le penseur ne pense qu'à cette condition.

C'est pourquoi *Être et Temps* et *Acheminement vers la parole* se font écho d'une façon aussi décisive que nécessaire. Nul ne peut aujourd'hui penser sans vivre dans cet écho.

Nous parvenons alors, dirait Heidegger, au simple du simple : la pensée visant un sens de l'être plus originaire que celui de l'essence ne parviendra à le penser, en parvenant à la pensée, que si la langue elle-même qui le dit suit ce déploiement vers l'originaire en se retirant de sa propre essence. La Langue de l'essence de la langue fait donc d'abord écho à l'ontologie fondamentale qui dévoile l'Être depuis l'essence de l'être tel que la philosophie l'a pensée comme *Wesen* (*ousia*), c'est-à-dire comme étantité, être de l'étant. Comme l'ontologie fondamentale dévoile le Temps comme horizon originaire du sens de l'Être, *Acheminement vers la parole* dévoile la Langue comme horizon originaire de l'essence de la langue. La philosophie comme questionnement sur l'essence pense l'être de l'étant comme sa langue manifeste son être dans le rapport entre mot et chose.

Il y a donc essence et langue (*Wesen und Sprache*) et Langue et Être (*Sprache und Ereignis*).

Voilà le seuil de la transmutation.

Si nous suivons son développement, la possibilité d'une lecture d'*Acheminement vers la parole* réside alors en ceci : comment penser la correspondance (*entsprechen*) de l'Être et de la Langue, s'il est entendu que l'Être se retire de l'être comme essence, et la Langue de l'essence de la langue? Qu'en est-il alors de la Langue et de l'Être?

Nous savons déjà deux choses : L'Être en son déploiement, pensée depuis l'ontologie fondamentale, se retire de l'être comme essence, c'est-à-dire de sa manifestation dans l'étant.

La Langue en son déploiement, pensée comme Langue de l'essence de la lan-

gue, correspond à ce retrait en se retirant à son tour de son être-essentiel, c'est-à-dire de sa manifestation dans le rapport entre mot et chose. La correspondance est donc dite une première fois entre Langue et Être dans le retrait qui les unit.

Langue et Être se retirent de leur essence. Mais se retirer veut dire : avoir trait à ce dont on s'abstrait. Nous tomberions dans l'aporie et le non-sens si nous pensions le retrait hors de l'essence comme un mouvement dans lequel nous abandonnons tout rapport à ce dont on se retire. C'est bien plutôt dans le retrait qu'enfin l'essence dont on se retire vient en question au sein d'une expérience (*Erfahrung*) qui livre l'origine du questionnement (*Fragen*).

Ainsi, nous allons voir comment, dans *Acheminement vers la parole*, Être et Langue, en gagnant l'accomplissement de leur retrait hors de l'essence, gagnent dans un seul et unique phénomène l'horizon de la transmutation de leur pensée.

L'Être, en gagnant sa plus haute retraite, son plus haut retrait hors de sa manifestation essentielle dans l'étant, accède à l'horizon de ce que nous appelons le Rien et qui est le prénom de ce que Heidegger nomme aussi bien la Mort que l'Appropriement (*Ereignis*) : c'est-à-dire, comme nous le verrons, que l'Être entre dans le monde de la Parole. Mais pour qu'il y ait Parole, il faut qu'il y ait Langue. La Langue à son tour entre alors dans sa plus haute retraite hors de son être-essentiel, elle est pensée comme cette pure manifestation d'elle-même appelée à répondre, à correspondre et à dire le retrait de l'Être vers le Rien.

Mais voyons tout de suite que la Parole elle-même, il est impossible que nous la tenions déjà. Ce que Heidegger a pensé sous le nom de Parole (*Sprache*) et Appropriement (*Ereignis*), cela est bien l'horizon ultime où toute pensée, de façon diverse, prendra place dans la destination de l'Être telle que le présent en est le début. C'est pourquoi nous n'avons pas traduit *Sprache* par Parole mais par Langue, celle-ci étant la manifestation possible de celle-là pour notre pensée.

Pour comprendre alors dans toute la prénance de son sens ce que pense Heidegger dans *Acheminement vers la parole*, nous devons établir le début d'un dialogue avec *Être et Temps*, afin de montrer la décision qui se crée entre une pensée qui s'adresse au *Dasein*, dont la pensée suppose le rapport de l'être à l'étant, et une pensée qui s'adresse à la Langue. Petit à petit, lisons les seconde et troisième parties de la conférence appelée « *Das Wesen der Sprache* ». Comparons pour ce faire son point de départ avec celui de *Être et Temps*.

Au § 7 de *Être et Temps*, dans le sous-titre C, appelé « Le concept provisoire de phénoménologie » (*Der Vorbegriff der Phänomenologie*) (faut-il encore souligner le mot « provisoire » pour nous assurer de l'intention de Heidegger?), nous lisons :

« Les explications qui ont été données sur les tâches de l'ontologie ont établi la nécessité d'une ontologie fondamentale qui prend pour thème un étant privilégié, ontologiquement et ontiquement (*ontologisch-ontisch ausgezeichnete Seiende*), à savoir : le *Dasein*. Celui-ci devra être examiné en tel sens que l'ontologie fondamentale se trouve placée devant le problème cardinal : la question du sens de l'être en général (*die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt*). Cet examen nous apprendra que le sens méthodologique de la description phénoménologique est l'explicitation (*Auslegung*) »¹⁷.

Où donc le sens de l'être se lit-il? Dans un étant privilégié. Un étant pour lequel il y va de l'être (et du sens de l'être) en son être. Allant de pair avec ce point de

départ, la phénoménologie comme méthode trouve son sens dans l'explicitation du sens de cet étant privilégié quant à son rapport à l'être.

Et dans cette explicitation, la phénoménologie a pour but, comme nous l'avons dit, de laisser venir à l'apparaître ce qui de prime abord n'apparaît pas et reste caché, à savoir le phénomène en tant qu'inapparent, c'est-à-dire encore en tant qu'il appartient à l'être ou à une structure d'être. Donc, c'est une évidence, *Être et Temps*, en se proposant comme tâche la question du sens de l'être en général, requestionne dans l'ontologie fondamentale le sens de l'être comme essence — c'est-à-dire comme être de l'étant — grâce à cet étant privilégié qu'est le *Dasein*, en s'attachant de même à comprendre le mode et le sens de l'apparaître des structures ontologiques qui se rattachent à cet étant.

Le point de départ est le suivant : le *Dasein* est un étant dont le caractère ontologique fondamental nous livre accès à la question du sens de l'être, question que l'ontologie traditionnelle n'a pas pu poser parce que le sens de l'être est pour elle prédonné : l'être est toujours l'être de l'étant, c'est-à-dire *ousia*, essence (*Wesen*). Puisqu'il s'agit de montrer un mode de manifestation de l'être sur lequel la tradition philosophique repose en le cachant, l'ontologie fondamentale lie nécessairement sa tâche à celle d'une phénoménologie de ce qui demeure caché et inapparent. Mais le sens du phénomène en tant qu'inapparent autant que le sens de l'être et le sens de l'horizon ultime de celui-ci comme temporalité (*Zeitlichkeit*) demeure lié à l'étant privilégié qu'est le *Dasein* : c'est-à-dire que le développement de l'ontologie fondamentale conserve comme point de départ un étant.

Voyons maintenant quel est le point de départ d'*Acheminement vers la parole*. Nous partons, comme nous l'avons dit, de l'essence de la langue, ici, sous la figure du mot (*Wort*). Heidegger nous dit :

« Quand la pensée essaie de méditer à la suite du mot poétique, alors il se montre ceci : le mot, le dire n'a pas d'être (*das Wort, das Sagen, hat kein Sein*) »;

et un peu avant :

« Le mot est-il un Rien (*ein Nichts*) ? » (p. 176).

Si nous pouvions entendre ce que Heidegger nous dit ici, sans doute la pensée pourrait-elle déjà passer à la transmutation de son être. De quoi est-il question ? Il s'agit d'une phénoménologie qui a comme point de départ quelque chose qui n'est pas, c'est-à-dire un « rien ». L'ontologie fondamentale comme métontologie, au contraire, s'adresse toujours en fin de compte à quelque chose qui a ou qui passe par l'être.

Imagine-t-on Heidegger disant du *Dasein* : le *Dasein*, cet étant privilégié, n'a pas d'être (*hat kein Sein*) ?

Sommes-nous en train de jouer sur les mots ? Ne peut-on pas penser que l'être du *Dasein* rejoint en fin de compte le sens du Rien tel qu'il est pensé dans le mot, et qu'il s'agit simplement de deux appellations différentes du même phénomène ? Non, en effet, nous ne le pouvons pas. Et cela pour de bonnes raisons. Engageons la discussion.

On a souvent dit de *Être et Temps*, non-philosophiquement, que son point de départ, le *Dasein* était encore chargé d'une dimension anthropologique ou anthropomorphique, et qu'il contenait encore en lui des présupposés doctrinaux de la métaphysique de la subjectivité.

Or, à la lumière d'*Acheminement vers la parole*, nous voyons que l'horizon de *Être et Temps* ne trouve pas ses limites, au sein de la pensée de Heidegger, dans le fait que son point de départ doit encore d'une certaine façon supposer l'épreuve du sens de l'être-homme, mais dans le fait que son point de départ est un étant, quelque chose et non pas rien. C'est-à-dire que son point de départ reste l'étant en son être. Qu'est-ce que cela veut dire?

Réfléchissons à partir des données les plus simples. Pourquoi Heidegger passe-t-il de *Être et Temps* à *Acheminement vers la parole*, où le *Dasein*, le thème exprès de *Être et Temps* ne participe aucunement de l'expérience de pensée qui se développe alors?

Quelle différence y a-t-il entre cet étant qu'est le *Dasein* et la Langue? La réponse est simple : Heidegger découvre que la Langue est la seule dimension de pensée où l'être peut se manifester en ne passant par rien d'étant.

Mais cela, si on y prend garde, renverse tout simplement la philosophie comme science, *épistémè* de l'être. Car l'impensé de la philosophie, ou l'oublié comme l'appelle Heidegger, n'est-ce pas alors précisément la Langue en tant qu'elle n'est absolument rien d'étant?

Et la véritable transmutation de la pensée, le « renversement copernicien » comme on dit, ne réside-t-il pas dans le dévoilement de la Langue comme instance suprême du rapport de l'être et de la pensée? Et cela, parce que la Langue est la seule dimension où sans passer par rien de ce qui est, la pensée peut parvenir à l'Être?

Alors notre rapport à la parole matinale de Parménide change du tout au tout : « Sans l'être où il est dit dans la langue, tu ne parviendras pas à la pensée. » Cette parole devient : sans la Langue en tant que lieu de la pensée de l'Être, tu ne parviendras pas à penser l'être autrement que dans l'étant.

Mais quoi? serait-ce une erreur que de penser l'être dans l'étant? Ce n'est pas une erreur pour l'homme, comme *zôon logon échon*, mais c'est une erreur pour l'Être dont la vérité s'est déjà retirée de l'étant. Tout cela, peut-on dire, a l'apparence d'une dialectique qui tourne à vide. Et où cela nous mène-t-il? Et en quoi la Langue, comme nous l'appelons, n'est-elle rien d'étant? Ne possédons-nous pas des mots et des sons comme des maisons et des jardins?

Non, la Langue est la seule dimension de l'être à laquelle il ne faut pas essentiellement un étant pour se produire. Prenons le temps de faire signe vers la mise en lumière de cette thèse. Posons les termes de cette mise en lumière : il y a l'être, les étants en leur totalité, la pensée et l'homme. Aucun autre étant que l'homme ne peut manifester un étant autre que lui. La chaise, par exemple, ou la plante et l'animal ne peuvent ni manifester un autre étant, ni l'étant en totalité. Si l'animal, dont Aristote nous dit qu'il possède l'*aisthêsis*, la sensation, peut manifester quelque chose à un autre animal, la présence d'un danger par exemple, il ne le peut cependant qu'en présence de cette chose et uniquement par cette présence même. L'animal, et donc aucun autre étant précité, ne peut manifester une chose à un autre étant en l'absence même de cette chose. Tandis que l'homme peut signifier toute chose en son absence même. Et cela, c'est-à-dire ce qu'Aristote appelle le pouvoir de *mimêsis*, d'imitation, le différencie de tout autre vivant. Ce pouvoir d'imitation, bien entendu, réside dans la langue. D'où la détermination de l'homme comme *zôon logon échon*, vivant qui possède la parole.

Alors, que se passe-t-il entre l'homme et la langue? Que se passe-t-il entre le seul étant capable de se manifester tout autre étant que lui et la langue, dont nous disons qu'elle n'est rien? L'homme se manifeste tout étant par la langue. Peut-être pouvons-nous maintenant lire le début d'*Acheminement vers la parole* :

« L'être humain parle. Nous parlons éveillés; nous parlons en rêve. Nous parlons sans cesse, même quand nous ne proférons aucune parole, et que nous ne faisons qu'écouter ou lire; nous parlons même si, n'écoutant plus vraiment, ni ne lisant, nous nous adonnons à un travail, ou bien nous abandonnons à ne rien faire » (p. 13).

Bien sûr, l'homme se manifeste toute chose en parlant. Mais quel primat ontologique y a-t-il de la Langue sur l'homme? La langue n'a-t-elle pas autant besoin de l'homme pour manifester l'être que l'homme a besoin d'elle pour exister?

Attention, la question est simple, mais elle peut cacher, du moins en partie, le sens du rapport entre *Acheminement vers la parole* et *Être et Temps*. Voyons bien : la langue a besoin de l'homme, donc d'un étant, pour être parlée, et ainsi se manifester. L'homme a besoin de la langue pour être l'étant qu'il est, c'est-à-dire l'étant pour lequel il y va de l'être en son être.

D'où Heidegger conclut dans *Être et Temps* que la *Rede*, le parler, est un existentiel engagé originairement dans la révélation de l'être.

Maintenant nous nous trouvons devant la tâche de nous demander : est-ce l'homme ou la langue le phénomène premier qui révèle l'être? Ce qui revient à poser cette autre question : en quoi l'homme se manifeste-t-il l'être? et en quoi la langue trouve-t-elle à son tour le pouvoir de manifester l'être?

Maintenant ceci nous apparaît : l'homme, en tant qu'étant, parvient à l'être parce qu'il parle; la langue quant à elle, bien qu'elle ne paraisse pas en elle-même quelque chose d'étant, a cependant besoin de passer par cet étant qu'est l'homme pour pouvoir être.

D'autre part, la philosophie a reconnu que l'essence de l'homme ne résidait pas seulement dans la parole, mais aussi bien dans l'Esprit, la Raison, l'amour ou encore l'angoisse et le souci.

Et d'autre part encore, la philosophie a reconnu que l'essence de la langue résidait dans son pouvoir de manifester quelque chose, signifié par le fait qu'un mot est toujours la manifestation d'une chose. Alors, en fin de compte, qu'y a-t-il d'aussi problématique entre l'homme et la langue?

La chose est simple : l'homme, en tant qu'il est cet étant qui parle, manifeste à tout moment son essence, c'est-à-dire son existence (*Existenz*) au moyen de la langue. L'homme est cet étant qui passe essentiellement par un autre étant que lui-même pour trouver son être. Et sans la langue, l'être lui serait refusé.

Mais la Langue, qu'en est-il de son être? D'un côté, nous l'avons vu, elle doit passer par l'homme, donc par un étant et autre chose qu'elle-même pour se manifester. Cela, c'est parce que l'homme est le parlant. Mais d'un autre côté, ne voit-on pas qu'elle peut manifester son essence, donc son existence, en ne passant par rien d'autre qu'elle-même? Lorsque Heidegger dit « porter à la Langue la langue en son essence », la langue, manifeste bien son essence dans la Langue. Et cela, manifester son essence en ne passant par rien d'autre que soi-même, l'homme ne le peut. La Langue intervient toujours essentiellement dans cette manifestation. Tandis qu'à l'inverse, l'homme n'intervient pas essentiellement dans

la manifestation de l'essence de la langue. Il intervient dans la langue pour la parler. Seule la Langue intervient en elle pour se manifester à elle-même, et donc à l'homme, son essence.

Si ce n'est pas moi que vous écoutez, mais le Logos, alors il convient de dire dans le même sens : Un Tout.

Maintenant, si tout ce que nous venons de dire a un sens, qu'en est-il du sens de la Langue?

D'après la discussion que nous venons de développer, nous pouvons dire : en pensant la Langue de l'essence de la langue, Heidegger dévoile le primat phénoménologique — et non pas ontologique — de la Langue par rapport à tout autre étant. Et ce primat phénoménologique réside dans ce que nous appelons *l'autarcie phénoménale de la Langue*.

La Langue est cette manifestation de l'être dont l'essence réside en son phénomène. Quel est le sens de ce phénomène?

Heidegger nous le dit : au lieu d'être comme tout autre phénomène quelque chose qui par soi-même se montre, et que la pensée laisse apparaître dans cette auto-manifestation, la Langue est le phénomène qui de soi-même et à partir de soi-même *se dit* et se laisse dire par son propre phénomène.

Laissons parler Heidegger. Qu'est-ce qu'un phénomène (*Phänomen*)?

Au § 7 de *Être et Temps*, il nous est dit :

« Nous retiendrons donc comme signification du mot phénomène : ce-qui-se-montre-en-lui-même, le manifeste (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare*) »¹⁸.

et :

« Phénoménologie veut donc dire : faire voir de soi-même ce qui se manifeste, tel que, de soi-même, cela se manifeste »¹⁹.

Dans *Acheminement vers la parole*, il s'agit par contre de :

« ... porter à la Langue, en tant que Langue de l'essence de la langue, la langue en son essence (*Das Wesen der Sprache als die Sprache des (Sprach) Wesens zur Sprache bringen*) » (p. 170).

Et la phénoménologie n'est alors pas méthode de description, mais expérience. En effet, nous sommes ici dans le déploiement du phénomène lui-même. Pourquoi?

Parce que la Langue est ce qui est en jeu dans tout phénomène. Elle est le phénomène dans lequel la pensée correspond de la façon la plus accomplie au laisser-se-montrer de quelque chose. Au lieu d'être un phénomène parmi d'autres (ce qu'elle peut être en effet), elle est la manifestation de la structure de la phénoménalité elle-même de tout phénomène. Elle manifeste comme telle, parce qu'elle est la monstration qui est en jeu dans tout ce qui de soi-même parvient à l'apparaître. Le se-montrer du phénomène, l'auto-manifestation de soi-même, montre dans la Langue la plus haute manifestation de son autarcie. Au lieu d'être alors dans une méthode de description, nous sommes, au sens le plus éminent, dans la *production* du phénomène à partir de son auto-manifestation. Ce fabuleux privilège phénoménologique de la Langue est tel que la description du déploiement phénoménal de la langue est toujours précédée elle-même par le phénomène de la Langue qui fournit et dispense des mots pour que la description de son phénomène ait lieu. Heidegger nous dit :

« Nous parlons, et nous parlons de la langue (*Wir sprechen und sprechen von*

der Sprache). Cela, de quoi nous parlons, est toujours déjà en avance sur nous (*Das, wovon wir sprechen, die Sprache, ist uns stets schon voraus*) » (p. 163).

Alors nous comprenons pourquoi, dès le début d'*Acheminement vers la parole*, Heidegger insistait pensivement sur la tautologie du phénomène de la Langue :

« La Langue parle (*Die Sprache spricht*).

Nous aimerions ne pas fonder la Langue à partir d'autre chose qui ne serait pas elle-même, pas plus que nous ne voudrions expliquer autre chose par la Langue » (p. 15).

Telle est la différence qui sépare la Langue de tout autre phénomène. La Langue est la seule manifestation, pour la pensée, du se-montrer-à-partir-de-soi-même qui se déploie en tout phénomène.

Elle est, non pas uniquement un phénomène, mais le se-montrer-à-partir-de-soi-même qui se montre lui-même.

Elle est à la fois phénomène, puisqu'elle se parle et se montre, et le se-manifester-lui-même de sa phénoménalité. Oui, puisqu'en parlant une langue, je peux la manifester en montrant qu'elle se montre.

Or, cela, l'homme ne le peut, ni aucun autre étant (pas même le dieu). Car si l'homme, en tant qu'étant, veut, au même moment où il est, se manifester à lui-même qu'il est, il ne le peut précisément qu'en faisant appel à la Langue.

Ceci nous montre que dans *Acheminement vers la parole*, Heidegger dévoile le phénomène par excellence de la phénoménologie comme dans *Être et Temps* l'étant privilégié de l'ontologie fondamentale.

Et les deux se répondent. Dans l'ébauche de la question qui nous occupe ici, nous ne pouvons pas montrer comment le *Dasein* et la Langue répondent du destin même de la phénoménologie, et donc de la pensée. Cela dépendrait, et dépendra, de l'élucidation complète de *Être et Temps* à lumière d'*Acheminement vers la parole*.

Notre devoir ici est d'ouvrir le dialogue entre l'un et l'autre. Maintenant, sans doute, pouvons-nous commencer la lecture annoncée des seconde et troisième parties de la conférence appelée « *Das Wesen der Sprache* ».

§ 4. *La transmutation du phénomène de la Langue et le poème.*

En nous montrant l'autarcie de son phénomène, la Langue nous a révélé son principe phénoménologique. Est-ce un principe ontologique ou métontologique, ou bien ni l'un ni l'autre? La Langue, en son autarcie phénoménologique, a-t-elle de l'être? Heidegger nous dit que non. Pour la pensée, et *uniquement pour elle*, le mot, le dire, n'a pas d'être.

Si la question ontologique privilégiée est : *pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas plutôt rien?*, l'expérience phénoménologique quant à elle dévoile une dimension du rien non pas ontologique (le rien comme non-manifestation de l'étant en totalité), mais une dimension phénoménale du Rien a même un phénomène que nous expérimentons en parlant. Qu'est-ce que cela veut dire?

Tout d'abord, comme le montre Heidegger, cela implique que le lieu de la pensée, le lieu où l'Être se dévoile, ne peut plus être un étant. Aucune chose et

rien d'étant, nous dit-il. Mais où trouver un lieu où un tel Rien puisse se dévoiler? Nous l'avons dit, dans la Langue. Mais dans quelle langue?

Heidegger nous répond : là où la langue est véritablement parlante là où elle a parlé sur un mode tel que son phénomène peut être saisi dans son déploiement le plus pur. Et tel est le poème.

Qu'est-ce qu'un poème?

Un poème est le lieu de la pensée où en dehors de la langue et de l'être, il n'y a rien. Le poème est une langue qui dit l'être. Il y a un phénomène de langue dans ces phrases de Villon :

En ce temps que j'ay dit devant,
Sur le Noël, morte saison,
Que les loups se vivent de vent
Et qu'on se tient en sa maison,
Pour le frimas, près du tison,
Me vint ung vouloir de brisier
La très amoureuse prison
Qui souloit mon cuer débrisier.

Donc, si la Langue est le phénomène par excellence, le poème, qui est le mode de pensée où la langue est par excellence phénoménalisée, le poème devient alors le lieu de la pensée. Mais cela, pour la philosophie comme ontologie, est impensable. Autant que serait impensable, pour la langue du poème, une science de l'être.

Et lorsque Heidegger dévoile le primat phénoménologique de la Langue en pensant la Langue de l'essence de la langue, il s'ouvre alors à l'abîme qui sépare la philosophie et la poésie. Mais quel est cet abîme? Bien sûr, en un sens, il s'agit de l'abîme qui sépare les deux modes éminents du dire. Mais dans un autre sens, ne voit-on pas que dans le rapport entre pensée et poésie s'ouvre une dimension de l'être jamais dévoilée par aucun mode du dire : la dimension du rapport entre Langue et Être, pensée pour elle-même et en direction d'elle-même?

Langue et Être, voilà le rapport abyssal par excellence.

Langue et Être est le rapport abyssal par excellence, parce que la pensée ne peut y correspondre qu'en étant contrainte de penser l'Être dans ce qui n'est rien d'étant. La pensée est soulevée par un appel de l'Être au sein de ce qui, sans fond, n'a pas d'être.

Nous qui pensons aujourd'hui, et nous qui parlons aujourd'hui, nous correspondons à l'Être dans la dimension initiale où il s'est historiquement manifesté. Mais alors, pouvons-nous enfin comprendre le tableau d'*Acheminement vers la parole* :

La langue, comme phénomène de l'être en son essence historique : Poésie et Philosophie comme modes du Dire : *Das Wesen der Sprache*, l'essence de la langue se transmue dans :

La pensée qui pense le site lui-même du rapport entre langue et être et accède à la Langue de l'essence de la langue : *Die Sprache des Wesens*.

Et cela ne signifie-t-il pas nécessairement que la pensée du rapport lui-même entre langue et être doit accéder à une Langue qui se retire de la langue dont elle pense le site? Et n'est-ce pas l'horizon que, pour la première fois, Heidegger a ouvert pour la pensée dans *Acheminement vers la parole*?

A la fin de la conférence appelée « Le mot » (*Das Wort*), Heidegger nous dit : « Le même mot *logos* est, en tant que mot pour le dire, du même coup le mot pour l'être, c'est-à-dire pour la venue en présence de ce qui est présent. Dite et Être, Mot et Chose appartiennent ensemble l'un à l'autre sur un mode voilà, à peine repensé et impossible à épuiser par aucune pensée (*Sage und Sein, Wort und Ding gehören in einer verhüllten, kaum bedachten und unausdenkbaren zueinander*) » (p. 223).

Pourquoi cette pensée est-elle inépuisable? Parce que, comme nous le verrons, elle engage une autre destination de la pensée, celle de la transmutation phénoménologique de la Langue. C'est donc cette transmutation que nous proposons de laisser transparaître dans l'ultime effort de pensée que Heidegger nous ait laissé comme tâche.

Voyons bien : l'énigme qui apparaît dans la pensée de la Langue de l'essence de la langue est la suivante.

Puisqu'il s'agit de parler la langue non pas pour manifester quelque chose mais pour montrer comment la langue elle-même se phénoménalise, alors nous demandons : qu'en est-il de la clarté qui peut éclairer ce en quoi l'être lui-même se manifeste? qu'en est-il du sens de la lumière qui peut éclairer ce qui donne à la langue le pouvoir de manifester quelque chose? Cette lumière est-elle celle de l'être? est-elle celle de la langue? Un phénomène qui s'éclaire par sa propre clarté, d'où peut-il bien tirer le pouvoir de s'éclairer? N'engage-t-il pas, en s'auto-manifestant ainsi, une transmutation de la lumière avec laquelle il entend de se montrer soi-même? Quelle expérience phénoménologique est-elle alors proposée à la langue? A quelle manifestation la langue est-elle appelée?

Heidegger nous répond : la Langue est appelée à dire cet « Il y a » (*Es gibt*) dont même l'être et la langue qui le manifeste ont besoin. Mais cet « Il y a » qui donne à l'être son Être et à la langue sa Langue, aucun des deux modes du dire, poésie et philosophie, ne l'a pensé en propre. Poésie et philosophie retiennent cet « Il y a » dans leur dire. Elles le retiennent de telle façon que cet « Il y a » soit à la fois en retrait et en mémoire dans leur pensée. Dire dans la Langue le « Il y a » de la langue et de l'être, c'est ce qui est digne d'être pensé par la phénoménologie. Mais Heidegger indique :

« ...; ici ce qui est digne de pensée, dans un dire à peine déterminable... » (p. 180).

Pourquoi à peine déterminable? Pourquoi le dire d'*Acheminement vers la parole* touche-t-il à la plus extrême limite de la phénoménologie? C'est ce que nous allons voir.

Pour comprendre ce qui suit, partons d'une proposition : la pensée de la donation de l'être, du « Il y a », en ne pensant l'Être par rien de ce qui est étant, ouvre l'ontologie sur une métontologie devenant elle-même, en suivant le retrait de l'Être hors de l'étant en son accomplissement, *une phénoménologie du Rien*.

La phénoménologie du Rien est une métontologie accomplie, qui suit l'Être en son retrait le plus haut. « L'être se retire en tant qu'il se déclôt dans l'étant », disait Heidegger dans *Chemins qui ne mènent nulle part (Holzwege)* : la pensée suit ce retrait lui-même jusqu'à ce qu'il nous montre une manifestation de lui dans ce qui n'est rien d'étant, à savoir la Langue, répond *Acheminement vers la parole*. En ce sens, la Langue est la plus haute abstraction métontologique de l'Être.

Mais alors, que devient la pensée qui pense ce phénomène du Rien? Que devient la pensée qui pense la Langue comme phénomène du Rien? De toute évidence, elle devient le dire qui s'attache à montrer le mode d'apparaître du phénomène du Rien, c'est-à-dire la Langue. Le dire qui montre le Rien ouvre la phénoménologie comme méthode de description du phénomène à une expérience, une « méta-description » pourrait-on dire, de ce qu'il y a de plus inapparent dans le phénomène. Ainsi, la phénoménologie du Rien de la Langue est nécessairement *une phénoménologie de l'Inapparence*.

C'est ce que nous dit Heidegger :

« Ainsi, l'expérience poétique avec le mot nous fait signe remarquablement. Le mot — pas une chose, rien d'étant; inversement : nous sommes renseignés sur les choses quand, pour elles, le mot est à notre disposition. Alors la chose « est ». Mais qu'en est-il de cet « est »? La chose est. Est-ce que le « est » lui-même serait encore une chose, surmontant une autre chose, posée sur elle comme un chapeau? Le « est », nous ne le trouvons nulle part comme chose quand nous le cherchons sur une chose. Il en va du « est » comme du mot. Pas plus que le mot, le « est » n'est à sa place parmi les choses qui sont. »

ou encore :

« Que montre l'expérience poétique avec le mot quand la pensée pense à sa suite? Elle montre en direction de ce mémorable qui met au défi la pensée depuis toute antiquité, bien que de manière voilée. Elle montre quelque chose de tel qu'il y a, et qui pourtant n' « est » pas (*Sie zeigt solches, was es gibt und was gleichwohl nicht « ist »*) (p. 177).

L'expérience de la Langue transmue la métontologie en une phénoménologie du Rien. Et ne voit-on pas comment cette phénoménologie dévoile ce que *Être et Temps* retenait sous la forme ontique de l'étant privilégié qu'est la *Dasein*?

Mais pour dire cette phénoménologie du Rien, Heidegger énonce alors ces paroles inouïes pour toute ontologie même fondamentale :

« Pour la pensée qui médite, au contraire, le chemin a sa place en ce que nous nommons la contrée. Pour le dire en un prélude allusif, la contrée (en tant qu'elle fait rencontre) est l'éclaircie libre-donnante dans laquelle ce qui est éclairci parvient au libre espace en même temps que ce qui se dissimule en retrait dans l'abri. Le libre-donnant qui du même coup abrite dans le retrait — ... » (p. 181).

« Dire, *sagan*, veut dire donner à voir, faire apparaître, libérer en une éclaircie qui est également retrait, cette libération entendue comme dispensation du présent de ce que nous nommons un monde (*Welt*). La dispensation de monde, cette offre éclaircissante et voilante, masquante, est ce qui, dans le dire, est en déploiement » (p. 185).

Et encore, dans la conférence intitulée « Le chemin vers la parole » (*Der Weg zur Sprache*) :

« L'Appropriement n'est pas le produit (résultat) d'autre chose, mais la donation-même, dont seul le don en présent accorde quelque chose de tel qu'un « Il y a » (*Es gibt*) : de cet « Il y a », même l' « être » a encore besoin pour parvenir à son propre en tant que venue en présence » (p. 246).

Phénoménologie du Rien et phénoménologie de l'Inapparence se répondent dans la tâche de dire le « Il y a » qui donne l'Être à l'être et la Langue à la langue.

Mais alors, dans quel projet sommes-nous? Quel est l'horizon de la pensée ainsi déterminée? Le dire de la pensée a bien le projet de montrer ce déploiement phénoménologique où le « monde » lui-même trouve son apparaître. Et ce déploiement, nous dit Heidegger, c'est la langue elle-même du poème. Et ce déploiement, cet « Il y a », l'être lui-même en a besoin pour se présenter à l'apparaître.

Alors, s'il est question de montrer comment il y a de l'Être pour l'être et le monde dans la Langue, comment de l'Être il y a, là où le poème a parlé, cela ne revient-il pas à montrer comment il y a de l'Être dans la manifestation de ce Rien qu'est la Langue et comment il y a monstration et apparition de l'être dans cette même manifestation de la Langue qu'est l'Inapparence? La phénoménologie du « Il y a » de l'Être et de la Langue tire donc bien son éclaircie ou sa lumière du Rien et de l'Inapparence révélés. Mais que doit être la langue du poème pour que la pensée puisse en retirer une telle lumière?

Heidegger nous le dit : dans le dire du poème est en jeu la dispensation du présent de ce qui s'appelle un monde.

« La langue en tant que Dite (*Sage*) mettant en chemin le monde, est le rapport de tous les rapports. Elle rapporte, tient ensemble, entretient, tend et enrichit le vis-à-vis les unes pour les autres des contrées du monde, elle les tient et les veille cependant qu'elle-même (la Dite) se retient en soi (*an sich hält*) » (p. 201).

Mais attention, préservons-nous ici d'une erreur. N'oublions pas que la pensée de Heidegger n'est pas un poème. Elle est une pensée qui *tire du poème son expérience*. N'oublions pas qu'autant que le dire philosophique, le dire poétique ne dit pas la Langue elle-même en tant que Rien. Là où Heidegger situe la pensée, il ne cesse de le dire, c'est dans la proximité (*Nahnis*) de la poésie et de la pensée.

Ce qui, à ses yeux, reste à penser, c'est précisément le déploiement par lequel le poème retient en lui ce phénomène suprême de Langue qu'est la Dite (*die Sage*). Et c'est en ce sens que phénoménologie du Rien et phénoménologie de l'Inapparence se répondent pour dire ce qui dans le poème, suprêmement, se retient.

Concrètement, nous voyons que dans ces phrases de Villon :

En ce temps que j'ay dit devant,
Sur le Noël, morte saison,
Que les loups se vivent de vent,
Et qu'on se tient en sa maison,

se retient en retrait et en mémoire ce phénomène de Langue qu'est l'Inapparence du Rien. Tout poème retient le Rien pour montrer l'être comme il retient l'Inapparence pour qu'en ses mots les choses se laissent montrer.

En aboutissant à la proximité de la poésie et de la pensée, nous sommes donc au seuil d'une seule et même tâche phénoménologique : la pensée est pensée du Rien en tant que pensée de l'Inapparence. Cette tâche, *Acheminement vers la parole* l'a accomplie en propre.

Mais quel signe nous reste-t-il encore à dévoiler?

Bien sûr, dans un premier sens, Heidegger a ouvert la possibilité d'une approche phénoménologique du poème en dévoilant celui-ci comme le lieu d'un rapport plus originaire et inapparent que celui du mot et de la chose. Tout poème parle depuis une Inapparence et un Rien qu'il puise dans cette Langue que Heidegger appelle la Dite.

Mais maintenant, après l'expérience du poème, qu'en est-il de la Langue de la pensée?

Comment la Langue de la pensée peut-elle accéder au dire du Rien et de l'Inapparence dont elle retire l'expérience au poème? S'il est vrai que le « Il y a » de l'Être à dire, l'Appropriement (*Das Ereignis*);

« ... est, parmi l'Inapparent, ce qu'il y a de plus Inapparent (*das Unscheinbarste des Unscheinbaren*); parmi le simple, ce qu'il y a de plus simple... » (p. 246).

alors, qu'en est-il de la Langue de la phénoménologie qui doit parvenir à le dire? Cette Langue ne peut plus rester en son essence comme la langue historique qu'elle fut. C'est de l'essence même de la langue qu'elle doit retirer son phénomène. Au lieu de parler la langue en son essence, elle doit accéder à la Langue de l'essence de la langue. Elle passe de : *Das Wesen der Sprache*, à : *Die Sprache des Wesens*.

Mais ce mouvement par lequel la Langue de la pensée se retire et s'abstrait de l'essence de la langue, n'est-il pas le signe que l'Être en son retrait la convoque à une plus haute expérience de lui?

L'Être en son « Il y a », l'Être en son Appropriement le plus inapparent, ne lui faut-il pas précisément une Langue qui puisse dire son Inapparence? Une Langue de l'Inapparence? Une Langue de la manifestation du Rien?

Et n'est-ce pas là le principe même de la phénoménologie? A savoir, de laisser se dire le phénomène qu'elle pense en transmuant son être même jusqu'à sa manifestation? N'est-ce pas là le principe même de la phénoménologie comme *production* du phénomène?

Ce principe de production par lequel nous voyons que la pensée se laisse affecter par le phénomène dont elle fait l'expérience? Toute expérience est transmutation.

Et *Acheminement vers la parole* nous montre que la destination même de la pensée phénoménologique est la transmutation de sa Langue vers le dire de l'Inapparence.

Si la philosophie tend à sa fin, c'est que l'être qu'elle a toujours dit a dépassé d'abstraction et de retrait la langue essentielle qui l'a dit. La langue de la philosophie n'est plus la Langue de l'Être.

Toute pensée se produisant par la langue est dès maintenant destinée à la transmutation décisive de son essence.

Mais cela n'est-il pas le fait même de l'Être en son déploiement : être production de son retrait dans un phénomène? déployer sa manifestation dans un jeu d'apparaître et d'Inapparence dont le phénomène est le fait lui-même?

D'où la pensée pourra-t-elle donc tirer le phénomène de l'Être en son Inapparence sinon de la Langue elle-même qui est le lieu où elle se produit? Que lui indique le poème à cet égard? Que lui indique cette langue de l'être qui, sans conteste, fut la plus haute manifestation historique de notre parler?

Le poème indique à la pensée que dans l'essence de la langue suprêmement manifestée est retenu en réserve et en mémoire un dire de l'Inapparence tel que l'Être en sa donation même y est destiné.

C'est pourquoi nous aimerions clore notre discussion sur l'essence de la langue par ces mots de Heidegger :

« La pensée redescend dans la pauvreté de son essence provisoire. Elle rassemble la langue en vue du dire simple. Ainsi la langue est la langue de l'Être, comme les nuages sont les nuages du ciel. La pensée, de son dire, trace dans la langue des sillons inapparents, des sillons de moins d'apparence encore que ceux que le paysan creuse d'un pas lent à travers la campagne ». ²⁰
(Février 1980)

Postface. Par l'idée d'une transmutation de la langue, nous semblons nous être ouverts au mode de pensée qui est à l'œuvre dans *Acheminement vers la parole*. La pensée, semble-t-il, en cherchant le chemin de la parole, devient pensée de la langue là où elle était traditionnellement une pensée de la *physis*, du dieu ou de l'être. Et dans ce chemin, la langue semble être devenue le phénomène par excellence d'où la pensée de provenance philosophique se met à l'œuvre sous la forme d'une expérience.

Cependant, malgré l'apparente assurance où, après la méthode philosophique, le chemin de la pensée pourrait sembler accéder, autant le projet que les possibilités d'être d'une pensée de la parole restent cachés dans l'énigme et l'obscurité. (Que cette énigme soit *l'obscurité même de la parole*, voilà ce qui reste à penser.) Si l'on se reporte, dans *Acheminement vers la parole*, à cet entretien du parler où se questionnent un Japonais et quelqu'un qui demande, sans doute voit-on à plusieurs reprises cette énigme nommée, et signifiée même dans sa forme la plus haute : ne peut-on pas dire qu'avec une pensée de la parole nous demandons *l'impossible* ?

Cette postface voudrait donc répondre à la question : est-il possible de porter à la parole le déploiement de la parole ?

Cette question, si on l'entend comme Heidegger l'a entendue, vise la possibilité que se montre dans la langue le mode de parler propre à la parole.

De la langue même, et depuis son ouverture, la pensée vise une manifestation qui, au lieu d'amener la présence de l'être, d'un étant ou d'un dieu, n'apporte rien qu'elle-même et son propre apport de parole.

Mais cela, manifester un apport de parole, toute langue ne le fait-elle pas dès le moment où, nommant l'être ou le dieu, elle se montre par la parole ? Toute langue en effet, poétique et philosophique, ne peut rien manifester qui soit pensé autrement qu'en parlant. Mais lorsqu'une langue n'a comme principe de déploiement qu'un apport de parole, quel mode de manifestation lui est-elle alors enjoint, et vers quelles possibilités de penser s'est-elle alors *déjà* projetée ? Cela reste obscur.

Comment un apport de parole peut-il se penser ? telle est la question qui, au lieu d'amener après coup la nécessité d'une transmutation de la langue, ne peut que surgir du cœur même de cette transmutation déjà devenue la possibilité de son avènement. Porter à la parole le déploiement de la parole trouve dans la transmutation de la langue le site même de sa possibilité. Comment et en quel sens cette transmutation répond à la possibilité propre à la pensée d'un apport de parole, voilà ce qui se trouve caché dans l'appropriation l'un à l'autre des deux sens, latin et français, du mot transmutation.

Penser le rapport inapparent de ces deux sens doit nous mener à *déclarer* l'obscurité de la parole même.

Mais un énoncé déclarant la parole dans son énigme n'a de sens que s'il est lui-même approprié à se charger de l'obscurité ou de l'inapparence de ce qu'il mène à la clarté.

C'est pourquoi, en tant que tel et en vertu même de son identité, il doit être une première manifestation de la possibilité d'un apport de parole dans la langue. Quel énoncé est-il apte à montrer comment se déploie le parler de la parole?

Mener cet énoncé à la parole est maintenant devenu le but de cette postface.

Le latin nous donne, dans le verbe *transmutare*, le premier sens de la transmutation.

Transmutare signifie déplacer, changer de lieu, transposer.

Dans *Acheminement vers la parole*, la langue de la pensée est d'abord déplacée, elle est mutée dans un autre lieu. Elle se retrouve en fait et se recueille, comme le montre Heidegger, dans l'entre-deux du poème et de la pensée.

Elle semble d'abord ne rien faire d'autre que redire ce que déclare tel ou tel poème choisi. Mais redire ce qui est déclaré dans un poème, sous cette figure poétique de la parole :

Là resplendit en clarté pure
Sur la table pain et vin. (p. 19)

redire cela peut-il être appelé transmutation du parler, et plus simplement, cela peut-il être appelé penser?

Oui, si redire le poème c'est en même temps muter la langue de son lieu au sens où la langue ne reçoit dans cette mutation aucune spécificité poétique ou philosophique, et transmuter sa pensée au sens où, au lieu de penser ce qui est dit dans la langue du poème, la pensée s'attache à montrer, par delà ce qui est dit, le dire lui-même qui le manifeste.

Maintenant, pourquoi Heidegger ne part-il pas d'une parole philosophique pour montrer le chemin qui mène de ce qui est dit au dire lui-même? Pourquoi part-il d'un poème, toujours issu de ce qu'il appelle le soir de la poésie, pour déclarer le trait qui maintient dans leur différence le dire et ce qui est dit?

Pourquoi d'autre part l'apport de cette différence au sein de la parole n'est-il pas issu d'un poème de Hölderlin, considéré comme le poète qui poématise le poème?

Bien qu'elles en demandent momentanément trop, ces questions font signe vers l'énoncé de la parole que nous aimerions dire.

Une langue est l'ouverture où se déploie le dire de ce qui est dit, le parler de ce qui est parlé.

Acheminement vers la parole, en redisant le parler du poème, ne peut donc pas seulement redire un présent d'être, mais un présent du parler. Ce présent de la parole trouve son appropriation dans ce que Heidegger appelle la duplication (*die Zwiefalt*) du dire et de ce qui est dit (*die Sage*). Cette duplication dévoile la provenance suivante :

« Car dans la provenance de l'apparaître vient à l'homme ce en quoi s'abrite la duplication de la présence et du présent » (p. 126).

Duplication de la présence et du présent, duplication du dire et de ce qui est dit ou de l'apparaître et de ce qui apparaît, telle est la modalité par laquelle Heidegger pense que toute langue essentielle s'approprie à son être. Cette duplication héberge la destination même de la parole occidentale.

Quand la langue de Heidegger se déploie au site même où toute langue, poétique et philosophique, se manifeste, elle se reporte donc au lieu où, pour le dire en une tournure unique, toute langue *prend de l'être*.

Penser la duplication du parler et de ce qui est parlé revient donc à éclairer le lieu depuis lequel une langue *s'approprie*, puis se *spécifie* dans une figure poétique ou philosophique, en déployant un apport d'être dans sa manifestation au sein de la parole.

La mutation de la langue au site de la proximité du poème et de la pensée reconduit ainsi le parler au lieu même où se donne et se destine *la langue de l'être*.

C'est pourquoi il nous est permis de dire sans aucune contradiction que la langue d'*Acheminement vers la parole* présente un phénomène d'*abolition* de la parole poétique et philosophique.

Elle est une langue de l'inapparence au sens où elle se retire de toute figure philosophique et poétique du parler.

Elle accède au parler de la duplication même du dire et de ce qui est dit. Elle ne dit rien d'autre que le parler lui-même de ce qui est parlé.

Et dans ce laisser-transparaître de la duplication même où toute langue parle, la langue de l'inapparence voit se produire l'effacement et le retrait *en elle* de toute figure de parole.

Qu'il y ait dans la langue un montrer — montrer du monde, du dieu ou de l'être —, que ce montrer se spécifie en figure poétique ou philosophique, que la langue ne se produise jamais autrement que sur le mode d'un apport d'être, voilà ce dont la fin est éclairée par *Acheminement vers la parole*.

A la question concernant la possibilité d'un parler de la parole, il nous faut maintenant répondre par une autre question : à supposer qu'il n'y ait pas de parler de la parole, quelle aurait été la parole d'*Acheminement vers la parole*? Qu'est-ce qui se serait manifesté dans la langue de cette pensée, quelle aurait été sa finalité, en vue de quoi se serait-elle déployée? Peut-on dire que dans cette langue qui pense, en la disant, la duplication du parler et de ce qui est parlé se produise encore un apport d'être?

A proprement parler, non. Mais s'y produit-il un *autre* apport? Répondre à cette question est la tâche dont doit être chargé le deuxième sens de la transmutation.

Le mot transmutation, dans son emploi français le plus restreint, est réservé à l'alchimie. Il signifie ensuite l'action par laquelle une chose altère profondément sa nature.

La langue ayant été mutée de lieu, ce lieu voit la langue subir une mutation de son essence.

Le premier phénomène de cette mutation, nous l'avons vu se produire dans l'abolition des deux figures essentielles de la langue. En redisant le poème, la langue se retire du poème qu'elle porte à la parole en même temps qu'elle se retire de la langue philosophique dont elle provient.

Il y a un phénomène de retrait dans cette abolition.

Mais quel retrait? Le retrait de la parole. A partir de quoi? A partir de l'essence poétique et philosophique du parler.

Cette essence de la parole, nous avons vu comment Heidegger en situait l'appropriement dans la duplication de la présence et du présent, du parler et de ce qui est

parlé, de l'apparaître et de ce qui apparaît, en un mot dans cet apport de langue où être présent, être parlé et être montré se destinent dans un seul et même phénomène.

Le retrait de la parole concerne donc l'apport d'être qui se déploie dans la langue. Mais de ce retrait, Heidegger ne parle qu'au conditionnel, au conditionnel de *la possibilité destinale*, c'est-à-dire du pouvoir-être le plus extrême de la pensée qui se manifeste par la parole :

« Car quelque chose devrait advenir (*es müsste sich etwas ereignen*), quelque coup de foudre, par quoi, à cette marche à l'annonce, s'ouvrirait et pour elle s'illuminerait le Large dans lequel le déploiement de la Dite (c'est-à-dire de la duplication) vient faire apparition » (p. 138-139).

Faire apparition pour l'apport d'être qui se déploie dans la langue, c'est laisser apparaître le montrer d'un montrer, le Large, l'Ouvert où la langue *devient* montrante et qui, pour cette raison, non seulement n'apparaît pas dans la langue de l'être, mais encore *ne peut pas apparaître* en elle, si l'on entend par apparaître le montrer propre à la langue qui, précisément, en vertu de son identité, est montrante au sens d'un apport d'être.

Mais voilà que, parlant de possibilité, nous sommes reconduits à l'énoncé d'une non-possibilité.

Nous visons un apport, encore indéterminé (nous parlons dans une langue à peine déterminable, dit Heidegger), mais en tout cas autre que celui d'être, de présence et d'apparaître, et un apport tel à vrai dire que dans la langue de l'être il ne lui est pas donné d'apparaître.

Située alors au seuil de ses plus extrêmes possibilités, la parole retrouve la teneur de son énigme et de son obscurité.

Il lui paraît impossible d'apparaître.

Mais que signifie *ne pas pouvoir apparaître* ?

Si l'apport de parole, vers quoi nous tendons, a une teneur propre, différente du montrer où elle ne peut apparaître, alors, pour manifester cette autre teneur, pour manifester *son* propre apport, elle ne peut que *se retirer*, se soustraire de ce qui rend cette manifestation impossible. Autrement dit : il ne peut y avoir d'apport de parole que dans le retrait de celle-ci hors et à partir de ce montrer propre à la langue de l'être, ce montrer qui l'empêche d'apparaître. C'est ce qui s'est produit dans un premier temps par la mutation du lieu de la parole.

Maintenant, comment appeler le montrer propre à ce retrait de la parole ? Comment charger un énoncé de l'obscurité du retrait de la parole qu'il déclare ? Comment, sinon en énonçant *positivement* cet empêchement d'apparaître, cette non-possibilité où se trouve l'apport de parole de se montrer dans un apport d'être, de présence ou d'apparaître propre à l'essence de la langue ?

Et dans ce cas, où cet énoncé peut-il situer ce retrait de l'essence de la langue ailleurs qu'au sein du *Non-apparaître* de la parole ? Mais alors le Non-apparaître de la parole devient le nom de l'obscurité et de l'énigme qui se dissimule dans l'apport de parole. Ainsi, en suivant le sens de sa possibilité par rapport à l'essence de la langue, la parole ne peut se produire et s'approprier à son parler que dans *un apport de Non-apparaître*.

Et enfin, pour que soit pensée positivement l'obscurité de la parole, nous sommes contraints d'enjoindre la langue à la déclarer au sein d'un énoncé qui se

charge de cette obscurité même. Déclaration du retrait au cœur de l'obscurité, tel devient l'énoncé pensant la parole comme apport de Non-apparaître. Se chargeant de ce qui apparaît au premier coup d'œil comme la négativité aporétique d'un impossible, la langue accède au jeu positif de contraste où elle commence à correspondre au mode de parler propre à la parole.

Elle se fait déclaration d'un Non-apparaître. Elle devient elle-même apport de Non-apparaître là où, en son essence poétique et philosophique, elle est apport d'être.

Mais ayant suivi le retrait de la parole jusqu'à son lieu, quelle devient la nature de la langue mutée jusque-là?

Comment devient-elle une langue de la parole?

En suivant la différence qui éclaire l'apport de Non-apparaître de l'apport d'être. En suivant par là le retrait de la parole à partir et hors de son apport d'être. Mais cela nous conduit à déclarer que, retirée de son essence poétique et philosophique, la langue qui transmue son essence *ne peut pas voir d'être*.

L'énoncé final que nous visons s'impose alors de lui-même.

Le Non-apparaître de la parole devenant le phénomène d'une langue sans être, devient l'énoncé complet chargé de penser positivement la transmutation phénoménologique de la Langue. A Non-apparaître et à langue sans être, répondent positivement parole et phénomène.

Que l'apport de Non-apparaître propre à la parole devienne le phénomène d'une langue sans être, telle est une des possibilités de la visée ultime d'*Acheminement vers la parole*.

Que signifie ici phénomène? Rien d'autre que *la langue elle-même* où, en possibilité, le Non-apparaître de la parole reste inépuisablement à dire. Ce rester à dire, quant à lui, signifie que le lieu de recueil où cette langue sans être doit puiser son phénomène s'impose manifestement comme la parole même où, du matin de la pensée au soir de la poésie, la langue s'est déployée en apport d'être.

C'est donc dans le retrait de l'apport d'être vers l'apport de Non-apparaître, de l'apport de langue vers l'apport de parole qu'*Acheminement vers la parole* doit être situé.

(août 1980)

1. Nos renvois, dans le cours même du texte, vont à l'édition française de François Féder, Ed. Gallimard, 1977, dont l'étude qui suit espère ne pas démeriter. Les légères modifications librement apportées ici et là à la traduction (essence au lieu de déploiement, Langue au lieu de parole, ainsi que présence ou présent au lieu de venue en présence et ce qui vient en présence) ne prétendent évidemment en rien la «corriger», mais répondent simplement aux nécessités de la lecture proposée.

2. Cf. *Questions IV*, 1976, p. 255.

3. Aristote, *Met.* XII, début.

4. *Cratyle*, 438 b. Cf. notre étude sur ce dialogue dans *Po&sie* n° 12, p. 99-117.

5. *Réponses et questions sur la politique et la philosophie*, 1977, p. 54.

6. *Sein und Zeit*, p. 166.

7. *Questions IV*, p. 146.

8. *Id.*, p. 144.

9. *Id.*, p. 48.

10. *Id.*, p. 137.

11. *Id.*, p. 188.

12. *Sein und Zeit*, p. 39.

13. A. T., VI, p. 57.

14. *Cratyle*, 386 e.

15. *Sein und Zeit*, p. 35.

16. *Questions IV*, p. 188.

17. *Sein und Zeit*, p. 37.

18. *Sein und Zeit*, p. 28.

19. *Sein und Zeit*, p. 34.

20. *Wegmarken*, Francfort, 1967, p. 194.