

Jacques Derrida

Le retrait de la métaphore

à Michel Deguy

Reproduite ici dans sa forme initiale, cette conférence fut prononcée le 1^{er} juin 1978 à l'Université de Genève, lors d'un Colloque (*Philosophie et Métaphore*) auquel participaient aussi Roger Dragonetti, André de Muralt et Paul Ricœur. Mais à la lecture on pourra l'éprouver : c'est à Michel Deguy que j'aurai d'abord destiné l'esquisse approchante de ce détour, *Umriss* dans l'autre langue pour dire, parallèlement, la proximité.

Qu'est-ce qui se passe, aujourd'hui, avec la métaphore?

Et de la métaphore qu'est-ce qui se passe?

C'est un très vieux sujet. Il occupe l'Occident, il l'habite ou se laisse habiter : s'y représentant comme une énorme bibliothèque dans laquelle nous nous déplaçons sans en percevoir les limites, procédant de stations en stations, y cheminant à pied, pas à pas, ou en autobus (nous circulons déjà, avec l' « autobus » que je viens de nommer, dans la traduction et, selon l'élément de la traduction, entre *Übertragung* et *Übersetzung*, *metaphorikos* désignant encore aujourd'hui, en grec, comme on dit, moderne, ce qui concerne les moyens de transport). *Metaphora* circule dans la cité, elle nous y véhicule comme ses habitants, selon toute sorte de trajets, avec carrefours, feux rouges, sens interdits, intersections ou croisements, limitations et prescriptions de vitesse. De ce véhicule nous sommes, d'une certaine façon — métaphorique, bien sûr, et sur le mode de l'habitation — le contenu et la teneur : passagers, compris et déplacés par métaphore.

Étrange énoncé pour démarrer — dites-vous. Étrange pour impliquer au moins que nous sachions ce qu'*habiter* veut dire, et *circuler*, et *se transporter*, *se faire* ou *se laisser transporter*. En général et dans ce cas. Étrange ensuite parce qu'il n'est pas seulement métaphorique de dire que nous habitons la métaphore et que nous y circulons comme dans une sorte de véhicule automobile. Ce n'est pas simplement métaphorique. Ni davantage propre, littéral ou usuel, notions que je ne confonds pas en les rapprochant, mieux vaut le préciser tout de suite. Ni métaphorique, ni a-métaphorique, cette « figure » consiste singulièrement à changer les places et les fonctions : elle constitue le soi-disant sujet des énoncés (le locuteur ou le scripteur que nous disons être, ou quiconque croirait *se servir* de métaphores et parler *more metaphorico*) en *contenu* ou en *teneur*, et encore partielle, et toujours déjà « embarquée », « en voiture », d'un véhicule qui le comprend, l'emporte, le déplace au moment même où ledit sujet croit le désigner, le dire, l'orienter, le conduire, le gouverner « comme un pilote en son navire ».

Comme un pilote en son navire.

Je viens de changer d'élément et de moyen de transport. Nous ne sommes pas dans la métaphore comme un pilote en son navire. Avec cette proposition, je dérive. La figure du vaisseau ou du bateau, qui fut si souvent le véhicule exemplaire de la pédagogie rhétorique, du discours enseignant sur la rhétorique, me fait dériver vers une citation de Descartes dont le déplacement à son tour m'entraînerait beaucoup plus loin que je ne peux ici me le permettre.

Je devrais donc interrompre décisivement la dérive ou le dérapage. Je le ferais si c'était possible. Mais qu'est-ce que je fais depuis un moment? Je dérape

et je dérive irrésistiblement. J'essaie de parler *de* la métaphore, de dire quelque chose de propre ou de littéral à son sujet, de la *traiter* comme mon sujet mais je suis, par elle, si on peut dire, obligé à parler d'elle *more metaphorico*, à sa manière à elle. Je ne peux *en traiter* sans *traiter avec elle*, sans négocier avec elle l'emprunt que je lui fais pour parler d'elle. Je n'arrive pas à produire un *traité* de la métaphore qui ne soit *traité avec* la métaphore qui du coup paraît intraitable.

C'est pourquoi depuis tout à l'heure je me déplace d'écart en écart, de véhicule en véhicule, sans pouvoir freiner ou arrêter l'autobus, son automaticité ou son automobilité. Du moins ne puis-je freiner qu'en laissant dérapier, autrement dit échapper, jusqu'à un certain point, à mon contrôle conducteur. Je ne peux plus arrêter le véhicule ou ancrer le navire, maîtriser sans reste la dérive ou le dérapage (j'avais rappelé quelque part que le mot « dérapage », avant son plus grand dérapage métaphorique, avait rapport avec un certain jeu de l'ancre dans le langage de la marine, je dirai plutôt de la flotte). Du moins ne puis-je de ce véhicule flottant qu'est ici mon discours que stopper les machines, ce qui serait encore le meilleur moyen de l'abandonner à sa dérive la plus imprévisible. Le drame, car ceci est un drame, c'est que même si je décidais de ne plus parler métaphoriquement de la métaphore, je n'y arriverais pas, elle continuerait à se passer de moi pour me faire parler, me ventriloquer, me métaphoriser. Autres manières de dire, autres manières de répondre, plutôt, à mes premières questions. Que se passe-t-il *avec* la métaphore? Eh bien, tout, il n'est rien qui ne se passe avec la métaphore et par métaphore. Tout énoncé au sujet de quoi que ce soit qui se passe, y compris la métaphore, se sera produit *non sans* métaphore. Il n'y aura pas eu de métaphorique suffisamment consistante pour dominer tous ses énoncés. Et qu'est-ce qui se passe *de* la métaphore? Rien, donc, et il faudrait dire plutôt que la métaphore se passe de tout autre, ici de moi, au moment même où elle paraît passer par moi. Mais si elle se passe de tout ce qui ne se passe pas sans elle, peut-être qu'en un sens insolite elle se passe d'elle-même, elle n'a plus de nom, de sens propre ou littéral, ce qui commencerait à vous rendre lisible telle figure double de mon titre : en son retrait, il faudrait dire en ses retraits, la métaphore peut-être se retire, se retire de la scène mondiale, et s'en retire au moment de sa plus envahissante extension, à l'instant où elle déborde toute limite. Son retrait alors aurait la forme paradoxale d'une insistance indiscreète et débordante, d'une rémanence surabondante, d'une répétition intrusive, marquant toujours d'un trait supplémentaire, d'un tour de plus, d'un re-tour et d'un *retrait* le trait qu'elle aura laissé à même le texte.

Si donc je voulais interrompre le dérapage, j'échouerais. Et cela au moment même où je me retiendrai de le donner à remarquer.

La troisième des petites phrases par lesquelles j'ai semblé attaquer mon sujet, et qu'en somme je commente ou cite depuis tout à l'heure, c'était : « la métaphore est un très vieux sujet ». Un sujet, c'est à la fois sûr et douteux, selon le sens dans lequel se déplacera ce mot — sujet — dans sa phrase, son discours, son contexte, et selon la métaphoricité à laquelle on l'assujettira lui-même, car rien n'est plus métaphorique que cette valeur de sujet. Je laisse tomber le sujet pour m'intéresser plutôt à son prédicat, au prédicat du sujet « sujet », à savoir son âge. Si je l'ai dit *vieux*, c'est pour deux raisons au moins.

Et là je commence : autre manière de dire que je vais faire le plus grand effort possible pour ralentir le dérapage.

La première raison, c'est l'étonnement devant le fait qu'un sujet en apparence si vieux, un personnage ou un acteur en apparence si fatigué, si usé, revienne aujourd'hui occuper la scène — et la scène occidentale de ce drame — avec autant de force et d'insistance depuis quelques années, de façon, me semble-t-il, assez nouvelle. A elle seule déjà une socio-bibliographie le ferait apparaître, à recenser les articles et les colloques (nationaux et internationaux) qui se sont affairés autour de la métaphore depuis une décennie environ, peut-être un peu moins, et encore cette année : au cours des derniers mois il y a eu au moins trois colloques internationaux à ce sujet, si je suis bien informé, deux aux États-Unis et un ici même, des colloques internationaux et interdisciplinaires, ce qui n'est pas moins signifiant (celui de Davis en Californie a pour titre « *Interdisciplinary Conference on Metaphor* »).

Quelle est la portée historique ou historiale (quant à la valeur même d'historialité ou d'époqualité) de cette préoccupation et de cette convergence inquiète? D'où vient cette pression? Quel en est l'enjeu? Qu'est-ce qui se passe aujourd'hui avec la métaphore? Autant de questions dont je voulais seulement marquer la nécessité et l'ampleur, étant entendu que je ne saurais faire ici qu'un petit signe dans leur direction. L'étonnante jeunesse de ce vieux sujet est considérable et à vrai dire un peu sidérante. La métaphore — occidentale en cela aussi — se retire, elle est au soir de sa vie. « Soir de la vie », pour « vieillesse », c'est l'un des exemples choisis par Aristote, dans la *Poétique*, pour la quatrième espèce de métaphore, celle qui procède *kata to analogon*; la première, qui va du genre à l'espèce, *apogenous epi eidos* ayant pour exemple, comme par hasard : « voici mon navire arrêté » (*neos dè moi ed estekè*), car être ancré est une d'entre les façons d'être arrêté ». L'exemple est déjà une citation de l'*Odyssée*. Au soir de sa vie, la métaphore est encore un sujet très généreux, intarissable, on ne peut pas l'arrêter, et je pourrais commenter indéfiniment l'adhérence, la pré-appartenance de chacun de ces énoncés à un corpus métaphorique, et même, d'où le *re-trait*, à un corpus métaphorique d'énoncés au sujet de ce vieux sujet, d'énoncés métaphoriques sur la métaphore. J'arrête ici ce mouvement.

L'autre raison qui m'a attiré vers l'expression « vieux sujet », c'est une valeur d'épuisement apparent qu'il m'a paru nécessaire de reconnaître une fois de plus. Un vieux sujet, c'est un sujet apparemment épuisé, usé jusqu'à l'os ou jusqu'à la corde. Or cette valeur d'usure, et d'abord d'usage, cette valeur de valeur d'usage, d'utilité, de l'usage ou de l'utilité comme être *utile* ou comme être *usuel*, bref tout ce système sémantique que j'abrègerai sous le titre de l'*us* aura joué un rôle déterminant dans la problématique traditionnelle de la métaphore. La métaphore n'est peut-être pas seulement un sujet *usé* jusqu'à l'os, c'est un sujet qui se sera entretenu d'un rapport essentiel à l'*us*, ou à l'*usance* (*usance* est un vieux mot français, un mot hors d'usage aujourd'hui dont la polysémie mériterait toute une analyse à elle seule). Or ce qui peut paraître usé aujourd'hui, dans la métaphore, c'est justement cette valeur d'*us* qui a déterminé toute sa problématique traditionnelle.

Pourquoi, dès lors, faire retour à l'*us* de la métaphore? Et pourquoi en ce retour privilégier le texte signé du nom de Heidegger? En quoi cette question

de l'*us* s'ajoute-t-elle avec la nécessité de privilégier le texte heideggerien dans cette époque de la métaphore, retraits suspensif et retour appuyé du trait délimitant un contour? Cette question est aiguësée par un paradoxe. Le texte heideggerien a paru incontournable, à d'autres et à moi-même, dès lors qu'il s'agissait de penser l'époque mondiale de la métaphore dans laquelle nous disons que nous sommes, alors même que Heidegger n'a que très allusivement traité de la métaphore comme telle et sous ce nom. Et cette rareté même n'aura pas été insignifiante. C'est pourquoi je parle du *texte* heideggerien : je le fais pour souligner d'un trait supplémentaire qu'il ne s'agit pas seulement pour moi de considérer les propositions énoncées, les thèmes et les thèses au sujet de la métaphore comme telle, le contenu de son discours traitant de la rhétorique et de ce trope, mais bien de son écriture, de son traitement de la langue, et, plus rigoureusement, de son traitement du trait, du trait en tous sens : plus rigoureusement encore du trait comme mot de sa langue, et du trait comme entame traçante de la langue.

Heidegger aura donc assez peu parlé de la métaphore. On cite toujours deux lieux (*Der Satz vom Grund* et *Unterwegs zur Sprache*) où il semble prendre position quant à la métaphore — ou plus précisément quant au concept rhétorico-métaphysique de métaphore —, et encore le fait-il comme au passage, brièvement, latéralement, dans un contexte dont la métaphore n'occupe pas le centre. Pourquoi un texte si elliptique, si prêt, en apparence, à éluder la question de la métaphore, aurait-il quelque chose de si nécessaire à performer quant au métaphorique? Ou encore, envers de la même question, pourquoi un texte inscrivant quelque chose de décisif quant au métaphorique sera-t-il resté si discret, rare, réservé, retiré, quant à la métaphore comme telle et sous son nom, sous son nom en quelque sorte propre et littéral? Car si on parlait toujours métaphoriquement ou métonymiquement de la métaphore, comment déterminer le moment où on en ferait son thème propre, sous son nom propre? Y aurait-il donc un rapport essentiel entre ce retrait, cette réserve, cette retenue et ce qui s'écrit, métaphoriquement ou métonymiquement, de la métaphore *sous* la signature d'un Heidegger?

Compte tenu de l'ampleur de cette question et de toutes les limites qui s'imposent ici à nous, à commencer par celle du temps, je ne prétendrai pas vous proposer autre chose qu'une note brève, et même pour resserrer encore mon propos, une *note sur une note*. J'espère vous en convaincre chemin faisant : si l'appel de cette note sur une note se trouve dans un texte de moi signé, *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique*, je ne m'y reporte pas comme un auteur qui se cite pour reconduire indécement à lui-même. Mon geste est d'autant moins complaisant, je l'espère, que c'est d'une certaine insuffisance de ladite note que je prendrai mon départ. Et je le fais par raison d'économie, pour gagner du temps, afin de reconstruire le plus vite possible un contexte aussi large et aussi strictement déterminé que possible. Il se trouve en effet que 1. cette note (19, *Marges*, p. 269) concerne Heidegger et cite longuement l'un des principaux passages où celui-ci semble prendre position quant au concept de métaphore; 2. deuxième trait contextuel, cette note est appelée par un développement concernant l'*us* (l'*us*uel, l'*us*age, l'*us*ure) et le recours à cette valeur d'*us* dans l'interprétation philosophique dominante de la métaphore; 3. troisième trait contextuel : cette note cite une phrase de Heidegger (*Das Metaphorische gibt es*

nur innerhalb der Metaphysik, « Le métaphorique, il n'y en a qu'à l'intérieur de la métaphysique », que Paul Ricœur « discute » — c'est son mot — dans *La métaphore vive*, précisément dans la *Huitième étude, Métaphore et discours philosophique*. Et cette phrase, que Paul Ricœur appelle régulièrement un *adage*, il la place aussi en « épigraphe », c'est encore son mot, pour ce qu'il définit, après la discussion de Heidegger, une « seconde navigation », à savoir la lecture critique de mon essai de 1971, *La mythologie blanche*. Je préfère citer ici le troisième paragraphe de l'Introduction à la VIII^e étude : « Une modalité toute différente — et même inverse — d'implication de la philosophie dans la théorie de la métaphore doit être considérée. Elle est inverse de celle qui est mise à l'épreuve dans les deux paragraphes précédents, en ce qu'elle place les présuppositions philosophiques à l'origine même des distinctions qui rendent possible un discours sur la métaphore. Cette hypothèse fait plus que renverser l'ordre de priorité entre métaphore et philosophie, elle renverse la manière d'argumenter en philosophie. La discussion antérieure se sera déployée au niveau des intentions déclarées du discours spéculatif, voire du discours onto-théologique, et n'aura mis en jeu que l'ordre de ses raisons. Pour une autre « lecture », c'est le mouvement inavoué de la philosophie et le jeu inaperçu de la métaphore qui ont partie liée. Plaçant en épigraphe l'affirmation de Heidegger que « *le métaphorique n'existe qu'à l'intérieur de la métaphysique* », on prendra pour guide de cette « seconde navigation » la « *mythologie blanche* » de Jacques Derrida » (p. 325).

Sans même compter avec l'implication qui nous est commune, à Paul Ricœur et à moi-même, en ce colloque, les trois éléments contextuels que je viens de rappeler suffiraient à justifier que l'on revienne ici, une fois de plus, à la petite phrase de Heidegger, et ils m'engagent, du même coup, à développer la note que j'y avais, il y a 7 ou 8 ans, consacrée.

La place et la portée de cette note me paraissent avoir été négligées par Paul Ricœur dans sa discussion; et si je me permets de le rappeler à titre tout à fait préliminaire, ce n'est nullement par esprit polémique, pour défendre ou attaquer des positions, seulement pour mieux éclairer les prémisses de la lecture de Heidegger que je tenterai tout à l'heure. Je regrette de devoir me limiter, faute de temps, à quelques indications principales; il me sera impossible de mesurer mon argumentation à toutes les richesses de *La métaphore vive*, et par une analyse de détail, dût-elle accentuer le désaccord, de témoigner ainsi de ma reconnaissance envers Paul Ricœur. Quand je dis « désaccord », comme vous allez voir, je simplifie. La logique en est parfois déconcertante : c'est souvent parce que je souscris à certaines propositions de Ricœur que je suis tenté de protester quand je le vois me les opposer comme si elles n'étaient pas déjà lisibles dans ce que j'ai écrit. Je me limiterai, pour l'exemple, à deux des traits les plus généraux, ceux qui fléchent toute la lecture de Ricœur, pour re-situer le lieu d'un débat possible, plutôt que pour l'ouvrir et encore moins pour le fermer. Quiconque voudrait s'y engager dispose maintenant à cet égard d'un corpus ample et précis.

Premier trait. Ricœur inscrit toute sa lecture de la *Mythologie blanche* dans la dépendance de sa lecture de Heidegger et du dit « adage », comme si je n'avais tenté qu'une extension ou une radicalisation *continue* du mouvement heideggerien. D'où la fonction de l'épigraphe. Tout se passe comme si j'avais seulement généralisé ce que Ricœur appelle la « critique restreinte » de Heidegger et l'avais

étendue démesurément, au-delà de toute borne. Passage, dit Ricœur, « de la critique restreinte de Heidegger à la « déconstruction » sans borne de Jacques Derrida dans la *Mythologie blanche* ». (p. 362). Un peu plus loin, dans le même geste d'assimilation ou au moins de dérivation continue, Ricœur recourt à la figure d'un « noyau théorique commun à Heidegger et à Derrida, à savoir la prétendue connivence entre le couple métaphorique du propre et du figuré et le couple métaphysique du visible et de l'invisible. » (p. 373).

Cette assimilation continuiste ou cette mise en filiale m'a surpris. Car c'est justement au sujet de ces couples et singulièrement du couple visible/invisible, sensible/intelligible, que, dans ma note sur Heidegger, j'avais marqué une réserve nette et sans équivoque; et même une réserve qui, dans sa lettre du moins, ressemble à celle de Ricœur. Je me vois donc objecter, après assimilation à Heidegger, une objection dont j'avais auparavant moi-même formulé le principe. La voici (pardonnez-moi ces citations, elles sont utiles pour la clarté et l'économie de ce colloque), elle vient en première ligne de la note 19 : « Cela explique la méfiance qu'inspire à Heidegger le concept de métaphore [je souligne : *le concept de métaphore*]. Dans le *Principe de Raison*, il insiste surtout sur l'opposition sensible/non-sensible, trait important mais non le seul ni sans doute le premier venu ni le plus déterminant de la valeur de métaphore. »

Cette réserve n'est-elle pas assez nette pour exclure, sur ce point en tous cas, et le « noyau théorique commun » (outre qu'il n'y a ici, pour des raisons essentielles, ni noyau ni noyau théorique surtout) et la connivence entre les deux couples considérés? Je m'en tiens à cet égard à ce qui est clairement dit dans cette note. Je le fais par souci de concision car en réalité toute la *Mythologie blanche* met constamment en question l'interprétation courante et couramment philosophique (y compris chez Heidegger) de la métaphore comme transfert du sensible à l'intelligible, aussi bien que le privilège accordé à ce trope (y compris par Heidegger) dans la déconstruction de la rhétorique métaphysique.

Deuxième trait. Toute la lecture de la *Mythologie blanche* proposée dans *La métaphore vive* se noue autour de ce que Ricœur distingue comme « deux affirmations dans l'entrelacs serré de la démonstration de J. D » (p. 362). L'une des deux serait donc celle dont nous venons de parler, à savoir, dit Ricœur, « l'unité profonde du transfert métaphorique et du transfert analogique de l'être visible à l'être intelligible ». Je viens de souligner que cette affirmation n'est pas la mienne mais celle que je traite sur un mode, disons pour faire vite, déconstructif. La deuxième affirmation concernerait l'*us* et ce que Ricœur appelle « l'efficace de la métaphore usée ». Dans un premier temps, Ricœur avait reconnu que le jeu tropique de la *Mythologie blanche* sur le mot « usure » ne se limitait pas à l'usure comme érosion, appauvrissement ou exténuation, à l'usure de l'usage, de l'usagé ou de l'usé. Mais ensuite Ricœur ne tient plus compte de ce qu'engage le retors de ce qu'il appelle lui-même « une tactique déroutante » et qui ne répond pas à quelque perversité manipulatrice ou triomphante de ma part mais à la structure intraitable dans laquelle nous sommes d'avance impliqués et déportés. Ricœur ne tient donc, ensuite, aucun compte de ce retors et réduit tout mon propos à l'affirmation que précisément je mets en question, loin de l'assumer, à savoir que le rapport de la métaphore au concept et en général le procès de la métaphoricité se laisseraient comprendre sous le concept ou le schème de l'usure comme devenir-

usagé ou devenir-usé, et non pas comme usure en un autre sens, comme production de plus-value selon d'autres lois que celles d'une capitalisation continue et linéairement accumulative; ce qui non seulement m'a conduit dans d'autres régions problématiques (disons pour faire vite, psychanalytique, économique-politique, généalogique dans le sens nietzschéen) mais à déconstruire ce qui est déjà dogmatisé ou accrédité dans ces régions. Or Ricœur consacre une longue analyse à critiquer ce motif de la métaphore « usée », à démontrer que « l'hypothèse d'une fécondité spécifique de la métaphore usée est fortement contrebattue par l'analyse sémantique exposée dans les études antérieures [...] l'étude de la lexicalisation de la métaphore chez Le Guern par exemple, contribue grandement à dissiper la fausse énigme de la métaphore usée... ».

Ici aussi, c'est dans la mesure où je souscris à cette proposition que je ne suis pas d'accord avec Ricœur quand il me prête, pour les « contrebattre », des énoncés que j'avais commencé par mettre en question moi-même. Or je l'ai fait constamment dans la *Mythologie blanche* et même, à un degré d'explicitation littérale au-dessus de tout soupçon, dès l'*Exergue* (dès le chapitre intitulé *Exergue*), puis encore dans le contexte immédiat de la note sur Heidegger, dans le paragraphe même où se trouve l'appel de cette note. L'*Exergue* annonce bien qu'il ne s'agit pas d'accréditer le schème de l'*us* mais bien de déconstruire un concept philosophique, une construction philosophique édifiée sur ce schème de la métaphore usée ou privilégiant pour des raisons signifiantes le trope nommé métaphore :

« Il fallait aussi proposer à l'interprétation cette valeur d'usure. Elle paraît avoir un lien de système avec la perspective métaphorique. On la retrouvera partout où le thème de la métaphore sera privilégié. C'est aussi une métaphore qui importe avec elle une présupposition continuiste : l'histoire d'une métaphore n'aurait pas essentiellement l'allure d'un déplacement, avec ruptures, réinscriptions dans un système hétérogène, mutations, écarts sans origine, mais celle d'une érosion progressive, d'une perte sémantique régulière, d'un épuisement ininterrompu du sens primitif. Abstraction empirique sans extraction hors du sol natal [...] Ce trait — le concept d'usure — n'appartient sans doute pas à une configuration historico-théorique étroite mais plus sûrement au concept de métaphore lui-même et à la longue séquence métaphysique qu'il détermine ou qui le détermine. C'est à elle que nous nous intéresserons pour commencer » (p. 256).

L'expression « longue séquence métaphysique » le marque bien, il ne s'agissait pas pour moi de tenir « la » métaphysique pour l'unité homogène d'un ensemble. Je n'ai jamais cru à l'existence ou à la consistance de quelque chose comme la métaphysique. Je le rappelle pour répondre à un autre soupçon de Ricœur. S'il a pu m'arriver, compte tenu de telle ou telle phase démonstrative ou de telle contrainte contextuelle, de dire « la » métaphysique, ou « la » clôture de « la » métaphysique (expression qui fait la cible de la *Métaphore vive*), j'ai aussi très souvent, ailleurs mais aussi dans la *Mythologie blanche*, avancé la proposition selon laquelle il n'y aurait jamais « la » métaphysique, la « clôture » n'étant pas ici la limite circulaire bordant un champ homogène mais une structure plus retorse, je serais tenté de dire aujourd'hui selon une autre figure : « invaginée ». La repré-

sentation d'une clôture linéaire et circulaire entourant un espace homogène, c'est justement, tel est le thème de ma plus grande insistance, une auto-représentation de la philosophie dans sa logique onto-encyclopédique. Je pourrais multiplier les citations, depuis *La différance* où il était dit par exemple que le « texte de la métaphysique » n'est « pas entouré mais traversé par sa limite », « marqué en son dedans par le sillon multiple de sa marge », « trace simultanément tracée et effacée, simultanément vive et morte » (p. 25). Je me limite à ces quelques lignes de la *Mythologie blanche*, au voisinage de la note (p. 274) :

« Chaque fois qu'une rhétorique définit la métaphore, elle implique non seulement une philosophie mais un réseau conceptuel dans lequel la philosophie s'est constituée. Chaque fil, dans ce réseau, forme de surcroît un tour, on dirait une métaphore si cette notion n'était ici trop dérivée. Le défini est donc impliqué dans le définissant de la définition. Comme il va de soi, nulle pétition ici de quelque continuum homogène qui rapporterait sans cesse à elle-même la tradition, celle de la métaphysique comme celle de la rhétorique. Néanmoins, si l'on ne commençait par prêter attention à telles contraintes plus durables, exercées depuis une très longue chaîne systématique, si l'on ne prenait pas la peine d'en délimiter le fonctionnement général et les limites effectives, on courrait le risque de prendre les effets les plus dérivés pour les traits originaux d'un sous-ensemble historique, d'une configuration hâtivement identifiée, d'une mutation imaginaire ou marginale. Par une précipitation empiriste et impressionniste vers de prétendues différences, en fait vers des découpages principiellement linéaires et chronologiques, on irait de découverte en découverte. Une rupture sous chaque pas! On présenterait par exemple comme physionomie propre à la rhétorique du « XVIII^e siècle » un ensemble de traits (tel le privilège du nom) hérités, quoique sans droite ligne, avec toute sorte d'écarts et d'inégalités de transformation, d'Aristote ou du Moyen Age. Nous sommes ici reconduits au programme, tout entier à élaborer, d'une nouvelle délimitation des corpus et d'une nouvelle problématique des signatures. »

Le « privilège du nom » ayant été signalé entre parenthèses, j'en profite pour souligner que, comme Paul Ricœur, j'ai constamment, dans la *Mythologie blanche* et ailleurs, avec une insistance qu'on peut juger lassante mais qu'en tous cas on ne peut négliger, mis en question le privilège du nom et du mot, comme toutes ces « conceptions sémiotiques qui, dit justement Ricœur, imposent le primat de la dénomination ». A ce primat j'ai régulièrement opposé l'attention au motif syntaxique, qui est dominant dans la *Mythologie blanche* (cf. p. 317 par exemple). J'ai donc une fois de plus été surpris de me voir critiqué du côté où j'avais déjà porté la critique. J'en dirai de même et *a fortiori* pour le problème de l'étymologisme ou l'interprétation de l'*idion* aristotélicien si j'en avais le temps. Tous ces malentendus font système avec l'attribution à la *Mythologie blanche* d'une thèse, et d'une thèse qui se confondrait avec la présupposition contre laquelle précisément je me suis acharné, à savoir un concept de métaphore dominé par le

concept d'usure comme *être-usé* ou *devenir-usé*, avec toute la machine de ses implications. Dans la gamme ordonnée de ces implications, on trouve une série d'oppositions parmi lesquelles précisément celle de la métaphore vive et de la métaphore morte. Dire, comme le fait Ricœur, que la *Mythologie blanche* fait de la mort ou de la métaphore morte son mot d'ordre, c'est abuser en la marquant de ce dont elle se démarque clairement, par exemple en disant qu'il y a deux morts ou deux auto-destructions de la métaphore (et quand il y a deux morts, le problème de la mort est infiniment compliqué), ou par exemple encore, pour en finir avec cet apparent *pro domo*, dans ce paragraphe où se situe l'appel de cette note qui fait aujourd'hui appel d'une autre note :

« A la valeur d'usure (*Abnutzung* [mot de Hegel sur lequel, loin de m' « appuyer », comme le voudrait Ricœur, je fais porter l'analyse déconstructrice : j'appuie sur lui comme sur un texte patiemment étudié mais je ne m'y appuie pas]) dont nous avons déjà reconnu les implications, correspond ici l'opposition entre métaphores effectives et métaphores effacées. C'est là un trait à peu près constant des discours sur la métaphore philosophique : il y aurait des métaphores inactives, auxquelles on peut refuser tout intérêt, puisque l'auteur n'y pensait pas et que l'effet métaphorique est étudié dans le champ de la conscience. A la différence entre les métaphores effectives et les métaphores éteintes correspond l'opposition traditionnelle entre métaphores vivantes et métaphores mortes » (p. 268-9).

J'ai dit tout à l'heure pourquoi il m'avait paru nécessaire, hors de tout plaidoyer *pro domo*, de commencer par resituer la note sur Heidegger que je voudrais aujourd'hui annoter et relancer. A montrer en quoi, dans ses deux prémisses les plus générales, la lecture de la *Mythologie blanche* par Paul Ricœur me paraissait, disons, trop vivement métaphorique ou métonymique, je ne voulais, bien entendu, ni polémiquer, ni étendre mes questions à une vaste systématique qui ne se limite pas plus à cette VIII^e Étude de la *Métaphore vive* que la *Mythologie blanche* ne se ferme sur les deux affirmations isolées que Ricœur a bien voulu lui prêter. Pour reprendre le mot d'ordre de Ricœur, l'« intersection » que je viens de situer ne rassemble pas en un point toute la différence, voire l'éloignement incommensurable des trajets qui se traversent là, comme des parallèles, dira tout à l'heure Heidegger, peuvent se recouper à l'infini. Je serais le dernier à rejeter une critique sous prétexte qu'elle est métaphorique ou métonymique ou les deux à la fois. Toute lecture l'est de quelque façon et le partage ne passe pas entre une lecture tropique et une lecture appropriée ou littérale, juste ou vraie, mais entre des capacités tropiques. Laissant donc de côté, en sa réserve intacte, la possibilité d'une tout autre lecture des deux textes, *La mythologie blanche* et *La métaphore vive*, j'en viens enfin à la note annoncée sur une note.

S'impose maintenant à moi un problème que je cherche à intituler aussi brièvement que possible. Je lui cherche, par économie, un titre aussi formalisateur et donc aussi économique que possible : eh bien, c'est justement l'*économie*. Mon problème est : l'économie. Comment, suivant les contraintes, d'abord temporelles, de ce colloque, déterminer le fil conducteur le plus rassemblant et

le plus enchevêtrant possible à travers tant de trajets virtuels dans l'immense corpus, comme on dit, de Heidegger, et dans son écriture enchevêtrée? Comment ordonner les lectures, interprétations ou réécritures que je serais tenté d'en proposer? J'aurais pu choisir, entre tant d'autres possibilités, celle qui vient de se présenter à moi sous le nom d'enchevêtrement, d'entrelacement — qui m'intéresse beaucoup depuis longtemps et sur laquelle je travaille d'une autre manière en ce moment. Sous le nom allemand de *Geflecht*, elle joue un rôle discret mais irréductible dans *Der Weg zur Sprache* (1959) pour désigner cet entrelacement singulier, unique, entre *Sprache* (mot que je ne traduirai pas, afin de ne pas avoir à choisir entre *langage*, *langue* et *parole*) et chemin (*Weg*, *Bewegung*, *Bewegen*, etc), entrelacement liant-déliant (*entbindende Band*) vers lequel nous serions sans cesse proprement reconduits selon un cercle que Heidegger nous propose de penser ou de pratiquer autrement que comme régression ou cercle vicieux. Le cercle est un « cas particulier » du *Geflecht*. Pas plus que le *chemin*, le *Geflecht* n'est une figure parmi d'autres. Nous y sommes impliqués déjà, d'avance entrelacés quand nous voulons parler de *Sprache* et de *Weg* : qui sont « en avance sur nous » (*uns stets schon voraus*).

Mais après une première anticipation j'ai dû décider de laisser ce thème en retrait : il n'aurait pas été assez économique. Or c'est économiquement d'économie que je dois parler ici. Pour quatre raisons au moins, je les nomme algébriquement.

a. Économie pour articuler ce que je vais dire avec l'autre possible tropique de l'*usure*, celui de l'intérêt, de la plus-value, du calcul fiduciaire ou du taux usuraire, que Ricœur a désigné mais laissé dans l'ombre, alors qu'il vient en supplément hétérogène et discontinu, en écart tropique irréductible à celui de l'être-usé ou usagé.

b. Économie pour articuler ce possible avec la loi-de-la-maison et la loi du propre, *oiko-nomia*, qui m'avait fait réserver un sort particulier aux deux motifs de la lumière et de la demeure (« Demeure empruntée », dit Du Marsais en citation dans sa définition métaphorique de la métaphore : « La métaphore est une espèce de Trope; le mot dont on se sert dans la métaphore est pris dans un autre sens que le sens propre : *il est*, pour ainsi dire, dans une *demeure empruntée*, dit un ancien; ce qui est commun et essentiel à tous les Tropes »).

c. Économie pour mettre le cap, si on peut dire, sur cette valeur d'*Ereignis*, si difficilement traductible et dont toute la famille (*ereignen*, *eigen*, *eigens*, *enteignen*) se croise, de façon de plus en plus dense, dans les derniers textes de Heidegger, avec les thèmes du propre, de la propriété, de la appropriation ou de la dé-appropriation d'une part, avec celui de la lumière, de l'éclaircie, de l'œil d'autre part (Heidegger dit sous-entendre *Er-aïgnis* dans *Ereignis*) et enfin, dans son usage courant, avec ce qui vient comme événement : quel est le lieu, l'avoir-lieu ou l'événement métaphorique ou du métaphorique? qu'est-ce qui se passe, aujourd'hui, avec la métaphore?

d. Économie enfin, parce que la considération économique me paraît avoir un rapport essentiel avec ces déterminations du passage ou du frayage selon les modes du trans-fert ou de la tra-duc-tion (*Übersetzen*) que je crois devoir lier ici à la question du transfert métaphorique (*Übertragung*). En raison de cette économie de l'économie, j'ai proposé de donner à ce discours le titre de *retrait*. Non pas d'économies au pluriel, mais de retrait.

Pourquoi retrait et pourquoi retrait de la métaphore?

Je parle dans ce que j'appelle ou plutôt dans ce qu'on appelle *ma* langue ou, de façon encore plus obscure ma « langue maternelle ». Dans *Sprache und Heimat* (texte sur Hebbel de 1960 dont nous aurions beaucoup à entendre, au sujet de la métaphore, du *gleich* de *Vergleich* et de *Gleichnis*, etc., mais qui se prête mal à l'accélération d'un colloque), Heidegger dit que dans le dialecte, autre mot pour *Mundart*, dans l'idiome, s'enracine *das Wesenssprache*, et si l'idiome est la langue de la mère, s'y enracine aussi « *das Heimische des Zuhaus, die Heimat* ». Et il ajoute « *Die Mundart ist nicht nur die Sprache der Mutter, sondern zugleich und zuvor die Mutter der Sprache* ». Selon un mouvement dont nous analyserons la loi, ce renversement nous induirait à penser que non seulement l'*idion* de l'*idiome*, le propre du dialecte se donne comme la mère de la langue mais que, loin de savoir avant cela ce qu'est une mère, un tel renversement nous donne peut-être seul à approcher l'essence de la maternité. Langue maternelle ne serait pas une métaphore pour déterminer le sens de la langue mais le tour essentiel pour comprendre ce que « la mère » veut dire.

Et le père? Ce qu'on appelle le père? Il tenterait d'occuper la place de la forme, de la langue formelle. Cette place est intenable et il ne peut donc tenter de l'occuper, parlant dans cette seule mesure la langue du père, que pour la forme. C'est en somme cette place et ce projet impossibles que Heidegger désignerait au début de *Das Wesen der Sprache* sous les noms de « métalangage » (*Metasprache, Übersprache, Metalinguistik*) — ou de Métaphysique. Car finalement, l'un de noms dominants pour ce projet impossible et monstrueux du père, comme pour cette maîtrise de la forme pour la forme, c'est bien Métaphysique. Heidegger y insiste : « métalinguistique » ne « résonne » pas seulement comme « métaphysique », c'est *la* métaphysique de la « technicisation » intégrale de toutes les langues; elle est destinée à produire un « instrument d'information unique, fonctionnel et interplanétaire ». « *Metasprache* et *Sputnik...* sont le même. »

Sans m'enfoncer dans toutes les questions qui se pressent ici, je remarque d'abord que dans « ma langue » le mot *retrait* se trouve doté d'une assez riche polysémie. Je laisse ouverte pour l'instant la question de savoir si cette polysémie est réglée ou non par l'unité d'un foyer ou d'un horizon de sens qui lui promette une totalisation ou un ajointement en système. Ce mot s'est imposé à moi pour des raisons économiques (loi de l'*oikos* et de l'idiome encore), compte tenu, ou tenté, de ses capacités de traduction, de capture ou de captation traduisante, de traduction ou de translation au sens traditionnel et idéal : transport d'un signifié intact dans le véhicule d'une autre langue, d'une autre patrie ou matrice; ou encore au sens plus inquiétant et plus violent d'une capture captatrice, séductrice et transformatrice (plus ou moins réglée et fidèle, mais quelle est alors la loi de cette fidélité violente?) d'une langue, d'un discours et d'un texte par un autre discours, une autre langue, et un autre texte qui peuvent du même coup, comme ce sera ici le cas, violer dans le même geste leur propre langue maternelle au moment d'y importer et d'en exporter le maximum d'énergie et d'information. Le mot *retrait* — à la fois intact, et forcé, sauf dans ma langue et simultanément altéré —, je l'ai présumé le plus propre à capter la plus grande quantité d'énergie et d'information dans le texte heideggerien à l'intérieur du contexte qui est ici le nôtre, et seulement dans les limites de ce contexte. La mise à l'épreuve d'un tel transfert (en même temps que de votre patience), voilà donc ce que j'essaierai

ici avec vous, sous une forme évidemment schématique et programmatique. Je commence.

I. *Premier trait.* Je repars de ces deux passages apparemment allusifs et digressifs où Heidegger pose très vite l'appartenance *du* concept de métaphore, comme s'il n'y en avait qu'un, à la métaphysique, comme s'il n'y en avait qu'une et comme si elle était une. Le premier passage, je l'ai rappelé tout à l'heure, c'est celui que je cite dans la note (*Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik*). L'autre, dans la triple conférence *Das Wesen der Sprache* (1957), dit notamment : « *Wir blieben in der Metaphysik hängen, wollten wir dieses Nennen Hölderlins in der Wendung « Worte wie Blumen » für eine Metapher halten* » (p. 207). « Nous resterions suspendus dans la métaphysique si nous voulions tenir pour une métaphore cette nomination de Hölderlin dans la tournure " mots comme des fleurs " . »

Sans doute à cause de leur forme univoque et sentencieuse, ces deux passages ont constitué l'unique foyer de la discussion qui s'est engagée sur la métaphore chez Heidegger, d'une part dans un article de Jean Greisch, *Les mots et les roses, la métaphore chez Martin Heidegger* (*Revue des Sciences Théologiques et Philosophiques*, 57, 1973), puis d'autre part dans *La métaphore vive* (1975). Les deux analyses s'orientent différemment. L'essai de Greisch se dit plus proche du mouvement amorcé par la *Mythologie blanche*. Néanmoins les deux textes ont en commun les motifs suivants que je rappelle très vite sans revenir sur ce que j'ai dit tout à l'heure de la *Métaphore vive*. Le premier motif, sur lequel je ne me sens pas du tout d'accord mais sur lequel je ne m'étendrai pas, pour l'avoir fait et devoir le faire encore ailleurs (notamment dans *Glas, Le sans de la coupure pure, Survivre*, etc), c'est le motif onto-anthologique de la fleur. Tous deux identifient ce que je dis des fleurs séchées à la fin de la *Mythologie blanche* avec ce que Heidegger reproche à Gottfried Benn de dire pour transformer le poème de Hölderlin en « herbier » et en collection de plantes desséchées. Greisch parle d'une parenté entre l'attitude de Benn et la mienne. Et Ricœur utilise ce motif de l'herbier et de l'interprétation de Benn comme une transition vers le propos de la *Mythologie blanche*. Pour de multiples raisons que je n'ai pas le temps d'énumérer, je lirais cela tout autrement. M'importe davantage pour l'instant l'autre des deux motifs communs à Greisch et à Ricœur, à savoir que le pouvoir métaphorique du texte heideggerien est plus riche, plus déterminant que sa thèse sur la métaphore. La métaphoricité du texte de Heidegger déborderait ce qu'il dit thématiquement, sur le mode de la dénonciation simplificatrice, du concept dit « métaphysique » de la métaphore (Greisch, p. 441 sq, Ricœur, p. 359). Je souscrirais assez volontiers à cette affirmation. Reste pourtant à déterminer le sens et la nécessité qui lient entre elles cette dénonciation apparemment univoque, simplifiante et réductrice du concept « métaphysique » de métaphore et d'autre part la puissance apparemment métaphorique d'un texte dont l'auteur ne veut plus qu'on comprenne comme « métaphorique », justement, ni même sous aucun concept de la métalinguistique ou de la rhétorique, ce qui s'y passe et prétend s'y passer de la métaphore. La première réponse schématique que j'y ferais, au titre du retrait, serait la suivante. Le concept dit « métaphysique » de la métaphore appartiendrait à la métaphysique en tant que celle-ci correspond, dans l'époquité de ses époques, à une *epochè*, autrement dit à un retrait suspensif de l'être, à ce que

l'on traduit souvent par retrait, réserve, abriement, qu'il s'agisse de *Verborgenheit* (être-caché), de dissimulation ou de voilement (*Verhüllung*). L'être se retient, se dérobe, se soustrait, *se retire* (*sich entzieht*) dans ce mouvement de retrait qui est indissociable, selon Heidegger, du mouvement de la présence ou de la vérité. Se retirant en se montrant ou se déterminant *comme* ou *sous* ce mode d'être (par exemple *comme eidos*, selon l'écart ou l'opposition visible/invisible qui construit l'*eidos* platonicien), qu'il se détermine donc en tant qu'*ontôs on* sous la forme de l'*eidos* ou sous toute autre forme, il se soumet déjà, *autrement dit, sozusagen, so to speak*, à une sorte de déplacement métaphorico-métonymique. Toute ladite histoire de la métaphysique occidentale serait un vaste processus structural où l'*époque* de l'être se retenant, se tenant en retrait, prendrait ou plutôt *présenterait* une série (entrelacée) de guises, de tours, de modes, c'est-à-dire de figures ou d'allures tropiques qu'on pourrait être tenté de décrire à l'aide d'une conceptualité rhétoricienne. Chacun de ces mots — forme, guise, tour, mode, figure — serait déjà en situation tropique. Dans la mesure de cette *tentation*, « la » métaphysique ne serait pas seulement l'enclos dans lequel se serait produit et enfermé le concept de la métaphore. La métaphysique n'aurait pas seulement construit et traité le concept de métaphore, par exemple à partir d'une détermination de l'être *comme eidos*; elle serait elle-même en situation tropique au regard de l'être ou de la pensée de l'être. Cette métaphysique *comme* tropique et singulièrement *comme* détour métaphorique, correspondrait à un *retrait* essentiel de l'être : ne pouvant se révéler, se présenter qu'en se dissimulant sous l'« espèce », d'une détermination époquale, sous l'espèce d'un *comme* qui oblitère son *comme tel* (l'être *comme eidos, comme subjectivité, comme volonté, comme travail, etc*), l'être ne se laisserait nommer que dans un écart métaphorico-métonymique. On serait alors tenté de dire : le métaphysique, qui correspond en son discours au retrait de l'être, tend à rassembler, dans la ressemblance, tous ses écarts métonymiques dans une grande métaphore de l'être ou de la pensée de l'être. Ce rassemblement est la langue de la métaphysique.

Qu'est-ce qui se passerait alors avec la métaphore? Tout, la totalité de l'étant. Et il se passerait ceci qu'on devrait se passer d'elle sans pouvoir s'en passer, et cela définit la structure des retraits qui m'intéressent ici. D'une part, on doit pouvoir s'en passer parce que le rapport de la métaphysique (onto-théologique) à la pensée de l'être, ce rapport (*Bezug*) qui marque le retrait (*Entziehung*) de l'être, ne peut plus être nommé — *littéralement* — métaphorique dès lors que l'usage (je dis bien l'usage, le devenir-usuel du mot et non pas son sens originel auquel personne ne s'est jamais référé, en tous cas pas moi) s'est fixé à partir de ce couple d'opposition métaphysique pour décrire des rapports entre des étants. L'être n'étant rien, n'étant pas un étant, il ne saurait être dit ou nommé *more metaphorico*. Et donc il n'a pas, dans un tel contexte de l'usage métaphysique dominant du mot « métaphore », un sens propre ou littéral qui pourrait être visé métaphoriquement par la métaphysique. Dès lors, si à son sujet on ne peut parler métaphoriquement, on ne peut pas davantage parler proprement ou littéralement. On en parlera toujours *quasi* métaphoriquement, selon une métaphore de métaphore, avec la surcharge d'un trait supplémentaire, d'un *re-trait*, d'un pli supplémentaire de métaphore articulant ce retrait, répétant en la déplaçant la métaphore intra-métaphysique, celle-là même que le retrait de l'être aura rendu possible.

La graphique de ce retrait prendrait alors l'allure suivante, que je décris très sèchement :

1. Ce que Heidegger appelle *la* métaphysique correspond à un retrait de l'être. Donc la métaphore en tant que concept dit métaphysique correspond à un retrait de l'être. Le discours métaphysique, produisant et contenant le concept de métaphore, est lui-même quasi-métaphorique au regard de l'être : c'est donc une métaphore englobant le concept étroit-restreint-strict de métaphore qui n'a donc de sens, lui-même, que strictement métaphorique.

2. Le discours dit métaphysique ne peut être débordé, *en tant qu'il* correspond à un retrait de l'être, que selon un retrait de la métaphore *en tant que* concept métaphysique, selon un retrait du métaphysique, un retrait du retrait de l'être. Mais comme ce retrait du métaphorique ne laisse pas la place libre à un discours du propre ou du littéral, il aura à la fois le sens du re-pli, de ce qui se retire comme une vague sur le littoral, et d'un re-tour, de la répétition surchargeant d'un trait supplémentaire, d'une métaphore de plus, d'un *re*-trait de métaphore, un discours dont la bordure rhétorique n'est plus déterminable selon une ligne simple et indivisible, selon un trait linéaire et indécomposable. Ce trait a la multiplicité interne, la structure pliée-repliée d'un re-trait. Le retrait de la métaphore donne lieu à une généralisation abyssale du métaphorique — métaphore de métaphore dans les deux sens — qui évase les bords ou les invagine plutôt. Je ne veux pas être surabondant dans les développements de cette paradoxie, j'en tire seulement, très vite, deux conclusions provisoires.

1. Le mot, jusqu'à un certain point « français », de *retrait*, *n'est pas trop abusif*, je crois, pour traduire l'*Entziehung*, le *Sich-Entziehen* de l'être, en tant que, se suspendant, dissimulant, déroband, voilant, etc., il se retire en sa crypte. Le mot français convient, dans cette mesure, celle du « point trop abusif » (une « bonne » traduction, doit toujours *abuser*), pour désigner le mouvement essentiel et en lui-même double, équivoque, qui rend possible tout ce dont je parle en ce moment dans le texte heideggerien. Le retrait de l'être, en son être-retrait, donne lieu à la métaphysique comme onto-théologie produisant le concept de métaphore, se produisant et s'appelant de manière quasi-métaphorique. Pour penser l'être en son retrait il faudrait donc laisser se produire ou se *réduire* un retrait de la métaphore qui pourtant, ne laissant place à rien qui soit *opposé*, opposable à du métaphorique, étendra sans limite et chargera de plus-value supplémentaire tout trait métaphorique. Ici le mot *re-trait* (trait en plus pour suppléer le retrait soustrayant, *re-trait* disant du même coup, d'un trait, le plus et le moins) ne désigne le retour généralisateur et supplémentaire que dans une sorte de violence quasi-catachrétique, une sorte d'abus que j'impose à la langue mais un abus que j'espère sur-justifié par nécessité de bonne formalisation économique. *Retrait* n'est ni une traduction ni une non-traduction (au sens courant) par rapport au texte heideggerien ; il n'est ni propre ni littéral, ni figuré ni métaphorique. « Retrait de l'être » ne peut avoir un sens littéral ou propre dans la mesure où l'être n'est pas *quelque chose*, un étant déterminé qu'on puisse désigner. Pour la même raison, le retrait de l'être donnant lieu et au concept métaphysique de métaphore et à son retrait, l'expression « retrait de l'être » n'est pas *stricto sensu* métaphorique.

2. Deuxième conclusion provisoire : en raison de cette invagination chiasmique des bords, et si le mot *retrait* ne fonctionne ici ni littéralement ni par

métaphore, je ne sais pas ce que je veux dire avant d'avoir pensé, si on peut dire, le retrait de l'être *comme* retrait de la métaphore. Loin que je procède à partir d'un mot ou d'un sens connu ou déterminé (le retrait) pour penser ce qu'il en est de l'être et de la métaphore, je n'en viendrai à comprendre, entendre, lire, penser, laisser s'annoncer le retrait en général que depuis le retrait de l'être comme retrait de la métaphore dans tout le potentiel polysémique *et* disséminé du retrait. Autrement dit : si l'on voulait que *retrait-de* s'entende comme une métaphore, ce serait une métaphore curieuse, renversante, on dirait presque *catastrophique*, catastrophique : elle aurait pour fin d'énoncer quelque chose de nouveau, d'encore inouï sur le véhicule et non sur le sujet apparent du trope. *Retrait-de-l'être-ou-de-la-métaphore* serait en voie de nous donner à penser moins l'être ou la métaphore que l'être ou la métaphore *du retrait*, en voie de nous donner à penser la voie et le véhicule, ou leur frayage. Habituellement, usuellement, une métaphore prétend nous ménager un accès à l'inconnu et à l'indéterminé par le détour d'un familier reconnaissable. « Le soir », expérience commune, nous aide à penser la vieillesse, chose plus difficile à penser ou à vivre, comme soir de la vie, etc. Selon ce schéma courant, nous saurions familièrement ce que *retrait* veut dire et nous essaierions de penser à partir de lui le retrait de l'être ou de la métaphore. Or ce qui survient ici, c'est que pour une fois nous ne pouvons penser le trait du re-trait que depuis la pensée de cette différence ontico-ontologique sur le retrait de laquelle se serait tracée, avec la bordure de la métaphysique, la structure courante de l'usage métaphorique.

Telle catastrophe inverse donc le trajet métaphorique au moment où, devenue débordante, la métaphoricité ne se laisse plus contenir dans son concept dit « métaphysique ». Cette catastrophe produirait-elle un délabrement général, une destructuration du discours — par exemple celui de Heidegger — ou bien une simple conversion du sens, répétant en sa profondeur la circulation du cercle herméneutique? Je ne sais pas si c'est là une alternative, mais si c'en était une, je ne pourrais pas répondre à cette question, et non seulement pour des raisons de temps : un texte, par exemple celui de Heidegger, comporte et croise nécessairement en lui les deux motifs.

II. Je soulignerai donc seulement — ce sera le *deuxième* grand trait annoncé — ce qui unit (leur trait d'union, si vous voulez) les énoncés de Heidegger sur le concept dit métaphysique de la métaphore et d'autre part son propre texte en tant qu'il paraît plus « métaphorique » que jamais, ou *quasi* métaphorique au moment même où il s'en défend. Comment cela est-il possible?

Pour trouver le chemin, la forme du chemin entre les deux, il faut apercevoir ce que je viens d'appeler la catastrophe généralisante. J'en prendrai deux exemples parmi d'autres possibles. Il s'agit toujours de ces moments typiques où, recourant à des formules qu'on serait tenté de recevoir comme des métaphores, Heidegger précise que ce ne sont pas des métaphores et jette la suspicion sur ce que nous croyons penser d'assuré et de clair sous ce mot. C'est un geste qu'il ne fait pas seulement dans les deux passages cités par Ricœur ou Greisch. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, un mouvement que je ne peux reconstituer ici porte la phrase : « *Das Denken baut am Haus des Seins* », « La pensée travaille à (construire) la maison de l'être », l'ajointement de l'être (*Fuge des Seins*) venant assigner, enjoinde (*verfügen*) à l'homme d'habiter dans la vérité de l'être. Et un peu plus

loin, après une citation de Hölderlin : « Le discours sur la maison de l'être (*Die Rede vom Haus des Seins*) n'est pas une métaphore (*Übertragung*) transportant l'image de « maison » vers l'être, mais [sous-entendu : inversement] c'est à partir de l'essence de l'être convenablement pensée (*sondern aus dem sachgemäss gedachten Wesen des Seins*) que nous pourrions un jour penser ce que sont « maison » et « habiter ».

« Maison de l'être » n'opérerait pas, dans ce contexte, à la manière d'une métaphore dans le sens courant, usuel, c'est-à-dire littéral de la métaphore, s'il en est un. Ce sens courant et cursif — je l'entends aussi dans le sens de direction — transporterait un prédicat familier (et ici rien n'est plus familier, familial, connu, domestique et économique, croit-on, que la maison) vers un sujet moins familier, plus éloigné, *unheimlich*, qu'il s'agirait de mieux s'appropriier, connaître, comprendre, et qu'on désignerait ainsi par le détour indirect du plus proche, la maison. Or ce qui se passe ici, avec la quasi-métaphore de la maison de l'être, et ce qui se passe de la métaphore en sa direction cursive, c'est que c'est l'être qui donnerait ou promettrait de donner, depuis son retrait même, à penser la maison ou l'habitat. On pourrait être tenté d'utiliser toute sorte de termes et de schémas techniques empruntés à telle ou telle méta-rhétorique pour maîtriser *formaliter* ce qui ressemble, selon *Übertragung* insolite, à une inversion tropique dans les rapports entre le prédicat et le sujet, le signifiant et le signifié, le véhicule et la teneur, le discours et le référent, etc. On pourrait être tenté de formaliser cette inversion rhétorique où, dans le trope « maison de l'être », l'être nous dit plus, ou nous promet plus sur la maison que la maison sur l'être. Mais ce serait manquer le plus strictement propre de ce qu'entend dire le texte heideggerien en ce lieu. Par l'inversion considérée, l'être n'est pas devenu le propre de cet étant supposé bien connu et familier, proche, ce qu'on croyait qu'était la maison dans la métaphore courante. Et si la maison est devenue un peu *unheimlich*, ce n'est pas pour avoir été remplacée dans le rôle du plus proche par « être ». On n'a donc plus affaire à une métaphore au sens usuel, ni à une simple inversion permutant les places dans une structure tropique usuelle. D'autant plus que cet énoncé (qui n'est d'ailleurs pas un énoncé judicatif, une proposition courante, du type constatif *S est P*) n'est pas non plus un énoncé parmi d'autres portant sur des rapports entre des prédicats et des sujets ontiques. D'abord parce qu'il implique la valeur économique de la demeure et du propre qui interviennent souvent ou toujours dans la définition du métaphorique. Ensuite il parle avant tout *du langage* et donc en lui *de la métaphoricité*. En effet, la maison de l'être, aura-t-on lu plus haut dans la *Lettre*, c'est *die Sprache* (langue ou langage) :

« *L'unique (Das Einzige), que la pensée qui cherche pour la première fois à s'exprimer dans Sein und Zeit voudrait atteindre, est quelque chose de simple (etwas Einfaches). En tant que tel [simple, unique], l'être demeure mystérieux (geheimnisvoll), la proximité simple d'une puissance non-contraignante. Cette proximité west [est, s'essencie] comme die Sprache selbst... ».*

Autre façon de dire qu'on ne pourra penser la proximité du proche (qui, elle, n'est pas proche ou propre : la proximité n'est pas proche, la propriété n'est pas propre) que depuis et dans la langue. Et plus bas :

« C'est pourquoi il importe de penser das Wesen der Sprache selon la correspondance à l'être et en tant que cette correspondance, c'est-à-dire en tant que Behausung des Menschenwesens (maison abritant l'essence de l'homme). Mais l'homme n'est pas seulement un être-vivant qui, à côté d'autres aptitudes, possède aussi die Sprache. Die Sprache est bien plutôt la maison de l'être, en laquelle, y habitant, l'homme ek-siste, en tant qu'il appartient, en assumant la garde, à la vérité de l'être ».

Ce mouvement n'est plus simplement métaphorique. 1. Il porte sur le langage et la langue comme élément du métaphorique. 2. Il porte sur l'être qui n'est rien et qu'il faut penser selon la différence ontologique qui, avec le retrait de l'être, rend possibles et la métaphoricité et son retrait. 3. Il n'y a par conséquent aucun terme qui soit propre, usuel et littéral dans l'écart sans écart de ce phrasé. Malgré son allure ou sa ressemblance, celui-ci n'est ni métaphorique ni littéral. Énonçant non-littéralement la condition de la métaphoricité, il en libère et l'extension illimitée et le retrait. Retrait par lequel ce qui s'éloigne (*entfernt*) dans le non-proche de la proximité s'y retire et abrite. Comme il est dit au début de *das Wesen der Sprache*, plus de métalangage, plus de métalinguistique, donc plus de métarhétorique, plus de métaphysique. Toujours une métaphore de plus au moment où la métaphore se retire en évasant ses limites.

Cette torsion, cette entorse de la démarche et du pas, ce *détour* du chemin heideggerien, on en retrouve la trace partout où Heidegger écrit et écrit du chemin. On peut en suivre partout la piste et la déchiffrer selon la même règle, qui n'est plus simplement d'une rhétorique ou d'une tropique. Je n'en situerai qu'une autre occurrence, parce qu'elle jouit de quelques privilèges. 1. Dans *Das Wesen der Sprache* (1957-58), elle précède d'assez loin le passage cité tout à l'heure sur « *Worte wie Blumen* ». 2. Elle ne concerne pas seulement la prétendue métaphoricité de certains énoncés sur le langage en général et, en lui, sur la métaphore. Elle vise d'abord un discours prétendument métaphorique portant sur le rapport entre pensée et poésie (*Denken und Dichten*). 3. Elle détermine ce rapport comme *voisinage* (*Nachbarschaft*), selon ce type de proximité (*Nähe*) qu'on appelle *voisinage*, dans l'espace de la demeure et l'économie de la maison. Or là aussi, appeler métaphore, comme si on savait ce que c'était, telle valeur de voisinage entre poésie et pensée, faire comme si on était d'abord assuré de la proximité de la proximité et du voisinage du voisinage, c'est se fermer à la nécessité de l'autre mouvement. Inversement, c'est en renonçant à cette sécurité de ce qu'on croit reconnaître sous le nom de métaphore et de voisinage qu'on s'approchera peut-être de la proximité du voisinage. Non que le voisinage nous soit étranger avant cet accès à ce qu'il est entre *Denken et Dichten*. Rien ne nous est plus familier que lui et Heidegger le rappelle aussitôt. Nous séjournons et nous mouvons en lui. Mais il faut, et c'est le plus énigmatique de ce cercle, revenir où nous sommes sans y être proprement (voir p. 184 et *passim*). Heidegger vient de nommer « voisinage » le rapport marqué par le « et » entre *Dichten und Denken*. De quel droit, demande-t-il alors, parler ici de « voisinage »? Le voisin (*Nachbar*) est celui qui habite à proximité (*in der Nähe*) d'un autre et avec un autre (Heidegger n'exploite pas la chaîne *vicus, veicus* qui renvoie peut-être à *oikos* et au sanscrit *veca* (*maison*), je le note

sous réserve et provisoirement). Le voisinage est ainsi un *rapport* (*Beziehung*), soyons attentifs à ce mot, qui résulte de ce que l'un attire (*zieht*) l'autre dans sa proximité pour qu'il s'y établisse. On pourrait croire alors que, s'agissant de *Dichten und Denken*, ce rapport, ce trait qui les attire l'un au voisinage de l'autre, est nommé dans une « *bildlicher Redeweise* » (façon imagée de parler). Ce serait rassurant en effet. A moins, note alors Heidegger, que nous n'ayons déjà dit par là quelque chose de la chose même, à savoir de l'essentiel à penser, soit le voisinage, alors que reste encore « indéterminé pour nous ce que c'est que *Rede*, et ce que c'est que *Bild* et jusqu'à quel point *die Sprache in Bildern spricht*; si même elle parle en général de la sorte. »

III. Précipitant ma conclusion en ce *troisième* et dernier *trait*, je voudrais maintenant en venir non pas au dernier mot, mais à ce mot pluriel de *trait* lui-même. Et non pas y venir mais y revenir. Non pas au retrait de la métaphore mais à ce qui pourrait d'abord ressembler à la métaphore du retrait. N'y aurait-il pas en dernière instance, derrière tout ce discours, le soutenant plus ou moins discrètement, en retrait, une métaphore du retrait qui autoriserait à parler de la différence ontologique et à partir d'elle du retrait de la métaphore? A cette question d'apparence un peu formelle et artificielle, on pourrait répondre, aussi vite, que cela confirmerait du moins la dé-limitation du métaphorique (il n'y a pas de méta-métaphorique parce qu'il n'y a que des métaphores de métaphores, etc.) et confirmerait aussi ce que dit Heidegger du projet méta-linguistique comme métaphysique, de ses limites, voire de son impossibilité. Je ne me contenterai pas de cette forme de réponse, même si elle est en son principe suffisante.

Il y a — et de façon décisive dans l'instance du « il y a », du *es gibt* qu'on traduit ainsi — il y a le trait, un tracé ou un tracement du trait opérant discrètement, souligné par Heidegger mais chaque fois en un lieu décisif, et assez incisif pour nous donner à penser qu'il nomme justement la signature la plus grave, gravée, gravante, de la décision. Deux familles, pour ainsi dire, de mots, noms, verbes et syncatégorèmes, viennent s'allier, s'engager, se croiser en ce contrat du trait dans la langue allemande. C'est d'une part la « famille » de *Ziehen* (*Zug, Bezug, Gezüge, durchziehen, entziehen*), d'autre part la « famille » de *Reissen* (*Riss, Aufriss, Umriss, Grundriss, etc.*). A ma connaissance on ne l'a jamais remarqué ou du moins thématiqué à la mesure du rôle que joue ce croisement. Or ce lexique (plus ou moins qu'un lexique puisqu'il en viendra à nommer le trait ou la traction différentielle comme possibilité du langage, du *logos*, de la langue et de la *lexis* en général, de l'inscription parlée autant qu'écrite) s'impose très tôt à Heidegger, au moins, me semble-t-il, réserve faite d'une enquête plus systématique, dès *L'origine de l'œuvre d'art* (1935-36). Mais pour ce premier repérage, afin d'éviter l'accumulation, je m'en tiendrai à trois types de remarques.

1. Je remarque d'abord quelque chose du trait *avoisinant*. Le voisinage entre *Denken* et *Dichten* nous donnait accès au voisinage, à la proximité du voisinage, selon une voie, un chemin qui, n'étant pas plus métaphorique que littéral, réouvrirait la question de la métaphore. Or le trait avoisinant, je dirai le trait *approchant*, le trait propre qui rapporte (*bezieht*) l'une à l'autre *Dichten* (qu'il ne faut pas traduire sans précaution par poésie) et pensée (*Denken*) en leur proximité avoisinante, qui les partage et que les deux partagent, ce trait commun différentiel qui les attire réciproquement, tout en signant leur différence irréductible, ce trait,

c'est le *trait* : *Riss*, tracement de frayage qui incise, déchire, marque l'écart, la limite, la marge, la marque (Heidegger nomme quelque part la « marche », « *Mark* » comme limite, *Grenz, Grenzland*, p. 171). Et ce trait (*Riss*) est une coupe que se font, quelque part à l'infini, les deux voisins, *Denken und Dichten*. A l'entaille de cette coupe, ils s'ouvrent, pourrait-on dire, l'un à l'autre, ils s'ouvrent de leur différence et même, pour me servir d'un mot dont j'ai ailleurs tenté de régler l'usage, *se recouper* de leur trait et donc de leur retrait respectif. Ce trait (*Riss*) de recoupe rapporte l'un à l'autre mais n'appartient à aucun d'eux. C'est pourquoi ce n'est pas un trait commun ou un concept général, ni davantage une métaphore. On dirait du trait qu'il est plus originaire que les deux (*Dichten et Denken*) qu'il entaille et recoupe, qu'il est leur origine commune et le sceau de leur alliance, restant en cela singulier et différent des deux, si un trait pouvait être quelque chose, pouvait être proprement et pleinement originaire. Or en tant qu'il fraye un écart différentiel, un trait n'est ni pleinement originaire et autonome, ni, en tant que frayage, purement dérivé. Et dans la mesure où un tel trait fraye la possibilité de nommer dans la langue (écrite ou parlée au sens courant de ces mots), il n'est lui-même nommable, en tant qu'écartement, ni littéralement, ni proprement, ni métaphoriquement. *Il n'a pas d'approchant en tant que tel.*

A la fin de la deuxième partie de *Das Wesen der Sprache*, Heidegger vient de marquer comment, dans le « *es gibt das Wort* » *es, das Wort, gibt*, mais de telle sorte que le joyau (*Kleinod*) du poème qu'on est en train de lire (*Das Wort*, Stefan George), ce que le poème donne comme un présent et qui n'est autre qu'un certain rapport du mot à la chose, ce joyau qui reste innommé se retire (*das Kleinod entzieht sich*). Le *es gibt* retire ce qu'il donne, il ne donne qu'à retirer; et à qui sait renoncer. Le joyau se retire dans l'« étonnant secret », où secret (*geheimnisvoll*) vient qualifier l'étonnant (*das Erstaunende, was staunen lässt*) et désigne l'intimité de la maison comme le lieu du retrait (*geheimnisvoll*). Revenant ensuite sur le thème du voisinage entre *Denken* et *Dichten*, sur leur altérité irréductible, Heidegger dit leur différence « tendre », délicate (*zart*) mais « claire » qui ne doit laisser place à aucune confusion. *Dichten* et *Denken* sont parallèles (*para allelôn*), l'un à côté ou le long de l'autre mais non séparés si la séparation signifie « être éloigné dans le sans-rapport » (*ins Bezuglose abgeschieden*), non sans la traction de ce trait (*Zug*), de ce *Bezug* qui rapporte ou transporte l'un vers l'autre.

Quel est donc le trait de ce *Bezug* entre *Denken* et *Dichten*? C'est le trait (*Riss*) d'une entame, d'une ouverture traçante, *frayante* (le mot *Bahnen* apparaît souvent dans ce contexte avec les figures du *Bewegen*), d'un *Aufriss*. Le mot *entame*, dont je me suis beaucoup servi ailleurs, me paraît le plus approchant pour traduire *Aufriss*, mot décisif, mot de la décision dans ce contexte, de la décision non « volontaire », et que les traducteurs français rendent tantôt par « tracé-ouvrant » et tantôt par « gravure ».

Entamées, les deux parallèles se coupent à l'infini, se recouper, s'entaillent et signent en quelque sorte l'une dans le corps de l'autre, l'une au lieu de l'autre, le contrat sans contrat de leur voisinage. Si les parallèles se coupent (*schneiden sich*) à l'infini (*im Un-endlichen*), cette coupe, cette entaille (*Schnitt*), elles ne se la font pas à elle-même, elles se recouper sans se toucher, sans s'affecter, sans se blesser. Elles s'entament seulement et sont coupées (*geschnitten*) dans l'entame (*Aufriss*) de leur avoisinement, de leur essence avoisinante (*nachbarlichen Wesens*).

Et par cette incision qui les laisse intactes, elles sont *eingezeichnet*, « signées » dit la traduction française publiée : dessinées, caractérisées, assignées, consignées. *Diese Zeichnung ist der Riss*, dit alors Heidegger. Il entame (*er reisst auf*), il trace en ouvrant *Dichten* et *Denken* dans l'approchement de l'un à l'autre. Cet rapprochement ne les rapproche pas depuis un autre lieu où ils seraient déjà eux-mêmes et se laisseraient ensuite attirer (*ziehen*). L'approchement est l'*Ereignis* qui renvoie *Dichten* et *Denken* dans le propre (*in das Eigene*) de leur essence (*Wesen*). Le trait de l'entame, donc, marque l'*Ereignis* comme appropriation, événement de appropriation. Il ne précède pas les deux propres qu'il fait venir à leur propriété, car il n'est rien sans eux. En ce sens il n'est pas une instance autonome, originaire, elle-même propre par rapport aux deux qu'il entame et allie. N'étant rien, il n'apparaît pas lui-même, il n'a aucune phénoménalité propre et indépendante, et ne se montrant pas, il se retire, il est structurellement en retrait, comme écart, ouverture, différentialité, trace, bordure, traction, effraction, etc. Dès lors qu'il se retire en se tirant, le trait est *a priori* retrait, inapparence, effacement de sa marque dans son entame.

Son inscription, comme j'ai tenté de l'articuler de la trace ou de la différence, *n'arrive qu'à s'effacer*.

Elle n'arrive et n'advient qu'en s'effaçant. Inversement, le trait n'est pas dérivé. Il n'est pas secondaire, en son arrivée, par rapport aux domaines, aux essences ou aux existences qu'il découpe, fraye et reploie dans leur recoupe. Le *re* du retrait n'est pas un accident survenant au trait. Il s'enlève en permettant à toute propriété de s'enlever, comme on le dit d'une figure sur un fond. Mais il ne s'enlève ni avant ni après l'entame qui permet de s'enlever, ni substantiellement ni accidentellement, ni matériellement ni formellement, ni selon aucune des oppositions qui organisent le discours dit métaphysique. Si « la » métaphysique avait une unité, ce serait le régime de ces oppositions qui n'apparaît et ne se détermine qu'à partir du retrait du trait, du retrait du retrait, etc. Le « à partir de » s'y abîme lui-même. Nous venons ainsi de reconnaître le rapport entre le *re*- du retrait (qui ne dit pas moins violemment la répétition de l'entame que la suspension négative de l'*Ent-ziehung* ou de l'*Ent-fernung*) et l'*Ereignen* du *Es gibt* qui focalise toute la « dernière » pensée de Heidegger, en ce trait précisément où le mouvement de l'*Enteignen* (dé-propiation, retrait de propriété) vient creuser tout *Ereignis* (*Dieses enteignende Vereignen ist das Spiegelspiel des Gevierts, Das Ding, in fine*).

2. Je remarque, deuxièmement, la performance, ou en un sens très ouvert de ce mot, le performatif d'écriture par lequel Heidegger nomme, appelle *Aufriss* (entame) ce qu'il décide, décrète ou laisse se décider d'appeler *Aufriss*, ce qui s'appelle selon lui *Aufriss* et dont j'esquisse la traduction, selon la traction d'un geste également performant, par *entame*. La décision tranchante d'appeler *Aufriss* ce qui d'une certaine manière était encore innommé ou ignoré sous son nom, c'est déjà en soi-même une entame; elle ne peut que se nommer, s'auto-nommer et s'entamer dans sa propre écriture. Heidegger fait souvent le même geste, par exemple avec *Dasein* au début de *Sein und Zeit*. Pas de néologisme ni de méta-écriture dans le geste qu'il y a ici.

Voici ce qui se signe et s'entame sous la signature de Heidegger. C'est au moment où, dans *Der Weg zur Sprache*, il vient de suggérer que l'unité de la

Sprache est encore restée *innommée (unbennant)*. Les noms de la tradition en ont toujours arrêté l'essence à tel ou tel aspect ou prédicat. Heidegger va à la ligne et ouvre ainsi un nouveau paragraphe : « *Die gesuchte Einheit des Sprachwesens heisse der Aufriss* », « L'unité cherchée de l'essence de la *Sprache*, qu'elle s'appelle l'entame ». Heidegger ne dit pas : je décide arbitrairement de la baptiser « entame » mais « qu'elle s'appelle », dans la langue qui décide, entame. Et mieux, de ce nom, ça ne s'appelle pas, ça nous appelle, ça nous appelle à... Poursuivons : « *Der Name heisst uns* [Ce nom nous appelle] à apercevoir (*erblicken*, comme dans *Satz vom Grund*, au moment de la déclaration sur la métaphore) plus distinctement (*deutlicher*) le propre (*das Eigene*) des *Sprachwesens*. *Riss ist dasselbe Wort wie ritzen* (Trait est le même mot que " rayer ")»).

Or, poursuit Heidegger, nous ne connaissons souvent le *Riss* que sous la forme « dévaluée » (*abgewerteten*) qu'il a dans des expressions comme rayer un mur, défricher et retourner un champ (*einen Acker auf-und-umreissen*), pour tracer des sillons (*Furchen ziehen*) afin que le champ abrite, garde en lui (*berge*) les semences et la croissance. L'entame (*Aufriss*), c'est la totalité des traits (*das Ganze der Züge*), le *Gefüge* et le *Gezüge* de cette *Zeichnung* (inscription, gravure, signature) qui *ajointe* (articule, écarte et tient ensemble) de part en part l'ouverture de la *Sprache*. Mais cette entame reste *verhüllt* (voilée) tant qu'on ne remarque pas proprement (*eigens*) en quel sens il est parlé du parlé et du parler. Le trait de l'entame est donc voilé, retiré, mais il est aussi le trait qui rassemble et écarte à la fois le voilement et le dévoilement, le *retrait* et le *retrait du retrait*.

3. On vient d'apercevoir le trait contractant avec lui-même, se retirant, croissant, recoupant à travers ces deux circonscriptions voisines du *Reissen* et du *Ziehen*. La recoupe croise et allie entre elles, après les avoir attirées dans la langue, les deux *généalogies* hétérogènes du trait, les deux mots ou « familles » de mots, de « logies ». Dans la recoupe, le trait se remarque lui-même en se retirant, il arrive à s'effacer dans un autre, à s'y réinscrire *parallèlement*, donc *hétérologiquement*, et *allégoriquement*. Le trait est retrait. On ne peut même plus dire *est*, on ne peut plus soumettre le retrait à l'instance d'une copule ontologique dont il conditionne, comme le *es gibt*, la possibilité même. Comme Heidegger le fait pour *Ereignis* ou *Sprache*, il faudrait dire de façon non-tautologique : le trait traite ou se traite, trace le trait, donc retrace et re-traite ou retire le retrait, contracte, se contracte et passe avec lui-même, avec le retrait de lui-même, un étrange contrat qui ne précède plus, pour une fois, sa propre signature et donc l'emporte. Nous devons encore, ici même, performer, entamer, tracer, tracter, traquer non pas ceci ou cela mais la capture même de ce croisement d'une langue dans une autre, la capture (à la fois violente et fidèle, passive pourtant et laissant *sauf*) de ce croisement alliant *Reissen* et *Ziehen*, les traduisant déjà dans la langue dite allemande. Cette capture affecterait le capteur lui-même, le traduisant dans l'autre, puisque *retrait*, en français, n'a jamais voulu dire, selon l'usage, re-tracement. Pour entamer cette captation compréhensive et cette tractation ou cette transaction avec la langue de l'autre, je soulignerai pour conclure ceci : que la tractation *fait œuvre*, elle est à l'œuvre déjà dans la langue de l'autre, je dirai dans les langues de l'autre. Car il y a toujours *plus d'une langue dans la langue*. Le texte de Heidegger qui, à ma connaissance, semble avoir pour la première fois appelé (au sens de *heissen*) ce croisement du *Ziehen* et du *Reissen*, c'est *L'origine de l'œuvre d'art* en ce lieu précis

où est dite la vérité comme non-vérité : *Die Wahrheit ist Un-wahrheit*. Dans le non-retrait de la vérité comme vérité, dans son *Un-verborgenheit*, le *Un-barre*, empêche, défend ou fend d'une double manière. La vérité est ce combat originaire (*Urstreit*) en lequel il appartient à l'essence de la vérité de subir ou de ressentir ce que Heidegger appelle l'attraction de l'œuvre, l'attire vers l'œuvre (*Zug zum Werk*), comme son insigne possibilité (*ausgezeichnete Möglichkeit*). L'œuvre a été définie plus haut, en particulier, comme *sumballein* et *allegoreuein*. Dans cet attrait, la vérité déploie son essence (*west*) comme combat entre éclaircie et réserve ou retrait (*Verbergung*), entre monde et terre. Or ce combat n'est pas un trait (*Riss*) comme *Aufreissen* entamant un simple gouffre (*blößen Kluft*) entre les adverses. Le combat attire les adverses dans l'attrait d'une appartenance réciproque. C'est un trait qui les attire vers la provenance de leur unité à partir d'un fond uni, *aus dem einigen Grunde zusammen*. En ce sens il est *Grundriss* : plan fondamental, projet, dessein, esquisse, précis. S'impriment alors une série de locutions dont le sens courant, usuel, « littéral » dirait-on, se trouve réactivé en même temps que discrètement réinscrit, déplacé, remis en jeu dans ce qui fait œuvre en ce contexte. Le *Grundriss* est *Aufriss* (entame et, au sens courant, profil essentiel, schéma, projection) qui dessine (*zeichnet*) les traits fondamentaux (*Grundzüge*), et ici se croisent les deux systèmes de traits pour dire *trait* dans la langue) de l'éclaircie de l'étant. Le trait (*Riss*) ne fait pas se fendre les adverses, il attire l'adversité à l'unité d'un contour (*Umriss*), d'un cadre, d'une charpente (au sens courant). Le trait est « *einheitliche Gezüge von Aufriss und Grundriss, Durch- und Umriss* », l'ensemble uni, ajointé (*Ge-*) des traits rassemblés, la contraction ou le contrat entre toutes ces formes de traits, ces apparentes modifications ou propriétés du *Riss* (*Auf-, Grund-, Durch-, Um-, etc.*), entre tous ces traits du trait qui ne lui surviennent pas comme des modifications prédicatives à un sujet, une substance ou un étant (ce que le trait n'est pas) mais qui ouvrent au contraire la dé-limitation, la dé-marcation depuis laquelle le discours ontologique sur la substance, le prédicat, la proposition, la logique et la rhétorique peuvent alors s'enlever. J'interromps ici arbitrairement ma lecture, je la coupe d'un trait au moment où elle nous conduirait au *Ge-stell* de la *Gestalt* dans l'adjointement de laquelle (*Gefüge*), *der Riss sich füt*.

Le trait n'est donc rien. L'entame de l'*Aufriss* n'est ni passive ni active, ni une ni multiple, si sujet ni prédicat, elle ne sépare pas plus qu'elle n'unit. Toutes les oppositions de valeur ont leur propre possibilité dans la différence, dans l'entre de son écart qui accorde autant qu'il démarque. Dira-t-on du lexique et de la syntaxe qui cernent cette possibilité en français, en allemand ou entre les deux, qu'ils sont métaphoriques? Les formalisera-t-on selon quelque autre schéma rhétorique? Quelle que soit la pertinence, voire la fécondité d'une analyse rhétorique déterminant tout ce qui se passe dans un tel chemin de pensée ou de langage, dans ce frayage du frayage, il y aura eu nécessairement une ligne, d'*ailleurs divisée*, où la détermination rhétorique aura rencontré dans le trait, c'est-à-dire dans son retrait, sa propre possibilité (différentialité, écart *et* ressemblance). Cette possibilité ne pourra pas être strictement comprise dans son ensemble, dans l'ensemble qu'elle rend possible; et pourtant elle ne le dominera pas. La rhétorique ne pourra alors s'énoncer elle-même, et sa possibilité, qu'en s'emportant dans le trait supplémentaire d'une rhétorique de la rhétorique, et par exemple d'une métaphore de métaphore, etc. Quand on dit trait ou retrait dans un contexte où il y va de la vérité,

« trait » n'est plus une métaphore de ce que nous croyons usuellement reconnaître sous ce mot. Il ne suffit pourtant pas de renverser la proposition et de dire que le re-trait de la vérité comme non-vérité est le propre ou le littéral à partir duquel le langage courant sera en position d'écart, d'abus, de détour tropique sous quelque forme que ce soit. « Retrait » n'est pas plus propre, ni littéral, que figuré. Il ne se confond pas plus avec les mots qu'il rend possibles, en leur délimitation ou découpe (y compris les mots français ou allemands qui se sont ici croisés ou greffés) qu'il n'est étranger aux mots comme une chose ou un référent. Le retrait n'est ni une chose, ni un étant, ni un sens. Il se *retire* et de l'être de l'étant comme tel et du langage, sans être ni être dit ailleurs; il *entame* la différence ontologique elle-même. Il *se retire* mais l'ipséité du *se* par laquelle il se rapporterait à lui-même d'un trait ne le précède pas et suppose déjà un trait supplémentaire pour se tracer, signer, retirer, retracer à son tour. *Retraits* s'écrit donc au pluriel, il est singulièrement pluriel en lui-même, se divise et rassemble dans le retrait du retrait. C'est ce que j'ai tenté ailleurs de nommer aussi *pas*. Il y va ici du chemin, encore, de ce qui y passe, le passe, s'y passe, ou pas.

Qu'est-ce qui se passe? aurai-je demandé en entamant ce discours. Rien, pas de réponse, sinon que de la métaphore le retrait se passe et de lui-même.

Citer p 112

à propos de la métaphore: "C'est la métaphore (Baudelaire de la page 6)