

La langue, création collective; ou : qui a peur de la philologie?

« Je n'ai pas de plus cher vœu que de n'avoir pas à m'occuper de la langue en général ».

F. de Saussure ¹

A François Fédier,
pour la traduction de *Unterwegs zur Sprache*.

§ 1. *Introduction*. — La création collective, tel est notre thème de méditation. Créer signifie puiser, créer collectivement, puiser en commun. Pour puiser, il est besoin d'une source — de « sources pures », dit Hölderlin dans *Germanie*. Quelles sont-elles? Ni les sources d'« inspiration » toutes personnelles auxquelles l'esthétique reconduit toute création en l'interprétant comme expression, ni une collection d'inspirations réunies sous une direction unique chargée de les « coordonner » et de transformer — comment? — diverses créations en une seule. Car le propre et la pureté de la source est justement de n'être *ni* personnelle, *ni* « collective », mais *commune*. Elle jaillit pour qui est réputé créer, et aussi pour qui n'a pas cette réputation. A moins que tous ne créent, aussi longtemps que leur reste libre l'accès à l'unique source offerte communautairement à la communauté : la langue.

Dire la langue l'unique source n'est pas prétendre qu'elle soit la seule. Simplement rien n'est plus commun que cette source-là, dont toute autre est résurgence. A condition que nous pensions non seulement le jaillissement manifeste, mais aussi la circulation souterraine de la langue, et ne réduisions point *a priori* la communauté à la simple collectivité d'un « groupe ». Sous le bruissement assourdissant des « locuteurs » du groupe, il y a le discours solitaire de la langue elle-même. « Tu tins soliloque », *du redetest einsam*, dit encore l'aigle de Zeus à la terre de Hölderlin. La langue comme *Rede* est solitaire. Mais ce n'est pas pour autant le monologue d'un individu, ni même le *Monologue* de la *Sprache* selon Novalis. La *Rede* est plutôt *statt offner Gemeine*, « attente de la communauté en son ouverture » (Hölderlin, *Der Mutter Erde*). Or « ne peut être solitaire que ce qui n'est pas seul; pas seul, c'est-à-dire pas séparé, isolé, sans aucun rapport. Dans la solitude, c'est justement le défaut du commun qui règne en tant que rapport le plus liant à la communauté (...) Ce défaut n'est ni simple manque, ni en général quelque chose de négatif » (Heidegger, *Acheminement vers la parole*, tr. fr., 1976, p. 254).

Notre dessein est ici de réfléchir sur l'élément commun qu'est le « parler » (*Rede*) dans la mesure même où il est « solitaire », et notre but plus lointain de frayer la voie à une étude qui fixerait le sens du terme au § 34 de *Sein und Zeit*, puis chez Hölderlin. Cette étude, il était exclu de commencer par elle : transposé très maladroitement par « parler » (terme déjà capté, lui aussi, par la linguistique), *Rede* reste intraduisible; en outre, la linguistique, qui reste notre élément, que nous le voulions ou non, ne possède aucun concept, même approximatif, de ce qui est ici à penser. « Langue » peut-il y aider? C'est la question. Mais au moins Hölderlin a-t-il mis sur la voie : *einsame Rede*, dit-il dans *Rousseau* (str. 3), avant de demander encore à ce mot de dire le don fait à Rousseau (*Der Rhein*) :

Mais celui à qui, comme à toi, Rousseau,
 Ont été donnés une âme invincible,
 Toute d'endurance,
 Le bon sens (*sicherer Sinn*)
 Et la douce vertu d'écouter
 Et de parler (*reden*), de sorte que, saisi de divine plénitude
 Tel le dieu du vin, hors de lui, divin,
 Sans règle, il sait, la langue des plus purs, la
 Rendre *intelligible* aux hommes de bien, quoiqu'à bon droit
 Les sans-vergogne, il les frappe de cécité,
 Les valets profanateurs — comment le nommerai-je, ce voyageur?

Rousseau est un enthousiaste au sens hölderlinien, et rousseauïste, du terme. Saisi de la joie laissée en partage par Dionysos, pour le cours du temps, aux hommes délaissés des dieux, il a vécu le défaut de la communauté et nommé notre provenance : il a dit l'homme sorti des mains de la « nature ». Il a été à la hauteur de la *Rede* — du dialogue qu'avant de devenir chant, il nous faut rester. *Gesang bleibt Gespräch* (Heidegger, p. 167).

A défaut de pouvoir maîtriser cette pensée poétique, demandons : qu'en est-il philosophiquement du parler? Mais à peine la demande a-t-elle été énoncée que s'impose le concept de langue, et, avec lui, une première réponse apparente à la question de la « communauté » du parler, s'il est vrai que la linguistique (la science de la langue) prétend ne rien savoir mieux que ceci, qu'elle présuppose pour être elle-même : la langue est commune. La linguistique admet même que la communauté de langue est plus originelle que la collection des locuteurs, si elle n'accorde aussi que la langue, en tant que commune, est du même coup créatrice. Il ne reste dès lors, semble-t-il, qu'à consulter une science de la *Sprache* qui méconnaît d'autant moins ce qui, en celle-ci, est *Rede*, qu'elle y saisit son objet même. Qu'en est-il exactement?

Linguistiquement, il est en gros trois façons, pour la langue, d'être commune : elle peut l'être originellement à la communauté qu'elle rassemble, et c'est le dialecte; ou bien elle le devient à une communauté élargie, et l'on parle de *koinè*, « langue commune »; enfin il faut signaler le cas des « jargons » qui, au sein de la communauté élargie, serviraient à communiquer à des groupes restreints.

§ 2. *Le jargon*. — Le cas des jargons est obscur, son importance réputée secondaire. Il semble pourtant que la considération des jargons, moyennant quelque clarification du terme, éclaire l'essence même de la langue. Sauf à n'y voir, en effet, qu'« artifice », l'on ne saurait leur contester le titre de langue. R. Bray niait par exemple que la langue précieuse fût purement *factice*. « C'est bien ce qu'on appelle un jargon, c'est-à-dire un système d'expression propre à un groupe, exigé ici par la volonté de différenciation aristocratique », mais il est exclu que les Précieuses « aient parlé le langage caricatural reproduit par Molière ». Au contraire leur langage, « impossible à condamner, constitue-t-il une importante contribution à la langue classique », s'il est vrai que le principe n'en est point la seule pureté du style (Brunot), mais aussi un « heureux travail d'analyse et de définition parallèle à celui accompli en psychologie amoureuse ». Par cet aspect, « l'œuvre des Précieuses rejoignait celle de Descartes, dont elles appliquaient la propre méthode de l'analyse, du dénombrement et de la définition » (*La préciosité et les Précieux*, 1948, p. 175 et 159). Artifice et facti-

cité font donc deux : il ne suffit ni d'épurer, ni de réformer le langage pour fausser compagnie à la langue « naturelle ». L'homme peut communiquer, non parler facticement, ou alors c'est le *javanais* ou le *louchébem*, ces métalangues hermétiques de l'argot évoquées par Vendryès. Mais l'hermétisme, tout négatif, ne saurait pas non plus définir l'argot. Être incompris du « cave » peut être un avantage de l'argot, ce n'est pas la destination qui le définit. Il n'est point *code*, contrairement à ce que suggérerait Vendryès en écrivant (*Le Langage*, 1921, p. 293-300) : « Les argots sont des langues spéciales : les collégiens, les artisans, les malfaiteurs usent entre eux d'un langage *convenu*. C'est encore autant de langues spéciales, qui se définissent par le fait qu'ils se distinguent de la langue courante et servent de communication plus ou moins (?) secrète à un nombre restreint d'individus ». Et pourtant : « L'argot est dans son principe et sa formation une langue naturelle ». Il faudrait choisir. En fait, nous pensons que le terme « langue spéciale », pouvant désigner équivoquement des jargons, des codes et aussi des langages *devenus* codes ou jargons apparents par désuétude ou spécialisation, est le premier responsable de la confusion : si Vendryès peut estimer que « le mot argot est un terme assez vague », c'est qu'il a posé d'abord que ce n'est « qu'un autre nom de la langue spéciale ». Tout le vague est dans cette dernière : si la langue juridique et le latin liturgique sont langues spéciales, en dira-t-on autant de l'argot? Évidemment non, et il ne saurait suffire de coiffer ces trois « langues » sous l'idée générale selon laquelle « elles ne sont employées que par des groupes d'individus placés dans des circonstances particulières », puisque ces « circonstances », ici et là, n'ont rien de commun. Au concept formel de l'argot — la volonté de rester inintelligible aux honnêtes gens —, il faut joindre un principe génétique. Ce qui ne semble pas si difficile, dès l'instant que l'on observe que son travail constant est de réformer la langue en adoptant le point de vue *sémantique*, ce qui d'ailleurs se peut étendre à tous les jargons, qu'ils passent ou non pour grossiers. Mais point de vue *sémantique*, ici, ne se confond pas avec point de vue du signifié. Car nos habitudes saussuriennes, en nous faisant concevoir signifiant et signifié comme deux *faces* du signe, nous maintiennent justement à l'intérieur d'une expérience du langage comme strictement désignatif (quoique non « nomenclateur »), qui, totalement étrangère au locuteur en jargon, ne l'est sans doute pas moins, au fond, à tout locuteur qui se penche sur son expérience au lieu de penser spontanément celle-ci dans les cadres linguistiques. Tandis que la linguistique, en effet, tente, non sans bonnes raisons, de nous faire accroire que nous manipulons des signes dont les faces sont aussi solidaires que celles de la feuille de papier, l'observation du jargon *que* toute langue commune inclut peut-être révèle que « signifiant » et « signifié » sont toujours deux éléments, sinon distincts, du moins *distants*. Ce qui veut dire qu'en *parlant* « naturellement », au lieu de manipuler distraitemment un langage, je ne cesse en réalité de dissocier deux *choses* que la tradition (cf. Augustin) appelle non pas signifiant et signifié, mais *verbum* et *res*, ou mieux chose et chose — signe. Dans la mesure même où ma langue se préserve du « langage », « chose » et signe demeurent pour moi à bonne distance : celle-là a son visage, qu'il faut montrer, celui-ci sa corporéité qui *seule* lui permet d'être deictique, et le distingue d'un voile transparent simplement désignatif. Or la « conscience » (intentionnelle) *de* cet écart ne caractérise-t-elle point éminemment la dimension jargonnable de la langue? Nous le pensons, et nous pensons aussi que l'activité de « résistance » linguistique du jargon contre la totalisation de la langue commune (son devenir-communication) ne s'explique pas autrement : d'un côté un système qui, en véhiculant des rapports et non plus des choses, est contraint de s'exténuier en désignation, et de s'amincir comme la feuille de papier saussurienne; de l'autre des jargons qui, persistant à viser comme telle la distance entre corporéité « signi-

tive » et présence « réelle », ne cessent de les réajuster (sans les recoller) l'une à l'autre, de telle sorte que celle-ci demeure *image* de celle-là.

Car jargonner, au sens large, est parler-en-image. Tout jargon est imagé et c'est un truisme. Mais il y a là-derrrière un état de chose philosophique plus inapparent, et très révélateur : le jargon n'est visiblement imagé que *parce qu'il* repose en secret sur une « conscience d'image », et non pas l'inverse. La conscience d'image, c'est précisément la conscience d'*unité* de deux « choses » *comme* tenues à distance. A bonne distance — mais le jargon y veille. Quiconque parle une langue — et la langue, même dans une mesure décroissante, est bien forcée de rester langue « parlée », *Ursprache* — « sent » très bien qu'il ne le pourrait s'il ne lui maintenait constamment une valeur *iconique* de monstration. Quand bien même le langage, la métalangue, la menacerait de plus en plus, celui-ci ne permettrait même plus de s'entendre s'il ne supposait la structure monstrative — deictique au sens grec, *puis* iconique au sens médiéval maintenu dans le jargon — de la langue originaire. Bref, notre intentionnalité de locuteurs modernes est partagée entre des nécessités véhiculaires croissantes et une rébellion obligée, rendue inévitable par le parler même de la langue. Rébellion qui n'est autre que la résistance de notre conscience d'image à notre conscience de signe, au sens saussurien de ce dernier mot. Tous nous « savons » que, si un signe doit être transparent pour désigner, il doit *simultanément* rester opaque pour montrer, et nous n'ignorons pas non plus que la désignation suppose la monstration qu'elle voile. Que l'opacité du *signum*, loin de faire écran devant la chose montrée est ce qui seulement permet de *dépasser* le signe jusqu'à elle. La désignation est transparente, mais voile la présence, la monstration est opaque, mais y livre accès. Cette structure d'opacité ou de transcendence, c'est ce que l'on devrait appeler une image : soit dit hors de toute concession à la *Bildertheorie*, il n'est pas, dans la *Rede*, de vécu de signification sans conscience d'image — sans double conscience d'un signe comme *sôme* (mot de Saussure, mais pris par lui au sens restrictif de substance phonique amorphe — *Cours*, éd. de Mauro, 1975, n. 140) et de la chose comme distante (*ent-fernt* au sens de *Sein und Zeit*). Et le jargon est le réformateur, populaire ou distingué, qu'importe, qui ne cesse de reconduire la conscience de signe à la conscience d'image qu'elle ne peut, pour que la langue survive, en aucun cas renier. Tandis que va le *Gerede*, la *Rede* souffre : tandis que les désignations dérivent automatiquement les unes des autres, que les signes à double face condamnent les choses à simplement « s'annoncer » (*sich melden*; Heidegger, *Questions IV*, 1976, p. 292), eh bien le jargon, mesurant la distance qui se creuse variablement entre choses et mots, la *règle*; inversant son signe, il la rend positive. Mais insistons ici sur le fait que l'argot n'a que valeur paradigmatique, et qu'il faudrait parler, pour nommer cette fonction régulatrice, de dimension jargonnable *sensu lato* de la langue. La nécessité d'un tel élargissement est bien montrée par telle étude de Spitzer (*Etudes de style*, 1970, not. p. 51-52) où, sans penser spécialement à l'argot, l'éminent romaniste était conduit par une enquête purement étymologique à réhabiliter massivement la sémantique. S'interrogeant sur les liens entre angl. *conundrum*, *quandary* et fr. *calembour*, *calembredaine*, et constatant l'instabilité phonétique de cette famille bilingue tant en son « environnement d'origine » qu'en son environnement d'adoption, Spitzer concluait :

« L'instabilité a aussi un rapport avec le contenu sémantique. Un mot qui désigne la facétie, le jeu avec les mots, se comporte aisément de manière fantaisiste, tout comme, dans toutes les langues du monde, les termes qui désignent le papillon changent à la manière du kaléïdoscope. Quand il veut

expliquer des mots si papillonnants (des « mots-papillons »), le linguiste doit jongler comme a jonglé elle aussi la communauté parlante (...) La création linguistique est *toujours* significative et, il faut le dire, consciente ».

Mais jongler avec sa voix, n'est-ce pas émettre ce bruit de gorge qui est — Bloch *dixit* — l'origine de « jargon »? Ne craignons donc pas de généraliser le sémanticisme de Spitzer : si nous entendons le « jargon », malgré l'aspect exceptionnel de l'exemple pris en vue par Spitzer, au sens *général* de « créativité linguistique populaire » — mais non toujours plébéienne —, rien ne nous empêche d'admettre que, parmi ces changements phonétiques que l'on rapporte un peu trop exclusivement aux lois du même nom, il en est beaucoup qui procèdent du ludisme, de l'iconisme, du « baroquisme », de l'humeur, du maniérisme, etc., du parler, en un mot du travail de cette imagination linguistique que, sous le nom générique de *Gefühl* (*Stilstudien*, 2^e éd., 1961, I, p. 250), Spitzer opposait au mécanisme historique de ses maîtres. Et dans cette hypothèse, il faudrait derechef ajouter, aux types de changements phonétiques déjà catalogués, des mutations « jargonnées », parmi lesquelles toutes celles qu'on attribue par exemple à l'analogie à l'« expressivité » (?), à l'étymologie « populaire »², etc. — étant bien entendu qu'abstraction faite de jargons sociologiquement circonscrits, dont la langue commune ne retient, en effet, « *quasi rien* » (A. François, *Hist. de la langue française cultivée*, 1959, II, p. 297), ainsi l'argot du milieu, ou des poilus de 1914-1918, nous jargonons tous tandis que nous « parlons », sans tomber *ipso facto* dans la trivialité linguistique, ni avoir besoin des « circonstances particulières » par lesquelles Vendryès expliquait placidement la formation des jargons. Nous jargonons dans la mesure où à côté d'un inconscient linguistique qui nous asservit aux mécanismes les plus généraux (il est clair que qui dit *père* à partir de *pater* a quelques chances de dire *mère* sur *mater*), nous possédons aussi une conscience (Spitzer ne craignait pas le mot et avait bien raison) corporelle *de* la chose montrante, et *trans*-linguistique (transcendante au « système » saussurien) *de* la chose mise-en-image. Par suite, l'évolution d'une langue prise à son degré conscient procède d'une part des « écarts stylistiques » dont Spitzer a fait l'objet d'une étude distincte de la stylistique traditionnelle, lesquels écarts viennent surtout de la littérature, grande et petite, ou au moins sont attestés par elle, et d'autre part d'écarts phonétiques et lexicaux d'initiative populaire, les deux types d'écarts, comme il va sans dire, pouvant trouver à coïncider partiellement, comme dans le cas Rabelais, ainsi que montre le titre significatif de la thèse publiée par Spitzer en 1910 : *La formation verbale comme moyen stylistique, exemplifiée chez Rabelais...* Bref le type de communauté que dit le mot « jargon » est moins « folklorique » — *volkstümlich* — que *völkisch* et, tout simplement, linguistique au sens fort. Ce qui veut dire aussi *a*) que la sémantique ne saurait se cantonner, en philologie, dans le rôle purement ancillaire où on l'a longtemps réduite, d'autant que, tandis qu'elle la rabaisait ainsi, l'étymologie comme science rigoureuse ne laissait pas de l'appeler, le cas échéant, à la rescousse, notamment pour justifier les interdits prononcés par ses argumentations purement mécaniques; *b*) qu'il s'imposera enfin, et philosophiquement, d'analyser la conscience d'image dans la langue. Les signes du jargon ne sont certes pas *Abbilder*, « portraits », comme dans la nomenclature écartée par Saussure (*o.c.*, p. 97, 155, 439), et la tâche est moins de noyer le linguistique dans l'imaginaire que de replacer l'imaginaire lui-même sous la dépendance de l'expérience *plus* originelle de la distance iconique. Oui, les langues modernes sont passées de la « créativité » à la « standardisation ou la régulation » (Spitzer) — non, la *Rede* vécue n'a pas totalement épousé ce mouvement. Oui, la poésie française aux temps modernes, comme dit M. Kuhn dans

le finale de sa magnifique *Poétique de F. Villon* (1967, p. 480-483), a cessé de « présenter des équivoques » pour « créer des métaphores », subissant ainsi la plus terrible révolution de son histoire — non, le règne de la métaphore, qui n'a en effet de sens *que* dans le champ du langage, tandis que l'équivoque manifestait la toute-puissance persistante de la *Rede*, non, ce règne n'est pas inconditionnel, de telle sorte qu'une étude vraiment philo-logique (cf. § 4) de la langue devrait tenir un compte égal de ces deux principes antithétiques que sont d'une part la conscience de signe désignatif (*avec* celle du rapport métaphorique possible de ce signe à un nouveau référent), d'autre part la conscience jamais éteinte de signe monstratif, c'est-à-dire cette conscience pour laquelle, toujours selon M. Kuhn — (je souligne),

« *le langage est un objet naturel, une seconde nature. En tant que tel, il reflète l'organisation du monde créé, y compris celle de l'homme. De cette idée, plusieurs autres s'ensuivent : l'une, c'est qu'en manœuvrant la parole, le poète intervient en analogie et directement dans le monde des objets. Il vise avec des mots le modèle d'une réforme des structures créées. Avec un poème, il réalise cette réforme parmi les hommes, leurs institutions et leurs possessions. Mais il s'ensuit aussi que les manœuvres du poète sont strictement délimitées. Le remaniement des mots et des formes, par exemple, doit suivre les lois des formes. La conscience poétique peut remanier, réorganiser, rétablir ce qui existe déjà. Elle ne peut rien créer (!) de ses propres forces, ni selon ses propres idées. D'ailleurs, ses « propres idées » ne peuvent être que des idées apprises (...); ces idées ne sont autre chose que les idées de toutes les formes déjà créées dans la nature (...); ce que le poète fait de son propre chef, c'est de ranimer ainsi des métaphores cachées, des comparaisons innées, des similitudes oubliées qui gisent déjà au fond de la langue. Au lieu de créer des métaphores, il présente des équivoques » (l. c.).*

Comme Baudelaire, pour qui la « métaphore » ne sera précisément plus métaphore, mais bien correspondance « déjà créée » dans la « nature » (« Chez les excellents poètes, il n'y a pas de métaphore, de comparaison ou d'épithète qui ne soit d'une adaptation mathématiquement exacte dans la circonstance [*tynkhanon!*] actuelle, parce que ces comparaisons, ces métaphores et ces épithètes sont puisées dans l'inépuisable fonds de l'universelle analogie, et qu'elles ne peuvent être puisées ailleurs », écrit-il dans son *Victor Hugo* aussi clairement qu'on peut le souhaiter), comme Baudelaire, Villon, lui aussi, est homme de la *Rede*. Nombreux les *Redner*, les grands « rhéteurs » que nous appelons nos classiques, plus rares les vrais classiques que sont les *Redenden* : sachant parler, ils n'ont que faire de « lyrisme », et nous tiennent conversation de la langue elle-même. Leur poème est chant qui parle, *Sprechgesang*. Hölderlin, dit Heidegger dans sa conférence de 1936, est le *Dichter des Dichters*, le poète du poète, eux sont les *Redenden der Rede*³, parlant de parlerie comme d'autres moinent de moinerie.

Faut-il donc « prolonger » simplement la théorie du signe désignatif par une théorie du « signe iconique » (*sic*), laquelle, dit suavement M. Roland Barthes, est « encore loin d'être établie »? Nous pensons plutôt que la vraie tâche est celle-ci : étudier la façon dont le *signum* de la *Rede*, fidèle à la « vieille théorie du signe », même et surtout quand il n'est pas « image » au sens poétologique est couramment vécu comme image-au-sens-phénoménologique, ce qui explique que le jargon en général, comme expérience du *symbolum* (« adaptation », disait Baudelaire) antérieur à toute désignation (cf. M.-D. Chenu, *La théologie*

au *XIII^e siècle*, 1966, p. 162), parvienne à résister à l'emprise croissante des systèmes d'entités à double face.

§ 3. Langage et langue; langue et dialecte.

A. — L'exemple précédent a montré que « parler » ne se confondait point avec le fait d'avoir le langage *au sens de la linguistique*, mais signifiait « déjà » : avoir « la » langue. En quel sens du mot « langue »? D'autres voix se font ici entendre, qu'on ne saurait négliger. Deux voix puissantes : a) Selon *la métaphysique*, l'homme « parle », il a la langue, que Descartes appelle par exemple *loquela*. *Haec enim loquela*, écrit-il à Morus, *unicum est cogitationis in corpore latentis signum certum* (AT, V, 278). Toutefois, il saute aux yeux, quand on lit cette formule, que l'homme ne parle ici que parce qu'il pense. Si l'homme a une langue, c'est qu'il a d'abord le langage comme *ratio-oratio*. L'accent porte sur celui-ci dont celle-là n'est, au sens *le plus plat*, que « manifestation ». b) Selon *Heidegger*, l'homme pense au contraire parce qu'il parle (*Qu'appelle-t-on penser?*, 1959, p. 90), parce qu'il a la *Sprache*. Toutefois parlant ainsi, Heidegger ne traite pas non plus exclusivement de la langue, quoique celle-ci soit à ses yeux tout sauf *signum*, « manifestation » phonique de la parole (*Sprache*). L'accent ne porte plus sur celle-ci *au préjudice* de celle-là, parce que celle-là, la langue, est au sens *le plus haut* manifestation de celle-ci, la parole.

Pourtant, dira-t-on, pourquoi faire parler à Heidegger de « parole » plutôt que de « langue », puisque lui-même « ne » dispose « que » de l'allemand *Sprache*? Répondons que nous ne déinions en aucune manière à Heidegger toute préoccupation pour « la langue en général » (Saussure), ni surtout pour la langue en son essence de *Rede*. Simplement, il nous prévient que sa parole-langue, mettant entre parenthèses la *glôssa-lingua* (langage phonico-phonétique), désigne le « parler-de-parole », si l'on veut l'*herméneia*, qui fonde toute *lingua*. *Sprache*, c'est « la parole, telle qu'elle est parlée *au sein* d'une langue », dit F. Fédier (*Acheminement*, N.d.T., p. 11). On peut donc traduire « langue », mais la transposition n'est d'aucun fruit tant que nous-mêmes n'entendons *par* « langue » qu'une *glôssa*, et nous dérobon à l'effort de *pensée* qui est d'entendre *dans* toute langue la *Rede* qui scelle son essence parlante, sa *Sprachlichkeit* ou « parlance » (*loquentia*).

Entre parole et langage, où est la langue comme *Rede*? Cette question, c'est la question de savoir pourquoi l'homme n'est pas *d'un côté* animal sémiologique doué de langue (-langage) au sens de la *loquela* cartésienne puis de la « langue en général » saussurienne, *d'un autre côté* être pensant (*Dasein*) reposant sur la langue (-parole) heideggérienne, mais en outre être « linguistique » au sens de parlant toujours déjà une (sa) langue. A moins que cet « entre » et cet « en outre » ne nous aient déjà égarés : car quelle médiation unirait-elle des termes aussi incompatibles? Et le moment n'est-il pas venu de tenter une détermination « originaire » de la langue, de la *Rede*?

« Sans cesse l'ineptie absolue de la terminologie courante, la nécessité de la réformer, et de montrer pour cela quelle espèce d'*objet* est la langue en général, vient gâter mon plaisir historique », dit Saussure (lettre cit.). Pourtant notre propos — dire en quel sens l'homme puise à la langue —, n'étant point linguistique, mais phénoménologique, ne dépend d'aucune réforme « terminologique ». La question véritable est non pas celle de la langue *en général* (bien que l'attention prêtée par Heidegger à Humboldt montre qu'elle puisse et doive communiquer avec elle), mais celle de la langue *en son essence*. D'où un problème de méthode. Écartelés que nous sommes entre l'évidence, et l'évidente insuffisance, du concept de langage et la non-évidence — l'abscondité — du concept de parole, où trouver le point de vue permettant à la fois de dominer le point de vue linguistico-

métaphysique et de le dominer phénoménologiquement, c'est-à-dire à partir d'une chose même que la linguistique suppose sans l'ignorer complètement, et non de « certitudes » philosophiques tombées du ciel? Incapables de laisser « merveilleusement se construire le chemin » d'*Acheminement vers la parole* (p. 106), répondons simplement : la méthode doit être de s'ouvrir à l'expérience de *pensée* non-« courante » incluse dans l'expérience de parler « couramment sa langue ». Laquelle? La langue française commune. En quel état, à quel degré de ses pouvoirs? La question, ici, n'est plus linguistique, mais philologique. Seule parmi les « sciences humaines », la philologie désigne un savoir concret, profond, effectif. Hors les sciences exactes, le plus grand des savants s'appelle A. Meillet. D'où, probablement, le mépris officiel pour la philologie, simple « enquête » historico-empirique. A quoi nous répondons que la philologie du *Mémoire* (d'un certain Saussure), de l'*Introduction* (dédiée au précédent — voir son remerciement du 20 mars 1903) de Meillet, de Benveniste théoricien de la racine indo-européenne passe de cent coudées en scientificité la discipline inaugurée par mégarde⁴ par le *Cours*, et qui n'est qu'alibi théoricien, ou plutôt l'est *devenue* quand les gens de Moscou et de Prague sont venus rompre le charme historique, évacuer l'heureuse ambiguïté philologico-linguistique de l'œuvre saussurienne; puis que demeure d'autant plus urgente cette philologie *als Möglichkeit* qui, instruite des résultats de l'étude historique des langues, saurait pousser jusqu'à l'historigraphie : qui saurait par exemple décrire le trait le plus frappant de l'*an*historicité croissante de notre langue, la *planétarisation*. Celle-ci n'a rien à voir avec la contamination des langues étrangères et le nivellement des langues, qui ne sont que symptômes consécutifs. L'extension du planétaire (Heidegger, *Der Satz vom Grund*, 1957, p. 41), c'est dans l'*innere Sprachform* de la langue qu'elle se manifeste, non dans les emprunts : c'est le devenir-désignation de la langue, et même, dirons-nous au risque de surprendre, son retour à la nomenclature. A une nomenclature d'espèce nouvelle, distincte du « reflet » iconique dont parlait M. Kuhn, car signalétique. Sans que soient requises de strictes correspondances lexicales, les langues planétaires sont traductibles et permutable (sauf reliques « pittoresques »), s'expriment mutuellement au sens leibnizien du terme, parce qu'elles ne sont elles-mêmes qu'autant de découpages et de topographies d'unités de sens qui, nonobstant leur mobilité, sont paradoxalement nomenclaturées. La différence avec l'ancienne conception vient de ce que, là, la nomenclature était une mise en image, à distance, et qu'ici elle se confond avec le monde qu'elle représente. Curieusement, l'arbitraire, que Saussure discernait de la convention, ne laisse pas, à nouveau, de reculer devant elle. Car il y a bel et bien *code*, même là où il n'y a pas métalangue, dès l'instant que la langue naturelle, cessant de montrer *ou même* de désigner (ce qui était encore faire signe), se borne à *signaler* et à baliser des entités qui ne sont rien sans elles : des *problèmes*, comme on dit. Ceux-ci ne sont plus des questions, mais le visage même de l'étant comme projeté — *pro-blème* — par la langue-langage. Des *prokeiména* de la topique d'Aristote aux projections (cf. Wittgenstein) du code, il y a le long itinéraire menant de la *deixis* à la *manifestatio* médiévale, puis à la nomenclature, puis à la désignation (*Be-zeichnung*), puis à un nouveau type de signalement aussi incomparable à l'indice (*An-zeichen*) husserlien qu'aux signatures renaissantes. On pourrait l'appeler l'indexation ou, suivant un usage désormais consolidé, l'information. Or celle-ci, j'y insiste, est nomenclature sans image, ni *logos*. Le problème n'y « existe » que comme « formulé ». Jadis les *loci communes* représentaient autant de *sedes e quibus argumenta promuntur* : il y fallait *puiser* parce que la chose y restait *en retrait* (*absconditae*; Cic., *Top.* II, 6-7), mais ce retrait, puis la distance médiévale qui lui succéda, sont aujourd'hui si bien annulés que *même* le concept de désignation, qui après tout nommait un avatar

de la monstration, n'est plus de mise. On montre un *hypokeiménon*, un « sujet », on met-en-image (*manifestare*) un élément de l'ordre créé, on désigne un objet, mais on signale ou indique un *pro-jectum*, étant entendu que l'indication ici visée, loin de coïncider avec cette expérience originaire de monstration redécouverte par Husserl sous le nom d'intuition deictique (*Hin-weisung* et non plus *Anzeige*⁵; *Log. Unters.*, II-2, p. 18), en offre bien plutôt la parfaite image renversée. Et la multiplication des langues spéciales, des « jargons » au sens technique et déchû, n'est que conséquence de cette exténuatation : nos « jargons » factices ne procèdent plus *seulement* de besoins utilitaires, opératoires, etc. Car tandis que les langues spéciales — elles ont toujours existé — se juxtaposaient jadis très bien à la langue commune, voici qu'elles la pénètrent bien au-delà des nécessités qui pourraient les justifier. Le mot « savant » supplée moins le mot propre qu'il n'en confirme la superfluité : nul n'a besoin de signifier proprement — de montrer quelque *chose*. On parle de « nouveaux découpages » là où il ne s'agit guère que de l'interprétation du « réel » *comme* découparable en problèmes qui ne sont même plus de « nouveaux *objets* ». Attribuant par exemple à l'analyse linguistique, et subséquemment aux nouveaux « savoirs » dont elle serait la *novum organum*, la faculté magique d'être « constitutive de son objet propre » — et en même temps « parfaitement fondée dans l'ordre des positivités *extérieures* à l'homme » (?) (M. Foucault, *Les mots et les choses*, 1966, p. 392-393), « *puisque* il s'agit de langage pur » (*sic*) —, l'on oublie tranquillement que « toute instauration véritable de principes de recherche — et *a fortiori* d'objets — doit être fondée sur un projet de la constitution ontique du domaine en question, projet *lui-même fondé dans l'essence de la vérité* » (Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1971, p. 166), bref qu'il n'est point de « constitution » d'objet sans expérience non-objective d'une région, et que la prétention à constituer *ex nihilo* son objet fournit bien plutôt le critère absolu de la *pseudo*-scientificité des sciences humaines de seconde (donc de troisième) main. Rien d'ailleurs que de normal si, munie des mérites singuliers qu'on lui attribue ainsi, cette « analyse linguistique » dénie elle-même au langage tout rapport à un objet — ou laisse le soin de fixer celui-ci à une... *pragmatique!* (K.O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, 1963, p. 29 sq., 142, etc.⁶) Mais pareille évacuation serait-elle possible si les langues n'avaient déjà perdu d'elles-mêmes toute signifiante (cf. § 2)?

Un diagnostic comme celui qu'on vient d'esquisser échappe, on le voit, à la compétence de la noble discipline dite « histoire de la langue française », dans la mesure où il suppose révoqué en doute le préjugé qu'une langue est toujours historique. Mais l'histoire est rare (Heidegger), et notre langue, en son état officiel (et sauf « accident » rendu possible par la *seule* phénoménologie), en est désertée. Ce qui n'exclut point, certes, qu'elle continue à « bouger », qu'elle bouge même plus que jamais. Mais instabilité et historicité font deux : quand le mouvement de la langue se réduit à la mobilité de l'information, la langue a sombré dans le langage.

B. — Si nous sommes à la recherche d'une expérience de la langue, et si ne cessent de se raréfier nos chances de la surprendre en sa pureté de *Rede*, si enfin toute tentative actuelle de purifier la *Rede* risque de sacrifier à un purisme de l'usage entendu simplement comme « bon usage » et non plus comme « us » — ce que dit le *Brauch* allemand —, notre méditation sur le rapport « natif » de l'homme à la langue comme *parler*, propédeutique à celle de Heidegger sur la parole comme *parlant-en-langues*, ne trouvera-t-elle pas, dès lors, à mieux s'exercer sur un « état » de la langue française où la systématisation saussurienne n'en épousait pas encore l'essence totale? Où cette langue, même s'il était possible d'en

exhiber le « système », ne prenait pas encore sur celui-ci, pour parler comme Humboldt, la mesure de sa « volubilité » (*Redsamkeit*)? Sans aucun doute. Mais alors faut-il revenir aux dialectes, et se déplacer, sinon dans le temps, du moins dans l'espace, pour examiner ce qu'il peut subsister chez nous d'usage dialectal? Peut-être une telle excursion n'est-elle pas indispensable. Partant du français unifié du xx^e siècle, de l'usage « correct », mais de moins en moins parlant subsistant ici et là aujourd'hui, dans une sorte de résistance passive à la planétarisation, nous pouvons fort bien nous contenter de reculer jusqu'à la langue dite classique. Cette langue, en effet, grâce à l'instruction publique, est l'exemple de dialecte que connaissent le mieux les Français cultivés d'aujourd'hui.

La langue classique un dialecte? C'est Saussure lui-même qui nous le rappelle :

« Comme la civilisation, en se développant, multiplie les communications, on choisit, par une sorte de convention tacite, l'un des dialectes existants, pour en faire le véhicule de tout ce qui intéresse la nation dans son ensemble. Les motifs de ce choix sont divers (...). Parfois, c'est une Cour qui impose son parler à la nation. Une fois promu au rang de langue officielle et commune, le dialecte privilégié reste rarement tel qu'il était auparavant. Il s'y mêle des éléments dialectaux d'autres régions; il devient de plus en plus composite, sans cependant perdre son caractère originel : ainsi dans le français littéraire, on reconnaît bien le dialecte de l'Ile de France, et le toscan dans l'italien commun » (*Cours*, p. 268, sans commentaires de M. de Mauro!).

Loin de proférer des banalités sur le caractère « littéraire » du français commun, Saussure nous dit ici clairement que notre langue classique fut essentiellement une langue parlée, ce qui n'est pas le cas de toutes les « hautes langues ». Nul n'a jamais parlé comme Racine écrit, mais Racine, en écrivant, parle, et, s'il le peut, ce n'est point parce qu'il mobilise la rhétorique, mais parce que la langue où il puise est dialectale. Ce n'est pas, bien sûr, un patois, mais un dialecte d'origine bourgeoise, purifié et réformé. Gardons-nous toutefois de ne voir en cette langue classique qu'un protocole artificiellement imposé par une poignée de cuistres législateurs à une nation subjuguée par l'État centraliste. Car même cette langue à son état le plus pur a été le parler d'une communauté, et non point d'une coterie, de sorte que le titre de dialecte lui revient avec autant de droit qu'au plus agreste des patois locaux. De quelle communauté? « Le peuple des gens du monde » (Duclos, *Remarques sur la Grammaire de Port-Royal*) ou « la partie la plus saine de la Cour » (Vaugelas). « Par Cour, dira F. Brunot, il ne faut pas, naturellement, entendre seulement le Roi, les princes, leur entourage immédiat, mais ceux qu'ils reçoivent, “ les femmes comme les hommes, et plusieurs personnes de la ville où le Prince réside, qui par la communication qu'elles ont avec les gens de Cour participent à la politesse ” (Vaugelas) » (Brunot, *Histoire*, III-1, 1909, p. 27; cf. François, *o.c.*, I, p. 268). Quelle que soit l'extension de ce *plusieurs*, l'important est que Brunot (*o.c.*, p. 18) a pu aussi souligner le caractère collectif des *aspirations* satisfaites par la réforme, et contrer ainsi le préjugé suivant lequel, comme Malherbe vint, Vaugelas fit un *putsch* :

« On ne saurait trop marquer l'importance de la *collaboration* des grammairiens et des gens du monde. Elle est si grande qu'il est tout à fait impossible de séparer ce qu'ont fourni d'une part la *masse anonyme* des gens de Cour, de l'autre les écrivains et les théoriciens proprement dits, à la langue nouvelle qui s'élaborait (...) .Personnelle, au xvi^e siècle, l'œuvre est, au xvii^e siècle,

collective, et ceux dont nous citons les noms ne doivent pas être considérés comme les auteurs, mais seulement comme les *rédacteurs*. »

« Car enfin, dit Vaugelas lui-même (*ap. François, o.c.*, I, p. 296), la parole qui se prononce est la première en ordre et en dignité ». Formation de la grammaire « mondaine », ici, et formation de la langue ne se distinguent point. Sans doute le résultat de ce travail sera-t-il, « vers 1650, une séparation complète, absolue », de la langue 1 — des Pédants, 2 — des Mécaniques et 3 — de la langue « littéraire » — sans doute, Louis XIV, invectivé un jour par la canaille à travers la fenêtre de son carrosse ne se rendra-t-il même pas compte que c'est à lui qu'on s'adresse, mais ce qui compte bien plus est que nous n'avons pas ici affaire à une langue « littérale », « scripturaire », et que la grammaire vivante évoquée par Brunot ne coïncide pas non plus avec la future grammaire générale. Elle ignore le projet rationaliste de cette pseudo-grammaire qui, simple annonce de la *Logique ou l'Art de penser*, fera fi de la langue et de son usage vivant pour réduire d'emblée le linguistique au propositionnel et le parler à l'énoncer :

« On ne peut bien comprendre les diverses sortes de significations qui sont enfermées dans les mots qu'on n'ait bien compris *auparavant* ce qui se passe dans nos pensées, puisque les mots n'ont été inventés que pour les faire connaître (...) Les hommes ne parlent guère pour exprimer simplement ce qu'ils conçoivent, mais c'est presque toujours pour exprimer les jugements qu'ils font des choses qu'ils conçoivent. Le jugement que nous faisons des choses s'appelle proposition (...). L'on ne parle pas seulement pour marquer ce que l'on conçoit, mais pour exprimer ce que l'on pense de ce que l'on conçoit » (*Grammaire de P.-R.*, réimpr. 1969, p. 23 et 105).

En somme *cogito me cogitare rem*, ce qui n'était sans doute point le fond de la pensée de Vaugelas et des milieux polis dont il s'était fait le « rédacteur ». Aussi hâtons-nous de dissocier deux formes de grammaire que la critique sommaire de l'enseignement traditionnel assimile un peu vite : même si l'on nous a persécutés avec une « analyse logique », qui d'ailleurs nous introduisait utilement à l'interprétation métaphysique de la langue, et n'avait que le tort de se donner pour toute la grammaire, n'allons pas prétendre que toute l'initiation à notre langue qu'on nous a donnée reposait sur la grammaire générale, et qu'on ne nous parla jamais de la vraie grammaire d'usage élaborée avant la date qui voit symboliquement mourir Vaugelas et Descartes, lequel ignorait tout d'une future « linguistique cartésienne » — et songeons plutôt à nous choquer que l'on s'avise ces temps-ci, sous couvert de « réforme » pédagogique, de fonder l'enseignement des langues sur des grammaires générative, transformationnelle et autres qui, loin d'avoir été rédigées sous la dictée d'un usage collectif, sont sorties tout armées et casquées, que nous sachions, de la tête de quelques théoriciens isolés. On préfère enseigner le langage que les langues, réservées sinon à... l'audio-visuel. Au lieu de rappeler à quel contexte ontologique appartient l'interprétation « aristotélicienne » des futurs concepts fondamentaux de la grammaire, on préfère déclarer ceux-ci inadéquats, non sans les *maintenir* subrepticement moyennant leur simple transcription à l'intérieur d'un système d'« opérations ».

Dire que la langue classique fut dialecte, c'est dire qu'elle fut langue vivante, qui vécut moins de la littérature qu'elle ne lui insuffla sa vie propre jusqu'à la Révolution et au-delà. Qu'elle ait regorgé de vie, c'est ce que prouverait à lui seul le témoignage d'un homme peu suspect de tendresse envers la littérature, et plus instruit que nul autre de la saveur de

« provincialismes » qui abondent sous sa plume (cf. *Annales Jean-Jacques Rousseau*, t. III, p. 1-67) : autant Rousseau pédagogue est sévère pour une langue de la ville et des salons, qui n'a que « de l'air » et point d'« accent » (v. p. ex. *Emile*, IV, p. 649 Pl., sur l'obscénité naturelle du français), aussi peu il hésite lorsqu'il lui faut se mêler d'écrire : son français sera celui du monde, et nul autre. Non qu'il veuille imiter le « bourdonnement de nos divans » (*Essai*, p. 201 Porset), mais notre langue « servile » (« je dis que toute langue avec laquelle on ne peut pas se faire entendre au peuple assemblé est une langue servile ») répond à son goût pour le raffinement, et surtout pour l'amitié et la conversation, que nulle souffrance endurée en société n'a jamais éteint. « Son origine aussi bien que sa position philosophique ne l'engagent pas à partager les goûts, les mœurs, les manières du peuple (...). Il ne faut point confondre la simplicité avec la vulgarité », dit le Docteur J. Borel (*Génie et folie de J.-J.R.*, 1966, p. 145) avant de citer (p. 156-157) ces déclarations qui se passent de commentaire : « Vous n'ignorez pas qu'un bon choix littéraire est le fruit du goût le plus exquis et qu'avec tout l'esprit et les connaissances imaginables, le goût ne peut assez se perfectionner dans une petite ville » ; et : « Sa pièce (Roustan) peut devenir fort bonne, mais elle a besoin d'être retouchée, cela ne peut se faire ailleurs qu'à Paris, car il y a une certaine pureté de goût et une certaine correction de style qu'on n'atteint jamais dans la province ». Mais encore une fois, si Rousseau peut faire un choix linguistique aussi ferme, ce n'est point que cette langue soit l'outil d'une aristocratie au sens social du terme, mais c'est qu'elle est en usage dans une société qui vit et converse. C'est parce que ce goût qui en assure la pureté en multiplie du même coup, au péril des équivoques les plus savantes et des perfidies les plus cruelles, le pouvoir de parole.

Une autre raison pour quoi Rousseau est le plus grand « prosateur » de toute la langue classique, c'est que sa langue inclut une alternance des tons, tour à tour linguistique, politique et philosophique. Le ton artistique en est rhétorique et démocratique, c'est celui du « discours », le ton de Fabricius, mais le ton fondamental est plus feutré : c'est justement celui, aristocratique, de la persuasion indirecte et courtoise. Tel est le miracle de cette langue, qu'ignorent les études de « prose rythmée » : le principe en est poétique, et les deux tons distingués se résolvent en un troisième, que Hölderlin appelle « esprit » : c'est là le « soliloque » de Rousseau. Diderot *varie* le ton, mais n'en parle qu'un à la fois. Rousseau point, chez qui on pourrait exhiber aussi bien une alternance de tons philosophiques, l'un, « platonicien », de la vérité « proférée », l'autre, « cartésien », du penseur qui sait que, si l'évidence est en soi capable de se véhiculer continuellement, sa chaîne ne montre jamais à la fois tous ses maillons. Et l'esprit de Rousseau, c'est, synthèse des deux, la singulière *Beredsamkeit*, la *dialectique* inouïe, intuitive et discursive, médiante et immédiate, patiente et violente, enthousiaste et mélancolique, logique et mythique, naturelle et artistique qu'il oppose aux « valets profanateurs » des Lumières. C'est la *bona mens* (*sicherer Sinn*, disait Hölderlin) sous la figure de Janus d'une sensibilité « droite » héritée de la nature, et d'une raison perfectionnée par la lecture et la méditation : c'est la pensée sensible (« je sentis avant que de penser ») du *Denkendempfindender*, comme dit Nietzsche au § 301 du *Gai Savoir* : du *phronimos* grec.

Prenons occasion de ce rappel pour remercier M. J. Derrida d'avoir le premier pris au sérieux et étudié à fond la « linguistique de Rousseau ». Mais le tort de ce si original commentateur est de n'avoir point en même temps souligné combien cette approche nous laissait dans l'antichambre de la vérité plus secrète qu'est la *poétique* de Rousseau (génitif subjectif). Rousseau est métaphysicien, dit M. Derrida, parce qu'il « répète le mouvement inaugural du *Phèdre* et du *De interpretatione* » (*De la grammatologie*, 1967,

p. 147) et le radicalise sous forme d'une critique expresse de l'écriture. Mais à ce compte-là mille théoriciens du langage, Saussure compris, appartiendraient à la « métaphysique ». Il nous semble au contraire que, pour saisir l'appartenance de Rousseau à l'histoire de l'être qu'est en son fond l'histoire de la métaphysique, il faut pousser jusqu'à l'examen de sa *Rede* : quelle expérience initiale de la parole fonde-t-elle, ou conteste-t-elle, la linguistique de Rousseau? Quel rapport unit-il sa linguistique « manifeste » et sa poétique comme expérience de la langue française (« philosophique »)? Dans l'histoire de cette langue quel lieu destinal assigner à la « funeste éloquence » de Jean-Jacques? Autant de questions qu'esquive, pensons-nous, M. Derrida, lorsqu'il préfère inscrire l'*Essai* dans une tradition « logocentrique » que Rousseau assortirait simplement d'une « logique » du supplément désormais explicite.

On voit en tous cas qu'il n'est pas nécessaire, pour pressentir le dialecte, de se dépayser jusqu'au patois, ni de partir en communauté (?) à la campagne. Il est des dialectes salonniers, châtelains, et l'exemple français montre aussi que le dialecte, en première approche, signifie essentiellement « conversation et dialogue » (Platon, *Conv.*, 203a). Mais l'exemple allemand? La question n'aurait qu'un intérêt de curiosité historique, et menacerait de nous divertir de notre sujet, si Heidegger n'avait tenu sur la *Mundart* des propos qui, écoutés d'une oreille française, ont été si mal compris qu'ils ont attirés vers le grand penseur le soupçon de sacrifier, sinon à la doctrine du *Blut und Boden*, du moins à une idéologie douteuse de l'« exister païen » (E. Levinas) et « paysan ». Relisons plutôt : « Le secret de la richesse du *Schatzkästlein* repose en ceci que Hebel a su incorporer la langue du dialecte alémanique à la *Hoch- und Schrift-Sprache* (...). Nous pourrions nous figurer que la poésie de Hebel, parce qu'elle est poésie dialectale, nous entretient d'un monde borné. L'on s'imagine de surcroît que le dialecte demeure une déviation et une défiguration de la *Hoch- und Schrift-Sprache*. Mais une telle opinion s'égare. Le dialecte est la source secrète de la langue mûrie » (*Hebel, der Hausfreund*). Il apparaît en effet que minces sont, du moins de prime abord, nos chances de comprendre ces phrases depuis la France, ainsi que le montre un petit détail : Heidegger assimile la haute langue à la langue écrite. Or cette identification, obligée en Allemagne, serait impossible en France, où nous venons de rappeler que la langue littéraire n'avait cessé de puiser (en plus des « sources » humanistes) à la « conversation ». Mais la formation de la langue « classique » allemande ne s'achève, comme on sait, que vers 1750, et cette langue demeure alors purement « littérale ». « En Allemagne, dit Bodmer à cette date, la langue du commerce (*Umgang*) et celle de l'écriture sont deux choses totalement distinctes »; et Herder en 1787 : « La langue des livres, si l'on prend ce mot dans son sens le plus strict, n'est parlée à peu près nulle part. C'est une plante artificielle, que d'agréables et excellents écrivains ont fait peu à peu germer et croître au milieu de dialectes parlés dans les provinces »; Goethe, enfin, dans ses *Mémoires* : « J'entendais dire qu'il fallait parler comme on écrit et écrire comme on parle, alors qu'il semblait que la langue parlée et la langue écrite étaient une fois pour toutes deux choses entièrement différentes, dont chacune était fondée à revendiquer ses droits propres » (*ap. Tonnelat, Hist. de la l. allemande*, 1952, p. 165-177). Autant de plaintes, ou de constats, impensables en France, où c'est parfois le phénomène inverse qui est dénoncé : « Ce qu'on appelle parmi nous la société, écrit Duclos (*o.c.*) en 1754, et ce que les Anciens n'auraient appelé que coterie, décide aujourd'hui de la langue et des mœurs (...). Notre langue deviendra insensiblement plus propre pour la conversation que pour la tribune et, la conversation donne le ton à la chaire, au barreau et au théâtre » — et à toute la littérature. Mais en Allemagne, la langue de Cour est en 1700 le français, et ailleurs on parle en dialecte,

ainsi Goethe en « francique », sans qu'aucun dialecte parvienne à assez de pureté pour évincer les autres en supportant l'épreuve de l'écrit. « Ne me fallait-il pas d'ailleurs entendre dans le dialecte de Meissen plus d'une expression qui, sur le papier, eût produit un effet assez fâcheux » (Goethe). Bref, dit Tonnelat (p. 171), « le haut allemand n'était qu'assez rarement, dans la société allemande, la langue de la conversation (...). Il était rare qu'on s'efforçât de parler allemand avec une propriété parfaite ». D'où, pour le *Sturm und Drang*, la nécessité de rendre « parlante », « éloquente » une langue qui ne l'était pas, alors que chez nous, au xvi^e siècle, elle l'était devenue « trop ». Tâche rendue d'autant plus ardue par l'ambition (Lessing) de créer un théâtre allemand, tâche qui, sans préjudice pour la grandeur de ce théâtre, n'a pu être menée à bien : à une représentation du *Tasso* de Goethe, par exemple, l'on entend bien *réciter* un grand poème, non jouer une pièce, sans que cela soit dû à des carences « dramatiques », alors que notre théâtre ne tombe nullement sous la critique adressée par Rousseau aux usages oratoires de notre langue :

« Nos prédicateurs se tourmentent, se mettent en sueur dans les temples, sans qu'on sache rien de ce qu'ils ont dit. Après s'être épuisés à crier pendant une heure, ils sortent de la chaire à demi morts. Assurément, ce n'était pas la peine de prendre tant de fatigue (...). Si les charlatans des places abondent moins en France qu'en Italie, ce n'est pas qu'en France ils soient moins écoutés, c'est seulement qu'on ne les entend pas si bien », etc. (*Essai, l.c.*).

Certes, concédera-t-on à Rousseau, pour parler français il faut *articuler*, mais qui articule a une chance d'être entendu, sinon « dans la place de Vendosme », du moins dans une église ou un théâtre, alors qu'aucune articulation ne rendra un drame de Goethe comparable, sinon à du Shakespeare, du moins à du Corneille, sur le plan « oratoire ». Étant entendu que nous *ne* parlons *pas* ici d'éloquence au sens rhétorique ! Si Corneille, ou Bossuet, *mutatis mutandis*, n'étaient qu'orateurs, jamais ils n'eussent fait parler notre langue, et c'est, au contraire, parce qu'elle s'est mise à parler, mieux *n'a pas cessé* de le faire en devenant classique, même si désormais elle le faisait avec *ordre*, que des possibilités rhétoriques absolument *inédites* ont pu être révélées par la littérature française. Ne pouvoir haranguer tout le peuple de Paris n'interdit point de haranguer quand même, et il y aura une éloquence révolutionnaire. Mais en ce point deux objections surgiront peut-être :

a) Nous disions : l'essence de la langue est dialectale, *puis* : nul dialecte allemand ne fut assez pur pour devenir la haute langue. Cela se tient-il ? Absolument. Car, pour être source de la langue, le dialecte ne jaillit pas *eo ipso* avec la même pureté partout, et nous ne prétendons pas non plus que l'essence dialectale de la langue soit *déjà* déployée dans le dialecte *tel que* le saisit le linguiste. L'Allemagne n'a eu ni son toscan, ni son francien : mais il n'a pas *suffi* pour autant de les avoir pour se passer de Dante et de Rabelais, et accéder automatiquement à la *Rede*. Ce mot doit être pris *ontologiquement*, non chronologiquement. Osons dire que c'est *seulement* quand se constitue une *koinè*, ou le « sentiment » d'une unité, que le dialecte trouve aussi les chances d'accéder à sa plus haute « parlance ». La poésie de Pindare est dialectale, non régionale, et si Heidegger s'intéresse au dialecte chez Hebel, c'est en s'émerveillant *beaucoup plus* de son « incorporation » à la langue : « Dans le *Schatzkästlein* (écrit en haute langue), les poèmes alémaniques sont en même temps *aufgehoben* » (*o.c.*). La poésie de Hebel est *weltweit*. La question ontologique de la *Rede* est donc celle de la nécessaire « relève » de la pluralité dialectale par l'essence dialectale de la langue. Pindare et Sapho, même si la *koinè* grecque n'existe pas

encore à leur époque, parlent depuis le *koinon* (le *cosmos*) qu'est le monde grec lui-même tel qu' « unifié » par la langue homérique⁷. Aussi nous faut-il méditer, dans *Hebel*, le verbe « incorporer » : Heidegger ne loue nullement le poète d'avoir *agglutiné* des « éléments » dialectaux à la langue littéraire, comme quand Molière fait parler en leur patois les paysans d'Ile de France, mais d'avoir fait « passer » dans la haute langue « la langue du dialecte », sa force parlante : ce en quoi il *abritait*, sans encore l'*incarner* pleinement, l'essence de la langue — la *Rede* allemande.

b) En parlant d' « épreuve de l'écrit », n'avons-nous pas haussé subrepticement celui-ci au rang de critère? Et avec lui, du même coup, la « civilisation nationale »? Si le dialecte doit prouver sa « linguisticité », sa *Rede*, au feu de l'écriture, celle-ci ne détient-elle pas des pouvoirs impensés? Absolument. Mais l'objection n'en serait vraiment une que si Heidegger s'appliquait à « refouler » ou à frapper de « secondarité déchuée » (J. Derrida) la langue écrite — geste dont *Hebel*, pas plus qu'*Acheminement*, ne donne témoignage. Le « je hais les livres » d'*Emile* n'est pas heideggérien : nulle tentative de réduction dans *Hebel*, mais seulement l'effort de penser le rapport allemand de l'écrit et de l'oral, conçus comme d'égalité dignité. Ni phonocentrisme, ni ethnocentrisme, ni logocentrisme (ni, on le jure, de phallogocentrisme) dans l'approche phénoménologique du *Wesen der Sprache*. L'écriture ne tire pas seulement sa nécessité de celle de communiquer, fût-ce en mettant l'imprimerie à contribution, mais elle *articule* national et national, nature et culture, et l'on ne refuse point non plus, en climat heideggérien, que celle-ci soit le destin de celle-là. Le « devenir-national » d'un peuple, et d'une langue, n'est pas son déclin, mais la loi de son histoire, et de sa responsabilité. Devenant nation, un peuple sacrifie, disait un jour M. Beaufret, « beaucoup d'ingénuité à plus encore de profondeur ». « Kant est le Moïse de notre nation » : Hölderlin n'aurait pu en dire autant de Gutenberg, mais certainement de tous ceux qui, de Leibniz à son cher Schiller, ont réfléchi aux conditions d'une littérature allemande. Bref si l'écriture fut quelque part « réprimée », la pauvre, c'est, comme M. Derrida l'a effectivement montré, ailleurs qu'en phénoménologie : dans une *certaine* métaphysique moderne platonisante (il est vrai que l'auteur conçoit la phénoménologie comme la « restauration », le « dernier sursaut » de la métaphysique (*Marges*, 1972, p. 187, 163), ce qui est irréfutable, parce que dépourvu de sens). Mais toute la question reste de savoir le sens de cette répression. Ce qui ne se peut faire, pensons-nous, qu'en demandant quelque chose que l'auteur cité, que nous sachions, ne se demande jamais : la répression métaphysique de l'écriture signale-t-elle une méconnaissance de la *seule* écriture, ou ne découlerait-elle pas bien plutôt d'une méconnaissance métaphysique plus initiale de la langue elle-même? Et la topique « platonisante » commune au *Phèdre* (lu très superficiellement, et surtout *fragmentairement*) et au fragment de Rousseau sur la *Prononciation* épuise-t-elle vraiment la « métaphysique occidentale »? J'en doute, ne serait-ce qu'à relire le document aristotélicien où M. Derrida prétend déchiffrer l'un des épisodes majeurs du refoulement de l'écriture, et où je ne trouve rien de tel, à savoir le début du *Périherméneias*.

Ainsi, la priorité, affirmée par Heidegger, du dialecte sur la langue n'a rigoureusement rien à voir avec une contestation rurale de la haute littérature citadine, non plus que de la littérarité en général au nom de l'oralité ou de la « présence pleine » de la langue du terroir — et elle n'est même pas exclusive, *au contraire*, d'une primauté de la langue *sur le dialecte*, s'il est vrai que c'est dans la langue seulement que s'accomplit l'*Aufhebung* du dialecte. Heidegger ne dresse pas la terre contre le bitume, la province contre l'État, la germanité alémanique contre la Germanie, les mains calleuses du paysan contre les vains raffinements de la civilisation. Même quand, dans mainte phrase célèbre, trop sans doute pour être

analysée, il compare le *Handwerk*, la « manœuvre » du penseur à celle du paysan gagnant lentement son champ ou y traçant son sillon, il se réfère moins à la « ville » qu'au non-lieu où l'homme moderne a son usine et son dortoir, son information et son véhicule, son « être au courant » et son anxiété, sa femme et ses maîtresses, son surmenage et son loisir, enfin et surtout son planétaire et ses « langues spéciales ». Jamais d'autre part il n'écrit qu'il suffise de revenir à la terre pour prétendre au titre de *Bauer*, c'est-à-dire d'habitant plutôt que d'« exploitant agricole ». Ce qu'il dit est aussi simple que sensé : même lorsqu'elle s'unifie, toute langue ne parle que dans la mesure où elle demeure en son fond « langue *du* dialecte », ce que nous appelons à sa place *Rede*. Coupées de cette origine inaccessible à toute simple nostalgie, une langue nationale ou une langue écrite ne sont plus que langage véhiculaire, administratif, technique, informationnel, démagogique, etc. Et alors ce ne sont plus Vaugelas ni Meillet, Molière ni Hebel qui ont raison, mais M. A. Martinet, dont les *Éléments de linguistique générale*, l'un des bréviaires de la révolution pédagogique de notre temps, s'ouvraient sur cette forte parole : le langage est un instrument de communication. Mais la converse n'est pas moins vraie : un dialecte qui ne parle pas « *en attente* de la communauté », qui engendre des « chansons » sans engendrer de poème, n'est qu'un patois, digne d'intéresser les linguistes qui préfèrent l'ethnologie à l'histoire — ou les historiens qui, comme on l'observe ces temps-ci, ont décidé que le secret de leur discipline est déposé dans d'hypothétiques « mentalités ».

§ 4. *Pour une philo-logie « possible », ou poétique de la langue.* Après ces deux approches sommaires du caractère « commun » de la langue, qui ont montré que le vrai jargon est le *contraire* même de la langue « spéciale », puisqu'il repose sur une mise-en-image du monde (cf. D. Kuhn), puis que le dialecte, pensé ontologiquement, est le *contraire* même du patois, puisqu'il est origine régissante de l'histoire comme nationale-nationnelle, reste à tâcher de cerner « en général » ce caractère commun lui-même. Ce qu'on ne fera ici que dans la mesure restreinte où le peut le philosophe dépourvu d'érudition linguistique et littéraire, soit en proposant les deux concepts poétiques « universels » que la considération de l'expérience du parler semble imposer. La phénoménologie du parler reste à faire, et ne l'a pas été ci-dessus. Mais qu'elle soit *possible*, que le parler puisse constituer, pour une approche intentionnelle, une « chose », c'est ce qu'il nous paraît utile de montrer dans le cadre de la présente étude.

A — Les deux concepts annoncés sont la *Rede* elle-même, et puis la philologie comme possibilité, la *philologia*. Esquissons celle-ci : ce n'est rien d'autre que l'étude de la *Rede*; non certes la *Rednerkunst*, comme les Allemands appellent la rhétorique, mais, si l'on nous permet de proposer un terme que le français ne peut fournir, la *Redenkunde*. La linguistique humboldtienne de l'*énergeia* est cela, au moins d'intention. Mais pourquoi surenchérir en cuistrerie, et juxtaposer un mot grec à un mot allemand ? D'autant, dira-t-on, que l'*aner philologos* du *Phèdre* (236e) est l'ami des « discours », plutôt que de la *Rede*, et qu'en disant *philologia*, le *Théétète* (146a) vise le *logos*, non la « langue », et s'en prend à la *misologia* (*Phédon*), non à la « linguistique générale » ! C'est vrai, et Heidegger, même s'il ignore pas l'existence de mots comme *phatis*, *phémis*, *dialektos*, *glôssa*, etc., n'a pas tort d'écrire que « les Grecs n'ont pas de mots pour *Sprache* », mais en joignant cette explication : « C'est spontanément comme *Rede* qu'ils comprirent ce phénomène », puis ce correctif d'importance infinie (*S.u.Z.*, p. 165) :

« Cependant, comme c'est essentiellement à titre d'énoncé que le *logos* vint en vue pour la méditation philosophique, l'élaboration des structures

fondamentales des formes et composantes de la *Rede* s'accomplit au fil conducteur de ce *logos*-là. La grammaire chercha son fondement dans la logique de ce *logos*, laquelle, cependant, repose elle-même sur l'ontologie de l'être-sous-la-main (*Vorhandenes*). Le fonds de catégories de signification qui se transmettra ultérieurement à la science du langage et qui, en principe, demeure aujourd'hui régissant pour elle, a pour origine l'interprétation de la *Rede* comme énonciation. Si toutefois on se décide à considérer ce phénomène dans son originalité dernière, et avec l'ampleur d'un existential, alors apparaît la nécessité d'une reconstruction (*Umlegung*) de la linguistique sur des bases plus originelles ».

Et Heidegger, à titre d'exemple des questions qui préoccuperaient une « linguistique » (une philo-logie) ainsi réformée, de citer peu après celle-ci : « Que signifie ontologiquement la croissance et la dégénérescence d'une langue » (p. 166)? Toutefois, la question de savoir si la *Rede*, selon *Sein und Zeit*, coïncide *exactement* avec ce que nous avons appelé le « parler », peut et *doit* rester en suspens. Plus important pour nous est de recueillir dans le texte cité trois enseignements essentiels : a) Si c'est « spontanément » que les Grecs ont interprété la langue comme *Rede*, rien de plus légitime que de nommer en grec une « science » de celle-ci qui, chez les Grecs, a pu simplement garder l'anonymat. Lequel anonymat se met à faire problème : les Grecs, d'une part, n'ont point constitué en science une étude du langage « anté-énonciatif », et le concept d'herméneutique absolument nouveau proposé par *Acheminement* (p. 95 sq., 114 sq.) ne saurait invoquer directement le « faux titre » du *Périherméneias*. Mais, d'un autre côté, la rhétorique *et* la dialectique grecques *comme* topiques sont encore, en un sens, approches originelles de la *Rede* : cette rhétorique demeure *Redenkunde* autant que *Rednerkunst*, cette dialectique une herméneutique autant qu'une logique. b) Heidegger distinguant vigoureusement — déjà — le *logos* de la logique d'autres figures du *logos*, dont l'une, d'ailleurs, nous est conservée dans cet écrit « pré »-logique que demeure le *Périherméneias*, le terme de « philo-logie » (et non pas : logo-logie) peut se maintenir pour désigner la « linguistique » (la « science de la langue », disait Saussure) une fois « déplacée ». c) L'affirmation que les Grecs n'ont pas de terme « pour » *Sprache* suggère indirectement que ceux qu'on traduit couramment par « langue », « langage » appartiennent bien plutôt au champ sémantique de la *Rede*. Quand Cassandre dit « s'entendre à la *phatis* grecque » (*Agam.* 1254), il ne faut sans doute pas comprendre : « je sais parler la langue de la Grèce » (Mazon), mais : j'ai accès à l'*entente* du monde qu'est éminemment la *Rede* grecque. *Phatis* : c'est moins ici une langue parmi d'autres que, par opposition à la *phônè barbaros* du v. 1051, l'« entente » elle-même comme existential :

« Héliéniser (*Ménon*, 82b), ce n'est pas être dans une « situation linguistique » (Benveniste), car la prétendue situation linguistique appartient à son tour à une situation ou, si l'on veut, à un *èthos*, à un séjour infiniment plus ample et plus profond que ce qu'en isole, en le contournant, sous le nom de situation linguistique, l'étude scientifique du langage. Plus originel que la langue comme *glôssa* ou *gramma*, donc plus originel que l'*ethnos* lui-même, celui des ethnographes, serait dès lors l'*èthos*, celui qui, dit presque intraduisiblement Héraclite, est le sommet divin de l'homme » (J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, III, 1974, p. 169).

Mais l'*èthos* ou, comme dit *Sein und Zeit*, l'*Erschlossenheit* est toujours déjà « articulée » comme *phatis*. L'approche de la *Rede* tentée dans le livre de 1927 à l'aide du terme « arti-

culatation » accède-t-elle cependant à la hauteur de la *phatis* nommée dans l'*Agamemnon* d'Eschyle? Laissons la question ouverte, pour conclure plutôt que l'*anonymat grec de la philo-logia* (nous avons parlé ailleurs de *phatique*, en y voyant l'une des composantes de la phénoménologie comme apophatique), loin de signaler chez les Grecs l'ignorance d'une saisie de la *Rede* sur des « bases plus originelles » que la logique, est exactement de même nature que l'*anonymat de la phénoménologie dans les écrits « métaphysiques » de Platon et d'Aristote*, et que subsiste entière la tâche de donner un jour de la rhétorique grecque l'interprétation philo-logique à défaut de laquelle son essence originellement « éthologique » ne peut que rester en retrait : si l'*èthos* est la dimension où seulement peut éclater le miracle de la *phatis*, l'« articulation » de celle-ci même en *topoi*⁸ (et non point, s'entend, en phonèmes et autres sémantèmes) ne cesse inversement d'en rappeler, jusqu'en la rhétorique aristotélicienne, la provenance initialement éthique.

B — Mais la dimension de l'éthique, au sens fort (grec) du terme, s'est depuis longtemps refermée, et tue la *Rede* comme *phatis* (*Scheinen-lassen*). Quelles chances la phénoménologie du parler préserve-t-elle alors d'aborder de façon suffisamment « immanente » l'expérience concrète que ce parler inclut? Cette question du mode d'accès expérimental à la *Rede* nous paraît préalable à toute poétique de la langue. Or nous pensons qu'« expérimental » (phénoménologique) doit signifier ici deux choses : 1^o) *Intentionnel*, d'abord : à chaque figure de l'histoire de la « théorie du signe », il faudra faire correspondre autant de variantes phénoménologiques du vécu de signification et du vécu d'image. Que les bases posées, à cet égard, par les *Logische Untersuchungen*, soient suffisantes, c'est que je n'affirmerai pas : ferrailant contre la *Bildertheorie*, Husserl, sans aucun doute, « réprime » par réaction le vécu d'image, et ne l'approche pour lui-même qu'en touches fugaces que les *Ideen* ne préciseront qu'à peine. Ce qui n'empêche que le projet même d'une histoire du vécu de « signe » phénoménologiquement responsable de ses périodisations ne peut s'accomplir que dans l'assomption résolue des exigences élevées par Husserl. La philo-logia, tant que ne se développeront point les analyses intentionnelles afférentes, notamment, à la mise-en-image comme avatar « médiéval » de la monstration, est condamnée à piétiner dans la « poétologie » (P. Szondi) ou dans l'« archéologie » des sciences humaines en général et de la linguistique en particulier. 2^o) Mais il y a aussi ce que M. Beaufret appelle « l'approfondissement de l'intentionnalité en *Insein* ». Le vécu de signification (et, inclus par lui, d'image-signé) est une chose, l'analyse de la mondanéité de ce vécu en est une autre, complémentaire et non moins indispensable, et seule capable de « réduire » de façon immanente le dualisme husserlien trop tranché (malgré sa légitimité) de l'image et du signe. Même si l'approche éthique de la *Rede* nous est interdite, son approche « mondaine » ne laisse pas de rester d'autant plus urgente que *Sein und Zeit* lui-même, grand livre du monde, ne prend pas, en ce qui concerne le problème de la *Rede*, le relais d'une topique grecque qui, jusqu'à plus ample informé (mais ne préjugeons pas, comme nous en écarte l'ouvrage puissant de M. Kuhn, des surprises que peut ici réserver le moyen âge), demeure le seul « exemple concret » que nous possédions d'une théorie et d'une pratique de l'articulation « parlante » comme telle. Toutefois, après *Sein und Zeit*, il y a *Acheminement*, où le lecteur vigilant parvient à prélever quelques éléments isolés, mais remarquablement précis, d'une approche immanente du parler. Ainsi, dans un passage où il s'interroge sur le nom allemand — *Mundart*, littéralement genre de la bouche — du dialecte : cette apparition du mot bouche, Heidegger refuse de n'y voir qu'un effet de l'interprétation organiciste de la *dialektos* (langue), définie dès Aristote (*Hist. An.*, 535a30-31) comme « articulation de la voix par la langue (*glôttèi*) », que dénonçait déjà Rousseau dans l'*Essai* (p. 36 Por-

set) : « L'invention de l'art de communiquer dépend moins des organes qui nous servent à cette communication que d'une faculté propre à l'homme, qui lui fait employer ses organes à cet usage, et qui, si ceux-là lui manquaient, lui feraient employer d'autres à la même fin ». Mais tandis que cette réplique n'excède par la thèse cartésienne citée sur la langue comme « signe de la pensée », Heidegger pressent dans la « bouche » que contient *Mundart* une pensée retirée de la corporéité. Reste à penser, dit-il, *das Leibhafte der Sprache*, cet élément corporel qui, dans l'interprétation du parler comme « sonorisation vocale » (*stimmliche Verlautbarung*), est moins porté comme tel à la parole que naïvement pré-supposé :

« Déjà seule le simple fait que nous nommions “ genres de la bouche ” les modes divers du parler selon le terroir, n'est guère pensé à fond. Leur diversité ne repose pas seulement et pas d'abord sur différentes formes de mise en mouvement des organes paroliers. Dans le dialecte, c'est le pays, c'est-à-dire la terre qui parle chaque fois diversement. Mais la *bouche* n'est pas seulement un *genre* d'organe dans un corps représenté comme organisme, au contraire : corps et bouche appartiennent au fleuve et au croître (*Das Strömen und Wachstum*) de la terre, au sein duquel nous autres, les mortels, trouvons notre croissance, et à partir de laquelle nous donnons accueil à la solidité d'une assise » (*Acheminement*, tr. cit., p. 190).

Visiblement, nous excédons, avec ce texte, les limites de la poïétique de la *Rede* qu'on s'efforce ici d'esquisser, s'il est vrai que le parler, à la profondeur où il y est saisi, est radical au *poïein* lui-même. Faut-il alors laisser le texte sans commentaire? Non point, dans la mesure où il nous assigne une tâche « infinie », mais clairement définie : décrire le corps, y ployer la rigueur phénoménologique. Mais comment commencer, par quel « bout » prendre le corps? Un *signe* nous a été adressé : à la terre, Heidegger n' « attribue » pas seulement le croître, mais aussi le « fleuve ». « Fleuve » dit ici non autre chose que « croître », mais son trait le plus régissant. Les Grecs pensèrent la *physis* dans l'optique du *rythmos*, mais non *comme* tel : confiant le *rythmos* à la *technè*, ils appelèrent au contraire la *physis* le « sans rythme ». *Rythmos* dit une « possibilité » que les Grecs « recouvrirent (dit Nietzsche) après l'avoir eux-mêmes découverte. » (Grossoktavausg. X, § 191).

Si le « fleuve » est l'essence du croître, alors, en notre corps même, nous devons porter la signature de l'un comme de l'autre. De fait : à ne s'en tenir qu'à son harmonie apparente, sa croissance, si difficile qu'elle soit à penser de façon initiale, est manifeste, mais la provenance de son « fleuve » ne livre pas moins rapidement son nom : c'est le cœur. Le cœur, voilà ce qui met la parole au monde, ouvrant ainsi seulement comme tel ce monde lui-même. Le cœur profère la parole. Comment cela?

« Parler », c'est, selon la métaphysique, proférer. Cette détermination inauthentique est à l'origine des concepts d'expression et de « sonorisation », et aussi de cette opposition entre langue et parole qui, écartelant la linguistique entre possibilité et effectivité, lui interdit de s'emparer du « niveau » de la *Rede*. Cela n'empêche, toutefois, qu'il est possible de penser le proférer de manière plus initiale. A condition d'entendre dans la *phora* que contient le mot ce que dit le latin *gestare* : porter en son sein (son cœur) et ainsi mettre au monde. Ce qui est ainsi mis au monde ne peut l'être qu'après avoir été assez longtemps « porté », et ce qui était porté ne l'était que « pour » être mis au monde. Ce n'est pas accidentellement qu'un tel retrait a procédé cette venue au jour, ni que celle-ci a « succédé » à celui-là.

Du verbe *gebären*, « mettre au monde », vient le mot *Gebärde*, le « geste », *Versammlung eines Tragens* :

« — Geste est le recueillement d'un porter.

— Intentionnellement sans doute, vous ne dites pas : d'un porter qui soit nôtre, de notre comportement.

— Parce que ce qui porte à proprement parler, cela d'abord se porte *jusqu'à* nous.

— Alors que nous lui portons en contrepartie (*entgegengetragen*) seulement la part que nous prenons à lui.

— Où cela qui se porte jusqu'à nous a d'avance porté et inclus dans l'apport notre porter-en-contrepartie.

— Vous nommez donc geste : le recueil, en soi originellement uni, de porter à la rencontre en contrepartie et de porter en se portant *jusqu'à*.

— Le péril de cette formule reste sans contredit que l'on se représente le recueil, le rassemblement, comme une mise-ensemble ayant lieu après coup...

— ... au lieu de faire l'épreuve que tout porter, qu'il se porte jusqu'à, ou qu'il se porte à la rencontre en contrepartie, ne jaillit jamais que du recueil » (Heidegger, tr. cit., p. 104; cf-N.d.T.).

Le « porter en contrepartie », cependant, pourrait-il avoir lieu si, « en plus de » l'être qui sait se tenir dans le *Gegen*, l'homme n'était l'être *cordial* qui « suscite » le *Ent*- lui-même ? Je demande cela sans vouloir porter préjudice à la *primauté* de la *Versammlung* qui, pour le porter, est « source » (cf. *entquillt*) : au recueil, en effet, il ne s'agit pas ici d'opposer un principe de « liberté » entendue comme initiative d'un « comportement », encore moins l'intériorité primordiale d'une subjectivité appelée « cœur » à des fins ornementales. Notre propos est plutôt de suggérer que l'*Entgegen* (« contrepartie ») « suppose », avec l'ouverture absolument initiale — en effet — de la dimension du *Gegen*, de la contrée, « autre chose » : une liberté identique au cœur lui-même tel que, par sa cordialité, il est ce qui, sans la créer, mesure la distance que nomme le *Ent*- allemand. Nul primat de l'*Ent*- sur le *Gegen*, nul « renversement » subjectiviste du texte heideggérien dans notre considération qui s'efforce plutôt d'établir (en accord avec *Vom Wesen der Wahrheit*, notamment) qu'il faut bien prêter à l'homme une ipséité cordiale, c'est-à-dire une liberté, lui permettant seule de *faire face* au recueil *comme tel* et de l'accueillir, étant entendu que le recueil n'a pas besoin de cet accueil pour s'abriter en son propre recueillement. Or accueillir ou non, c'est ce que « fait » l'homme en proférant ou gardant en soi la parole, toute considération de choix mise de côté. En cette alternative du *legein* ou du *kryptein*, nous proposons de reconnaître l'élément par où notre corps « signe » son appartenance à la terre comme fleuve.

« Fleuve » dit source, embouchure (cf. bouche) et un cours qui les unit. De même un corps est-il « fait » d'un cœur, d'une bouche et du flux qui les rassemble. Ce flux est la *Rede*. Ni *energeia*, ni *dynamis*, ni performance, ni compétence, ni intériorité, ni extériorisation (*Aeusserung*), encore moins « médiation » des deux, la *Rede* est différence de l'intérieur et de l'extérieur. Déclarée « mythique » par nos *deinoi*, cette dernière opposition est phénoménologiquement incontournable, du moins si on la pense moins comme opposition que comme l'énigme qui scelle notre *Leiblichkeit*. Pure *ek-stasis*, l'existence « enveloppe » une intériorité cordiale. Cela n'est pas paradoxal, mais *admirable*. S'il ne s'adossait, si

j'ose dire, à son cœur, l'homme n'expérimenterait point la distance (*Austrag*) qu'est en son fond le parler. Cette distance, certes, ne « constitue » en rien l'espace qu'elle mesure, n'en crée point la dimensionnalité, mais l'espace de la vérité ne la requiert pas moins comme ce qui le déporte, et ainsi seulement en expérimente le rassemblement, qui devient alors un monde. L'être a besoin des hommes — de la liberté, parce que la parole est décision de l'intérieur et de l'extérieur : ce qui pour la première fois les ouvre et les distingue. L'homme a un corps parce qu'il est libre. La parole, avant d'articuler la compréhension de *Dasein*, articule corps et être. L'ipséité du *Dasein* reste obscure, nous pensons même qu'elle demeure, pour une phénoménologie présente, la question préalable et inéluctable. Parler ainsi n'est pas, dans un retour de flamme existentialiste, dresser de nouveau l'existence contre une pensée de la vérité de l'être qui s'était (apparemment) « détournée » d'elle, mais se référer modestement à *Sein und Zeit* comme lieu d'une interrogation. Caractériser ensuite cette ipséité, à l'abri de toute égologie, comme liberté, c'est refaire le *salto vitale* conduisant de *Sein und Zeit* aux écrits des années trente. Se demander enfin si, entre parole et liberté, les rapports sont élucidés, c'est simplement poser la question de l'unité souterraine des textes recueillis dans *Acheminement*. Puisse en tous cas le corps garder valeur de signe et non pas de slogan. « Corps » est le terme qui, ici, condense simplement une question : si l'oiseau, lorsqu'avec son corps, il chante, ne parle peut-être pas, l'homme, lorsqu'il parle, ne parle-t-il pas comme l'oiseau chante, avec son corps ?

C — Mais le concept de communauté dans tout cela ? Nous l'avons non seulement oublié, dira-t-on peut-être, mais même exclu. N'est-il pas bien connu que le corps est ce qu'il y a de plus « personnel » et vous autres phénoménologues, n'avez-vous point bâti toute une théorie du « corps propre » ?

Nous affirmons : Indépendamment de la question de savoir si la phénoménologie du corps propre est vraiment de la phénoménologie ou bien (comme nous inclinons à la penser) du cartésianisme phénoménologisé, le corps, dans la mesure même où il est « propre », est aussi ce que l'homme « a » de plus *commun*. Communauté du parler et communauté du corps, c'est foncièrement la même chose.

Nul n'ignore que le concept de corps a depuis longtemps servi, en mystique mais aussi en politique, à dire l'unité des hommes. Le constater n'est pas encore, certes, en comprendre les raisons, mais c'est au moins se mettre en disposition d'interroger une « image » qui, *même* là où ne règne aucune « métaphore de l'organisme », demeure, autant et plus qu'une vue propre à saint Paul et aux théoriciens du *corpus politicum mysticum*, la représentation la plus constante, la plus régissante et la plus périlleuse que l'Occident, en tant que lieu de la métaphysique, possède de la communauté comme telle. Sans nous engager dans l'interprétation historique de ce concept, nous soulignerons simplement pour terminer les deux faits suivants : a) D'abord, tout nouveau concept satisfaisant de l'ipséité corporelle de l'homme, depuis Aristote, contenue à faire défaut, et la raison n'en saurait être accidentelle : hors du domaine de l'introspection banale ou de l'observation objectivante, l'on ne sait trouver le terrain concret sur lequel il faudrait s'installer pour déployer la question ; b) Corrélativement l'on ne sait mobiliser, pour approcher le phénomène de la communauté, que des concepts sociologiques qui ne sont qu'autant de transcriptions, sous forme de « modèles » répondant aux diverses épistémologies adoptées, de la seule et unique « métaphore » du corps. Or les obscurités, dans ce domaine, ne cessent-elles point de se renvoyer les unes aux autres ? Et n'est-ce pas dans la même mesure que s'obscurcissent les notions relatives à l'individu et à la « collectivité » ? Il faudra interpréter cette concomitance. Mais c'est elle qui explique que, dans ce qui précède nous ayons choisi de

partir d'un élément « commun », la *Rede*, qui, en première approche, paraissait pouvoir être pensé sans présupposer quelque antinomie que ce soit entre l'individuel et le collectif. Et voici qu'en nous conduisant au concept de « corps », cette même *Rede* vient de nous révéler que rien n'est moins évident que ce qui touche à l'ipséité, ce *punctum caecum* de *Sein und Zeit*. La solitude de la *Rede*, tel semblait être son caractère primordial. Mais n'est-ce pas là aussi, du moins tant que nous chassons toute simple idée d'« isolement » physique ou affectif, le caractère le plus « propre » du corps? De ce corps où l'on chercha, dans la tradition, le principe d'individuation, mais où une « somatologie » plus endurante pourrait peut-être s'astreindre à déchiffrer l'attente de la communauté? Comment cela? En se concentrant, on l'a dit, sur cette signature qu'est, « sur » le corps, le plus énigmatique rapport qui soit entre l'intériorité d'une gestation et l'extériorité d'une mise au monde. Si le cœur n'est ni organe interne ni fonds intérieur, ni même intime, ni même *interior intimo meo*, alors c'est qu'il est le lieu d'une attente et la source d'un flux. Si la bouche (ou le visage, *os*) n'est ni organe externe, ni instrument expressif, alors c'est qu'elle est le lieu où s'achève et s'accomplit comme épanouissement et ouverture un certain *Strömen*. Et, conclurai-je selon une « bonne » logique qui, en tant même que phénoménologie, conclut beaucoup moins qu'elle n'interroge : si le corps est ainsi la différence même de l'intérieur et de l'extérieur en tant que leur différence unissante, alors il faut reconnaître en lui, sans avoir besoin d'invoquer notre « condition charnelle commune », la communauté même de l'être et de la liberté — l'emblème du *Mitsein*, comme la *Rede* est son sacrement.

§ 5. *Conclusions et propositions.*

1. — Ce que dit l'allemand *Rede* est l'énigme du parler, inaccessible aux dichotomies du possible et de l'effectif, de la compétence et de la performance, de la langue et de la parole, de l'*ergon* et de l'*énergeia*, qui toutes, malgré leurs différences, reposent sur l'interprétation objective de la langue.

2. — L'étude authentiquement concrète de la *Rede*, la *philologia*, ne saurait se confondre ni avec la rhétorique, ni avec la stylistique, celle-ci serait-elle, comme chez Spitzer, intégrée à une *Geistesgeschichte*, ni même avec ce que l'on cultive aujourd'hui sous le nom de poétique (Jakobson) et qui se réduit, on le sait, à une approche linguistique « raffinée » de la « littérature ». Le lecteur d'un travail comme celui, cité plus haut, de M. Kuhn, le seul⁹ que nous connaissions où l'analyse d'une « poétique » soit commandée par une véritable orientation « philologique » au sens susdit, s'avisera que l'objet propre de la *philologia* d'un auteur n'est ni son style, ni son « écriture », ni sa linguistique quand il en a une, ni même sa contribution à l'évolution de la langue, mais son expérience de la parlance native de celle-ci.

3. — Le caractère poétique d'une telle discipline est évident. Précisons toutefois que, si le propre du *poiein* réellement poétique est justement de dévoiler ce qui, au sein de la langue, est déjà là *sans* pour autant y être simplement « subsistant » objectivement, alors cette poétique ne peut concerner la création comme faire, mais comme pur parler. A l'intérieur de ce parler, nous incluons la topique que toute littérature occidentale, jusqu'à l'invasion de la métaphore et du langage « privé », implique constamment et nécessairement. La topique est une partie de la *philo-logia*, sans que celle-ci soit pour autant une science « générale ». A titre d'autre partie de cette étude, mentionnons la pensée poétique fondée par Hölderlin dans ses *Essais*, et qui, n'en déplaise à Szondi, n'a rien à voir avec la poétologie, ancienne ou actuelle,...

4. — ... et puis la nécessaire « histoire de la théorie du signe », je veux dire : de l'expérience

intentionnelle de signification à travers les âges. Il s'agit ici de l'histoire d'un *vécu* au sens husserlien, non d'une énumération de visions du langage réduites à autant de composantes — seraient-elles déclarées décisives — de différentes *Weltanschauungen* occidentales. Ce qui est en tous cas certain, comme suffirait à le prouver l'entreprise « archéologique » improvisée, sans aucun préalable méthodique, par M. Foucault, c'est que toute histoire du signe demeure historisante et platement culturaliste tant qu'à ses « coupures » ne répondent point des analyses philologico-phénoménologiques de l'expérience parlante en ses mutations historiques. On voit aussi par là que le programme que nous traçons, loin d'ouvrir la voie à des spéculations abstraites sur la « parole » ou la « littérature », prescrit des analyses assez concrètes pour dépasser la littérisation des textes et lui substituer une *poiètikè* d'inspiration — mais non de contenu — aristotélicienne. J'ajoute que cette poétique devra être, par rapport à la philologie « classique », ce qu'est la pensée phénoménologique de l'art (icono-logie comme phénoménologie de l'expérience iconique) par rapport à l'histoire de l'art, et notamment à l'iconologie, traditionnelle.

5. — Une telle recherche, momentanément, demeure absolument inférieure à la pensée hölderlinienne du poétique telle qu'elle se déploie dans sa poésie même, tout comme, d'ailleurs, à l'approche heideggerienne des sommets de cette poésie. Tant pis ! Cette infériorité n'est pas une carence. « Rattraper » Hölderlin ne demande pas de se munir d'un *vademecum* conceptuel enrichi : la philosophie, dans son dialogue avec la poésie, ne dispose que d'une ressource, se faire encore plus profondément phénoménologique. Plus semble désespérée la convergence du poème et du philosophème, et plus, du moins si la philosophie reste fidèle à sa propre nature, grandit l'espoir d'une rencontre des deux dans la chose même. Certes il n'est rien, aujourd'hui, qui puisse paraître moins *immédiatement* poétique, par exemple, que cette réflexion sur l'imaginal (le mot est d'H. Corbin), puis sur l'iconique comme tel, que nous paraissait rendre nécessaire la considération du jargon *sensu lato* (et aussi, bien sûr, de la destinée la plus contemporaine des arts « plastiques »). L'on en pourrait dire autant du concept de corps, de cœur, de distance, dont la spécificité se confirme sans cesse aussi irréductible qu'en est périlleuse la manipulation incontrôlée. Mais il n'importe : car si la reprise concrète de l'expérience iconique doit, comme on l'a dit, rester d'abord « intentionnelle », le concept même de l'intentionnalité n'a pas encore livré tout son secret. Pour des raisons que nous avons exposées ailleurs, nous estimons que cette énigme n'est autre que celle de la liberté. Or que l'approche radicale de la liberté soit une condition éternelle d'un accès à la poésie, c'est là une conviction où suffirait à nous confirmer le culte si étrange rendu à Rousseau par Hölderlin. Car Rousseau, dit le poète, sut enclorre dans la solitude de son cœur la surabondance de la vie. « La surabondance de la vie, l'infini qui pointe autour de lui, comme une aurore, il ne les saisit jamais. Mais cela vit en lui, et présent, chaleureux et efficace, le fruit jaillit et lui échappe » (*Rousseau*, str. 6, trad. J. Starobinski, *J.-J. Rousseau*, 1971, p. 311). « Maintenant, ajoute M. Starobinski, malgré la séparation malheureuse que nous pouvons considérer comme un oubli du monde réel, l'espace tout entier est restitué dans l'intériorité organique, pour s'y concentrer et s'en détacher ensuite sous la forme du fruit. L'arbre, incapable de saisir *autour* de lui la surabondance de la vie, la possède *en lui*. Elle le traverse pour l'abandonner, devenue fruit, *parole* efficace qui retourne au monde » — et, ajouterons-nous à notre tour : liberté « efficace » qui s'ouvre à la communauté, se presse ardemment vers le *Mitsein* comme condition intrinsèque de l'ouverture *pleine* de quelque chose comme un « monde ».

Paris, octobre 1976
Emmanuel Martineau

APPENDICE. — Schelling écrit dans ses *Leçons sur la méthode des études académiques* (S. W., t. V, p. 246) : « Je ne connais pas d'occupation plus propre à donner leur premier exercice à l'esprit (*Witz*), à la sagacité et à la faculté d'invention de la jeunesse que la pratique des langues anciennes. En effet, je ne veux pas parler ici de la science où la langue, en tant qu'empreinte immédiate du type interne de la raison, fait l'objet d'une construction scientifique. Et tout aussi peu de la philologie à laquelle la connaissance de la langue n'est liée que comme le moyen à une fin bien supérieure. Ce n'est en effet que par abus de langage que le simple linguiste (*Sprachgelehrte*) peut porter le titre de philologue; celui-ci se tient, en compagnie de l'artiste et du philosophe, aux plus hauts degrés, ou mieux l'un et l'autre se compénètrent en lui. Son affaire, c'est la construction historique des œuvres de l'art et de la science, dont il a à comprendre et à présenter l'histoire en une intuition vivante. Dans les Universités, à vrai dire, l'on ne devrait enseigner que la philologie ainsi traitée; le maître académique n'a point à être un professeur de langues (*Sprachmeister*) ». Si je ne résiste point à la tentation de citer ces lignes au terme de l'étude qu'on vient de lire, c'est pour rappeler que la revendication d'une « philologie » qui y a été élevée, en un sens, n'est point nouvelle — mais aussi pour insister sur le fait qu'en un *autre* sens elle peut prétendre l'être, à condition du moins qu'elle s'astreigne, comme il a été dit au § 5, à consacrer assez de temps et d'attention à la tâche *préalable* que j'ai appelée : une histoire de la théorie du signe, à *savoir* : de l'expérience intentionnelle de la signification à travers les âges... Pourquoi souligner cette dernière précision avec tant d'énergie, et croire nécessaire de venir y joindre ci-dessous quelques nouvelles remarques explicatives? Eh bien, les limites même du propos schellingien cité doivent justifier cet appendice. Car comment n'être point frappé par le violent mouvement de réaction qui, d'un rejet de principe de toute simple « linguistique » (en tous les sens, semble-t-il, du terme), conduit Schelling à préconiser, sous le nom de « philologie », une étude purement « historique », fût-elle « constructive ». Assurément, l'historicité schellingienne n'est pas celle de la « philologie » au sens allemand de simple archéologie des « institutions » anciennes, y compris culturelles. Mais cela n'empêche que Schelling, au moment même où il propose de renouveler la philologie, coupe celle-ci de toute étude de la *Sprache* comme telle (n'a-t-elle pas été réduite à son simple statut d'« empreinte immédiate »...), que la *Philosophie de l'art*, peu après, au § 73 notamment, ploiera à toute force aux cadres de la philosophie de l'identité. D'autre part, notre morceau demeure isolé, et nous n'en apprendrons pas beaucoup plus sur l'objet précis de la philologie nouvelle en lisant qu'« elle est autant art que la poésie et que l'on ne naît pas moins philologue que poète » (*id.*, p. 344). (Cf. la trad. de ces leçons dans le collectif *Philosophies de l'Université*, Payot, 1979, et leur présentation par le traducteur, J.-F. Courtine, dans *Les Études philosophiques*, n° 3, 1978). Bref, il y a une incapacité générale de l'idéalisme allemand, même s'il nous parle d'une philologie inédite (cf. Novalis), à se débarrasser, en abordant au problème de la langue, de la thématique esthétique-littéraire du classicisme et du romantisme, et à se saisir de façon tant soit peu originaire de la *Rede* comme phénomène.

Or si c'est là un fait assez évident, il nous paraît pressant d'en tirer les conséquences, qui le sont moins, et qui sont décisives. Et d'abord une leçon générale de prudence : il ne suffit pas que nous rencontrions, dans la tradition métaphysique, esthétique, linguistique ou autre, la proposition d'une philologie déclarée supérieure à l'accumulation humanistico-érudite d'une « connaissance des langues » ou des « lettres », ou à la philologie moderne comme science quasi-exacte, cela ne suffit pas pour garantir l'identité d'une telle étude avec la « pensée du parler » (*Rede*) déclarée ci-dessus nécessaire et notamment son indépendance à l'égard d'une interprétation métaphysique, autrement dit désignative, de la parole ou du langage. Mais alors, de cette indépendance, où donc trouver le sûr critère? Réponse : dans la compétence de toute étude candidate au grade de philologie « supérieure » à questionner et à décrire *d'abord* la *Rede* dans son « intentionnalité », c'est-à-dire, tout bonnement, à élaborer une doctrine du sens ou, comme disait au départ Husserl, de la *Wortintention*, de l'orientation verbale vers l'objet ou de l'orientation objective du mot (voir Herbert Spiegelberg, « Intention und Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und bei Husserl », art. de 1936 repris dans *Studia philosophica*, vol. XXIX, 1969, p. 189-216). Mieux encore — et nous quittons ici le vocabulaire de Husserl pour la chose même —, dans la compétence de cette étude à faire face à la « distance » du mot et de la chose, comme je disais à propos du moyen âge (qui me paraît sur ce point privilégié), en songeant à la définition du *symbolum* citée (*loc. cit.*) par le P. Chenu : « Symbolum est collatio, id est coaptatio visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum » (Hugues de S.-Victor, *P.L.*, 175, col. 960) où l'opposition du visible et de l'invisible est peut-être moins importante que l'idée de différence de nature entre deux sphères dont la collation devient alors nécessaire *et mani-*

festatrice. Oui, ce « gêneur qu'est le sens », comme disait récemment M. Gilson (*Linguistique et philosophie*, 1969, p. 51), tel demeure à mon avis l'objet véritable de la *philologia* considérée en ses premiers pas, c'est-à-dire en ceux qui doivent la préparer à affronter des problèmes plus délicats comme la corporéité ou la communauté. Et ainsi la *philologia* envisagée apparaît comme complémentaire tant de la théorie de la signification donnée par Husserl dans l'optique exclusive de l'interprétation des expressions (des énoncés) que d'une doctrine de la compréhension qui, chez Heidegger, et surtout dans *Sein und Zeit*, demeure malheureusement trop distincte de la théorie de la *Rede* esquissée.

A. — La distance du mot et de la chose — mais encore? Ne pouvant ici en proposer une approche originelle, qu'il me soit au moins permis, en rappelant surtout ce que fondamentalement la *Redenkunde* et l'histoire du signe ne peuvent pas être, de souligner *a contrario* son caractère indépassable. Non la *Redenkunde*, en effet, ne saurait être (en particulier)

1° ni l'histoire du signe, ou du symbole, telles qu'elles sont pratiquées aujourd'hui à partir d'un présupposé fondamental que j'appellerais volontiers le sémiotisme. La raison en est que de telles enquêtes (cf. celles de L. Marin et de T. Todorov), naturellement vouées à une certaine réussite lorsqu'elles se penchent sur les temps modernes, me paraissent l'être non moins automatiquement à l'anachronisme lorsqu'elles font face à des témoignages plus anciens, condamnées qu'elles sont à leur surimposer une notion du signe fixée du xvii^e siècle (dans la *Logique de Port-Royal*, notamment, et auparavant dans le nominalisme, allègrement ignoré en France), ou du symbole fixée par le romantisme. Plus généralement, et métaphysiquement, ces approches, fascinées par la relation signifiant-signifié, ne peuvent que rejeter généreusement dans la catégorie accueillante de la « référence » (et dans la sémantique telle qu'elles l'entendent, et la méprisent) tout ce qui, en la tradition, ressortit au domaine du symbolique au sens aristotélicien, je veux dire au domaine du *symbolleîn* ou, disait à l'instant Hugues, de la *collatio*. (La notion moderne du symbole, cela va sans dire, n'étant nullement une notion du *symbolon*, donc de la distance « objective » du parler, mais seulement une espèce « dissidente » du signe, dont le développement purement réactif ne fait que confirmer l'emprise métaphysique de ce qu'*Acheminement vers la parole* a pour la première fois clarifié comme règne de la désignation). Bref, l'actuelle histoire du signe ne répond pas aux plus élémentaires réquisits de type intentionnel — d'où mon insistance sur cette condition, et sur le privilège du moyen âge prénominaliste. (Pour une présentation, méditante et informée à la fois, de la noétique et de la linguistique nominalistes considérées d'un point de vue proprement métaphysique et historial, voir Ruprecht Paqué, *Le statut parisien des nominalistes, Recherches sur la formation du concept de réalité de la physique moderne*; notre tr. fr. à paraître en 1980);

2° ni une théorie, et l'histoire subséquente de la théorie, des expressions à la Husserl, pour la raison, déjà indiquée brièvement, qu'il règne dans les *Recherches logiques* une dualité excessivement tranchée du signe et de l'image qui rend, à mon sens, incapable la phénoménologie classique des expressions d'aborder efficacement la question de la distance objective de celles-ci, et l'expose, en examinant le moyen âge, à commettre quelque injustice en croyant partout y reconnaître, et spécialement dans la doctrine des *species*, de l'*Abbildetheorie*: ainsi Spiegelberg, art. cit., p. 202, proposition IV. Or, j'ai eu l'occasion de rappeler ailleurs (v. « Mimèsis dans la *Poétique*, pour une solution phénoménologique », dans la *Rev. de Métaph. et de morale*, oct.-déc. 1976, p. 438-466) que la théorie *originnaire* du signe, du fait même qu'elle ne peut pas ne pas lui attribuer une certaine « ressemblance », rejoint *eo ipso*, sans naturellement se confondre avec elle, la théorie de l'image : certes la conscience d'image n'est pas conscience de ressemblance, c'était notre thèse même, mais l'on peut se demander si toute conscience de ressemblance n'a pas besoin d'une conscience d'image sur le « fond » de laquelle elle s'enlève. J'ajouterai ici que nul concept noétique, au moyen âge, n'est sans doute plus délicat que celui de similitude, et, pour prendre un exemple particulièrement troublant, qu'il me paraît tout aussi impossible de commenter les notions fondamentales de l'exemplarisme bonaventurien avec les ressources husserliennes classiques qu'avec celles du sémiotisme ambiant. La complexité des notions scolastiques afférentes à l'idée de ressemblance ne pourra être débrouillée tant que l'on en reste aux préjugés cartésiens et malebranchistes contre les espèces, et aussi, et surtout tant que l'on ne démêle pas, en ce registre médiéval, les éléments aristotéliciens et augustiniens en général, et, en particulier, ce qui concerne à proprement parler la théorie du verbe et ce qui concerne la théorie de l'abstraction. Invoquer en tous cas la *Contra Gent.*, IV, 11 en faveur d'une interprétation « imaginaire » de la noétique thomiste est purement et simplement illusoire (Spiegelberg, p. 193); ce qui me conduit tout naturellement à préciser que l'étude et l'histoire de la *Rede*, spécialement au moyen âge, ne sauraient se confondre pour autant avec

3^o l'interprétation de documents comme *De Ver.*, IV, 1, resp., dans l'optique dominante d'une simple réflexion sur le rapport mot-concept (cf. Gilson, *o.c.*, p. 139-143). De tels témoignages, en effet, d'une importance inouïe pour la théorie du *verbum mentis*, ne peuvent prétendre représenter à eux seuls la pensée médiévale de la « distance », dans la mesure même où ils ne mettent en lumière qu'une face — la face augustinienne, pour faire simple — du complexe global de l'intentionnalité noétique ou linguistique telle que l'interpréta la scolastique. Dépasser le diagnostic précipité de Spiegelberg est certes nécessaire, mais il ne suffit point à cet effet de recourir à une théorie du concept : c'est simplement déplacer, non régler le problème du vrai sens de l'intentionnalité « réelle » ou objective du verbe en général. La procession du verbe (v. à ce sujet les études de B. Lonergan), on le sait d'ailleurs assez, est une doctrine qui, si elle n'est point située et relativisée au sein de l'*édifice* noétique médiéval, ouvre trop aisément la voie à une théorie du concept objectif, donc à une interprétation déjà subjectiviste de ce qui, à l'origine, s'inscrivait dans une problématique des rapports mutuels (Lonergan) de l'*agere* et du *patri* dans la connaissance, donc, une fois encore, dans une problématique de l'intentionnel, et de l'intentionnalité réelle. Du *verbum interius* au *conceptus objectivus*, comme ne manque pas de le remarquer M. Gilson (p. 143), le pas est vite franchi, engendrant l'oubli de l'embaras historial qu'en tant que noétique, la logique médiévale demeure.

4^o Qu'enfin les notions actuelles de sémantique, de pragmatique, etc., ne puissent tenir lieu de philologie de l'intentionnalité langagière, c'est trop évident pour que j'y insiste : l'oubli du pragmatique tel que le pensèrent les Grecs, la dictature de la « conjoncture » stoïcienne, la cécité actuelle à la dimension du topique, l'obscurcissement de l'éthique comme domaine spécifique..., autant de faits massifs et dramatiques qui, tout en expliquant une confusion entre le sémiotique et le sémantique dont M. Gilson s'émeut à bon droit (*o.c.*, p. 269), font douter qu'existent aujourd'hui les moyens requis pour dépasser la notion saussurienne de la sémiologie comme science étudiant la vie des signes au sein de la « vie sociale » (!) (*Cours*, p. 33). De même que le symbole n'est au XIX^e siècle qu'un contestataire du signe, de même la sémantique, de nos jours, n'est qu'une contestataire impuissante de la sémiotique qui ne demande pas mieux que de laisser la sociologie régler les problèmes de « communication », fût-ce en poussant jusqu'à l'information...

B. — Puisse donc ce quadruple refus manifester plus nettement l'originalité de notre projet philologique — ou plutôt non, mais, encore une fois, l'originalité de Heidegger lorsqu'il prend — timidement, on l'a dit aussi — l'initiative de prolonger et de radicaliser la doctrine du comprendre en doctrine du parler... Mais cette écrasante originalité n'a-t-elle pas son envers ? Je m'explique : Heidegger, en se jetant « à corps perdu » dans la poésie, et dans *la plus haute*, n'a-t-il pas négligé de pousser *philosophiquement* plus avant l'étude de ce qui avait d'abord reçu ce simple nom : *Rede*, justement ? La *Redenkunde* heideggérienne ne s'est-elle point muée trop vite, et trop passionnément, en poétique ? Sur le parler comme tel, Heidegger n'en a-t-il pas dit finalement trop peu ? *Quid de Reden und Dichten ?*

Loin de toute critique, je le pense : un blanc demeure entre S.u.Z., § cité, et les sommets de l'interprétation heideggérienne de Hölderlin, et ce blanc, c'est lui que la philologie nouvelle manière voudrait concrètement remplir, en construisant une autre sémio-logie comme étude du signe comme sens, et du sens en son essence distancielle. L'on pourrait ici rêver d'une « sémiotique » scientifique qui accepterait d'être pure philologie au sens de Meillet, et puis d'une sémantique qui se déploierait comme topique, et enfin de leur union en une symbolo-logie. Ainsi une chance s'offrirait-elle enfin d'échapper au sémioticisme tout en exploitant l'admirable acquis des études indo-européennes (pour ne parler que d'elles), et d'échapper au pragmatisme du « référent » en s'ouvrant au non moins monstrueux défi que ne cesse de nous adresser l'éthique grecque au sens le plus large, et, faut-il ajouter, le plus rigoureux qu'elle prend chez Aristote. Oui, entre les *Recherches logiques* et *Acheminement vers la parole*, entre la *Wissenschaft* du signe et la *Besinnung* de la parole, il y a bien du champ, et ce champ est, depuis les Grecs, quasiment en friche. Ou plutôt, il le serait demeuré complètement si Hölderlin, opposant au romantisme théoricien du « symbole » dont il était contemporain le plus radical désaveu, n'avait proposé tant aux philosophes qu'aux poètes d'aujourd'hui de penser la « démarche de l'esprit poétique » comme « cours et destination de l'homme en général » : de méditer, dans la genèse de la *Rede*, l'histoire de ce signe que nous sommes (voir le n^o 4 de *Po-Œ-sie*, p. 3-22).

E.M. Paris, mars 1978.

NOTES

1. Lettre à Meillet du 4 janvier 1894, dans *Cahiers F. de S.*, n° 21 (1964), p. 95. — La présente étude a été élaborée dans le cadre d'un séminaire de « poétique » du C.N.R.S. (Groupe d'esthétique) sur la « création collective », dirigé par L. Brion-Guerry et R. Passeron; d'où l'adoption de cette expression dans son titre. Son point de vue, toutefois, est moins « poétique » que poétique, sans tréma.

2. Cf. aussi des phénomènes comme la désinence *-ain* dans nonnain, sacristain, écrivain, putain : si la formation de ce *-ain* d'après *-anem* (p. ex. *scribanem* sur *Ciceronem*) n'a rien que de « légal », son maintien nous semble procéder de la dimension « affective » ou jargonnante de la langue. Spitzer traite d'un cas-limite, *non* d'une exception, et l'on n'objectera pas non plus que les manuels de phonétique historique passent sous silence les phénomènes de cet ordre, puisque leur propos est justement de n'étudier que la légalité des faits. — S'agissant de l'argot, un autre point : nous concevons fort bien que le linguiste écrive : « L'argot (des malfaiteurs) est une langue secrète : c'est la définition même de l'argot ancien », et qu'il ajoute : « Bien que ce caractère ait généralement été dénié à l'argot moderne, c'est par une interprétation qui risque de fausser tout le problème; par une assimilation abusive qu'on a faite d'une part, entre l'argot et le langage populaire, qui en fait ne se confondent que sur une partie de leur domaine, d'autre part entre l'argot et les argots professionnels et scolaires qui, tout en assurant comme lui la fonction d'un *signum* social, n'ont eux rien de secret » (P. Guiraud, *L'argot*, 7^e éd., 1976, p. 9). Mais le problème qui risquerait d'être ainsi faussé est tout au plus le problème... linguistique ou historique de l'argot ou de tout autre jargon. Le nôtre, étant ontologique, ne saurait se trouver éclairé par la double distinction à l'instant proposée par M. Guiraud, et l'on doit bien plutôt se demander si dans ce texte d'A. Niceforo qu'il cite en sa faveur (*ibid.*), ce n'est pas une autre assimilation abusive qui se produit : « (L'argot est) un langage spécial qui reste intentionnellement secret (...) car son but consiste essentiellement (!) dans la défense du groupe argotier (...). La préméditation forme sa marque d'identité ». Assimilation entre deux types d'intentions ou de préméditations, l'une sociale, factuelle, et l'autre, intérieure au parler *comme tel*, que nous osons considérer plus « essentielle » que la première. L'argot est-il « spécial » linguistiquement *parce que* « spécial » — secret en l'occurrence — socialement? Nous persistons à préférer l'hypothèse inverse : on ne pénétrera jamais l'essence d'aucun jargon au

sens étroit sans se référer à la « dimension jargonnante » *sensu lato* de la langue dite par M. Guiraud « populaire », et aussi, ajouterai-je, sans se demander ce qu'est un « *signum* social » (*o.c.*, p. 97) : pour être social, tout « *signum* de classe », *lorsqu'il est « signum »* linguistique, est-il simplement « socio-linguistique »? Bref il me semble que l'assimilation récusée par M. Guiraud par deux fois est indispensable au philosophe du « parler » : les différences entre jargons ou *signa* ne doivent pas voiler le continuum du jargon comme phénomène originel et « conscient » (Spitzer).

3. Cette tripartition (*Dichter, Redenden, Redner*) ne vise qu'à distinguer trois dimensions poétiques, non trois « catégories » de poètes, puisqu'il est trop clair que, dans l'œuvre d'un seul, elles peuvent s'entrecroiser.

4. Cf. notre exergue, et E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, t. I, 1966, p. 38 : « Plus Saussure cherche la nature du langage, moins il peut se satisfaire des notions reçues. Il cherche alors une diversion dans des études de typologie ethno-linguistique, mais il est toujours ramené à son obsession première ». Je veux bien, mais la « linguistique générale » ne constitue-t-elle pas la première « diversion »?

5. La traduction française des *Recherches logiques* égalise malheureusement les deux mots : pour le premier, il eût fallu recourir, je pense, à « deixis ».

6. La promotion de la « pragmatique » résulte, pensons-nous, d'abord de l'aplatissement de la sémantique comme incluant une première pragmatique (la topique, cf. *infra*). Cf., Foucault, *o.c.*, p. 57, sur la substitution au xvii^e siècle d'une théorie binaire à la théorie ternaire (signifiant, signifié, conjoncture) qui, à la Renaissance, s'était elle-même résolue en une « figure unique ».

7. Cf. là-dessus le *Cours*, p. 268, disant de façon un peu excessive que la langue des poèmes homériques est « conventionnelle et accuse tous les caractères d'une langue littéraire ». La thèse est au fond juste.

8. Cf. notre étude : « Un indécidable philologique, Thucydide, I, 22, 1 », dans *Les Études philosophiques*, n° 3, 1977, p. 347-367.

9. N'oublions pas cependant l'œuvre du « grammatologue » allemand J. Lohmann, et spécialement ses articles dans la revue *Lexis*. En français, cf. les *Mélanges H. Maldiney* et aussi les travaux de celui-ci, notamment *Autres de la langue*, Lausanne, 1975. Espérons que Lohmann sera un jour traduit en français.