

Josef Simon

Goethe sur le langage

traduit de l'allemand par Helena Schulz-Keil

1. *Le langage comme succédané*

On connaît la réserve tempérée d'indulgence sur laquelle se tenait Goethe à l'endroit de la philosophie considérée comme une affaire coupée de la religion et de l'art. Dans la philosophie, réflexion subjective sur la vérité par le moyen de concepts universels, il voyait quelque chose de vain et même de présomptueux. A cet égard, une philosophie du langage logerait à la même enseigne que la philosophie générale. « Tout homme, parce qu'il parle, croit pouvoir parler du langage¹. » Celui qui croit pouvoir tenir un discours « méta-linguistique » *sur* la langue, croit pouvoir s'approprier philosophiquement, une fois pour toutes, le langage comme une médiation universelle entre sujets différents et en disposer comme d'un instrument de suppression de différences individuelles. Goethe pense pour sa part que « la véritable médiation... c'est l'art ». Mais « parler de l'art, c'est vouloir médiatiser le médiateur, et pourtant... bien des choses délicieuses nous sont venues de là² » ; c'est la jouissance qu'elle nous donne, et non le vrai auquel elle prétend, qui justifie à ses yeux la réflexion philosophique sur le langage et sur l'art.

L'art et le langage ont en commun que le discours est imprononçable qui les représenterait dans l'ordre d'un savoir universel. Certes, Goethe lui-même s'est exprimé au sujet de l'art et du langage, mais ce qu'il en dit ne prétend pas jeter les bases d'un système théorique. A cet égard, notons que si Goethe a pu connaître en son temps une philosophie de l'art parfaitement constituée, la philosophie du langage sous la forme d'une discipline philosophique développée lui était encore inconnue. Il n'est donc pas surprenant que ses réflexions en matière du langage, plus encore que celles sur l'art, se trouvent dispersées, sans fil conducteur apparent, un peu partout dans ses œuvres, essais et lettres ; imbriquées dans le contexte du moment, elles n'envisagent aucunement « la » langue comme un tout dont pourrait exister un concept général. Il n'en reste pas moins qu'une certaine continuité apparaît dans ces réflexions éparées — une ligne tracée non point à partir d'un concept déterminé, mais sur la courbe d'une vie. C'est là un aspect de la réflexion goethéenne sur le langage que nous résumerons pour l'instant par un propos peu cité, à savoir que dans son usage ordinaire, c'est-à-dire en dehors de l'art, « le langage n'est qu'un succédané ».

De la part d'un poète, dont l'instrument est bien le langage, un tel avis peut surprendre. Toutefois dans la lettre³ où le langage est qualifié de succédané, nous

lisons également que « la parole a été l'organe de prédilection » par lequel sa vie durant, lui, Goethe, s'est « expliqué le plus souvent et le plus volontiers à ses contemporains » et que, « notamment à une époque avancée » de sa vie, il a été amené à y « réfléchir » — réflexion motivée au moins pour une part par ce paradoxe que la parole, qui n'est qu'un succédané, lui a été cet organe préféré. Or même à ce moment-là, Goethe n'entend pas éclairer l'énigme qu'est pour lui sa propre parole par une philosophie générale du langage.

Malgré la méfiance que lui inspire toute tentation métalinguistique, Goethe se voit conduit par son expérience personnelle à « réfléchir » sur ce que c'est que parler. Ayant « buté trop souvent sur l'insuffisance de la parole », il s'en était fait un concept *négatif* qui l'avait souvent « empêché de dire » ce qu'il eût « pu et dû dire ». Il ne lui restait alors « que faire confiance au temps pour que l'expression honnêtement tentée par un seul soit comprise de plusieurs, c'est-à-dire se traduise dans leurs langues ». C'est le temps, et non un concept du langage en général, qui l'aurait fait revenir d'un embarras momentané relatif au langage.

La réflexion sur le langage part d'une expérience négative. Goethe entend par « comprendre » la traduction sans concept de la langue de l'autre dans la langue propre à soi-même, quoiqu'il ne croie pas qu'une traduction adéquate soit possible. La traduction n'est jamais garantie, pas même dans le cas où les interlocuteurs parlent la « même » langue d'après un *concept* du langage supposé au départ. Chacun en parlant n'engage, au fond, que lui-même : il doit s'en remettre aux autres et au temps pour savoir si et comment son message sera compris.

La lettre plus haut citée fait ressortir un second aspect de la vue goethéenne du langage. C'est « pour l'amour du *Traité des couleurs* », poursuit-il, qu'il aurait « surmonté sa réticence » à parler⁴. La « communication » de la doctrine relative au *Traité* lui tenait singulièrement à cœur, en sorte que le problème du langage le fouettait en regard de cet objet particulier, et non en regard d'un *concept* du langage supposé au départ. La réflexion ne porte pas dans l'abstrait sur le langage et la parole en général, mais sur la difficulté de communiquer des choses dans lesquelles le sujet réfléchissant s'investit et qu'il désire transmettre aux autres. Ce n'est pas du langage en tant que tel que part la réflexion linguistique, mais d'un problème *personnellement vécu et ressenti comme urgent*. « En tant que tel », le langage indiffère.

Les propres goethéens sur le langage se trouvent en effet étroitement liés à sa doctrine des couleurs. Goethe écrit, dans sa polémique contre l'optique newtonienne, il ne s'est pas laissé dévoyer par le fait que « toute la corporation physicienne a l'habitude de parler en chiffres conventionnels et creux, dont l'abracadabra a pour fin de séparer autant que possible une nature cadavérique, sèche et dogmatique, d'avec les esprits de la nature vivante », laquelle pourtant parle « partout, même à eux » [*les physiciens*]. Désireux de communiquer le *Traité des couleurs* à ses contemporains, il se heurte à une langue de concepts admise par habitude et sanctionnée à ce titre. Le poète Goethe peut en l'occurrence enjamber cet obstacle. Mais c'est le savant qui, cherchant à se faire entendre dans la langue ordinaire, langue non réglée par des conventions scientifiques sans jouir pour autant de la liberté poétique, bute sur une habitude scientiste et dogmatique de

parler. Parce qu'ils sont dans une telle habitude, ses adversaires n'entendent pas ce que la nature elle-même, ainsi que Goethe l'entend, a à dire ; aussi cette nature dont il fait l'expérience, expérience vivifiant sans cesse, assure-t-il, son propre dire, leur reste-t-elle étrangère. En effet, bien plus qu'à une autre conception de la nature, Goethe s'affronte dans cette polémique à un discours scientifique pétrifié, à une langue de bois.

Aux traits figés d'une langue mise à mort par l'habitude, Goethe oppose la nature vivante. Si le vivant s'offre à l'intuition par-delà l'habitude, s'il est ce qu'on peut voir, l'intention de communiquer une telle vision individuelle bute justement sur le langage comme instrument de communication universelle⁵. Ce contre quoi Goethe s'insurge dans l'optique newtonienne, c'est quelle prétend énoncer « ce que » sont les couleurs dans une langue réglementée en vue d'une finalité scientifique déterminée : à l'expérience sensible, la vision immédiate des couleurs, elle substitue une chose conceptuelle, un être de pensée. C'est là pour Goethe un tour de passe-passe. « Les phénomènes sont indicibles parce que le langage est lui aussi un phénomène, une apparence pour soi ; il est en rapport avec les autres, mais ne saurait les engendrer (les exprimer comme identiques)⁶. » Le langage ne peut pas valoir à la place des apparences, dire ce qu'elles sont « en vérité » est impossible.

Cette référence enfouie me paraît fournir une clef de la position goethéenne relativement au langage. D'après la conception du langage remontant à Aristote, conception qualifiée de *métaphysique* dans ce qui va suivre, les signes linguistiques symbolisent les représentations qui se trouvent « imprimées dans l'âme⁷ ». Les signes reflètent ces impressions, ils les *représentent* (*repräsentieren*) : ils valent à leur place. Goethe s'inscrit en faux contre cette conception du langage, contre ce « quiproquo », même s'il considère qu'on « ne peut pas toujours l'éviter⁸ » : dans certains cas, on est *obligé* d'admettre le mot pour la chose.

Goethe s'en prend d'emblée à une science qui « pétrit » ses objets « pêle-mêle dans la masse de la langue métaphysique ». Et de souligner le « danger que cette langue partage avec toutes les autres », à savoir qu'« en mettant un son à la place de la chose », on glisse à prendre « le son pour une chose », à « confondre le symbole, qui ne signifiera jamais qu'une approximation, avec la chose même ». De « l'évocation d'un rapport extérieur », on ferait ainsi un « rapport intérieur », virant « de la description (*Darstellung*) à l'allégorie et aux paraboles (*Gleichnisreden*) ». Confusion pourtant inévitable dans bien des cas, notamment quand la chose elle-même est absente sans être vivement mémorisée. Goethe écrit à Zelter : « ... je n'entends rien à ta musique, tu ne vois pas mes images. La parole seule nous reste, si même nous déprécions parfois les bonnes gens qui s'en servent à leur manière, en s'accommodant de tels signes absolument insuffisants d'un point de vue supérieur⁹. » En effet, le langage *selon son concept métaphysique* ne se contente pas d'opérer la déconnexion d'un monde d'images d'avec ce que la parole donne à entendre : le voir *et* l'entendre s'y trouvent en fait oblitérés au même titre ; car au regard du *concept*, le signe sensible ne vaut que par la signification non sensible qu'il est censé relayer.

Autant dire que la méfiance de Goethe à l'égard du langage ne concerne pas le langage en lui-même, mais son assujettissement au concept du signe inscrit par

la tradition métaphysique, concept selon lequel le signe tient lieu d'autre chose : *aliquid pro aliquid*. Cette méfiance s'articule en effet à une critique du concept philosophique traditionnel de la vérité, concept interprétant la vérité comme *accord* entre l'intellect ou sujet et la chose ou objet, c'est-à-dire comme une relation d'opposés. Hans Georg Gadamer voit en Goethe « — bien avant Nietzsche — le premier critique du concept philosophique ou métaphysique de la vérité¹⁰ ». A quoi nous pouvons ajouter que Goethe est aussi le premier critique du concept métaphysique du langage : de même que sous l'espèce métaphysique du langage la parole est censée représenter (*repräsentieren*) la représentation (*Vorstellung*) subjective, de même celle-ci est censée représenter (*repräsentieren*) les choses sous l'espèce métaphysique de la vérité.

Quoique peu explicite à cet égard, la pensée de Goethe est ainsi reconnue comme faisant époque dans l'histoire de la métaphysique. La métaphysique prétend pénétrer « derrière » les phénomènes en disant ce que quelque chose est « en vérité » ou en soi, soit dans sa *différence* avec l'apparence immédiate ou la représentation (*Vorstellung*). Or selon Goethe on ne peut dire définitivement d'aucune chose « ce qu'elle est. Ce qui se montre comme phénomène dans la dimension de l'image ou du son n'est pas récupérable par le moyen du langage représentatif, celui que la science fondée en métaphysique pose comme médium de concepts et, par ce biais, comme médium de la vérité.

2. Langage et phénomène originel

La thèse métaphysique que Goethe récuse attribue au langage le pouvoir de représenter, non pas ce qu'un phénomène est en soi, mais ce qu'il est « en vérité ». Or si le langage est lui-même seulement un phénomène, « une apparence pour soi », impossible de franchir l'apparence et d'atteindre, au-delà des phénomènes, les concepts définitifs des choses en soi. Goethe demeure du côté du phénoménal, bien qu'il fasse référence à un « phénomène originel » auquel d'autres phénomènes, ceux qu'en l'occurrence on désire expliquer, sont ramenés. La vue goethéenne du langage s'articule ainsi à sa doctrine du phénomène originel. Il sait qu'il ne peut décréter ce qui dans une explication scientifique doit rester phénomène originel inexplicé et ce qui, à partir de cela, peut s'expliquer de façon à paraître épiphénomène par rapport au phénomène « essentiel ». L'interprétation du langage de la nature ne saurait appartenir à un seul ; elle ne peut faire l'objet d'aucun dogme, d'aucun énoncé par lequel il serait définitivement établi « ce que » la nature est « en vérité » à la différence des phénomènes. Goethe écrit : « Si la contemplation du phénomène originel m'apaise à la fin, cette paix n'est sans doute que de la résignation. Il n'y en a pas moins une grande différence entre se résigner aux limites qui sont celles de l'humanité, ou à l'intérieur d'une barrière hypothétique qui est celle de mon individualité bornée¹¹. »

Il s'« apaise » devant le phénomène originel ; il s'en contente, se désiste face au projet d'aller au-delà du phénoménal, contrairement à l'intention de celui qui, par sa *conception* du langage, pose au départ une relation d'équivalence entre le signe sensible et quelque chose d'autre, sa signification non sensible, posant par

là même l'équivalence de différents phénomènes au regard d'une même signification nouménale. « La conscience immédiate des phénomènes originels », c'est la conscience des « limites de l'humanité ». L'humanité dans son ensemble ne peut transcender la conscience bornée de l'individu, et quand bien des hommes s'accordent, la certitude ne leur sera pas acquise de s'accorder sur « la » vérité, vérité à laquelle les phénomènes ne feraient que renvoyer au titre de signes subalternes. Pour Goethe, l'étoffe de ce qui « lie » les hommes « en masse », c'est bien plutôt les « préjugés » qui, eux, « irritent » les « passions »¹².

Les formes du langage sont tissées dans celle d'un style de vie (*Lebensform*) particulier. Goethe anticipe ici une thèse que la philosophie découvrira seulement avec le dernier Wittgenstein. « La communication par le langage ne suppose pas seulement l'accord sur les définitions », soit ce par quoi les significations sont fixées, « mais également (pour étrange que cela paraisse) un accord quant aux jugements¹³ ». Dans cette fonction de condition préalable à la communication, les jugements sont en effet des préjugés.

La seule ré-signation, comme retour au signifiant face au projet de rejoindre un signifié non sensible « derrière » l'apparence, peut apaiser les passions irritées par les préjugés. On parlerait aujourd'hui d'« idéologies ». Une telle ré-signation est pour nous, êtres temporels pour qui il ne saurait y avoir de vérité une et achevée, le seul repos possible. Du même coup la « conscience immédiate » des phénomènes originels (comme prise de conscience des « limites de l'humanité ») peut nous imposer une « frayeur qui va jusque l'angoisse : ... nous sentons notre insuffisance » ; les phénomènes originels « ne nous donnent du plaisir qu'à être animés par le jeu éternel de l'empirie¹⁴ ».

3. Symboles

Ce jeu est éternel parce que, toujours en puissance de s'animer de nouveau, il ne saurait se boucler sur une représentation logico-linguistique donnée énonçant sans appel « ce qu' » une donnée phénoménale est en vérité. Le « jeu des renvois signifiants¹⁵ » ne débouche pas sur un « signifié transcendantal ». A l'opposé de l'idée aristotélicienne et métaphysique de la référence du signifiant ou symbole à un signifié ou signification nouménale, il ne nous reste que le côté phénoménal du symbolique comme jeu de renvois signifiants. « Tout événement est symbole ; dès qu'il se représente (*darstellt*) lui-même parfaitement, il évoque tout le reste¹⁶. »

Le symbole évoque « tout le reste », non pas en désignant quelque chose de hors symbolique, mais en renvoyant à d'autres symboles au sein du jeu signifiant dans lequel il s'inscrit. Il se représente lui-même en assumant « une pratique individuelle envers le monde » comme « sous la forme d'un Ulysse ou d'un Robinson Crusoe¹⁷ », c'est-à-dire dans un usage singulier et à tel point solitaire que l'interprétation par d'autres symboles, sa traduction dans leur usage étranger, lui est indispensable. La référence du symbole aux autres symboles ne veut donc pas dire qu'il vaut « pour » tous les autres en représentant la représentation dans son ensemble ; cela

n'aurait aucun sens. Le symbole renvoie aux autres pour autant que peut se trouver parmi eux l'interprétation qu'il appelle faute d'avoir été compris immédiatement comme occurrence individuelle. Il ne revient pas au trésor d'une langue commune, car ce qui est commun, ce qui « lie les hommes », ce sont justement les préjugés. C'est l'individualité réfractaire à ces préjugés, et donc à la possibilité de transmettre une « même » signification pour tous, qui est l'universel véritable dans toute symbolique et dans tout effort d'expression de « soi » ; elle seule est vraie. Il faut reconnaître cette articulation individuelle au sein même du prétendu universel que nous croyons transmettre sur la base de préjugés communs, dans une « forme de vie » habituelle — l'y reconnaître en son débat « polémique » avec toute espèce de norme issue du concept métaphysique du langage. Dans une langue universelle, l'individualité est en effet « ineffable ¹⁸ » ; elle ne peut donc s'articuler qu'en allant à l'encontre du « préjugé » universel. Son travail « polémique » doit saper les structures langagières dont la langue métaphysique supporte sa prétention de dire en des catégories universelles « ce que » les choses sont en vérité. Manifester l'universel au cœur du singulier comme Idée universelle : voici le concept traditionnel du symbole. Ce concept se trouve désormais renversé. Au sein de l'universel au pouvoir, il faut reconnaître le singulier œuvrant à sa destitution ; ce singulier demeure lié à l'universel mais du fait de s'inscrire contre lui.

Cette interprétation du symbole a des effets sur les concepts du langage et de la parole. « Par des mots, nous n'exprimons complètement ni les objets, ni nous-mêmes », car : « Le langage crée comme un monde nouveau ¹⁹. » Il ne représente pas un « monde vrai », lequel de toute manière n'est pensable que métaphysiquement comme Idée. Les productions du langage constituent un monde pour soi avec ses propres lois créatrices. Nos paroles n'expriment pas les « objets », car quand nous essayons de dire ce que quelque chose est en vérité, nous remplaçons des signes par d'autres signes qui nous paraissent meilleurs ou plus distinctifs à un *moment donné* ; et elles ne nous expriment pas « nous-mêmes », parce que ce que nous exprimons par des mots en l'articulant à notre manière sera compris par les autres à leur manière, donc autrement. La parole ne reflète pas les choses mais elle ajoute une articulation individuelle supplémentaire à une articulation donnée. Ses représentations ne sont ni plus adéquates ni mieux garanties que celles d'un autre médium signifiant. Parce qu'elle ne fait que traduire d'un médium dans un autre, elle demeure *essai* de communication individuelle, *essai* pour « mieux » s'expliquer. Elle ne fera jamais qu'évoquer, suggérer. A maintes reprises Goethe s'en prend au préjugé métaphysique « logocentriste », qui affirme la supériorité de la parole sur les autres modes signifiants et le *logos* comme la forme ultime de la vérité.

4. Traduction et langage poétique

L'individu est pour soi quand il parle, et le demeure dans ce qu'il entend. La communication serait-elle donc impossible ?

Ce problème a préoccupé Goethe surtout à l'époque du *Divan*. « Dans la vie courante », les préjugés communs suffisent pour guider les hommes, tant la nécessité de l'accord l'y emporte sur la compréhension individuelle. Là, « le langage

accomplit pour nous la besogne car nous l'employons pour désigner seulement des rapports superficiels ». C'est ici que la thèse métaphysique, qui ramène le langage à sa fonction représentative, fonction de succédané pour Goethe, trouve sa confirmation et son paradigme. Or « dès qu'il s'agit de rapports plus profonds, un autre langage intervient d'emblée, le langage poétique²⁰ ». Le concept métaphysique du langage perd alors ses droits.

Il y a pour Goethe « le langage », médium de médiation selon le concept général du langage ; ce concept procède lui-même d'un préjugé, à savoir que le moyen privilégié d'une telle communication universelle est ou doit être la parole. Et il y a pour lui un « autre langage », le langage « poétique ». Ce dernier ne dérive pas du premier, loin de là : c'est plutôt le langage médiatique qui est vu comme une espèce dérivée — un concept décadent — du langage poétique. Goethe approuve Humboldt en lui écrivant que « parvenue à un certain stade de son évolution, une langue est immuable et ne peut plus être libérée de ses insuffisances reconnues » ; le concept qui s'est formé de cette langue la détermine en retour. Or même dans sa déchéance, elle « peut et elle doit... énoncer, exprimer, déterminer et étendre tout l'humain, du plus bas au plus élevé ». Dans une telle perspective, le langage n'est plus seulement compris comme un succédané ; vu et compris tel qu'il apparaît immédiatement à travers ses effets, il est reconnu comme indispensable. En lui enseignant cette vue, Humboldt lui aurait « tendu un miroir » dans lequel lui, Goethe, aurait pu reconnaître, « à la fin de sa carrière, ce qu'il a apporté en tant que poète et écrivain » et ce qu'il « aurait dû apporter ». Libérée de l'emprise métaphysique, la réflexion sur le langage devient le miroir du poète. Miroir devant lequel Goethe refuse toutefois de s'attarder, de peur « de nous risquer dans des eaux qui menacent de nous engloutir²¹ ». La poésie est l'origine des langues, leur renouvellement constant face au concept dégénéré auquel l'usage les a fait s'adapter. Qu'elle ait ce pouvoir en effet, la poésie le prouve à chaque fois qu'elle réussit à vivifier la langue figée par l'action des préjugés communs qu'homologue son emploi. Entreprise pourtant que la réflexion décourage : arrêter son regard sur la surpuissance de la langue universelle pétrifiée « menace d'engloutir ».

5. *Communication et étrangeté de la langue*

Les carences d'une langue qui s'est dégradée jusqu'à correspondre au concept métaphysique du langage n'apparaissent pas seulement quand on s'efforce de la régénérer par l'action poétique proprement dite. Le langage commun a besoin lui aussi de renouvellement et donc d'action poétique au sens large. La vie « ordinaire » et la poésie ne s'opposent pas d'emblée, car même au niveau du discours courant réglé par les préjugés, réglée par l'automatisme des « jeux du langage », l'individualité, pour indicible qu'elle soit dans ce registre, produit constamment ses effets. « Ce qu'on sait, on le sait, au fond, que pour soi. Si je parle à un autre de choses que je crois savoir, il pense aussitôt les savoir mieux, et je n'ai qu'à rentrer en moi-même, avec mon savoir²². »

Par son entente différente, l'« auditeur » exerce une « réaction » qui « vous donne plus facilement de l'esprit que la présence inerte de la feuille²³ ». Il est significatif

que Goethe voie un gain, et non une perte, dans ce renvoi du sujet parlant à lui-même par la compréhension différente d'un autre, qui prend sa compréhension différente pour un savoir supérieur. En croyant mieux savoir, l'autre atteste en effet que, de son point de vue, il voit les choses autrement ; elles s'articulent pour lui d'une autre manière, finalement sans commune mesure avec la vision du sujet. C'est dans l'autre que nous rencontrons notre propre altérité irréductible, notre propre individualité. Une telle expérience s'impose notamment à celui qui essaie de traduire au sens étroit du terme : il vit le rapport du sujet au langage d'une façon particulièrement intense. « En traduisant, il ne faut surtout pas entrer en lutte directe avec la langue étrangère. Il faut avancer jusque devant l'intraduisible et le respecter ; car la valeur et le caractère d'une langue tiennent à cet aspect ²⁴. »

Aller aux limites du traduisible, c'est faire l'expérience de l'individualité de l'autre personne, de sa langue et de sa compréhension. C'est rencontrer la résistance de la langue *étrangère* en tant qu'elle s'est formée en relation avec d'autres préjugés que les siens propres ; langue qui, comme toute langue, a cristallisé une structure et sédimenté un savoir, et que cependant l'expression individuelle a marquée partout où elle a quelque chose à dire en effet. C'est en cela qu'elle est à reconnaître. Il faut reconnaître que telle langue « peut exprimer par un seul mot ce que telle autre est obligée d'exprimer par périphrase, et en cela chaque langue est avantagée ou désavantagée par rapport à une autre ²⁵ ». Ce principe s'étend à la formation morphologique de la langue. Goethe récuse ce purisme qui veut extirper tous les termes étrangers, même ceux à la place desquels la langue propre ne propose qu'un « succédané » ²⁶. Considérées comme *équivalentes* au regard d'un « même » signifié, toutes les langues se voient en effet ravalées à la fonction de succédané.

On perçoit par un nouveau biais pourquoi Goethe qualifie le langage général de « succédané » ²⁷. Ce langage n'est qu'un substitut parce qu'il fait obstacle à la communication de l'individualité, y compris l'individualité intraduisible des langues particulières. D'après Humboldt, chaque individu a sa propre langue. « La langue reçoit sa détermination dernière dans l'individu ²⁸. » C'est pourquoi elle « doit nécessairement appartenir à deux ²⁹ ». Il y faut au moins un sujet parlant et un auditeur, mais de telle sorte que « jamais l'idée d'une autre conscience qu'individuelle » ne les « effleure si peu que ce soit ³⁰ » Goethe va jusqu'à dire que « le plus souvent » l'expression de soi est impossible à l'homme : elle lui est barrée dans toute langue qui « suffit » aux exigences *générales*, et qui ainsi n'est pas poétique. Parler de soi, tenir un discours sur soi « est plus difficile... qu'on ne croit ; car dans le cas ordinaire, hélas, les mots ne sont pour l'homme que des succédanés : ce qu'il pense et sait vaut souvent mieux que ce qu'il dit ³¹ ».

C'est pourquoi « le poète utilise sa langue maternelle souvent..., comme si c'était une langue étrangère. A entendre comme suit : si au cours d'une époque on a beaucoup écrit dans une langue, en sorte que le champ entier des sentiments et des destins humains alors présents ait été travaillé et consigné par de grands talents, le contenu de l'époque se trouve épuisé en même temps que la langue ; les petits talents peuvent dès lors user commodément des expressions disponibles comme de formules toutes faites ³² ». La langue tombe aux mains des épigones. Liée par

son emploi aux préjugés communs, ramenée au respect du « bon » usage et des règles, elle homologue ce dispositif universel que pose le concept métaphysique du langage. Or parler, pour Goethe, ce n'est pas se servir de la langue afin d'exprimer quelque chose d'autre, mais inscrire des différences phénoménales dans la langue elle-même. La langue est elle-même « une apparence », et non pas quelque chose « au-delà » des apparences. Maniée au contraire comme un instrument universel, elle évacue l'articulation individuelle qui est pourtant dans une langue la seule chose qui importe³³. D'où la défiance de Goethe à l'endroit des aspirations humanistes : « La tolérance... n'est au mieux qu'un état transitoire : elle doit mener à la reconnaissance. Tolérer, c'est offenser. » Le tolérant fait de son propre point de vue, de ses concepts des choses, y compris de son concept du langage, la mesure générale de l'altérité et de l'étrangeté de l'autre : « La vraie libéralité est la reconnaissance³⁴. »

La reconnaissance de l'autre suppose l'expérience d'une étrangeté irréductible ; elle suppose également l'expérience que « tout langage n'est pas intelligible pour tous³⁵ ». Il n'y a pas, pour Goethe, de langue universelle permettant à différentes individualités de se mesurer l'une à l'autre et d'avoir raison l'une sur l'autre. « Si quelqu'un prétend m'avoir réfuté, il ne réfléchit pas qu'il n'a fait qu'opposer une opinion à une autre ; cela ne règle rien. Un tiers aura le droit de faire la même chose, et ainsi de suite³⁶. » Même si le recours « argumentatif » à des préjugés communs rétablit l'accord en donnant raison à l'une des parties, un tiers peut toujours intervenir et mettre en cause ce semblant. Goethe écrit que « ignorer les langues étrangères, c'est ne rien savoir de la sienne³⁷ ». C'est l'individualité ou l'altérité de son propre langage qu'on ignore en ce cas. Et tenant pour acquise la traductibilité universelle comme assimilation de l'articulation individuelle aux structures rodées de la langue, on écrase cette expérience : chacun « n'entend » d'une langue « que ce qu'il comprend³⁸ » ; raison pour laquelle « toute parole aussitôt dite » « provoque » « la contradiction »³⁹.

6. La dimension éthique

On méconnaît également la dimension éthique que comporte toute position de langage. On ignore que « idées générales et grande présomption », choses que Goethe estime se valoir sur le plan éthique, sont « toujours sur le point » « de causer d'affreux malheurs⁴⁰ » parce qu'elles écrasent l'individualité. Qui parle doit savoir ce qu'il fait. Face au danger de tuer la langue par le concept, on doit la garder en vie, la maintenir dans le jeu des signifiants afin de ne pas en arriver à un constat prétendument définitif de l'être de quelque chose ou de quelqu'un. « Une parole prononcée appelle des effets de retour⁴¹ » ; elle « meurt sur place » si la parole suivante, qui seule peut la garder en vie, ne revient pas sur l'auditeur. « Observez la conversation mondaine ! Si la parole n'arrive pas déjà morte à l'auditeur, il la tue aussitôt par la contradiction, la définition, la restriction, la déviation, la digression, et autres vices de la conversation⁴². » L'auditeur « tue » la parole par sa redite, en opposant à la détermination énoncée et voulue comme définitive, un énoncé d'intention tout aussi définitive, qui tue tout aussi

promptement. Or la vraie conversation éthique est un entretien sans fin. Les descriptions par lesquelles elle approche son objet en appellent toujours d'autres, sans aboutir à un énoncé définitif formulé dans un médium signifiant exclusif⁴³. Toute parole provoque la contradiction, aussi bien dans la conversation que si on se parle à soi seul. La vie dans sa vérité est cet « entretien éternel⁴⁴ », contrairement à l'énoncé « correctement formé » d'après des règles universelles et promu à ce titre par la métaphysique du langage comme valant « à la place » des choses en guise de « dernier mot ».

7. *Faust*

Ceci peut éclairer le passage célèbre du *Faust* où le héros ne s'emploie pas seulement à faire une lecture du Nouveau Testament, mais essaie de traduire le « saint original » dans sa « chère langue allemande ». « Il est écrit : "Au commencement était le verbe !" » — Et Faust de s'arrêter déjà. Il ne trouve pas le terme univoque permettant de faire passer le mot grec « *logos* » dans sa propre langue, l'allemand. Contraint d'en déployer plusieurs, il engendre davantage de texte en essayant tour à tour les mots « verbe » (*Wort*), « sens » (*Sinn*), « force » (*Kraft*) et « action » (*Tat*)⁴⁵. Ce dernier étant prononcé, le Barbet se met à hurler — l'animal qui aussitôt s'avère contenir le diable. A cause de cette interruption « diabolique », la traduction du mot grec « *logos* » se termine par le mot allemand « *Tat* », constituant ce dernier en « dernier mot ». Conformément au concept métaphysique du langage, l'explication s'interrompt et conclut par un dernier mot, comme si une signification « derrière » les mots se trouvait atteinte et comme si l'individualité de la langue et celle du sujet parlant n'avaient plus cours. Grâce à l'intervention de Méphisto, un énoncé « métaphysique » s'est formé sur le commencement ou l'origine de toute chose⁴⁶. Peu après, Méphisto adresse ce conseil au Disciple : « Somme toute — tenez-vous-en aux mots ! / Et vous entrez par la porte sûre / dans le temple de la certitude. » Le Disciple n'a plus qu'à marmonner : « Cependant au mot, il faut toujours unir une idée », à quoi le diable, qui en sait long, coupe court par : « Certes ! » et d'ajouter : « Seulement il ne faut pas trop s'en soucier : / là où manquent les idées / un mot survient à point nommé⁴⁷. »

8. *Approches et concepts contemporains en philosophie du langage : Herder et Hamann*

Le scepticisme de Goethe envers le langage sous son concept métaphysique s'étend également à ces ébauches d'une philosophie du langage dont il prit connaissance chez ses contemporains : Herder et Hamann. De telles préoccupations devaient lui apparaître comme des tentatives de réduction du langage à la langue de la métaphysique afin d'obtenir un concept général « du » langage. Herder lui avait confié son intention de concourir pour un prix qui devait être décerné à Berlin pour le meilleur écrit sur l'origine des langues. A ce propos Goethe remarque que « lui-même ne s'était jamais préoccupé d'un pareil sujet » ; « trop empêtré dans le milieu des choses », il « n'a pu songer à leur commencement et leur fin⁴⁸ ».

Cette remarque est significative. Lorsqu'on est pris « dans le milieu des choses », on ne se pose pas la question de savoir où elles commencent et où elles finissent. Vouloir penser l'origine et la fin du langage, c'est prétendre avoir une vue d'ensemble, un point d'Archimède au moyen duquel on déterminerait d'abord ce qu'est exactement et définitivement le langage, pour étudier ensuite la question de l'origine du langage considéré dans les termes de « son » concept supposé. Or Goethe estime qu'un tel *concept préalable* du langage n'est pas recevable. Il n'est pas recevable parce qu'il ferait valoir le mot « langage » pris dans une acception convenue « pour » la chose, opération qui asservirait le parler vivant à un préjugé sur ses possibilités et ses tâches. L'indéfinition à laquelle il s'expose « dans le milieu des choses » n'est donc pas, pour Goethe, motif à regret. Il l'accepte volontiers en tant que liberté de réaliser les concepts des choses, y compris le concept du langage, dans l'urgence et selon les expédients du moment.

Goethe se sent plus de sympathie envers la conception hamannienne du langage. Pour lui, le « principe auquel se ramène tout ce que Hamann a dit sur le langage » est ceci : « Tout ce que l'homme entreprend, de quelque manière que ce soit, doit émaner de l'ensemble de ses forces » ; « tout effort isolé est condamnable ». C'est pour Goethe « une maxime excellente, mais d'une application difficile ! Elle peut être admise dans la vie et dans l'art, mais pour toute communication par la parole, laquelle n'est pas proprement poétique, elle offre de grandes difficultés : car la parole doit se détacher, elle doit s'isoler pour avoir un sens, pour être intelligible. L'homme, en parlant, doit momentanément devenir exclusif ; il n'y a pas de transmission, pas d'enseignement, sans séparation. Aussi, lorsque Hamann, décidément opposé à cette séparation, voulait parler tout uniment comme il sentait, comme il imaginait et comme il pensait, et qu'il exigeait la même chose des autres, son style le mettait en conflit avec lui-même et avec tout ce que pouvaient apporter les autres⁴⁹ ».

Autant dire que pour réaliser son projet *en effet*, sans l'appui d'un concept métaphysique préalable, Hamann aurait dû être poète. Certes, Hamann affirme que « la poésie... est la langue maternelle du genre humain⁵⁰ ». Mais Goethe ne croit pas qu'on puisse fonder un concept « du » langage sur une telle origine. Il professe quant à lui une « théorie de la décadence » des langues, théorie selon laquelle les mots, y compris le mot « langue », changent de signification de par l'usage ; « Les mots se déplacent par l'usage et ont tendance à déchoir plutôt qu'à s'ennoblir, à aller vers le pire plutôt que vers le mieux, à s'appauvrir plutôt qu'à s'enrichir, et les mutations des mots éclairent les mutations des concepts⁵¹. »

Le poète lui aussi a toujours déjà à faire avec une langue étriquée par les préjugés qu'elle véhicule avec elle, et qui n'est donc plus poétique. L'art du poète consiste précisément à renverser cette tendance en libérant la langue du caractère substitutif qu'elle revêt dans sa décadence, décadence où elle est tombée par le fait d'avoir été interprétée comme un système fini de signes-concepts et d'avoir été utilisée en accord avec une telle interprétation. Le poète remonte aux sources vives de la langue en faisant de la poésie *au milieu* de la langue décadente, au point où elle en est dans son état présent, et non pas en spéculant sur l'origine poétique des langues à partir d'une position supposée extérieure à elles. Il faut maintenir la langue

comme « unité de pensée, de parole, d'objet et d'action⁵² ». A ce point de vue le poète s'avoue volontiers conservateur, par opposition à la langue décadente devenue instrument de médiation universelle, indifféremment disponible à tous⁵³.

Tout en marquant ses distances avec la philosophie du langage qui lui était contemporaine, Goethe prend pour objet de sa réflexion certains concepts de la philosophie du langage et de l'art. Seulement le plus souvent il réinscrit ses concepts. La notion goethéenne du symbole a été évoquée plus haut⁵⁴; nous sommes désormais en mesure d'en donner une explication plus poussée. Le symbole doit représenter (*darstellen*) « l'unité de la pensée, de la parole, de l'objet et de l'action ». Dans l'individu, la pensée, la parole, l'objet et l'action ne sont pas encore séparés. En accédant au symbole, l'individualité se fait effort infini d'expression au sein de l'universel en place, effort engagé au milieu et à l'encontre d'une langue universellement comprise comme moyen de désignation de l'universellement valable. Puisque Goethe ne différencie pas explicitement son acception propre du concept de symbole d'avec la représentation traditionnelle du symbole, on peut retirer l'impression qu'il reprend tel quel ce concept, par exemple lorsqu'il écrit : « Le symbolisme transforme l'apparence en idée, l'idée en une image, de telle sorte que l'idée reste toujours infiniment opérante et inaccessible dans l'image; exprimée dans toutes les langues ensemble, elle serait encore ineffable⁵⁵. » Ou ailleurs : « Le vrai symbolisme représente l'universel par le particulier. » Mais il ne s'agit pas d'une représentation « de rêve et d'ombre » comme dans les paraboles de Platon; elle n'est pas un pâle Ersatz, « mais la révélation instantanée et vivante de l'inconnaissable⁵⁶ », de ce qui échappe à l'universellement énonçable, c'est-à-dire précisément : l'individuel. Il est le même partout, quels que soient les moyens d'expression particuliers par lesquels il cherche à se révéler. Il se montre partout, quoique de manière plutôt négative, dans les limites de ce qui peut se dire et traduire en direction à une autre individualité. En effet, il n'y a « révélation vivante et instantanée » de l'individuel qu'en tant qu'une autre individualité vient engager son altérité envers lui et, en se libérant elle aussi des contraintes du langage instrumentalisé, renouvellent pour elle-même son expression et sa vie. Le symbolique au sens de Goethe est *lui-même* individuel, et non plus ce qui vaut pour l'individuel.

9. L'écriture

Lorsqu'il considère que l'écriture poético-symbolique est autre chose qu'un simple substitut de la parole, Goethe congédie également l'interprétation métaphysique de l'écriture. Il remarque à propos du genre poétique du *Divan*, « choisi sans avoir longtemps réfléchi », qu'« il s'oppose au chant presque autant qu'au sonnet »; et il trouve « remarquable que les Orientaux exaltent leurs poésies par l'écrit, non par le chant ». L'écriture est une « manière poétique », poursuit-il, qui convient à son « âge », à son « style de pensée », à son « expérience » et à sa « circonspection »⁵⁷. Elle n'est pas un substitut externe, mais un phénomène indépendant par lequel une individualité se représente « symboliquement », au sens que Goethe donne à ce terme. Si « tout événement » est *par lui-même* « symbole »⁵⁸, l'écrit aussi est symbole; seule une conception non poétique du langage, la conception

dite ici métaphysique, peut tenir pour indifférente et échangeable la matière sensible du signe, comme si « la même idée » pouvait s'exprimer indifféremment par la parole et par l'écrit.

La matière était pour la métaphysique *principium individuationis* : privés d'être propre, les individus se distinguent par leur seule matière. Or pour Goethe toute expression, tout emploi individuel du langage qui cherche ses moyens, est caractérisé par un être propre. L'écrit perdure dans le temps, la parole cesse avec la présence de l'autre à qui elle s'adresse. Ainsi « le temps... est lui-même un élément ⁵⁹ ». La dimension du temps fait partie de l'efficacité et de la fertilité du symbole. Le temps agit lui-même, en sorte que le poète « n'a qu'à faire confiance au temps... pour que l'expression honnêtement tentée par un seul soit comprise par plusieurs, c'est-à-dire se traduise dans leurs langues » ; or pour cela il faut une écriture qui la fixe.

C'est donc au regard de l'emploi *poétique* de la langue que la différence entre l'écriture et la voix devient essentielle. « Tout événement », y compris le *fait* qu'on écrit, tout ce qui outrepassé les concepts communs et s'accomplit en ce sens « sans concept ⁶⁰ » (en se produisant de soi-même, « avec le temps » ou bien en se donnant le temps pour allié, par exemple du fait de l'écrivain), tout cela est symbole. Insaisissable au niveau du concept, la productivité individuelle de l'écrivain elle-même appartient à la nature dans sa prodigalité infinie ⁶¹. La différence entre la parole et l'écriture représente ainsi le point de pivot du déplacement goethéen des notions traditionnelles du langage et du symbole ⁶². Même la parole se supporte, là où elle importe, de la mise en scène individuelle d'un matériau individuellement choisi. Loin de recevoir n'importe quelle forme, le matériau oppose ses résistances spécifiques à telle forme ou bien rend possible telle autre de par ses qualités particulières.

10. Analogie

Selon le concept métaphysique du langage, seule l'analogie est possible lorsqu'il y va de la mise en forme du « même » par différents individus ou par différents matériaux. Or Goethe déplace également le concept traditionnel de l'analogie. Sa réinscription de ce concept s'articule à son concept du symbole. A l'analogie, Goethe oppose l'induction. La communication n'est possible que parce que « tout existant » est « analogue à tous les autres ⁶³ ». « Ne décrivons pas la pensée analogique ! L'analogie a cet avantage de ne pas conclure, de ne pas vouloir s'accomplir jusqu'au bout ; c'est l'induction qui est pernicieuse parce qu'elle se dirige sur une fin inscrite au départ : elle y va tout droit, emportant avec elle du faux et du vrai ⁶⁴. »

L'induction cherche à rejoindre l'universel en déterminant le singulier abstraction faite de sa particularité. Cette démarche est justifiée et nécessaire eu égard à une fin déterminée, et pour autant qu'elle demeure relative à cette fin. Tout autre est la pensée analogique selon Goethe. C'est encore le *Traité des couleurs* qui en produit le meilleur exemple. Goethe remarque d'abord que, à moins d'être pris comme un succédané, le langage, à l'instar du dieu de Delphes, évoque (*andeutet*) mais

ne désigne pas : « Rien n'est déterminé, clôturé, fixé par le signe ; ce n'est qu'un indice (*Andeutung*) suscitant l'objet dans l'imagination ⁶⁵. »

Comment opère cet « indice » ? Le *Traité des couleurs* nous l'explique : « Pour simples que soient les couleurs dans leur première apparence élémentaire », c'est-à-dire en tant que phénomènes originels, « elles se font infiniment multiples lorsque, hors de leur état pur et pour ainsi dire abstrait, elles se manifestent dans la réalité, notamment sur les corps où elles s'exposent à mille contingences. Il en résulte une individualisation illimitée qu'aucune langue, ni toutes les langues du monde réunies, ne sauraient désigner ⁶⁶ ». Si les couleurs phénoménales ont pour « indices » les noms en nombre fini qu'une langue déterminée propose pour un ensemble de couleurs élémentaires, cette articulation abstraite se voit différenciée par le fait qu'on précise où et quand (sur tel corps, à tel moment, etc.) se réfléchissent ces couleurs. De la même manière, la langue générale se lit dans le texte des propositions individuelles : le rouge d'une rose, par exemple, est une autre couleur que le rouge du sang. L'auditeur saisit la nuance pour autant que son imagination lui permet de mettre en jeu une expérience sienne ; il comprend l'analogie dans le texte de la proposition, en saisissant d'abord la *différence* dans l'analogie entre deux couleurs que la langue générale désigne par un seul mot. C'est cet effet textuel que ne sauraient produire directement ni tous les mots d'une même langue, ni les moyens de toutes les langues réunies. Effet de composition de mots imagée à propos d'un contexte, le texte de la proposition ne peut se comprendre qu'individuellement, quand bien même au regard d'une finalité culturelle déterminée de telles « finesses » subtiles peuvent être tenues pour quantité négligeable ⁶⁷. Ainsi comprise, la proposition identique change de sens : d'affecter l'imagination étrangère, elle dépend pour être comprise des effets que cette imagination met en jeu ⁶⁸.

Il n'est donc pas surprenant que Goethe attribue « l'effet profond et essentiel, ce qui forme et ce qui instruit véritablement », à ce qui « reste du poète après qu'il a été traduit en prose ». Car la prose conserve tout ce que le poète a individuellement mis en forme par-delà les règles du « rythme » et de « la rime », « sans lesquels il n'y a pas de poésie ⁶⁹ », au sens d'un concept général de la poésie. Or ce reste conservé par la prose n'est point seulement l'événement prosaïque ; c'est cet ingrédient dans la création d'une forme poétique par lequel l'imagination du lecteur se trouve stimulée par-delà les moyens stylistiques génériques et classés d'une langue, par analogie avec l'élément qui avait stimulé la mise en forme poétique elle-même. Aussi la création individuelle du traducteur ou de l'interprète consiste-t-elle à représenter (*darstellen*) l'analogie de telle sorte que d'autres individus puissent la comprendre *par eux-mêmes*. Selon Goethe, seul ce langage est « poétique », « fécond » et pour autant « vrai » qui s'accomplit d'individu à individu ⁷⁰. Alors le langage n'est plus rien « au-dessus » des individus, rien qui précède leur compréhension.

Le scepticisme goethéen concernant la philosophie et, par suite, la philosophie du langage vise, nous pouvons le dire aujourd'hui, la langue de la métaphysique pour ce qu'elle prétend formuler des vérités universelles dans un langage qui n'est jamais en fait qu'une langue particulière avec son histoire particulière. Jaugée à

l'étalon de la langue métaphysique, la vision goethéenne du langage paraît incohérente et dénuée d'intérêt philosophique. Or dans la mesure où nous partageons aujourd'hui son scepticisme à l'endroit d'une certaine conception métaphysique du langage, ses réflexions sur le langage nous semblent porteuses d'un enseignement non négligeable. Goethe n'a pas de « concept » du langage parce qu'il est assez poète pour savoir que la langue n'est jamais l'universel qu'on énonce et qu'on pense. Outrepassant cet universel, elle est ce phénomène ponctuel et évanescant qui se montre à l'expérience à travers des mises en forme individuelles sans fin ni commencement.

« Goethes Sprachansicht ». *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts* 1990. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, p. 1-27.

NOTES

1. *Maximen und Reflexionen* (MR) 1033. Hamburger Ausgabe (HA) XII, p. 511.
2. MR 18, *ibid.*, p. 367.
3. A Carl Ludwig Schultz, 11 mars 1816. *Goethes Werke, Weimarer Ausgabe* (WA) IV, 26, p. 289.
4. Il est clair que Goethe se réfère ici au langage courant, « polémique », que les sujets utilisent pour se déterminer réciproquement. Il y a des indications (cf. p. 88) que Goethe voit dans l'écriture, et non dans la parole, le médium poétique de son choix. L'écriture serait donc plus à ses yeux qu'un succédané du langage parlé.
5. Les paroles sont l'image de l'âme — / Non pas une image ! plutôt une ombre ! / Énonçant durement, suggérant avec clémence / ce que nous avons, ce que nous avions. — Ce que nous avions, où est-il à présent ? / Et ce que nous avons, qu'est-ce que c'est donc ? — / Eh bien, nous parlons ! C'est au vol, fuitivement / Que nous prenons les dons de la vie » (WA I, 4, p. 71).
6. Paralipomenon LXXXIV, WA II, 5.2, p. 298.
7. Aristote, *De interpretatione* 16a 3 : Les sons émis par la voix sont les symboles des impressions dans l'âme.
8. A Wilhelm von Humboldt, le 22 août 1806, WA IV, 51 (*Nachträge*), p. 200. — Dans *Zur Farbenlehre (Traité des couleurs)*, Goethe écrit qu'il est « difficile... de ne pas mettre le signe à la place de la chose, de garder l'être toujours vivant sous les yeux et de ne pas le tuer par les mots » (HA XIII, p. 492 ; tr. fr. Henriette Bideau, Paris : Triades, 1973, p. 255).
9. Brouillon, entre les 13 et 15 juillet 1831, WA IV, 49, p. 289.
10. Hans Georg Gadamer, *Goethe und die Philosophie*, Leipzig, 1947, p. 29.
11. MR 20, HA XII, p. 367. — Cette référence aux « limites de l'humanité » ne signifie pas qu'il y ait, dissimulée derrière elles, la plénitude du vrai. Dans un entretien avec le chancelier von Müller (du 7 juin 1820), Goethe dit à propos du phénomène originel : « Est un phénomène originel ce qu'on ne doit pas chercher à expliquer davantage. Dieu lui-même n'en sait pas plus long que moi » (Goethes Gespräche [Entretiens avec le chancelier de Müller] Artemis-Ausgabe [AA] XXIII, p. 87 ; tr. fr. Albert Béguin, Paris : Stock, 1930, p. 67). Toute explication de quelque chose suppose quelque chose d'autre qui ne sera pas expliqué, qui va de soi. C'est un projet impossible que de vouloir aller « derrière » chaque chose.
12. A Adolph Oswald Blumenthal, le 28 mai 1819, WA IV, 31, p. 159.
13. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, n° 242.
14. MR 16, HA XII, p. 367.
15. Cf. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, 1967, p. 16.
16. A Carl Ernst Schubarth, le 2 avril 1818, WA IV, 29, p. 122.
17. *Ibid.*
18. A Lavater, autour du 20 septembre 1780, WA IV, 4, p. 300.
19. *Symbolik : Zur Naturwissenschaft, Allgemeine Naturlehre*, 1^{re} partie, WA II, 11, p. 167.
20. *Ibid.*
21. A Wilhelm von Humboldt, le 24 décembre 1821, WA IV, 35, p. 213.
22. Wilhelm Meisters Wanderjahre (*Les Années de voyage de Wilhelm Meister*). HA VIII, p. 306.
23. A Friedrich August Wolf, le 28 novembre 1806, WA IV, 19, p. 236.
24. *Entretiens avec le chancelier de Müller*, le 20 septembre 1827, AA XXIII, p. 514 ; tr. fr., *op. cit.*, p. 223 (modifiée).
25. A Riemer, le 30 juin 1813, WA IV, 23, p. 375.
26. *Ibid.*, p. 374.
27. Cf. p. 77.
28. Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihres Einflusses auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Akademie-Ausgabe VII, p. 65.
29. *Ibid.*, p. 63.
30. *Ibid.*, p. 37.
31. MR 389, HA XII, p. 417. — Voir aussi MR 713, p. 445 : « Ce que je sais bien, je ne le sais que pour moi ; une parole énoncée est rarement profitable, le plus souvent elle suscite la contradiction, l'hésitation et l'arrêt. » La parole ne porte pas plus loin, elle n'est pas féconde et c'est pourquoi Goethe la tient pour non vraie. Il y a défaut de vérité parce que la parole, du fait d'être prise pour une chose, manque cela même qui n'émerge qu'aux limites du dicible : la singularité ineffable. Voici pourquoi « seuls les livres nous apprennent quelque chose sur lesquels nous sommes incapables de porter un jugement », c'est-à-dire qui dépassent notre compréhension. « L'auteur d'un livre dont nous serions à même de juger, serait notre élève » (MR 715, *ibid.*, p. 466).

32. MR 1005, *ibid.*, p. 506.
33. Goethe s'intéresse beaucoup plus aux écarts d'un langage et aux traits idiomatiques d'une langue qu'au bon usage et aux règles : « Voyant une coquille, je pense toujours qu'on a inventé du nouveau » (MR 1032, *ibid.*, p. 511).
34. MR 151, *ibid.*, p. 385.
35. MR 707, *ibid.*, p. 465.
36. MR 708, *ibid.*
37. MR 105, *ibid.*, p. 508.
38. Cf. MR 1197, *ibid.*, p. 528.
39. MR 1198, *ibid.*
40. MR 386, *ibid.*, p. 417.
41. MR 1036, *ibid.*, p. 512.
42. MR 1034, *ibid.*, p. 511.
43. Voir Josef Simon, *Philosophie des Zeichens*, Berlin/New York, 1989.
44. « ... appeler des formes, les transformer / L'éternel entretien du sens éternel », *Faust*, 2^e partie, HA III, p. 193 ; tr. fr. Henri Blaze, Paris, 1879, p. 342 ; Gérard de Nerval, Paris : Classiques Garnier, 1937 et 1969, p. 207 (modifiée).
45. *Ibid.*, p. 44 ; tr. fr. Blaze, p. 188 ; de Nerval, p. 59 (modifiée).
46. La tradition représente le diable comme principe de comparaison, de mise en équivalence : l'ange qui voulait être *comme* Dieu (non pas *être* Dieu) est devenu le diable. Se comparant à Dieu, il compare Dieu à lui-même, à son concept « métaphysique » du savoir divin comme *visio dei*, vision qui contient le début et la fin de toute chose. « Empêtrée au milieu des choses », l'individualité de la personne compte pour rien aux yeux du diable : « elle n'est pas la première », dit-il cyniquement de Marguerite au cachot. Faust appelle alors Méphisto un « chien » et souhaite qu'il reprenne sa « forme de chien » (*ibid.*, 137 ; tr. fr. Blaze, p. 289 ; de Nerval, p. 178).
47. *Ibid.*, p. 64 ; tr. fr. Blaze, p. 206, de Nerval, p. 80 (modifiée).
48. *Dichtung und Wahrheit* (Goethe. *Ses Mémoires et sa Vie*), HA IX, p. 406 ; tr. fr. Henri Richelot, Paris, 1863, p. 380.
49. *Ibid.*, p. 514 ; tr. fr. *ibid.*, p. 506 (modifiée).
50. Johann Georg Hamann, *Aesthetica in nuce. Sämtliche Werke*, éd. Nadler, II, p. 197.
51. MR 1024, HA XII, p. 510.
52. A. Johann Traugott, *Leberecht Danz*, le 17 juin 1826, WA IV, 41, p. 56.
53. La vision goethéenne du langage anticipe jusque dans le détail des pensées qui, quoique sous une forme beaucoup moins sereine, feront retour chez Nietzsche. Outre le thème que la langue décadente produit le concept métaphysique du langage, lequel la transforme en appareil de domination, on trouve chez Nietzsche la référence au caractère « offensant » de la tolérance compréhensive, ainsi que le recours à l'expérience intérieure face à l'universellement dicible et compréhensible. Même la redécouverte nietzschéenne de la rhétorique se trouve préconisée par Goethe, bien qu'il estime que la poésie fonde le rhétorique, et non l'inverse. « L'art oratoire assume tous les avantages de la poésie, tous ses droits » ; mais « il s'en empare et en abuse afin d'obtenir certains avantages, extérieurs et momentanés, moraux ou immoraux, dans la vie sociale » (MR 1029, HA XII, p. 511). Le rhétorique serait ainsi le point par lequel la poésie vire à la langue décadente, langue devenue homologue au concept métaphysique du langage (pour autant qu'elle s'est constituée en instrument universel de désignation de l'être au sens métaphysique). Tournant son regard vers la sophistique et la rhétorique de la philosophie présocratique, Nietzsche remonte aux doctrines de sagesse d'avant la métaphysique, d'avant la tentative de pousser le dialogue jusqu'au point où la vérité de l'être éclairait par-delà les signes. Goethe regarde en direction de la poésie qui, possible en toute époque, est pour lui l'origine de toute parole capable d'agir à l'encontre de la langue décadente.

54. Cf. chapitre III.
55. MR 749, HA XII, p. 470.
56. MR 752, *ibid.*, p. 471.
57. A. Zelter, le 11 mars 1816, WA IV, 26, p. 288.
58. A. Carl Ernst Schubarth, le 2 avril 1818, WA IV, 29, p. 122.
59. MR 93, HA XII, p. 377.
60. Selon Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 6, le beau plaît « sans concept » en tant qu'objet d'une satisfaction universelle.
61. « Une parole énoncée rejoint le champ des autres forces actives de la nature. Ses effets seront d'autant plus vifs que dans l'espace étroit dans lequel l'humanité s'agite, les mêmes besoins font retour, les mêmes revendications retentissent. » (*Geschichte der Farbenlehre*, HA XIV, p. 50.)
62. Les notions de « supplément » et de « substitut » sont ici utilisées comme des termes contraires. Le supplément n'est pas en effet un Ersatz, mais quelque chose qui s'ajoute à un être qui, grâce à cela, devient ou redevient une totalité intelligible ; il n'a pas seulement la même dignité que ce qu'il supplée, mais il en porte l'articulation à un niveau supérieur. S'il est vrai que le langage ne peut se substituer aux apparences parce qu'il est lui-même une apparence (cf. p. 000), il n'y a rien dans le langage qui ne soit pas supplément. La *métaphore* elle-même s'avère articulation supplémentaire créatrice de sens, plutôt qu'expression « figurée » employée à la place d'un mot propre.
63. MR 23, HA XII, p. 368.
64. MR 26, *ibid.*, p. 368.
65. *Geschichte der Farbenlehre*, HA XIV, p. 75. — Goethe relève notamment la préférence que le grec donne à l'expression par des « verbes », au contraire du latin qui « par l'emploi prépondérant des substantifs » serait « définitoire et autoritaire ». Le latin impose « le concept par le mot », il « pétrifie » le concept « dans le signe ». Et Goethe de se demander : « A quelle autre vue de la science le monde ne fût-il parvenu si le grec était resté vivant et s'il s'était répandu à la place du latin ? »
66. *Ibid.*
67. La vue goethéenne du langage revêt ici une dimension touchant à la « proposition spéculative » de Hegel. D'après Hegel, s'il est vrai que le sujet est déterminé par le prédicat, réciproquement et au contraire de « la manière ordinaire d'envisager la relation du sujet et du prédicat », le prédicat se trouve également déterminé par le sujet (cf. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes* [*La Phénoménologie de l'Esprit*], éd. Hoffmeister, Leipzig, 1949, p. 51 sq. ; tr. fr. Jean Hyppolite, t. I, p. 55). — Concernant le « discours allégorique » (*Gleichnisreden*), Goethe considère que le langage poétique en fait un autre usage que le langage philosophique. « Relativement au discours allégorique, la poésie connaît de très grands avantages sur tous les autres discours (*Sprachweisen*) parce qu'elle peut utiliser toute image et tout rapport à sa convenance et à sa façon. » Elle fait ses figures *en toute liberté* : « Elle compare le moral au physique et inversement ; la pensée à l'éclair et l'éclair à la pensée, ce qui convient en effet à la vie réciproque des objets du monde. La philosophie à ses sommets a également recours aux expressions allégoriques et aux paraboles... Seulement comme l'histoire le montre, les écoles philosophiques ont ce défaut de vouloir tout exprimer et tout maîtriser par des symboles à sens unique, suivant en cela la manière de leurs fondateurs et principaux maîtres, à telle enseigne que les unes veulent absolument signifier le physique par des symboles moraux, les autres le moral par des symboles physiques. Jamais les rapports internes des

objets ne seront compris de cette manière : il se produit plutôt un écartement entre le sens et le signe et, par suite, une disparité à l'intérieur même de ceux qui traitent ces matières, de manière à faire naître un antagonisme des deux côtés qui se fige en esprit de parti » (*Geschichte der Farbenlehre*, HA XIV, p. 105). A son début la philosophie était marquée par l'individualité de ses « fondateurs et principaux maîtres » ; c'est seulement par la suite qu'elle s'est constituée en instrument de maîtrise du « tout » grâce à l'emploi exclusif de figures à sens unique. On n'a plus alors conscience « qu'une langue n'est proprement faite que de symboles, d'images, et n'exprime jamais les choses directement » (*Zur Farbenlehre* [*Traité des couleurs*], HA XIII, p. 491 ; tr. fr., *op. cit.*, p. 254). Et perdant « la liberté... et l'ironie » (p. 317 ; tr. fr., p. 73) envers les signes, on prend les mots directement pour les choses. Goethe pense que l'optique newtonienne est fondée sur ce quiproquo. Par « la violence et le prestige », c'est-à-dire par l'exercice d'une autorité réprimant l'intuition individuelle, elle aurait « empêché la libre vision des phénomènes de couleur ». Le *Traité des couleurs* a pour « propos majeur » de remédier à cela en usant d'une langue de paraboles et d'analogies libres bien plutôt que d'inductions, afin de « faciliter la communication de vues plus élevées aux amis de la nature » (p. 316 ; tr. fr., p. 73). Par un mouvement unilatéral passant du sujet au prédicat, la langue métaphysique prétend énoncer définitivement « ce que » *sont* les choses et « ce qu' » *est* le langage dans son essence originnaire. Croyant s'assurer des choses en mettant des mots à leur place, elle construit un système hiérarchique de concepts en tant que vérité des choses, alors qu'en fait elle ne fait

rien d'autre que remplacer des mots par d'autres mots qui *paraissent* meilleurs sur le moment. Le langage poétique opère ces substitutions avec liberté et ironie, sans même s'interdire les retournements de sens. Il échange les mots sans vouloir en finir, à seule fin d'entretenir le « jeu libre de signifiants », en sorte que l'articulation individuelle n'est plus suspendue à un sens objectif et que le langage demeure en effet une apparence pour soi. Dans la mesure où la philosophie naturelle de Newton peut être qualifiée de « moderne », on peut voir en Goethe un des premiers auteurs « postmodernes » ; *Faust* serait alors la tragédie des modernes.

68. Goethe considère que « le conflit de l'individu avec l'expérience immédiate et le savoir comme objet de transmission » constitue « le fond de l'histoire des sciences » (*Geschichte der Farbenlehre*, HA XIV, p. 51).

69. *Dichtung und Wahrheit* (Goethe. *Ses Mémoires et sa Vie*), HA IX, p. 493 ; tr. fr., *op. cit.*, p. 470.

70. Tu as enfin réussi,
 Tu es pénétré de ce sentiment :
 Seul est vrai ce qui est fécond,
 Tu considères la direction universelle
 Elle ira toujours son train.
 Rejoins des foules la plus petite.
 Et comme le philosophe, le poète
 Faisant de tout temps en secret
 Œuvre d'amour d'après sa volonté,
 Tu obtiendras la plus belle faveur :
 Aux âmes nobles, pressentir
 Est la vocation désirable entre toutes.
 (*Vermächtnis*, HA I, p. 370.)