

Claudio Fresina

## De la parole poétique contemporaine dans l'horizon épistémologique

La parole du poète archaïque, dont Hésiode peut être tenu pour l'un des derniers représentants en Grèce ancienne, ne se distingue guère de celle d'autres enthousiastes inspirés : devins, prêtres, prophètes, rois de justice, chamans, tous conteurs autorisés et autoritaires de récits où se dit le sens du monde, où l'événement prend sa place et sa signification. Tous sont, finalement, des maîtres de vérité, les plus prestigieux étant ceux qui sont investis du pouvoir de narrer le mythe premier et fondamental, le mythe par antonomase : la cosmogonie. Le poète est de ceux-là, notamment en Grèce. Il tire son autorité — la véridicité de sa parole — de ce qu'il n'en est point le locuteur véritable mais, comme la Pythie en transe (ou l'Évangéliste inspiré), simple medium se bornant à prêter sa bouche au dieu qui parle par son truchement, qui le parle <sup>1</sup>.

Son savoir « narratif », le mythe que le poète emporté débite, alors qu'il déroule le Sens, un et immuable, définitif parce que séparé — son lieu étant l'*illud tempus* —, n'est point de l'ordre apodictique. Aucune démonstration, aucun argument ne l'étaye, seule la mémoire — Mémoire, *Mnēmosynē*, la mère des Muses — le soutient et le garantit. La vérité est donc souvenance — *alētheia* — de la manière dont chaque chose surgissant du néant fut instituée, mémoire inébranlable de ce qui, à la fin de la cosmogonie, est pour toujours, toujours le même. C'est donc un savoir qui commande la répétition et abhorre l'innovation. Il exorcise de la façon la plus efficace l'inquiétude du mouvant, l'informe qui est le chaos primordial, l'indistinction des eaux où se tapit le dragon, menaçant toujours, comme Thyphon sous l'Etna, comme Prométhée enchaîné, l'ordre constitué.

Tout cela est bien connu, je n'insisterai pas. Ce qui en revanche me paraît devoir être mieux éclairé, c'est la cohérence épistémologique de la culture archaïque dont le système ménage une place précise au poète. Elle se laisse saisir dans et par les traits de la parole véridique, dont la répétition est précisément la tâche — la raison — du poète. Cette parole est étymologique au sens proprement étymologique : elle dit l'Être sans ambages parce qu'elle l'a constitué. Elle est performative, totalement <sup>2</sup>. Ainsi le nom ne vient-il pas adhérer à la chose qui lui préexisterait,

---

1. Sur les maîtres de vérité, la conception archaïque de la vérité notamment en Grèce ancienne, sur la Mémoire, sur le mythe cf. en particulier les études de J.-P. Vernant, de M. Detienne, de M. Eliade. Une élaboration des traits fondamentaux de l'épistémologie archaïque dans une perspective proche de celle de cette étude se trouve dans les deux premiers chapitres de mon livre : *La Langue de l'Être. Essai sur l'Étymologie Ancienne*, 1991.

2. Performatif au sens de Austin (1962). Dans son introduction, « De Saussure à la philosophie du langage », à la

qui serait sans lui et indépendamment de lui. Ce nom n'appelle pas un locuteur, fût-il divin, qui le trouverait pour l'imposer à la chose. Inversement, la chose ne sortirait pas de son indistinction — le *continuum* antérieur au langage où elle n'est pas encore — pour être appelée à l'identité par les noms possibles d'un lexique qui serait alors l'horizon de sa venue à l'existence. Le récit cosmologique n'est donc pas la « description » d'un événement de la part de quelque témoin — de préférence oculaire<sup>1</sup> — qui aurait pu le narrer différemment et dont les mots admettraient la paraphrase, à condition, toutefois, de respecter le sens qu'ils se bornent à représenter.

La vérité archaïque est déjà correspondance de l'énoncé avec son objet, correspondance inébranlable, identité plutôt. Car ce ne sont pas deux ordres séparés (le monde et le langage) qui se rencontrent en lui, mais l'unité du monde et de la langue étymologique, langue performative originelle qui a institué le monde en en nommant chaque partie, l'une après l'autre. Sa syntaxe n'aligne donc pas des parties du discours mais les choses elles-mêmes. Son ordonnance n'est point linguistique mais (re)produit pointilleusement la manière même dont les événements se sont produits. Cette langue performative, langue des dieux résonnant dans le vide originel, ne saurait en effet être contrainte par aucune règle. Elle n'en connaît point, d'ailleurs ; elle lierait sinon les puissances cosmogoniques elles-mêmes.

Que sont alors les dieux qui la parlent ? Comment peut-on décrire la relation qui s'établit entre ces puissances cosmogoniques et leur langue performative ? En quel sens en seraient-ils les locuteurs ? Comment peuvent-ils la parler, cette langue, si parler c'est faire ? Qu'est-ce qu'une langue totalement performative ? Que se passe-t-il quand ils la répètent — répétant la cosmologie — à l'intention des poètes ? Engendrent-ils ainsi des doubles (innombrables) du monde déjà là<sup>2</sup> ?

Autant de difficultés qui donnent un air saugrenu à mon approche de l'épistémé archaïque. Ce sont pourtant les questions mêmes qui me paraissent se trouver en son centre. Car c'est sur les solutions qui lui sont apportées, qu'est bâtie — fondée — la stabilité nécessaire et inébranlable du vrai — l'Être, connu dans et par sa langue immuable — ainsi que celle, parfaitement homologue, de l'ordre que cette vérité sous-tend.

Ce savoir ne saurait tolérer d'écart entre la parole (divine ou poétique) et la chose<sup>3</sup>. Là pourraient en effet se terrer la paraphrase, l'allégorie et l'interprétation, le doute aussi bien que l'ignorance, voire la duperie<sup>4</sup>. L'identité de la parole et de la chose s'obtient aisément en attribuant à la première le pouvoir de faire. Ainsi la cosmologie plutôt qu'un discours sur la création du cosmos est le discours qui le crée<sup>5</sup>. Or, la langue performative originelle pour créer *ex nihilo* doit

---

traduction française de J. R. Searle, *Les Actes de Langage*, Hermann, 1972, O. Ducrot en rappelle la notion dans ces termes : « On sait que Austin désigne de cette façon certains énoncés de forme indicative (qui se présentent donc comme des descriptions d'événements), mais qui possèdent cette propriété que leur énonciation accomplit l'événement qu'ils décrivent. Ainsi, en disant *Je te promets de venir*, je fais l'acte qui est mentionné dans l'énoncé, Je promets. » p. 11.

1. Pour une critique de la thèse de la primauté de la vue comme moyen d'accès à l'être et à l'étant (Heidegger, Snell, Rorty) en faveur de la primauté de l'ouïe (de la langue étymologique), cf. le chp. 1 de mon essai, p. 21 sqq.

2. Un écho de quelques-unes de ces questions retentit toujours dans le paradoxal « Verbum infans » de L. Andrews qu'Eliot rappelle : « The word within a word, unable to speak, a word, / Swaddled with darkness. », *Gerontion*.

3. Pour combler cet écart on aura parfois recours à la « perfection de la connaissance divine », mais seulement plus tard, lorsqu'on sera « déjà » sorti de l'épistémé archaïque.

4. Pandora elle-même, la tromperie des dieux — qui par elle constituent l'homme, leur « autre » —, bien que conçue pour duper, reçoit par eux un nom véridique. Celui-ci est alors étymologique pour Hésiode. C'est à cette condition qu'il déclenche la narration du mythe.

5. Nombreux sont les exemples de création par la dénomination. En dehors du domaine grec cf. Eliade (1963) n. 51 pour un cas sumérien, sans oublier, bien sûr, la Genèse.

être elle-même parfaitement indéterminée. Il ne s'agira donc pas de la « langue » au sens courant, ensemble de règles préexistant à la « parole » qu'elles rendraient possible, mais bien de cette toute spéciale langue originelle où « langue » et « parole » ne font qu'un, condition de la pleine souveraineté, de la plus grande liberté que l'on ait conçue et aussi, mais seulement comme visée et intention, tâche et raison du poète selon certaines conceptions du fait littéraire; celle de la stylistique de Spitzer, par exemple, qui traque la transformation de la « parole » en « langue » dans l'œuvre littéraire. Ce basculement soudain rappelle l'« inauguralité » de l'œuvre d'art qui tout à la fois constitue une époque et en dévoile la « vérité » historique (dans l'éclairage du mythe on pourrait parler de religion, ce qui re-lie). Il suffirait ensuite de remplacer la « langue » par les « monuments » au milieu desquels le poète apparaît et qu'il transforme par son œuvre, pour retrouver l'idée qu'Eliot (1953) se faisait de l'artiste.

Il est évident que la figure du dieu locuteur de la langue performative originelle présente une difficulté dans l'horizon même de l'épistémologie archaïque. Car, ou bien c'est lui qui parle — qui la parle —, et alors sa parole n'est pas en elle-même le terme ultime du savoir du monde, raison de l'Être, Sens — qu'il faudra en revanche référer à lui-même en tant que locuteur (à son intention, par exemple) —, ou bien la langue étymologique parle sans lui, résonne dans le cosmos comme la musique des sphères et lui-même n'en est qu'un objet, par elle parlé. Comme le voulait la cohérence, cette dernière solution s'imposa. Mais, loin d'accroître le contraste de l'alternative, elle sut apprivoiser l'autre. Ainsi les acteurs cosmogoniques qui créent en vertu de leur parole sont à leur tour mus par la force de la parole qui est leur propre nom. Au fond de ces êtres souverains, les plus autonomes qui aient été pensés, se niche la contrainte de leur nom qui est leur sens. Et ce sens qui les enchaîne les astreint à une fonction : celle d'être pour et par la parole (étymologique). Finalement, des deux éléments du syntagme « langue divine », celui qui détermine l'autre n'est pas le second, comme on pourrait d'abord le croire, mais le premier. C'est par la langue que les dieux sont, c'est elle qui dispense la divinité et permet de la définir comme étant la condition des « locuteurs de la parole performative originelle ». Sont donc dieux ceux qui profèrent cette parole, véritable *definiens* de « divin » et racine première de toute déification<sup>1</sup>. Ce qui les amène à l'être est alors leur raison d'être — en eux, comme partout ailleurs, existence et essence s'identifient<sup>2</sup> — ce qui garantit que le monde est saturé de sens. Leur langue est la véritable langue maternelle, matricielle, qui engendre et les dieux et, par eux, tout ce qui est.

Or, puisque c'est cette même parole que les poètes anciens répètent, ils sont à juste titre tenus pour pareils aux dieux, à des dieux, toutefois, qui, apaisés et oisifs, n'ont plus qu'à contempler leur création désormais achevée. Le récit mythique ne débute en effet qu'une fois l'engendrement paroxystique terminé. La cosmogonie doit être conclue pour que le poète commence à chanter, l'objet de son chant étant l'ordre enfin stable du monde.

1. Ce qui semble résonner toujours, malgré la plaisanterie, dans la remarque d'Apulée pour qui ce sont les Muses qui tiennent le registre des Dieux. *Les Métamorphoses*, VI, 23 : « Dei conscripti Musarum albo » (démarquage de l'appellation *patres conscripti* dans les discours au Sénat).

2. On touche ici à une règle de la définition des natures dans le monde archaïque, dans l'épique ancienne et jusque chez Platon : dans la venue à l'existence se manifeste l'essence (destinée); la génération est transmission de cette essence : tel père tel fils, d'un roi naît un roi, etc.

A partir de ce moment la force performative de leur langue condamnerait les cosmocrates au silence si ne lui était retiré son pouvoir de faire pour que le dire — comme simple énonciation — puisse s'installer. Puisque les dieux ne sauraient se taire, car ils ne sont (désormais) que pour communiquer l'ordre cosmique aux poètes-maîtres de vérité, la narration de cet ordre accompli se fait dans une langue aux qualités nouvelles. Non plus performative mais énonciative, elle n'est toujours pas semblable à la nôtre parce que, ayant fait le monde, elle lui demeure identique et coextensive. En outre, la création étant parvenue à son terme, la langue naguère performative a été parlée jusqu'au bout, exhaustivement<sup>1</sup>. Aussi saugrenue que la notion d'une langue totalement parlée puisse paraître, c'est bien de cela qu'il s'agit, en toute cohérence. C'est la divinité préposée à sa répétition qui le prouve : Mémoire (et ses filles : les Muses), la dernière-née parmi les dieux<sup>2</sup>. Son apparition parachève la cosmologie cosmogonique, elle en est proprement le point final. Ainsi, surgissant au point précis où la parole performative bascule en parole énonciative, elle garantit la plus parfaite conformité de celle-ci à celle-là, la répétition fidèle d'un texte déjà totalement déployé (« langue » totalement parlée), une sorte de citation que l'épuisement du performatif rend enfin possible. Le poète qui l'entend est alors « transporté » sur la scène primordiale, en devient le témoin oculaire — mais il faudrait dire auriculaire<sup>3</sup> — et le contemporain des dieux de *l'illud tempus*, dont les exploits sont sans cesse (re)présentés — présentifiés — par Mémoire ou les Muses ses filles. C'est dans cette contemporanéité impuissante, dans cette « contemplation » passive de la toute-puissance des bouillants acteurs de la scène primordiale que se constitue le récit — en même temps qu'est valorisé le paradigme gnoséologique de la vision. Le performatif devenu énonciatif appelle la narration qui encadre la citation, en discours direct ou indirect, des paroles d'où est sorti le monde. Mais la description de l'occasion où celles-ci ont été proférées ne ménage point au poète un domaine d'invention, même secondaire et subsidiaire. Car le cadre narratif se trouve lui aussi tout énoncé dans les récits que les dieux oisifs se font à eux-mêmes déjà dans l'Olympe, où Mémoire<sup>4</sup> s'obstine à narrer des événements qu'ils ne sauraient ignorer puisqu'ils en sont les auteurs-acteurs. Ce récit qui résonne dans l'éternel présent, par eux bien connu, il faut croire, serait incongru s'il n'avait pas l'immense responsabilité de se constituer en modèle.

Disant l'ordre du monde dans des paroles dictées, récitant les événements qui l'ont institué, le poète parle la langue de l'Être. Chacune de ses paroles — jusqu'aux prépositions et conjonctions — est étymologique, elle est la « chose ». Non seulement sa langue est d'un bout à l'autre référentielle, mais elle est aussi l'horizon unique de la référence. Il n'est point de référent en dehors d'elle ; en fait il n'est pas de langue du tout, babils et bruits tout au plus<sup>5</sup>, les langues de Babel en somme, dont la pluralité ouvre l'espace illimité de l'insensé non-référentiel autour de la langue une et de son sens exclusif.

1. L'épuisement de cette langue n'a manifestement rien à voir avec le *corpus* clos d'une langue morte dont l'achèvement *de facto* ne rejette pas hors de la « langue » tous les énoncés qui ne font pas partie de son trésor.

2. Ainsi explicitement chez Philon d'Alexandrie, *De Plantatione*, qui rapporte ici une tradition ancienne.

3. Cf. ma discussion de la thèse de la primauté de la vue à la source de la conception de la connaissance en Occident chez B. Snell, M. Heidegger et R. Forty : Fresina (1991) p. 21 *sqq.*

4. Et, avec elle, les Muses ou Hermès ou Apollon, pratiquement tous les dieux, car ils ne sont plus que pour communiquer l'Être (par le poète, le devin, le roi de justice, etc.).

5. On parle pour ne rien dire, dira Cratyle dans le dialogue homonyme où Platon accomplit l'exorcisme du savoir sacré qui prend son essor depuis la parole récitée par le poète.

De là sa fonction pédagogique, simple conséquence de sa normativité. Chez le poète ancien — encore chez Homère — on apprend donc à cultiver et à naviguer, à combattre et à fabriquer la lyre. On y trouve en effet le modèle de tous les arts et de toute action qui, pour être (sensés) doivent avoir été (décrits) dans la langue du poète.

Cette parole originellement performative, étymologique, pleinement souveraine, lieu unique du sens et seule source de la connaissance, cette parole autoritaire, désormais immuable parce que située hors d'atteinte dans le temps séparé des origines, pouvoir de faire dont les dieux mêmes se sont dessaisis afin que la cosmogonie aboutisse, lorsque Mémoire commence à la répéter, est parole définitivement soustraite à tout locuteur, langue épuisée qui ne saurait plus rien engendrer, langue dépourvue même de métalangue, parce qu'identique aux paroles déjà toutes proférées.

Bien que la parole du poète ancien, par sa position centrale, véritable foyer de l'épistémé archaïque, présente d'autres traits propres (solidaires d'autres aspects du savoir du mythe<sup>1</sup>), ceux qui ont été dégagés devraient suffire à éclairer certaines qualités capitales de la parole poétique contemporaine. Son cadre épistémologique général ne remonte peut-être pas au-delà du XIX<sup>e</sup> siècle. Pour certains de ses aspects les plus pertinents quant au statut épistémologique de la parole poétique, il est même bien plus récent. Il est en effet marqué par l'échec de l'empirisme logique cherchant à conserver, en la *refondant*, la « vérité » scientifique. Ce qui en tout cas se trouve en son centre et le définit, du moins dans la perspective de cette étude, est l'expérience désormais incontournable d'être nous-mêmes, nous les hommes, les locuteurs de la parole parlée autrefois par les dieux et, après eux, par des variantes plus « plausibles », la Nature, généralement. Quand bien même ces dieux n'auraient pas déserté la scène, ils se seraient tus — ce qui est la manière la plus authentique de leur mort, le silence étant la véritable fin de ceux qui sont pour la parole, qui ne sont que parole et dont la nature est toute ramassée dans un nom, dans un monde à l'horizon duquel, au demeurant, la notion de « personne » n'a pas encore point<sup>2</sup>. Le mythe cosmologique étant un texte, le texte premier et fondateur, ses « personnages » ne sauraient être tenus pour des entités « psychologiques » se constituant dans un extra-texte inexistant et inconcevable. Les paroles que ces « héros » profèrent ne sont point censées les représenter — sur quel tableau ? — mais elles *sont* ces héros<sup>3</sup>. On a parfois écrit que les dieux sont ce qu'ils font. Ils sont en fait, exhaustivement, ce qu'ils disent, y compris, bien sûr, ce qu'ils disent les uns des autres.

Avec les mêmes conséquences que leur silence, ces dieux n'ont parfois plus été en mesure de communiquer l'Être à leurs interprètes, poètes ou devins, dont l'autorité a du coup fait problème. Ainsi lorsque, dans l'*Œdipe roi*, le chœur des vieillards thébains met en question la véridicité de Tirésias, le devin aveugle dévot et interprète d'Apollon — « Mais si Zeus et si Apollon sont sans doute clairvoyants et s'ils sont bien instruits du destin des mortels, parmi les hommes en revanche, un devin possède-t-il, lui, des dons supérieurs aux miens ? Rien ne l'atteste vrai-

---

1. Ainsi, par exemple, la double dénomination en Grèce ancienne (mais aussi dans une tradition du Védisme), le langage des animaux, leur pouvoir prophétique, etc.

2. Sur la notion de personne dans l'Antiquité et la question connexe de la biographie, cf. Vernant (1987) ; Gentili et Cerri (1983).

3. Comme les acteurs de la tragédie classique pour Barthes (1966).

ment. Oui, un savoir humain peut toujours en dépasser d'autres, mais, tant que je n'aurai pas vu se vérifier les dires de ses accusateurs, je me refuse à les admettre. » — l'ancienne parole inspirée a désormais perdu ses prérogatives, elle n'est plus.

Ses interprètes, les anciens maîtres de vérité, ainsi que les plus modernes lecteurs (scientifiques) des caractères (mathématiques) où se serait exprimé son avatar (la langue de la nature, élaboration ultérieure de la langue selon nature, *physei*<sup>1</sup>), n'énoncent plus la parole étymologique qu'ils recevaient autrefois dans la passivité, parole *ravie*, gage de vérité non-hybridée, pure d'*hybris*, que la vision était censée signifier. Maintenant, ébranlés, hésitant entre fierté et désespoir, ils se retrouvent être eux-mêmes la source de l'ancienne langue de l'Être, ses véritables et non-occultables locuteurs.

Cette parole *rendue*, cadeau empoisonné de plus de tracas et d'inquiétude que ne le fut Pandora elle-même, inaugure elle aussi, comme le don de cette même Pandora inaugurerait jadis la « première » condition humaine, une autre condition de l'humanité enfin acculée à la paternité du faire propre à sa langue. Du coup les hommes se muent en ces dieux dont ils avaient si bien réussi à se démarquer, face à qui ils avaient proclamé si haut leur différence, la spécificité de leur langue — *gnosce te ipsum*. Ils sont ainsi condamnés eux-mêmes au paroxysme d'une création sans fin par leur parole transitoire et mouvante, *jeu* toujours recommencé que n'apaise nul espoir de voir surgir Mémoire venant y mettre un terme<sup>2</sup>.

Dans ce cadre le poète ancien, Hésiode ou Homère bien sûr, mais aussi Dante ou Giordano Bruno<sup>3</sup>, n'a plus rien d'autre à faire que de chercher, par nostalgie ou par titanisme, à redonner à la parole rendue son antique autorité. Cette attitude nostalgique pourrait résulter de l'anachronisme qui consisterait à tenter de refonder l'hétéronomie ancienne<sup>4</sup>. Elle éclairerait aussi, entre autres sur le plan psychologique, la difficulté à assumer la paternité du faire de sa propre parole.

Le vide laissé par la disparition récente du poète-maître de vérité exerce une évidente fascination à l'époque romantique où le poète se veut si souvent prophète, *vates*<sup>5</sup>, et ne manque pas de légitimer sa parole exceptionnelle par la singularité de sa vie. La destinée qu'il se forge ainsi n'est alors qu'une variante de l'ancienne élection. Son titanisme prométhéen, où s'exalte la rébellion contre l'ordre établi par une divinité qui n'est plus en mesure d'en montrer le sens, loin de signifier l'acceptation d'une destinée inexorablement contingente, jeux de paroles rendues, est volonté de fonder un autre ordre étayé par la parole enfin déliée du Titan naguère enchaîné. Son enchaînement même n'était d'ailleurs que « liage » de la langue.

1. Sur cette homologie, cf. Rorty (1980) et Fresina (1991).

2. Ce sera sagesse désormais qu'accepter cette création paroxystique jusqu'au sein de l'épistémologie (*stricto sensu*) des sciences. Cf. *infra* Feyerabend et, sur un plan plus général, comme un trait de notre modernité, Vattimo (1985), la deuxième section, notamment.

3. Sur Giordano Bruno comme « poète "scientifique" » cf. Fumaroli (1989) dont, cependant, je ne peux accueillir la thèse de la continuité foncière de la fonction du poète-maître de vérité depuis la Grèce archaïque jusqu'à la Renaissance. C'est au contraire la fracture épistémologique représentée par le « miracle grec » qui doit être mise en relief afin que la tâche des poètes théologiens qui viennent après apparaisse clairement comme l'exorcisation de la mouvance de la parole « rendue ».

4. Au sens de C. Castoriadis (1975). Voir aussi Descombes (1989).

5. Cf., par exemple, la déclaration de V. Hugo, « le poète à qui le peuple a obéi une dernière fois » :

Oui, c'est vrai, le poète est puissant. Qui l'ignore ?  
L'esprit, force et clarté, sort de sa voix sonore.  
Trophonius est seul dans son caveau divin :  
L'homme lui dit : Poète — et l'abîme : — Devin !

A côté de la tentative de faire parler de nouveaux dieux, de s'en faire les interprètes pour que résonne ici-bas la prophétie d'un Sens nouveau, la mort de l'ancien maître de vérité suscite au XIX<sup>e</sup> siècle une autre réaction : l'affranchissement de la parole poétique du dur devoir d'énoncer le sens, et, à sa suite, l'élévation du silence à la dignité d'une poétique.

On s'accorde généralement à voir en Mallarmé un des plus conscients initiateurs de cet affranchissement de la parole poétique et l'on se plaît à souligner que sa fleur absente de tous bouquets est contemporaine et solidaire de l'exaltation symboliste des valeurs musicales du langage<sup>1</sup>. Son autonomie peut alors s'emballer dans la pratique sagace de « Dada — Société Anonyme pour l'exploitation du vocabulaire ». Mais une des théorisations les plus explicites et formelles de cet affranchissement est finalement représentée par la « fonction » poétique de Jakobson. Elle est d'autant plus intéressante qu'elle se situe d'emblée sur le terrain de la réflexion linguistique, là même où, dans les pages ci-dessus, on a pu appréhender l'autonomie de l'ancienne parole performative originelle. Les deux s'éclairent alors réciproquement si elles sont envisagées comparativement dans leurs cadres épistémologiques.

La fonction poétique de Jakobson se définit par l'orientation du message sur lui-même, en tant que tel. Elle n'est pas exclusive des autres fonctions linguistiques qu'elle se subordonne cependant, les rendant secondaires. Celles-ci viennent donc après, à sa suite, en sont une sorte de cortège. De toutes, la plus intéressante, du fait de notre perspective gnoséologique, est la référentielle. Si sa définition de la fonction poétique permet à Jakobson de déduire certaines caractéristiques empiriques propres au « message » poétique — la fameuse projection du paradigmatique sur le syntagmatique qui est proprement « parole » où *s'étale* la « langue » —, en elle se célèbre surtout et indubitablement l'ancienne autonomie de la parole poétique. Pour Jakobson cette autonomie est *primauté* sur le référent qui, du coup, ne saurait lier le « message ». Celui-ci se déploie alors sans contraintes extérieures à lui-même, souverain, happant au passage dans ses tournures les « choses » vers lesquelles il lui plaira d'étendre quelques-uns de ses membres. Dans l'espace que lui ménage — et où l'enserme — la fonction de Jakobson, la parole poétique est donc autonome tout comme, dans le mythe et chez le poète archaïque, la parole de celui-ci, par sa nature inexorablement performative sur fond de chaos, était, on s'en souvient, parfaitement souveraine, au point que c'est elle qui appelait son locuteur.

Il y a plus. Déroulant la langue, l'étalant plutôt, dans la succession syntagmatique pour la donner à voir, la parole poétique selon Jakobson brouille les frontières entre « langue » et « parole », comme jadis la *parole divine*, qui était elle-même *langue* parce que, indéterminée, elle déterminait, pour l'épuiser, la totalité des occurrences possibles d'énoncés doués de sens (le cosmos, en un mot). La « poésie de la langue » pleinement exhibée serait alors, après les changements sémantiques que commande son ajustement à l'épistémologie archaïque, l'équivalent de la cosmologie ancienne. Cette analogie laisse poindre la possibilité que soit satisfaite en partie l'exigence ancienne d'exorciser le devenir et de sortir de l'histoire que

---

1. Cf. par exemple, Steiner (1961). Bonnefoy (1981) rappelait le « creux néant » du texte selon Mallarmé et ajoutait qu'il « n'apparaît parfois musicien que par un surcroît d'énigme ».

réalisait jadis l'épuisement de la langue totalement parlée à la fin de la cosmogonie. Dans le cadre de l'épistémologie contemporaine où toute parole est inexorablement rendue à son locuteur, le poète peut tout de même obtenir un résultat semblable. Il peut en effet se dessaisir de sa propre parole en la ramenant à la « langue ». Il n'est plus alors que celui qui, en une sorte de passivité, se borne à l'y trouver, à la découvrir dans sa langue. De la sorte, ce que le poète énonce — nécessairement — dans le temps se soustrait, d'une certaine façon, à la durée parce que c'est, essentiellement, de la « langue », dont l'un des caractères intrinsèques est une certaine stabilité, une temporalité autre (bien plus lente) que celle qui se manifeste dans la parole. A défaut de dire l'Être, de lui être identique plutôt, cette parole poétique essaie de s'identifier à l'être de la langue.

Mais, on l'aura remarqué, dans sa fonction poétique la parole ne s'affranchit qu'à la condition de relâcher son rapport au référent, son ancrage (présupposé) dans le monde, son pouvoir de « vérité <sup>1</sup> ». Et Jakobson prend bien soin de souligner qu'en rehaussant l'évidence des signes, sa fonction poétique creuse la dichotomie entre signes et objets.

Depuis qu'à la fin de la culture du mythe, la parole de l'au-delà, véridique parce que ravie, s'est avérée être inéluctablement rendue, cet hiatus n'a pas cessé de s'imposer à la réflexion gnoséologique qui, pour l'enjamber, a tenacement cherché à fonder une justification de la relation entre le signe et son référent. Par le jeu de ses critères, se sont constitués des domaines disciplinaires caractérisés par le genre de parole qui y a droit de cité. On peut alors se demander (le doit-on ?) quel est le domaine de la parole poétique, quel est son objet propre et, encore, quels rapports entretiennent les champs disciplinaires ainsi constitués avec celui du poétique. Rien n'empêche cependant de considérer ce propos comme biaisé par la présupposition implicite que la poésie s'accommoderait de cet espace nouvellement jalonné. Elle pourrait en effet s'affirmer — serait-ce sans nostalgie passiste ? — comme la négation de l'éclatement de la parole naguère cosmologique. Par son extériorité essentielle à toutes les figures successives du morcellement de la connaissance, la poésie serait alors cet unique « autre », la seule antithèse des paroles inéluctablement plurielles du savoir désormais légitime. Une telle poésie, ne ressemblerait-elle pas au bavardage quotidien ? Bavardage qui, sans jamais prétendre à un quelconque statut de véridicité, n'arrête pas de refaire le monde. N'est-ce pas d'ailleurs le seul qui s'y essaie ? le seul aussi où se recompose parfois une certaine expérience de la personne ?

La fonction poétique de Jakobson, mais déjà tout le courant qui, explicitement depuis la deuxième moitié du siècle dernier, insiste sur la nature proprement linguistique de l'objet du poète, apparaît ainsi comme un effort pour délimiter *un* champ où le poète soit à *nouveau* maître incontesté et sa parole parfaitement souveraine. Cependant la qualité de la parole qui s'exalte dans son royaume reconquis est l'exact contraire de ce qui fondait jadis la prégnance de la parole du poète ancien : la non-référentialité, sa séparation du monde, sa gratuité.

---

1. Même et surtout dans la culture du mythe la vérité d'un énoncé, bien qu'elle n'en soit pas la conséquence, comporte l'identité pure et simple de cet énoncé (en tous ses aspects) avec son « référent ».

Alors qu'elle avait été jadis avant le monde, la source d'où celui-ci émanait en chacune de ses parties selon *son* lexique et la scansion de *sa* syntaxe, elle est finalement aujourd'hui autre que le monde, essentiellement différente de la parole qui de ce monde parlerait avec vérité. Par cet écart elle est enfin à nouveau souveraine mais au prix de son ancienne autorité. D'elle on peut désormais se passer. Elle ne déroule plus le Sens improbable mais, rendue à son locuteur et malgré tous les efforts de celui-ci pour l'objectiver dans la « langue », pour la faire aussi impersonnelle que celle qui jadis avait parlé avant le monde, en elle on entend désormais, insistant et pour d'aucuns dérisoire, l'écho de celui qui la profère.

Son champ qui fut autrefois l'univers, qu'elle avait pour tâche d'ouvrir, l'Être dont elle déployait la présence, s'est désormais rétréci, ramené au domaine de son aisance, ce pur langage refermé sur lui-même, des mots en tant que mots. N'est-ce pas ce qui explique qu'il se soit constitué quelque chose comme un répertoire de thèmes poétiques ? et, surtout, que dans ses retranchements à la lisière du monde, là où le réel s'entend à peine, elle ne prétende plus guère enseigner à jouer en bourse ou à fixer le taux de rémunération de l'épargne alors que, jadis, le paysan d'Ascre enseignait l'art de la navigation n'ayant, de son propre aveu, foulé le pont d'un navire, que le temps d'une traversée vers l'Eubée ? Est-ce pour avoir outrepassé les bornes que le découpage épistémologique des compétences imposait à sa parole que Pound (« le poète en cage puis en asile ») et sa *summa* dantesque demeurent sur la marge d'une littérature qui pourtant n'arrête pas de s'interroger sur le statut de la parole poétique <sup>1</sup> ?

Dans la destinée de la parole poétique, approchée sur le terrain épistémologique qui fut naguère le sien, se reflètent les péripéties majeures de la question philosophique de la connaissance, depuis l'exorcisation, dans le *Cratyle*, de sa première force étymologique — son identité avec l'Être, sa véridicité — désormais évidée, jusqu'aux tentatives les plus récentes de fonder la véridicité du langage en en découpant un pan, l'aspect apparemment le plus idoine à dire le référent indubitable et analogique. Ce n'est pas le lieu ici de traquer la solidarité des évolutions parallèles des conceptions de la connaissance et de la place qu'elles font plus ou moins directement à la poésie. Ce serait, en tout cas, éclairer les changements qui s'opèrent au sein de la configuration que dessinent les relations entre la parole poétique et l'Être telle qu'elle est posée par l'épistémologie de la culture du mythe. On remarquerait alors sans surprise que le philosophe qui monte en épingle, pour s'en gausser, la prégnance étymologique des récits mythiques, purge aussi le savoir des prétentions de la poésie, en même temps qu'il le soustrait à l'autorité des maîtres de vérité. À l'opposé, on noterait la cohérence du Portique récupérant l'ancienne parole poétique pour la soumettre à l'interprétation allégorique, outrecuidance impie tout autant que contradiction patente, autrefois. Les Stoïciens avaient trouvé en effet un moyen, qui demeurera longtemps exemplaire, d'enjamber le fossé creusé entre le langage (non plus performatif) et l'Être tout en se plaçant résolument dans le cadre de la nouvelle épistémologie « rationnelle » et sans rien ôter à la stabilité

---

1. On pourrait considérer que l'expérience de Pound éclaire crûment la nostalgie d'une parole autoritaire dont une autre manifestation serait peut-être à voir dans la facilité avec laquelle le discours psychanalytique a « pris » dans les milieux littéraires, un peu comme si on y trouvait un dernier domaine où s'exercerait le pouvoir d'une parole qui serait, autrement, sans prise sur le monde.

et à la finitude de l'ancien univers-langue<sup>1</sup>. Si l'approche stoïcienne des poètes comportait la subordination de leur parole à un critère d'interprétation, plus fort donc — plus profondément fondé épistémologiquement — que l'immédiateté de l'écoute-vision ancienne, c'est que le signe et la chose sont définitivement séparés dans le savoir du *logos*. Ils requièrent un tiers qui permette et étaye le passage par-dessus l'abîme : l'onomatopée dans le cadre du sensualisme stoïcien. C'est de ce tiers que la conception archaïque de la connaissance avait su faire l'économie parce qu'elle n'avait pas disjoint mot et chose, langue et monde. La disjonction était placée ailleurs, entre langue véridique — originelle, divine, étymologique — et non-langues, et son critère de discrimination était rituel, non « logique<sup>2</sup> ». C'est l'initiation, au sens religieux plus que technique, qui faisait le poète, le faisait connaître, garantissait son autorité. L'effritement de cette manière d'autoriser, le doute qui à l'époque classique entoure déjà la parole du prophète Tirésias sont solidaires du creusement d'un autre abîme à la place de l'ancien qu'enjambait jadis le poète : le fossé entre le nom et la chose d'où surgit la philosophie (et le signe).

Est-ce parce que nous sommes à la fin de cette époque de la signification que le Wittgenstein du *Tractatus* a pu tenter de se passer, lui aussi, du tiers que cette béance appelle pour retrouver ainsi l'ancienne immédiateté du ouïr-voir ?

Le lieu où la parole du poète moderne semble se légitimer depuis la fin du siècle dernier est adossé à la frontière qui délimite le discours référentiel, susceptible de véridicité. Souveraine est la parole qui, se situant en deçà du véridique, prétend au privilège du purement linguistique. Mais ce découpage ne va pas de soi, et le souvenir du poète-*vates* est récent. Ainsi, non seulement certains ont continué de revendiquer une prise sur le réel et ont bâti, comme Pound, une œuvre « religieuse », mais nombre d'autres, notamment les avant-gardes qu'on dit parfois historiques (1900-1939), ont fait de leur poésie une sorte de combat pour une « vérité » autre, élargie et plus « vraie », en mettant en question les frontières des savoirs positifs. D'autres encore, en plaçant au cœur de leur œuvre l'impossibilité même d'énoncer la parole jadis véridique, ont porté témoignage de sa condition déçue. Ils se sont aussi tus, parfois, en faisant de leur silence un véritable acte de poétique. Ce qui serait inconcevable si la parole du poète n'était pas appréhendée dans sa relation à la vérité, à ce qu'elle peut toujours légitimement dire. Peu importe qu'ensuite le silence soit vu comme le dépassement de ces bornes, comme entrée dans le champ, autre, de l'action — le Rimbaud de Steiner (1966) — ou comme l'au-delà naturel de la parole poétique — l'Hölderlin de Steiner, toujours — ou, de manière peut-être plus éclairante, comme méditation sur sa parole par le poète — la décennie de silence de Montale, par exemple. Il ne saurait en effet être question de « poéticité » du silence dans notre configuration épistémologique de référence. Là, le silence ne pourrait signifier que l'extériorité au Sens du poète-maître de vérité non encore envahi par le dieu ou par lui déserté. Ce serait une condition ponctuelle, au bord de la transe qui ne peut manquer de se manifester.

---

1. Sur l'épistémologie stoïcienne comme transcription « rationaliste » de l'épistémologie archaïque saisie par le truchement de la question étymologique cf. le chapitre 4 de Fresina (1991).

2. « Logique » a ici — faut-il le souligner ? — le sens qui dérive de sa position au sein de l'épistémologie « rationnelle ». Tout comme ce dernier terme, il ne suggère pas que l'épistémologie « archaïque » serait illogique, rationnellement rudimentaire ou enfantine.

Car, pour le poète, dont c'est la condition même d'existence, les paroles qui épuisent le Sens et disent l'Être sans résidu sont une présupposition nécessaire. De là aussi l'angoisse de Job qui ne s'attend pas à la compréhension de ses malheurs mais ne peut accepter de ne pas entendre la voix divine qui par son simple son lui garantit que le Sens est. Ce n'est que plus tard, au seuil de la philosophie, que le silence devient possible. Celui de Cratyle, par exemple, qui à la fin de sa vie, au dire d'Aristote, se bornera à remuer le petit doigt pour communiquer.

Le fait est que la revendication de la vérité, se déplaçant, s'était fixée sur un autre genre de parole qui avait même confisqué à son profit la prétention de ne pas avoir été vraiment « rendue ». Sa filiation extrême, son opiniâtre attachement au rêve ancien de son identité au monde, me semble caractériser toujours le *Tractatus* de Wittgenstein. La chose a quelque intérêt, non seulement quant aux conséquences de l'échec de l'entreprise tentée dans ce livre, mais d'abord pour qu'apparaisse, sur la scène épistémologique, la contemporanéité non accidentelle (la solidarité) d'une parole poétique souveraine cloîtrée dans le linguistique (d'où nul pont ne conduit plus hors du langage et où se multiplient, en revanche, les reflets du génie de son locuteur-créditeur) et une autre parole (son contraire) totalement transparente, neutre, logique, miroir paisible du monde, monde elle-même, le seul qui soit parce que, encore et toujours, le seul dont il y ait parole.

La résistance que Wittgenstein, et l'empirisme logique en général, oppose à la parole « rendue » se lit dans l'insistante (et antimétaphysique) distinction des propositions vraies ou fausses, d'un côté, et de celles qui, de l'autre, n'ont pas de sens. Cette discrimination, aussi « logiquement » fondée qu'elle soit, se borne à reproduire l'archaïque distinction entre, d'une part, la langue nécessairement vraie — langue étymologique naguère débitée par les poètes — et, de l'autre, la non-langue des humains, extérieure à l'Être et partant *meaningless*. Qu'est-ce donc que dire faux dans le cadre épistémologique du mythe ? C'est avoir droit à la parole — véridique — mais ne pas se *souvenir* exactement de la citation : défaillance de la mémoire et non erreur logique. Ainsi Cratyle, un des derniers représentants de la culture sacrale dont Platon entend (dé)montrer l'inactualité, peut soutenir à propos de la dénomination qu'ou bien on appelle une chose de son vrai nom ou bien on parle pour ne rien dire — ne pas dire la parole du mythe —, comme lorsqu'on frappe sur des vases de bronze. Partant, il résiste sourdement à Socrate, qui le somme d'identifier « ne rien dire » avec « dire faux », car il pressent qu'une fois la dichotomie vrai / faux accueillie, il se trouvera éconduit de son univers. En effet, si le locuteur qui parle pour ne rien dire dit faux, c'est que la frontière entre le domaine où sa parole peut être rapportée au monde et celui où les mots ne sont que des mots, cette séparation n'est plus. Aussi bien la langue étymologique des poètes et des dieux et la non-langue des hommes ne se distinguent plus. Toute parole est alors inexorablement « rendue ». Le poète ou le devin Tirésias ne sont plus en mesure d'énoncer une vérité indubitable.

Certes, Wittgenstein n'argumente pas sur la base de l'opposition archaïque langue étymologique / non-langue. La conclusion à laquelle il aboutit n'est pourtant guère différente de celle qu'étaye la conception ancienne de la langue étymologique : la parole non-référentielle est renvoyée hors du Sens-Vérité. Cependant, dans le contraste faux / oublié se condense et se révèle le changement épistémologique incontournable que représente la dissolution de la parole inspirée, vérité du poète,

être récité. Dans le « vide » qu'elle ouvre en disparaissant, tous les locuteurs sont égaux<sup>1</sup>, tous peuvent se tromper — et non seulement faire un mauvais usage d'une parole par ailleurs étymologique<sup>2</sup>. La marque de l'élection évanouie, l'invocation de la Muse transformée en convention chez le poète alexandrin, le monde lui-même devenu invisible dans le flux de paroles indiscernables et de langues maintenant définitivement plurielles, le champ du véridique doit être découpé et balisé par un acte qui ne saurait plus se cacher à la vue et montrera l'agent, son faire et sa visée<sup>3</sup>. « Faux » implique ainsi, dans sa solidarité avec « vrai », un domaine de la parole (essentiellement la proposition déclarative) où celui qui parle se place d'emblée afin de dire l'être du monde — en opposition aux discours autres, et de ce fait insensés. Il présuppose en outre un critère (où réside toute sa rationalité) pour distinguer parmi tous les énoncés sensés ceux qui correspondent au monde : les paroles maintenant véridiques<sup>4</sup>.

Or, si l'on ignore pour le moment la question du critère de la correspondance entre monde et langage, le résultat de cette démarche se confond avec l'archaïque identification du monde et de la langue originelle, totalement parlée à la fin de la cosmogonie, que le poète répète. Wittgenstein est en effet amené à affirmer que « la totalité des propositions est le langage » (4.001), ce qui autorise l'inférence : la totalité des propositions vraies est le monde — encore et toujours l'homologie des deux, le monde se révélant dans le miroir du langage — ou, aussi, que « la totalité des propositions vraies constitue la totalité des sciences de la nature » comme, effectivement, l'écrit Wittgenstein (4.11). Dans son apparente modération, cette proposition renforce en réalité l'homologie déjà posée, car le monde n'est plus alors que ce que la « langue » — une certaine langue, langue émondée, amendée, la bonne langue — énonce.

Mais Wittgenstein s'approche davantage encore de l'épistémé archaïque par la tentative de recouvrir l'identité de la langue et du monde sur le mode mythique de l'immédiateté. Il essaie en effet d'écarter le tiers que le logos avait lancé sur le fossé qui sépare le langage et le monde pour les lier en une corrélation véridique<sup>5</sup>. Ce tiers est très encombrant, car il nécessite (et a toujours nécessité) d'être fondé. Il inaugure en effet la série ouverte des renvois à l'infini de son étayage — qui finissaient tout de même par échouer tantôt sur les genoux de Zeus, tantôt dans une gnoséologie, tantôt les deux à la fois. Wittgenstein cherche ainsi à ne pas fonder et, au prix de la futilité même de l'entreprise qu'est son *Tractatus* (6.54), soutient que la relation entre langue et monde ne se démontre pas mais se montre dans l'énoncé, dans le langage même<sup>6</sup>. L'inanité du métalinguistique fondateur : « La proposition peut représenter la réalité totale, mais elle ne peut représenter ce qu'il faut qu'elle ait en commun avec la réalité pour pouvoir la représenter » (4.12), « Ce qui se reflète dans le langage le langage ne peut le représenter. Ce

---

1. Ce « vide » peut être considéré comme étant l'espace de la cité. (Cf. les travaux de J.-P. Vernant). On peut souligner ici que le Stoïcisme étend cette égalité dans la parole à la dimension de son cosmopolitisme où l'empereur côtoie l'esclave.

2. Réciter mal à propos un mythe, citation déplacée, mauvais usage de ce qui est. Il en est un bel exemple dans le *Cratyle* (le nom de « femme » référé à un homme). Socrate tentera de l'évacuer pour entraîner Cratyle sur le terrain du logos.

3. C'est l'hétéronomie (au sens de Castoriadis [1975]) devenue impossible.

4. C'est de ce critère que dépend la possibilité de la référentialité et, donc, la différence entre science et non-science et la définition de son objet.

5. La gnoséologie du Portique, par exemple.

6. Cf. 2.1513 ; 2.172.

qui s'exprime *soi-même* dans le langage, *nous-mêmes* ne pouvons l'exprimer par le langage » (4.121), cette inanité affirmée à propos du discours véridique *contemporain*, semble décrire parfaitement la condition de la parole étymologique du poète archaïque, passif dans l'inspiration qui le ravit, assuré dans son impossible autonomie.

Encore au seuil de notre modernité, une sorte de nostalgie retorse de sa parole paraît avancer des solutions de poète (archaïque) à la question de la véridicité. Pourtant lui-même a été évincé de son ancien royaume où officie désormais une autre parole que la sienne. Il n'est pas jusqu'à ses objets — le répertoire des « thèmes poétiques » — qui ne soient déterminés par leur position en dehors du champ du véridique indiqué par la contrainte de référentialité. En réglant la correspondance entre énoncé et monde et, de ce fait, déterminant le monde dont il y a vérité, elle délimite comme « autre » celui de la poésie, aux marges fluctuantes, restes du premier, étendue incertaine et indéfinie ouverte autour du centre-vérité.

C'est peut-être ici que la condition moderne s'avère le plus éloignée de l'ancienne, lorsque la distinction du signifiant et de l'insignifiant ne découlait d'aucun critère de référentialité de la parole, et que la langue originelle était tout entière gorgée d'Être, qu'elle narrât la nature ou l'éthique, les techniques ou le politique. On peut manger sa soupe de manière à plaire aux dieux, dira plus tard Epictète, lorsque les philosophes auront déjà remplacé les poètes dans l'énonciation de la vérité. Mais leur tâche était bien celle-ci : révéler le sens du moindre geste et de toutes les choses de la nature — les deux étant homologues dans le seul discours qui en parlait — en les montrant dans leur perspective cosmique. Le monde s'ouvre ainsi intégralement dans et par la parole du poète archaïque qui introduit à la présence de l'Être en re-présentant, en une manière de citation, les paroles mêmes par lesquelles les dieux l'avaient jadis fait.

Un autre aspect de l'entreprise de Wittgenstein me semble intéressant : son échec, précisément. De mon point de vue, le dépassement du *Tractatus* représenté par les *Investigations* signifie le constat que toute parole « rendue » est ontologiquement la même, qu'il n'y a pas lieu de distinguer essentiellement un jeu de langage des autres. Certes, ils ne servent pas tous au même ni de la même manière, mais aucun ne « correspond » plus au monde. Finalement, au sortir de l'a priori linguistique où Wittgenstein croyait toujours « voir » la forme du monde, l'ancienne parole par laquelle le monde avait été fait ne parle plus désormais que de ses locuteurs qui en elle aussi se bricolent sans cesse un monde, leur monde, définitivement contingent<sup>1</sup>. Cela concerne moins la parole des poètes, déjà en exil hors du champ de la vérité, que celle qui prétendait toujours au véridique : l'ensemble des énoncés vrais qui forment la langue-monde du *Tractatus*, « la totalité des sciences de la nature ».

L'inanité des efforts de *fonder* cette parole atteint un sommet dans l'apologie de l'anarchisme épistémologique de *Against Method* (1975). La prolifération des

---

1. Il me semble que ma perspective, que caractérise le paradigme de la configuration épistémologique archaïque, abrite ma « parole rendue » de la critique que Vattimo (1986) adresse à la « pensée rendue au sujet » d'Adorno qui ne représenterait qu'un pseudo dépassement de la métaphysique. Dans mon cas, il me semble évident que la « parole rendue » (opposée à l'ancienne parole ravie) implique l'impossibilité, non seulement l'insuffisance, de la fondation.

théories scientifiques (non moins paroxystique que la prolificité d'Ouranos ou de Cronos) que Feyerabend y défend explicitement face à l'uniformité du « discours véridique » ou, plus simplement, d'une théorie bien établie, est une manière d'attribuer égale dignité à toute parole, à tout locuteur, sur le terrain même où la parole scientifique prétendait — avait jusque-là prétendu — à la plus grande référentialité, à l'ancienne correspondance à la chose. Même sa force, orgueilleuse du succès exemplaire de Galilée, soustraite à l'évidence de la « vérité », peut être attribuée à son adversaire de toujours, à la persuasion et à son domaine : la rhétorique<sup>1</sup>.

Mais déjà Kuhn (1962) avait démontré l'impossibilité de fonder épistémologiquement la supériorité d'un « paradigme » scientifique sur un autre, de trouver une méta-épistémologie qui rendrait compte des révolutions scientifiques, du devenir des sciences. Du coup le succès de la parole jadis véridique, des sciences désormais seulement efficaces, s'avérait dépendre chez Kuhn également de choix s'opérant sur un terrain tout autre que celui de la vérité : le rhétorique et le politique, essentiellement.

Ces thèses de l'épistémologie contemporaine, *stricto sensu*, lorsqu'on les rapporte à notre question du statut de la parole poétique, font plus qu'éclairer à leur manière le nivellement de toute parole « rendue ». Elles peuvent être exploitées, comme chez Vattimo (1985), pour affirmer l'exemplarité des révolutions esthétiques et du devenir des arts sur celui des sciences<sup>2</sup>. Même l'« évolution » scientifique deviendrait ainsi plus intelligible si elle était pensée sur le modèle des vicissitudes du non-référentiel explicite. Mise à part la question, pourtant intéressante, d'une plus claire compréhension de ce qui, dans le domaine des arts, équivaldrait au travail scientifique ordinaire au sein d'un paradigme établi, les développements récents de l'épistémologie des sciences, emportant, comme déjà chez le second Wittgenstein, l'enceinte du dernier retranchement de la parole véridique, lui font subir la destinée qui avait été celle de la parole poétique, déjà renvoyée du clair domaine de l'Être. Du coup, elle redevient exemplaire, non par sa densité d'être, car l'Être est dissous, mais parce qu'elle se trouvait déjà établie là où vient la rejoindre — dérive inéluctable de toute parole naguère véridique ? — le dernier avatar de la langue de l'Être. A cette primauté — temporelle — ne s'attache cependant aucun privilège évident, d'autant moins que, la véridicité évanouie, d'autres hiérarchies de « jeux de langage » sont tout de même toujours possibles et effectivement pratiquées.

Puisque aucune parole n'a plus d'autorité pour dire l'être, désormais dissous, notre modernité apparaît comme une ample étendue meuble où tout repère est renvoi à d'autres amers, circulation incessante dans le même du figuré, sans sortie ni contact avec un quelconque socle référentiel, sans ces *columnae mundi* et *linguae* qui, ouvrant autrefois sur l'au-delà du sens, en permettaient le passage. C'est l'ampleur de l'espace non jalonné que religieusement le poète-passeur archaïque s'acharnait à exorciser, le désert où il élevait par sa parole les monuments qui le transformeraient en un pays et le rendraient habitable.

---

1. Voici en effet les instruments de la victoire *scientifique* de Galilée selon Feyerabend : son style, l'intelligence de ses techniques de persuasion, l'emploi de l'italien à la place du latin, le choix d'un public opposé par tempérament aux anciennes idées. Sur les craintes d'irrationalisme engendrées par la découverte que la force à l'œuvre dans les discours des sciences est plutôt celle de la rhétorique que celle du vrai cf. Rorty (1980) p. 269, où il est question de Feyerabend et de Kuhn mais aussi de l'« essentialism » de Quine.

2. Et soutenir « la centralità dell'estetico nella modernità » p. 103.

Est-il toujours question de poètes tels qu'Hésiode ou Dante ou ne s'agit-il pas déjà de nos contemporains « ouvrant un monde » sur les décombres de l'être oublié, dans le transitoire de l'histoire ? On pourrait le croire, car, paradoxalement, la reddition générale et non occultable de l'ancienne parole étymologique a désormais rendu à toute parole quelle qu'elle soit sa chance de se faire cosmologique. Il lui suffit d'y prétendre, le déclin de la parole véridique ayant eu pour conséquence de toutes les libérer dans un espace où aucune ne saurait s'arroger de primauté légitime<sup>1</sup>. Pourtant, la prétention au cosmologique paraît d'emblée incompatible avec la parole scientifique parce que la « réalité » s'y fragmente. En outre, pour bien fonctionner, cette parole ne saurait voiler son jaillissement hypothétique depuis son premier postulat. Elle affiche, au contraire, comme une marque de santé, ses fondements axiomatiques, les règles de son jeu efficace, et n'en demande pas plus. Cette parole scientifique — mais un pluriel lui conviendrait mieux — qui fait ouvertement fi de l'être et « extériorise » la réalité, peut facilement se poser en paramètre négatif, exemple éclairant de ce qui n'est point écrit sur l'être et qui n'éprouve pas de nostalgie pour sa présence évanouie. Il me semble, par exemple, que chez Bonnefoy la valorisation théorique de la parole poétique comme celle qui dirait la proximité des choses avant que toute autre parole les fît paraître déjà autres qu'elles-mêmes, présuppose, pour l'exorciser, la parole scientifique contemporaine telle qu'elle a été envisagée plus haut. Peut-on alors affirmer, comme Bonnefoy semble le croire, que la poésie qui dit cette proximité fait ce que faisaient jadis les mythes : assurer *pour la société* une « terre », « un lieu et ses clefs de voûte dans la parole<sup>2</sup> » ? Le paradigme de l'archaïque que les mythes convoquent, nous rappelle pourtant que la parole du poète ne « rapprochait » pas du réel. Elle était elle-même ce réel et, par elle, unique et exclusive, insoutenablement contraignante, se disaient à la fois la communion et la forclusion — des barbares, linguistiquement — ainsi que les savoirs « positifs » — eux aussi indubitables, astreints à la réitération indépendante de ses effets pratiques<sup>3</sup>. Par ailleurs, les notions qui charpentent ces savoirs, telles « engendrement » ou « généalogie », n'offrent pas plus qu'une apparence de « proximité » à ce qu'on pourrait appeler le « vécu ». La comparaison proposée par Bonnefoy entre la tâche de la parole poétique contemporaine et la fonction que le mythe remplissait, plutôt que de dévoiler une similitude, exalte la nouveauté de la condition contemporaine ainsi que, par l'évocation nostalgique de cosmologies sans « science », la difficulté de l'habiter. Mesurée à l'aune de la présence et de la proximité des choses, d'où notre science nous aurait écartés, est-ce que la condition des anciens était différente de la nôtre ? Puisque l'effort du poète pour nous rapprocher de la réalité semble s'inspirer d'un modèle inexistant — le mythe épuré de la science ainsi que, j'imagine, de sa coercition — ne sommes-nous pas laissés véritablement sans guide ? Comme je le remarquais en conclusion de mon interprétation de la fonc-

1. Dans cet espace, où la rhétorique serait souveraine, l'activité esthétique peut être aussi considérée comme façonnant le consensus. Sur cette fonction, solidaire de la conception de l'œuvre d'art comme mise en œuvre de la vérité et exposition d'un monde (Heidegger), insiste Vattimo (1985), chp. 3. Elle se réaliserait d'autant mieux que les ouvrages, disparaissant en tant qu'entités particulières, se fondraient en un tout indiscernable. Sur « Force et poésie » cf. aussi la réflexion de Deguy (1987).

2. Bonnefoy (1989), p. 53, souligné par moi. Le caractère supra-individuel, communautaire, de sa parole poétique est fortement accentué quelques lignes plus bas où il est question du mensonge spécifique au poétique qui est le proprement individuel prétendant à l'universel.

3. Sur l'insignifiance du succès technique des savoirs « positifs » transmis par les mythes cf. Lévi-Strauss (1962).

tion poétique de Jakobson, la poésie contemporaine, éclairée par la comparaison avec le mythe, apparaît comme le seul lieu (avec le bavardage quotidien ?), le dernier — au sens d'imprenable, comme un retranchement militaire<sup>1</sup>, plutôt que chronologique — où il nous soit possible, pour la première fois, de nous « penser » avant — mais non obligatoirement contre — le réseau des vérités qui nous cernent. Cet aspect novateur apparaît dans l'acception toute contemporaine, et cependant déjà courante, de « mythe » et de « religieux » — et donc de parole poétique — qui, comme immanence au monde, est l'exact opposé de ce qu'il convient de subsumer dans la religion et les mythes vivants, ainsi que dans la poésie qui leur est solidaire. Cette immédiateté du monde, la proximité du réel qui, devant les paroles « véridiques » qui enjôlent, seraient la tâche contemporaine de la poésie, apparaissent déjà à Bataille, dans un texte de 1948, comme incompatibles avec la tension communautaire de la vérité poétique selon Bonnefoy. Elles ne sauraient donc installer un peuple dans son pays, ouvert pour lui par la poésie. Pour Bataille, en effet, cette immanence ne se laisse entrevoir que dans l'animalité, dans l'ineffable continuité de l'animal au monde, dans sa manière d'y être comme l'eau dans l'eau. Ce qui lui vaut d'être explicitement rapproché de la poésie, c'est sa position — qu'il partage avec celle-ci — intermédiaire entre le monde humain, toujours déjà « sensé », et les choses, en elles-mêmes dépourvues de sens. C'est évidemment une condition d'avant la langue, d'avant l'humanité aussi, si la distinction est possible. Ainsi le poème, loin d'ouvrir une terre à un peuple ou même d'informer, comme autrefois, un monde, le déferait en une sorte de régression vers l'informe, qui est, proprement, la continuité au monde de Bataille. La parole qui se situerait au seuil improbable du sens serait alors à même de nous le présenter de l'extérieur, ce qui équivaut à nous « rendre » à l'indicible condition édenique. La poésie constituerait ainsi le lieu unique et extraordinaire d'où apprécier un sens donné, des vérités ayant cours<sup>2</sup>. Car, comme le rappelle Wittgenstein (4.12), pour voir la parole représenter, il faut être hors du monde, dans un lieu d'avant le monde où pourtant celui-ci s'enracine, dans un lieu qui ressemblerait à la « terre » dont parle Heidegger dans « L'Origine de l'Œuvre d'Art ». Ce lieu, qui est la source d'où jaillit la parole « rendue » qui découpe, hésitante, le continu originel (et où l'humanité se dégagerait de l'animalité), n'existe évidemment pas sur les cartes du mythe, lequel ne saurait donc être pris en exemple pour dire une tâche possible de la poésie contemporaine. L'anthropogonie est en effet logiquement superfétatoire au sein des cosmologies, dont pourtant elle représente la fin. Lorsqu'elle advient, pour parfaire la création, la langue performative originelle, ayant nommé l'homme, est désormais totalement parlée. Elle est aussi inexorablement, ontologiquement distincte des babils insensés des non-langues. Il n'est pas de bordure, de commencement où le poète puisse se poster pour saisir l'aurore du monde et de la langue.

D'ailleurs si, à l'instar du mythe, la parole poétique ouvre un monde, convoque l'être, le présentifie, pourquoi n'aborderait-elle pas n'importe quel sujet, sans distinction ni exclusion, comme le faisait autrefois le mythe dont c'était justement

---

1. C'est justement parce qu'imprenable (par la vérité positive) qu'il peut être pris par tout discours (rhétorique) qui viserait un consensus.

2. Cela ressemble à la conception de la poésie que Bonnefoy (1989) évoque comme la « poétique de la transgression » pour la rapprocher de la poétique du jeu de R. Barthes.

la raison d'être ? Si avant le poème il n'est pas de « terre » habitable — ni de discours de poétique — qu'est-ce qui justifie la mise à l'écart de certains thèmes ? En nous fondant sur l'exemple du mythe, nous nous attendrions même au contraire, à ce que rien de ce qui fait le monde n'en soit exclu. Ou, alors, l'altière ouverture du monde se bornerait à ce qui demeure pour les poètes. Mais, puisque, à son tour, c'est la rhétorique qui « fonde » même les vérités lourdes des sciences...

### Références bibliographiques

- AUSTIN J. L. (1962) *How to Do Things with Words*, Oxford Univ. Press, trad. fr. *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil 1970.
- BARTHES R. (1966) « Introduction à l'analyse structurale du récit » *Communications*, 8.
- BATAILLE G. (1973) *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard (rédigé en 1948).
- BONNEFOY Y. (1981) « La présence et l'image », Leçon inaugurale au Collège de France, in *Entretiens sur la poésie*, Paris, Mercure de France, 1990, pp. 179-202.
- BONNEFOY Y. (1989) « Y a-t-il une vérité poétique ? » in Bonnefoy Y., A. Lichnérowicz et M.-P. Schützenberger, *Vérité poétique et vérité scientifique*, PUF, 1989.
- CASTORIADIS C. (1975) *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- DEGUY M. (1987) *La Poésie n'est pas seule*, Paris, Seuil.
- DESCOMBES V. (1989) *Philosophie par Gros Temps*, Paris, Minuit.
- ELIADE M. (1963) *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard.
- ELIOT T.S. (1953) *Tradition and the Individual Talent*, in *Selected Prose*, London, Penguin Books.
- FRESINA C. (1991) *La Langue de l'Être. Essai sur l'Étymologie ancienne*, Nodus Publikationen, Postfach 5725, D - 4400 Münster.
- FUMAROLI M. (1989) « Les poètes "scientifiques" » in Bonnefoy Y., A. Lichnérowicz et M.-P. Schützenberger, *Vérité poétique et vérité scientifique*, PUF, 1989.
- HEIDEGGER M. (1936) *Der Ursprung des Kunstwerkes*, tr. fr. in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard.
- LÉVI-STRAUSS C. (1962) *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- RORTY R. (1980) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press et Oxford, Basil Blackwell.
- STEINER G. (1961) « The retreat from the Word » in *Steiner* (1967).
- STEINER G. (1966) « Silence and the poet » in *Steiner* (1967).
- STEINER G. (1967) *Language and Silence*, London, Faber and Faber.
- VATTIMO G. (éd.) (1986) *Filosofia 86*, Roma, Bari, Laterza ; trad. fr. *La Sécularisation de la pensée*, Paris, Seuil, 1988.
- VATTIMO G. (1985) *La Fine della Modernità*, Milano, Garzanti.
- VATTIMO G. (1986) « Métaphysique, violence, sécularisation », in Vattimo (éd.) (1986).
- VERNANT J.-P. (1987) « L'individu dans la cité » in P. VEYNE, J.-P. VERNANT, L. DUMONT (et alii) (1987), *Sur l'individu* (Choix de relations du colloque de Royaumont « Sur l'Individu » d'octobre 1985), Paris, Seuil, pp. 9-19.
- WITTGENSTEIN L. (1921) *Tractatus logico-philosophicus*, tr. fr. Paris, Gallimard, 1961.