

UNIVERSITE DE PARIS - X  
Lettres et Sciences Humaines

PAROLE ECOUTE ET REPOSE CHEZ HEIDEGGER

MEMOIRE DE MAITRISE EN PHILOSOPHIE DU LANGAGE

sous la direction de M. le Professeur EMMANUEL LEVINAS  
et de M. Maître Assistant FRANCOIS LARUELLE

par

Silvino SANTIN

*J'ai lu avec plaisir  
ce travail qui témoigne  
d'une parfaite compréhension  
de la pensée de Heidegger.  
F. Laruelle*

PARIS 1972

## ABREVIATIONS

désignant les oeuvres de Martin Heidegger, auxquelles se réfère le plus souvent le présent mémoire.

- E. T. : L'être et le temps
- I. M. : Introduction à la métaphysique
- E. C. : Essais et conférences
- Q. P. : Qu'appelle-t-on penser ?
- A. H. : Approche de Hölderlin
- Q. I : Questions I
- Q. II : Questions II
- Q. III: Questions III
- P. R. : Le principe de raison

## I N T R O D U C T I O N

Le problème du langage est, sans doute, un des problèmes les plus importants de la pensée contemporaine. Cela ne veut pas dire qu'il soit nouveau; il est d'aujourd'hui, mais sa présence dans l'histoire de la pensée, a été remarquée depuis longtemps; peut être doit-on chercher son origine dès l'aube de l'humanité. Les pré-socratiques déjà se sont montrés bien préoccupés en face du langage. Ils disaient que la parole, dotée d'un très infime corps, avait une puissance irrésistible, capable de provoquer les plus différentes réactions. (1)

L'histoire de la pensée et des langues nous révèle les grands efforts et l'angoissante préoccupation des penseurs vis-a-vis du problème du langage, soit pour expliquer son origine, soit pour définir son essence, soit pour comprendre son développement, soit encore pour déchiffrer ses conséquences historiques. L'homme s'est toujours livré à des recherches impatientes à propos du langage et ce qui le concerne; "mais jamais autant qu'aujourd'hui il n'avait envahi comme tel l'horizon mondial des recherches les plus diverses et des discours les plus hétérogènes dans leur intention, leur méthode, leur idéologie." (2)

Quelle est la raison ou quelles sont les raisons de cette invasion planétaire du langage ? Pour répondre à cette question on peut établir deux domaines de l'invasion du langage: le premier, le plus superficiel et extérieur, envisage

---

1. Mondolfo, Rodolfo - Les Pré-socratiques.

2. Derrida, J. - De la Grammatologie p. 15

le langage en tant qu'il est utilisé. Jamais comme aujourd'hui on n'a pu autant sentir la présence de la parole dans la vie humaine, et en même temps le fait que la plupart des hommes n'ont pas conscience, semble-t-il de toutes les conséquences de cette présence. La parole est partout. Tous veulent parler et tous parlent. Le silence est posé hors langage. Nous sommes dans une époque où les paroles ne font jamais défaut; tout est traduisible en parole, tout devient langage pour se transformer en communication et en information, qui sont les buts principaux du langage de l'homme de l'âge de la technique. Ne manquent pas même ceux qui appellent notre époque l'époque du dialogue, puisque les réunions, les conférences, les tête-à-tête, se succèdent sans cesse. Il semble que la parole est devenue la forme magique, capable de toute solution. Et tous ceux qui en regardant le nombre de réunions, conférences, congrès (peu importe la façon dont on nomme ces rencontres) peuvent réellement dire que nous sommes arrivés à l'âge du dialogue, au cours duquel l'homme met tout en commun, partage tout avec l'autre par le langage. En effet c'est vrai que l'homme d'aujourd'hui parle beaucoup de la paix, mais il fait la guerre; il annonce par tous les moyens une nouvelle société, plus juste et humaine, mais il continue à vivre dans une société pleine d'injustice et de différences sociales de tous ordres. Et alors, après un regard plus attentif derrière un grand nombre de "dialogues", on constate un échec total; le langage ne suffit pas, la parole ne partage rien, le dialogue reste inutile et stérile. Mais pourquoi toute cette mer immense de paroles est vouée à l'échec? Une telle situation est elle une des raisons qui a provoqué les recherches sur le langage?

Le deuxième domaine de l'invasion du langage se situe dans un niveau plus profond que le premier. Il ne s'agit pas d'utiliser, mais de penser le langage. C'est ici que le langage se montre comme un problème de la pensée, le seul qui peut aussi prendre en charge une réflexion sur le premier domaine de l'invasion du langage.



C'est seulement dans ce domaine qu'on peut questionner le langage comme tel et les conséquences historiques des différentes interprétations du langage. A la lumière de ce questionnement on commence à voir que le langage est une chose humaine; et on se demande: d'où vient le langage? Pourquoi l'homme et seulement l'homme peut parler? Et les langues? Pourquoi y a-t-il plusieurs langues?

Voilà quelques questions qu'on peut se poser à partir du questionnement du langage, mais les réponses ne sont pas faciles à trouver et même, peut-être, ne les trouvera-t-on jamais. Ce qui semble évident, c'est que l'origine du langage est liée à l'origine ontologique de l'homme et, à mesure que l'homme ne peut pas raconter son histoire, puisque quand il entre dans l'histoire, elle était déjà en mouvement, c'est-à-dire, elle avait commencé, et qu'ainsi l'homme veut parler du langage, il ne le peut pas, parce que le langage était déjà. Heidegger nous dit que "le caractère mystérieux appartient à l'estance de l'origine du langage." (1), et comme l'abord de la question sur l'origine du langage implique obligatoirement l'abord de la question de son essence, on peut en conclure que l'essence du langage est aussi de nature mystérieuse.

Le rang que le langage occupe dans le monde contemporain, soit par rapport aux réflexions des penseurs, soit par rapport aux influences dans la vie humaine, m'a étonné et, en même temps, m'a agacé; et ceci a été la raison fondamentale pour laquelle je me suis décidé à entreprendre quelques recherches pour réfléchir sur le langage.

Heidegger, me semble-t-il, est le penseur qui a le mieux satisfait ma préoccupation, parce qu'il aborde le langage à partir d'un questionnement plus pertinent. Il ne s'agit pas d'un questionnement sur le langage, mais Heidegger "voudrait, au contraire, porter à la parole la question du langage comme langage." (2)

1. I.M. 176

2. Poggeler Otto - La Pensée de Heidegger p. 15

Le langage occupe une partie importante dans l'oeuvre heideggérienne, soit en tant que question comme telle, soit en tant que question, prise dans ses nuances ou prise dans son développement historique; ce serait présomptueux de vouloir, dans cette présente étude, l'aborder dans toute son extension. Je me suis limité particulièrement au langage dans la première problématique de Heidegger, et cette tentative de recherche a, comme chemin pour y arriver, la parole, l'écoute et la réponse, puisque le langage est la parole qui s'adresse à l'homme et qui exige de lui l'écoute pour qu'il puisse répondre.

La présente recherche commence par une analyse du questionner heideggérien comme tel, comme une condition indispensable pour arriver à une compréhension ~~du~~ du Lógos comme le fondement du langage, en tant qu'il est compris comme la pose recueillante, et qui originellement se présente comme poésie et pensée, jusqu'à devenir le parler des langues. Et, enfin, cette étude cherche en dernier lieu à montrer une perspective des différentes déviations du langage comme une conséquence de la décadence de l'interprétation du langage.

## CHAPITRE I

### CHEMINEMENT ET LANGAGE

#### 1. LE QUESTIONNER HEIDEGGERIEN

Il est bien connu de tous que Heidegger a instauré une façon nouvelle et toute particulière de questionner les problèmes de l'homme. Une remarque indispensable et qui frappe, de prime abord, tout le monde, même les gens moins avisés ou débutants sur les questions de la pensée, c'est la recherche du fondement (Grund) des questions que Heidegger se pose. Il s'agit d'une recherche constante toujours mise en place pour déborder des nouvelles questions et des nouvelles recherches. On pourrait dire que cette manière de questionner c'est le propre de la philosophie de Heidegger. C'est dans le jeu du questionner qu'est née et que se développe la pensée heideggérienne. En faisant la comparaison avec la pensée de Hegel, on peut dire que, comme la philosophie hégélienne a trouvé, dans le mot "aufheben" ou "Aufhebung", la possibilité de se construire et de se développer, la philosophie de Heidegger trouve son mode d'être dans la façon de poser les questions, dans le questionnement comme tel.

C'est exactement par cette façon de questionner que Heidegger provoque et établit un renversement d'un certain nombre de questions philosophiques de la philosophie traditionnelle et, par conséquent, des questions non philosophiques. Il faut dire qu'il ne s'agit pas d'un pur et simple renversement, mais d'un dépassement du renversement. Le simple renversement demeure toujours la même question envisagée de l'autre côté, mais la façon de l'aborder et de la regarder est identique. En outre, au fond le pur renverse-

ment est le même que le renversé. Ce n'est qu'une différence d'optique.

Le langage ne pouvait pas échapper à cette façon de questionner heideggérien. Il est clair que le langage, et la question sur le langage, se pose étroitement lié à la question de l'homme, soit dans la philosophie traditionnelle, soit dans la philosophie de Heidegger.

Selon les penseurs classiques, le langage, la parole et le parler constituent une qualité que l'homme possède, par le fait d'être homme. Heidegger renverse la position. Le langage, en tant que manifestation de l'être, possède l'homme. Pour les philosophes classiques, l'homme parle; pour Heidegger, qui parle est le langage, ou la langue en tant que langage. (...) "En vérité, c'est la langue qui parle et non l'homme. L'homme ne parle que dans la mesure où il correspond à la langue." (1) Et l'homme parle en tant qu'il écoute l'appel de l'être. Il nous dit que le langage ne commence pas par l'homme, mais il nous advient de l'être. Ce n'est pas l'homme qui parle, mais l'être. "L'être n'est et ne dure que parlant à l'homme et allant ainsi vers lui"(2)

D'après l'interprétation de l'homme comme l'animal rationnel, fondée sur la traduction du Lógos grec, au sens classique, le langage est simplement une qualité ajoutée à l'homme. Le langage appartient à l'homme de la même façon que les autres qualités, comme la vision, l'intelligence, la mémoire, etc.... À partir de cette mésinterprétation du rapport entre l'homme et le langage, ceci, a été transformé ou réduit à un simple moyen d'expression ou de communication, à un instrument au service de l'homme, que celui-ci utilise, à son avis, comme il utilise les autres instruments. "L'homme se comporte comme s'il était le créateur

1. Q. III p. 67 "L'homme parle à partir de la langue à laquelle son être est voué." Idem. "... renversement du vrai rapport de souveraineté entre le langage et l'homme. Car, au sens propre des termes, c'est le langage qui parle." E.C. 228. "C'est le langage qui parle et non l'homme" P.R. 210

2. Q. III 265

et le maître du langage, alors que c'est celui-ci qui le régenté." (1)

La plupart des philosophes, appuyés sur cette idée qui montre l'homme comme le créateur du langage, se sont livrés aux travaux de construction d'une grammaire et d'une logique, pour s'assurer une totale maîtrise sur le langage.

Heidegger a instauré un nouveau rapport entre l'homme et le langage. Il renverse cette interprétation traditionnelle du rapport entre l'homme et le langage en disant que c'est l'homme qui appartient au langage, "alors que c'est celui-ci (langage) qui le régenté." (2) L'homme reçoit le langage comme un don de l'être; et ce n'est pas lui qui parle, mais l'être et les choses qui lui parlent. "Nous ne laissons pas les choses parler d'elles-mêmes". (3) "Toujours et partout l'être parle à travers le langage". (4)

Il ne s'agit pas d'un pur renversement. Cette nouvelle façon d'envisager le rapport, "homme-langage", est fondée sur la base d'une nouvelle écoute de la langue grecque, c'est-à-dire une écoute grecque du parler grec et en particulier, dans le langage, une écoute grecque du mot grec *Lógos*.

On peut voir que le questionner heideggérien provoque un renversement des questions. Mais le questionnement ne se réduit pas à un renversement et pas même à un dépassement du renversement. Qu'est-ce que signifie, alors, pour Heidegger, questionner ? On peut essayer de répondre à la question en l'abordant sous deux points : premièrement le questionner en tant que déploiement d'une question et deuxièmement en tant que résultat d'une recherche.

1. E.C. 172. Cf. E.C. 227 et I.M. 163 "L'homme croit avoir inventé ou créé le langage."

2. Q. III 67

3. Q. I 263

4. E.C. 172

A)- Le questionner en tant que déploiement d'une question.

Le questionner<sup>qui</sup> se déploie dans une formule interrogative n'est pas encore un vrai questionner. L'interrogation comme telle ne touche pas la vraie question du questionner. "L'énoncé de la phrase interrogative, même avec le ton du parler interrogatif, n'est pas encore un questionner." (1) L'interrogation est une manière de parler de l'homme et un mode d'être de l'être-là. Le ton de parler recèle en soi quelque chose qui dépasse le simple parler, Heidegger complète l'idée ci-dessus en disant: "Mais si la phrase interrogative n'est pas la question et n'est pas le questionner, elle ne peut cependant pas non plus être conçue comme une simple forme grammaticale de communication, dans le sens où on pourrait dire, par exemple, que la phrase interrogative n'est qu'un énoncé "au sujet" d'une question." (2)

L'homme s'interroge et, parce qu'il s'interroge, il démontre qu'il peut penser, qu'il peut savoir et qu'il peut parler. Les choses, même les animaux, ne s'interrogent pas. Ils ne peuvent ni penser, ni savoir, ni parler. Ils sont toujours enfermés et encloués dans leur univers. Ils ne peuvent pas penser parce qu'ils sont déterminés, définis, en dehors de tout questionner. Ils ne veulent pas savoir parce qu'ils ne peuvent pas apprendre. Leur univers est un enclos. Pour nous montrer cette situation des choses, Heidegger fait une analyse de la sentence mystique d'Angelus Silesius : "La rose est sans pourquoi, fleurit parce qu'elle fleurit, n'a souci d'elle-même, ne désire être vue." (3) Elle est sans pourquoi parce qu'elle ne se demande pas la raison de son fleurir, parce qu'elle ne s'interroge pas sur le fondement de son fleurir, parce qu'elle ne se questionne pas en se demandant le pourquoi de son fleurir.

1. I. M. 32

2. I. M. 32

3. P. R. 103 ss.

A)- Le questionner en tant que résultat d'une recherche.

Le questionner heideggérien se déploie comme une entrée interrogative dans le domaine de la question. Quand on questionne quelque chose, cela ne veut pas dire une démarche vers quelque chose qui est déjà prête, ou qui se trouve préfabriquée et se tient quelque part. On peut voir clairement que le questionner n'est pas une marche vers ~~une~~ réponse, vers une définition, vers quelque chose que l'on peut trouver. La réponse, considérée comme le résultat, est le propre questionner. Le questionner est un "conduire-vers qui doit d'abord éveiller et produire le questionner." (1) Le questionner ne nous dit pas ce qu'est une chose, mais il nous amène à voir et à laisser les choses apparaître dans la question du questionner. Dans le questionner on ne trouve pas ce que veut dire, par exemple, le langage ou la pensée, mais le questionner nous dit qu'il faut faire l'expérience, qu'il faut entrer dans son propre. La question qui questionne est l'effort d'entrer dans le domaine du propre de la question questionnée.

Le monde du questionner n'est pas le royaume de la paix possessive, il n'est pas bâti sur la domination et la maîtrise du savoir. Certes, le questionner a un but, un résultat et une direction, mais pas en tant que réponse. Son but, son résultat et sa direction est la recherche. "Toute question est une recherche. Toute recherche tient de ce qui est recherché une direction préalable." (2) Pour cela on remarque que le questionner s'identifie avec la recherche, donc implique un mouvement, mais ce n'est pas un mouvement aveugle, sans direction. Heidegger explicite le fait que toute question doit avoir une direction préalable. Il s'agit par conséquent d'un mouvement directionnel. Dans la direction ce qui est important, ce n'est pas la chose vers

1. I. M. 32

2. E.T. 20



laquelle la recherche est dirigée, ou vers laquelle la direction se dirige, mais la direction elle-même. (1) Et cela parce que le questionner n'a pas pour but, arriver à s'ancrer sur certaine réponse. Ce n'est pas le bond ferme et définitif vers le rivage sauter, mais le saut dans le navire qui va à la dérive.

Le questionner heideggérien, certes, nous amène à un savoir mais ce n'est pas un savoir tranquille, conceptuel, définitif; ce n'est pas un savoir possessif, mais un savoir questionnant. "questionner c'est vouloir-savoir." (2) Et savoir, à son tour, signifie "pouvoir-apprendre" (...) "savoir en effet signifie: pouvoir-apprendre." (3)

Alors le questionner ne nous amène <sup>pas</sup> à une conquête, à une possession de quelque chose, mais nous conduit toujours vers l'ouverture du savoir qui se présente comme un pouvoir-apprendre, et en particulier, cette ouverture se montre en allant vers le fond (Grund). Pour cela, le questionner nous oblige à marcher sans arrêt, parce que questionner est vouloir-savoir et savoir signifie pouvoir-apprendre et, par conséquent, vouloir-savoir et pouvoir-apprendre ne veulent pas dire une situation de repos, ils ne sont pas une expression d'arrivée, mais de marche et de recherche. La science et la technique du monde moderne reposent sur le sol des réponses solides et indiscutables, rationnelles et logiques, ayant comme modèle suprême la mathématique. La science heideggérienne a comme caractéristique fondamentale le questionner, conçu comme un vouloir-savoir et un pouvoir-apprendre. Dans cette science le questionner se présente comme une question-ouverte et non comme une question-réponse. L'ou-

1. "Tout questionnement questionne sur quelque chose, à savoir: ce qui est demandé. Il a un objet interrogé."  
E.T. 20

2. I. M. 33

3. I. M. 34 ("Questionner est vouloir-savoir c'est-à-dire être capable de se tenir dans la manifestation de l'étant idem.



verture de la question est la réponse. Jamais on ne trouvera des réponses fermées comme les réponses données par les philosophes du Moyen-Age ou par les mathématiques du temps moderne. De toute façon la science bâtie par ce questionnement n'est pas encore la clarté ou la paix de celui qui a trouvé le chemin ou de celui qui a réussi une réponse. (1)

### 1.1. La question originaire

Quel est le but du questionner heideggérien ? Si on regarde de façon traditionnelle le questionner heideggérien, on pourrait penser qu'il tombe dans le vide, qu'il est une démarche autour de rien, qu'il n'arrive pas à faire un pas, qu'il est clos sur lui-même. Et cette conclusion est saisie à partir du fait que la philosophie traditionnelle a cherché toujours des réponses, des concepts, qu'elle s'est efforcée de donner des définitions. Et, par conséquent, toute pensée qui n'arrive pas à une telle catégorie de réponses, ou à être confirmée par des définitions qui démontrent sa fécondité, en tant que productrice de concepts, est fausse, stérile et inutile.

Le questionner heideggérien, sans satisfaire à cette exigence, peut être accepté, quand même par les philosophes traditionnels en ce qu'il a un but qui est d'arriver à ce qui est le plus originel dans toute question. Mais comme on ne sait pas où est le plus originel, on doit être toujours sur le chemin du questionner.

Tous les efforts de Heidegger, dans son questionner, sont dirigés pour atteindre l'originalité de l'être et du vrai penser humain. "La mésinterprétation du penser et le mésusage du penser mal interprété ne peuvent être surmontés

que par un penser authentique et originaire." (1)

L'authentique et l'originaire forment un ensemble. L'authenticité est liée indissolublement à l'originalité. "Enfin, l'énoncé définit, depuis l'antiquité, le "lieu" originel et authentique de la vérité." (2) C'est dans l'originaire que la voix de l'être peut être écoutée dans sa pureté, c'est-à-dire dans son authenticité. Malheureusement les déviations et les mésinterprétations de la pensée <sup>ont</sup> masqué, sinon perdu, le sens et la valeur de l'originaire. L'intellectualisme est le seul responsable de la perte de l'originaire. Les concepts ont enfermé rigidement la pensée dans son monde limité. La voix de l'être est tombée dans l'oubli; l'homme a perdu la source du vrai penser et du vrai parler parce que les concepts l'empêchent d'écouter, de penser et de parler. "La pensée originelle est l'écho de la faveur de l'Être, dans laquelle s'éclaircit et se laisse advenir l'unique réalité: que l'étant est. Cet écho est la réponse humaine à la parole de la voix silencieuse de l'être. La réponse de la pensée est l'origine de la parole humaine, parole qui seule donne naissance au langage comme divulgation de la parole dans les mots." (3) L'originalité recèle en soi la dispensation de l'être en tant qu'il nous donne la voix de l'être, la réponse humaine et en tant que source de la parole et du langage.

La mésinterprétation du vrai questionner a détourné l'homme de l'originalité. Le questionner lui-même a perdu sa force, car les raisonnements logiques lui ont imposé leurs catégories de penser, et l'ont maîtrisé à leur profit. Il faut un retour à l'être, en dépassant la logique, pour y retrouver l'originaire perdu depuis longtemps. "Dépasser la logique traditionnelle, cela ne signifie pas la suppression du penser et le règne des simples sentiments, mais un penser

---

1. I. M. 131  
 2. E. T. 191  
 3. Q. I. 81

plus originaire, plus rigoureux, dans l'obédience de l'être." (1) Le mot, l'obédience de l'être, nous démontre, une fois encore, le renversement dans le questionner heideggérien. Il faut obéir à l'être. Donc c'est l'être qui appelle l'homme et montre la vérité; ceci n'est pas le résultat d'une définition humaine, mais elle est commander par l'être lui-même. L'homme doit obéir.

Le mot originaire, employé fréquemment dans toute l'oeuvre de Heidegger, démontre l'esprit du questionner dans l'obédience de l'être, le seul chemin pour arriver au domaine le plus profond de l'être. Heidegger nous dit qu'il faut "un questionner originaire" pour obtenir le vrai chemin de l'être. (2)

Dans le domaine du questionnement sur le langage, l'esprit de l'originaire est vivifié par l'étude et l'écoute attentives des mots-clés d'une langue. C'est, pour Heidegger, la série de mots fondamentaux, que chaque langue possède, le fil conducteur pour arriver aux origines du langage humain et aux domaines de l'être, où l'on peut écouter la voix authentique de l'être.

## 1.2. Le saut

Le questionner heideggérien n'est pas un système qui se déploie par raisonnement ou par une série de raisonnements. Il ne se déploie pas dans une technique inspirée par la logique ou par la dialectique. C'est dans le saut que le questionner trouve le domaine et le soi de son déploiement. Il se fait hors du raisonnement rationnel et rationalisant.

Il n'y a pas un modèle de penser; ou si l'on veut, le modèle de penser et de questionner c'est le saut, un saut

1. I. M. 131  
2. I. M. 204 ss.

qui nous permet d'arriver dans le domaine propre de l'affaire en question, c'est-à-dire dans l'origine de la question. En parlant du saut, il faut remarquer que, par le saut, nous atteignons un domaine, nous touchons un sol, sans aucun intermédiaire. Il n'obéit pas au rapport du principe, cause et effet. Il se fait hors de la logique et hors du domaine du raisonnable. Il n'est pas produit par l'homme rationnel, ou par la pensée rationnelle. Dans le film Alphaville, Godard montre comment le saut irrationnel amène le prisonnier à la liberté. Le saut irrationnel échappe au contrôle du calculateur électronique, fondé sur les lois de la raison. (1)

La logique a obligé l'homme à une marche raisonnable, la marche qui n'admet pas des sauts. Il faut tout faire par degrés, en passant de l'effet à la cause et inversement. "Mais il s'agit maintenant pour nous de sauter par-dessus ce processus de déformation et de dégradation et de chercher à reconquérir la force d'appellation de la langue et des mots." (2)

Le saut dans le domaine du langage nous permet d'arriver au dire poétique et nous permet d'écouter le cri du poète, qui parlent dès l'origine de l'être. "Ainsi le poète fait résonner dans la langue littéraire le pur écho des richesses dialectales." (3) Les dialectes sont les langues qui recèlent l'écho pur de l'être. Les langues littéraires trouvent leur origine et la force originaires de leurs expressions dans les expressions dialectales.

Le saut nous donne la possibilité de rencontrer et de parler la langue maternelle. C'est dans la langue maternelle que se trouve la force d'appellation de la langue et des mots, que l'on peut faire le saut. Et alors le saut nous montre le vrai langage qui ne se déploie pas dans le domaine des lois syntaxiques, mais dans le domaine du parler enfantin et qui se déploie de façon parataxique, c'est-à-dire, la vraie forme de parler originellement. La langue

1. Godard - Alphaville

2. I. M. 24

3. Q. III. 66

enfantine a été la langue de Parménide, de Héraclite et aussi des premiers penseurs grecs. (1) "L'homme parle à partir de la langue à laquelle son être est avoué. Nous nommons cette langue: la langue maternelle." (2)

Après tout ce qui a été dit à propos du saut, on peut se formuler deux questions:

A)- Est-il possible ? Pouvons-nous faire le saut ? Pour Heidegger, c'est possible. On peut le faire. Le saut est humain. Et même encore le saut est-il indispensable pour arriver à la question originare en surmontant toutes les mésinterprétations, où est tombée la pensée. Alors le saut est une tâche humaine. Seul l'homme peut le faire. Les machines à parler ou à calculer, les animaux, et même Dieu, sont incapables de semblable saut. On doute que l'homme soit capable de sauter parce que nous sommes habitués à penser logiquement. Donc le doute est une conséquence de la pensée traditionnelle. Parce que l'homme est tombé sous la domination absolue de la raison, il se sent, maintenant incapable de faire le saut. Il faut sortir du domaine de la logique et de la raison pure. La raison a instauré son domaine sur la pensée occidentale et l'a maîtrisée au moyen de la logique. Parfois le saut s'accomplit par le pas en arrière, il nous introduit dans l'originare. "Le pas en arrière nous dirige vers un domaine jusqu'ici négligé et qui est le tout premier domaine à partir duquel l'être de la vérité mérite d'être pensé." (3)

Le saut, au moyen du pas en arrière, nous fait rompre avec une ligne logique de conséquents et conséquences. Il s'agit d'un départ et d'une arrivée sans l'aide du raisonnement logique. Le pas en arrière ne signifie pas nécessairement un retour, mais une rencontre de ce qui a été perdu.

---

1. Q. P. 174  
2. Q. III. 67  
3. Q. I. 284

B)- Le saut nous amène-t-il aux origines ou nous fait-il tomber dans un abîme ?

Sans doute le saut se construit à partir de lui-même. Il n'a pas la tâche de nous amener à quelque chose déjà fait à priori. Certes, il nous fait toucher un sol, mais le sol se fait à partir du saut. Il n'a pas pour but de nous donner une définition, mais il nous fait vivre la chose, comme quand on apprend à nager à partir du saut dans la rivière. Le saut est le chemin, ou la découverte de la chose elle-même.

On ne peut pas savoir ce qu'est la pensée, ce qu'est le nager, par une définition, mais il faut penser et nager pour apprendre, c'est-à-dire, il faut faire l'expérience de penser et de nager. Cela nous est donné par le saut. "Ce qu'on appelle nager, seul le saut dans le torrent nous le dit." (1) De même façon, si on veut savoir ce qu'est le langage, il nous fait sauter dans le domaine de la parole. "Le saut dans le dire de la parole." (2) Ce qui est important dans le saut, ce n'est ni l'eau, ni la parole, mais le nager et le dire. Le nager, on ne <sup>le</sup> trouve pas dans l'eau comme une chose faite, mais c'est dans l'eau, par le saut, qu'on peut apprendre et dire ce qu'est nager.

Le saut ne nous amène pas à une chose, ou à un domaine existant; mais le saut fait que la chose bâtit le domaine. "C'est une chose étrange, ou même une chose sinistre, que de devoir d'abord sauter pour atteindre le sol même sur lequel nous <sup>trouvons</sup>." (3) Le saut nous fait atteindre le sol où nous sommes. Mais alors est-il inutile ? C'est exactement cela que sauter, sauter sur le sol de notre demeure. Le saut nous fait toucher le domaine de l'être et c'est précisément là où nous <sup>nous</sup> sommes. Le saut nous éveille du sommeil, nous arrache de l'oubli de l'être.

1. Q. P. 33

2. Q. P. 250

3. Q. P. 43

### 1.3. Le cercle

Le questionner heideggérien ne se déploie pas dans une marche linéaire, mais dans un cercle. Pour arriver à la question originaire on ne descend pas par une ligne horizontale ou verticale. Le saut n'est pas une progression ou une régression sur un plan qui s'étend de manière droite; le pas en arrière ne signifie pas un retour suivant les degrés d'une échelle, qui nous amène au passé ou au futur. Le questionner le saut, le pas en arrière sont faits dans le cercle. Le cercle est l'horizon de la pensée questionnante. A l'intérieur du cercle se déploie tout questionner, c'est-à-dire que l'on y fait le saut, que l'on fait le pas en arrière, que l'on arrive à la question originaire. "Le cercle recèle en lui une possibilité authentique de connaître le plus originel!"(1)

D'après la pensée traditionnelle le cercle comme tel est vicieux par sa nature. Il empêche toute vraie connaissance. Le raisonnement qui tombe dans un cercle est inutile et faux. Aucun résultat scientifique ne peut être obtenu. Le cercle s'oppose directement à toute connaissance rigoureuse. "Or selon les règles les plus élémentaires de la logique, le cercle est un "circulus vitiosus." (2)

Dire que "le cercle est un circulus vitiosus, c'est affirmer qu'il ne peut pas développer un raisonnement valable, qu'il n'a aucune possibilité de construire le savoir scientifique, qu'il est incapable de vérité. La pensée heideggérienne, au contraire, trouve sa force, ses possibilités de recherches et sa marche vers les racines de la pensée authentique et originelle à l'intérieur du cercle. L'auteur de "Sein und Zeit" nous dit: "L'élément décisif n'est pas de sortir de cercle, mais d'y pénétrer correctement." (3)

---

1. E. T. 190  
 2. E. T. 189  
 3. E. T. 190



On peut dire que Heidegger part de l'être pour y pénétrer et demeurer afin de produire l'épanouissement de l'être et finalement pour arriver à l'être lui-même. Mais ce que nous voyons sont des étant. Mais ce qui est envisagé est l'être. "En quel étant faudra-t-il lire le sens de l'être, en quel étant l'exploration de l'être prendra-t-elle son point de départ ?" (1)

L'être-là est l'être capable de se questionner et de questionner. L'être-là sera le point de départ pour lire le sens de l'être, pour commencer l'exploration. Ce sera à partir de l'être-là qu'on peut pénétrer dans l'être. Cependant il ne s'agit pas d'une pénétration comme de quelqu'un qui vient du dehors, mais d'un départ, d'une démarche et d'une arrivée à l'intérieur de l'être. "L'être de l'homme est en soi déjà doctrine de l'Être de l'étant; (...) que toute doctrine de l'Être est en soi déjà doctrine de l'être de l'homme." (2)

Cela ne signifie pas qu'on ne fait pas de progrès, qu'on ne saisit pas de vrai savoir. Cette affirmation de Heidegger est l'expression et la confirmation du fait que le saut nous fait sauter dans le sol, où nous sommes. Et l'homme trouve dans le cercle la possibilité de se trouver lui-même. "Il (le cercle) est l'expression de la structure existentielle d'anticipation de l'être-là lui-même." (3)

L'être-là lui-même trouve, dans le cercle, son mode d'être. Et il y en trouve son mode d'être au moyen de la compréhension. C'est la compréhension du monde qui fait de l'être-là un être-au-monde. C'est la compréhension qui fait coïncider l'apparaître de la dispensation de l'être et l'ouverture de l'être-là.

Et si l'être-là, en tant qu'étant, et comme tel, est un être-au-monde, il a "une structure circulaire", le langage

1. E. T. 22  
2. Q. P. 120  
3. E. T. 190



aussi, en tant que voix de l'être et en tant qu'explicitation de la compréhension de l'être-là de l'être, se déploie dans le cercle. L'être-là parle, en tant qu'être-là à l'être lui-même.

"Mais si l'explicitation se meut toujours à l'intérieur de ce qui a déjà compris et s'en nourrit, comment pourra-t-elle obtenir des résultats scientifiques sans se mouvoir en un cercle ?" (1) La compréhension devient langage parce que l'énoncé accomplit l'explicitation et à la fois, nous dit l'auteur de "Sein und Zeit", "toute explicitation se fonde dans la compréhension." (2) La compréhension est un phénomène de l'être-là. A partir de la compréhension il s'apprend lui-même et il apprend l'être. Par ce comprendre l'être-là réalise son existence, ou selon les traducteurs de "Sein und Zeit": "Le comprendre est le mode d'être selon lequel l'être-là accomplit fondamentalement cette "tâche" d'exister." (3) La compréhension est un mode constitutif selon lequel l'être-là est son "là". Le "là" est son ouverture d'être un être-au-monde. Le discours détermine d'une part la compréhension (4) et le discours a comme mode dérivé le langage. (5)

## 2. L'HOMME EST UN VOYAGEUR

Dans la pensée heideggérienne l'homme, l'être-là, se présente comme un étant en voyage. Cela ne veut pas dire qu'il s'agit d'un cavalier, qui, d'un bon pas, marche sur une route pour arriver à un but préfixé. Il est un voyageur et à partir de la voie que lui même doit se frayer. Il n'y a

1. E.T. 190 "Mais que l'on tienne le cercle pour vicieux, que l'on cherche les moyens de l'éviter, ou même qu'on l'éprouve comme une interprétation inévitable, équivaut à une incompréhension fondamentale de la compréhension. (idem)

2. E. T. 189

3. E. T. 302 Note du traducteur § 142, 1.

4. E. T. 167 ss.

5. E. T. 301 Note du traducteur § 133,5.

une direction préfixé, une voie ouverte, un but déterminé et final. L'être-là est le voyageur qui doit circuler dans le cercle, en allant pour toutes les directions, en partant et en venant dans toutes les régions. Il est le voyageur qui doit être toujours en recherche et marcher sans cesse, donc sa marche sera toujours une recherche. "L'homme se fraye en toutes directions une voie, il se risque dans toutes les régions de l'étant." (1)

Si l'homme doit se frayer des voies en toutes directions et s'il doit se risquer dans toutes les régions de l'étant, cela signifie qu'il n'est pas quelque'un de déterminé et préfixé, ni dans son existence, ni dans son essence. Il est un étant en construction, c'est-à-dire il doit se faire et se déterminer. Ces tâches, il les accomplit en tant qu'il est un voyageur. Il n'est pas fixé dans son être et ni dans son devenir. "Cet être de l'homme n'est pas encore du tout déterminé, c'est-à-dire qu'il n'est ni trouvé, ni fixé." (2) Cette idée heideggérienne est inspirée et confirmée par la pensée de Nietzsche dans ces mots : "L'homme est la bête non encore déterminée." (3) L'homme est l'être en voyage. Et, en tant que tel, il est, d'une certaine façon, perdu, parce qu'il doit se chercher à soi même, en même temps qu'il se fraye le chemin, pour se déterminer et exister. Une seconde fois, la pensée heideggérienne est proche de la pensée nietzschéenne: "Celui qui veut se trouver lui-même, doit passer longtemps comme un homme perdu." (4) C'est l'homme-voyageur dans la préoccupation de se frayer la voie pour être et exister.

En face de l'idée qui interprète l'homme comme un voyageur, on peut remarquer qu'elle est saisie du sens du mot "être". L'homme, certes, dans son être, est marqué par le sens du mot "être". Mais qu'est ce que cela signifie ? Tout d'abord il faut remarquer que le mot "être" est un mot

1. I. M. 158

2. Q. P. 53

3. Q. P. 53

4. Manuscripts - Nietzsche

qui parle dans tout notre langage. (1) La grammaire et la logique traditionnelles l'ont défini comme un substantif; Heidegger l'interprète comme un verbe. Il y a une grande différence entre le substantif et le verbe, même dans la grammaire et la logique. Le substantif nous montre l'état de la chose présente. "Dans toute la métaphysique l'être est toujours pensé comme éternité." (2)

Le verbe ne signifie pas seulement état de présence, mais aussi il montre le fait de laisser s'étendre-devant. Le verbe est plus qu'un état; il est un état-action ou mouvement, il parle de ce qui passe et s'étend. En rappelant ce qui a été dit plus haut, si l'homme est marqué par le sens du mot "être", alors l'homme est passager; il est un voyageur, celui qui doit exister en passant. Son mode d'être est d'être un être-en-voyage.

Ce voyage, fait par l'homme, n'est pas un simple, mais il est, en même temps, une demeure dans l'être. Ce voyage et cette demeure de l'être-là dans l'être sont fondés sur l'appel de l'être. L'être appelle l'homme, c'est-à-dire il le met en route. Il l'invite et lui commande pour être en route. "Appeler veut dire, dans le sens large: Mettre en route et sur le chemin." (3)

Le verbe appeler est lié au verbe grec "keleúein", qui signifie, au sens propre, "mettre sur le chemin".(4) Sans doute, on peut dire que, le fait de l'homme d'être un être-en-chemin, c'est une imposition (faite avec douceur) (5) par l'appel de l'être lui-même. "C'est l'être lui-même qui jette l'homme sur la voie (...) d'un entraînement qui, forçant l'homme à se mettre en marche au delà de lui-même,"...(6) A partir de ce qui a été dit, on déduit que l'homme n'est pas un voyageur parce qu'il a une voie ou parce qu'il est sur un che-

1. E. T.	18
2. Q. P.	77 ss.
3. Q. P.	132
4. Q. P.	132
5. I. M.	168 ss.
6. I. M.	169

min, mais la voie est parce que l'homme est un voyageur, comme un mode de son être. En outre, ce n'est pas la voie qui fait de l'homme un voyageur, mais c'est le contraire, c'est l'homme, en tant qu'être-voyageur, qui fait la voie. Et alors l'homme doit se frayer son chemin. Il sera capable d'accomplir cette tâche, s'il est capable d'écouter l'appel de l'être. L'écoute est une condition "sine qua non" pour qu'il soit un voyageur. Alors l'homme qui écoute peut marcher, parce que c'est en raison de l'écoute qu'il marche. Écouter et marcher sont deux choses inséparables; à mesure que l'une est accomplie, l'autre le sera aussi.

Dans le développement de l'écoute et de la marche, la parole est toujours un signe et un appel et, en même temps, une réponse, et, pour cela, la parole se présente comme le chemin ou les pas qui constituent le cheminement. La parole est, au fond, le guide de l'homme sur le chemin et vers l'être. "Où, d'une façon générale, l'homme prend-il cette prétention d'arriver jusqu'à l'être d'une chose ? (...) il la reçoit de la parole que le langage lui adresse." (1) La parole qui lui est adressée, elle ne sera efficace que si l'homme l'écoute. En écoutant la parole d'appel l'homme sera sur le chemin qu'il se fraye pour arriver à l'être.

Ce travail de frayer la voie par l'homme-voyageur est caractérisé par la présence de l'angoisse. L'être-là, en tant que voyageur, doit subir l'angoisse de celui qui, à chaque jour, reprend les instruments de la recherche, sans arrêt; mais, en même temps que cette situation angoissante lui est pénible, elle est aussi une source de joie parce qu'il découvre que dans le rechercher et le reprendre sans cesse de la recherche, il reconnaît et il trouve son monde et son mode d'être.

1. E. C. 227 - On peut trouver le même sens et la même tâche de la parole qui guide l'être-là sur le chemin vers l'être, dans ce texte: "L'être n'est et ne dure que parlant à l'homme et allant ainsi vers lui. Car c'est l'homme qui, ouvert à l'être, laisse d'abord celui-ci venir à lui comme présence." Q. I. 265.

## 2.1. Le Chemin

Le mot "chemin" est un mot clef, (telle est l'insistance qu'il est employé), dans la pensée de Heidegger. Les aspects abordés dans cette première partie, soit le questionner, soit le saut, soit le cercle, trouvent leur sommet de développement et de compréhension dans le sens du mot "chemin".

Le questionner s'identifie au cheminement, comme quelque chose qui est en chemin et comme un chemin en train de se faire. Cette façon de questionner se présente dans ses premiers pas comme un "tourbillon", nous a dit Heidegger. (1) Il s'agit d'un nouveau point de départ et d'une nouvelle manière de marcher. Le départ et le marcher suppose un chemin à parcourir. Mais chez Heidegger le chemin n'est pas encore ouvert. Il faut l'ouvrir. La tâche qu'a l'être-là d'ouvrir le chemin, ne signifie pas que la voie, qu'il ouvre, soit une chose dehors de lui; mais elle se constitue en une partie de l'être-là, en tant qu'il est l'homme-voyageur. La voie le suit. L'ouverture du chemin s'identifie avec celui qui questionne et avec le questionner. Celui qui questionne est celui qui chemine et en cheminant il ouvre le chemin.

On commence à ouvrir le chemin au moment du départ et le départ est déclenché à partir du questionner. Mais, nous ne pouvons pas oublier que le départ suit celui qui chemine. Comme la question est présente dans tout le questionnement, le départ, aussi, est présent pendant toute la durée du cheminement. Il est la source et la raison du cheminement, il est déjà chemin et en chemin.

Le questionner n'a pas pour tâche de donner une définition du chemin. Pour savoir, selon le questionner, ce qu'est le chemin, il faut cheminer. "Le meilleur et au fond le seul moyen d'obtenir un renseignement sur ce chemin, c'est de le faire." (2) Faire le chemin ne signifie seulement parcou-

1. Q. I. 36 ss.

2. Q. P. 116

rir un chemin, ou se mettre en route, mais, et ceci est fondamental dans la pensée questionnante, se frayer le chemin. On parcourt le chemin à mesure qu'on l'ouvre.

Le mot chemin nous montre toujours une ouverture et un devenir. L'être lui-même demeure en chemin. "L'être n'est et ne dure que parlant à l'homme et allant ainsi vers lui. Car c'est l'homme qui ouvert à l'être, laisse d'abord celui-ci venir à lui comme présence." (1) L'être n'est pas une présence fermée. Il est une présence qui vient vers l'être-là, en tant qu'il lui parle. Et l'homme doit être ouvert pour le recevoir. Cette ouverture repose, d'une part, en tant qu'il écoute la parole de l'être, et d'autre part, en tant qu'il est aussi en chemin. Tout-à-fait expressives sont aussi les paroles de Nietzsche, citées par Heidegger dans l'"Introduction à la Métaphysique" (2): elles nous parlent de l'être en tant qu'il est sur chemin.

C'est le chemin ou les chemins qui nous mènent à la question originaire. Le chemin nous conduit vers l'être parce que c'est "le chemin qui mène à la tradition de la pensée." (3) et en suivant la tradition nous trouvons l'être. Mais, pour trouver l'être, il faut demeurer en chemin. "L'être propre de la pensée pourrait se montrer si nous demeurions en chemin(s)". (4) Tous ceux qui se sont engagés dans le vrai questionner sont déjà sur le chemin. Alors on peut dire avec ceux qui questionnent la pensée : "Nous sommes en chemin(s)." (5) Nous sommes en chemin(s) veut dire que nous

1. Q. I. 265

2. "Mais seule reste encore la légende du chemin (sur lequel s'ouvre) ce qu'il en est d'être; sur ce (chemin), le montrant, il y a quantité de choses; comment être est sans naître et sans périr, se tenant seul là entier aussi bien que sans tremblement en soi et n'ayant jamais eu besoin d'être terminé; il n'était pas non plus autrefois, ni ne sera quelque jour, car, étant le présent, il est tout à la fois; unique, unissant, uni, se rassemblant en soi à partir de soi (tenant ensemble plein de présence). I.F. 105 (Frag. VIII, 1,8.)

3. Q. P. 116

4. Q. P. 103

5. Q. P. 103



n'avons pas un seul chemin, mais nous sommes dans une situation de pouvoir choisir, frayer et suivre plusieurs chemins. Nous sommes "inter vias" (1) Le questionner progressif est ce qui nous permet de dire quel est le chemin qui nous conduira vers le fondement, vers l'être de la pensée ou vers le dire originel du langage. Être en chemin veut dire aussi, que parfois, on est dans l'obligation de faire le pas en arrière. Être "inter vias" signifie qu'on peut changer de chemin et par là qu'on peut se tromper et que, par conséquent, un retour est nécessaire.

Dire que nous sommes en chemin ne signifie pas que nous sommes dans un plan linéaire, où il y a un point figé, de départ et un autre point, opposé au premier, et aussi figé, qui s'appelle la fin. Début et fin ne s'opposent pas comme deux pôles. Le cheminement est déclenché mais non pas de façon à arriver à la fin comme à un but absolu et ultime. Le départ nous donne une direction, par cela la fin est incluse dès de début. Dans "Kierkegaard Vivant", Heidegger dit que la fin de la philosophie a été déterminée par son commencement avec les Grecs. (2)

Le commencement et la fin ne sont pas deux parties du chemin ou deux points posés aux extrémités d'une ligne à suivre ou d'un chemin à parcourir. L'important du chemin est son ouverture. Et alors ce ne sont ni le départ, ni l'arrivée en ~~elles~~-mêmes, isolés qui sont recherchés par celui qui ouvre le chemin, mais le chemin lui-même, car il est toujours un départ et une arrivée. Ni l'un ni l'autre se détache du chemin, comme deux choses qui sont au début et à la fin. On peut dire qu'on part et que l'on n'arrive jamais et, en même temps, qu'on part et que l'on arrive toujours.

Le départ est proche du concept de principe (l'arché) d'Aristote. L'arché est ce qui accompagne l'être dès le commencement jusqu'à la fin. La fin est l'achèvement, au

1. Q. P. 103

2. "La Fin de la Philosophie et la Tâche de la Pensée" In "Kierkegaard Vivant. Paris 1966. p. 167/204.

sens de plénitude, le total épanouissement de l'être. "Ce qui est construit ne reste pas là derrière nous et n'est pas acquis, mais il se construit dans le passage au pas suivant, qui s'en fait même précéder." (1)

Après tout, on peut dire que le chemin se déploie dans un plan circulaire. Nous sommes, dans tous les instants du chemin, à la même distance de l'être. Le questionner ne cherche pas une réponse définitive. Le chemin ne se fait pour arriver à un but absolu. Le chemin est toujours chemin se faisant. La question sera toujours question. "La question ne fera jamais que devenir plus digne de question si nous allons à la rencontre de ce qui est ici mis en question, c'est-à-dire l'Appel." (2) A mesure qu'on pose les questions en écoutant l'appel, nous pensons, et appeler signifie se mettre en chemin, alors "La pensée même est un chemin." (3) Et pour être fidèle à l'appel qui nous met en chemin, c'est-à-dire qui nous mène à la question et laquelle nous force à penser véritablement, il faut "Être en chemin sur le chemin, pour tracer ce chemin." (4) Et par cela on fera les pas qui, seuls, font du chemin un chemin. Le chemin de la pensée qui pense la question advient de l'appel "ce n'est que la marche et rien que la marche (...) le cheminement est l'acte de laisser surgir le chemin." (5)

Pensée et langage sont étroitement liés; dès leur fondement, à son tour le chemin de la pensée est lié au chemin du langage. Le même appel qui amène la question par laquelle nous pensons véritablement, amène aussi le dire de la parole. L'écoute de l'appel, qui est la parole de l'être, donne la possibilité, comme un don, de la parole à l'être-là, comme

1. Q. P. 248

2. Q. P. 247. - L'idée est complétée par le texte suivant:  
"Mais, pour continuer à être en chemin, il faut que nous soyons d'abord et constamment attentifs au chemin. Ce cheminement, pas à pas, voilà ce qui est ici essentiel. La pensée ne trace son chemin que dans une marche faite de questions." (idem p. 248)

3. Q. P. 247

4. Q. P. 247

5. Q. P. 247



une réponse à l'appel et en tant que questionnement. Et alors on peut affirmer que "ce chemin conduit de lui-même au dialogue avec les penseurs." (1) Et pour que ce dialogue soit déployé dans le sol de l'appel, on trouve dans la pensée des penseurs des mots-chemin. Heidegger dit que la parole de Nietzsche "le désert croît" est un mot-chemin. (2)

Le mot-chemin n'est pas une simple expression d'une époque, mais il amène la question à lui qui pense véritablement, comme la présence de l'appel qui nous a amené la question. Et par cela "le dire (du mot-chemin) trace et fraye lui-même le chemin." (3) Ce chemin conduit à la force originelle de la langue; par conséquent on doit écouter la voix du mot-chemin, et suivre son chemin parce que "il faut refaire le chemin de retour jusqu'à l'origine de notre langue." (4)

## 2.2. Aller vers

Le chemin n'a pas un but fixé à priori, comme une chose à être atteinte ou attrapée. Il n'est pas frayé pour arriver à la fin. Il n'a pas une direction figée. Mais, tout d'abord, il faut remarquer que cela ne signifie pas qu'il soit sans direction. "L'homme se fraye en toutes directions une voie, il se risque dans toutes les régions de l'étant." (5) Le questionner n'est pas posé en fonction d'une réponse préalable. Le questionner est en fonction de la question, comme telle, et non de la réponse, en tant que solution fermée et suppression de la question. Cependant le questionner n'est pas sans réponse, et il n'est pas sans direction. "Nous questionnons au fond vers l'être et aussi nous question-

---

1. Q.P. 118  
 2. Q.P. 104 ss.  
 3. Q.P. 104  
 4. Q.P. 117  
 5. I.M. 158

nous dans le questionner lui-même, "déjà préalablement vers l'être quant à son fondement." (1)

Mais où est l'être ? Et le questionner, où va-t-il ? Certes, on voit l'étant et la différence des étants. Où est le fondement ? Et en quoi consiste-t-il ?

Ces interrogations nous montrent qu'il y a plusieurs directions vers lesquelles s'adresse le questionner, mais, en même temps, elles nous montrent qu'il n'y a pas une direction, en tant que fondée sur un but préalable. Nous sommes "interviewés". La direction est déterminée par la question et elle n'est pas établie par son but, comme le point final. Par conséquent le questionner s'adresse vers ce qui est derrière les aspects exprimés par les interrogations ci-dessus.

Le portail d'une église, un État, le tableau de Van Gogh une paire de gros godillots de paysan, l'étoile du soir ou du matin, etc... (2) montrent et cachent ce qu'est le fondement, vers lequel tout chemin est frayé, toute question se pose et tout questionner s'adresse. "Le questionner s'avance immédiatement vers un fondement." (3)

Ce fondement n'est pas compris comme un terrain solide et concret, mais comme quelque chose qui est là et qui n'est pas là. Donc le questionner demeure toujours une question en question, c'est-à-dire ouverte et "ce questionner nous déplace vers un espace ouvert." (4) C'est dans cette ouverture que le questionner déploie toute sa virulence. Dans l'ouverture l'être se montre et se cache, l'appel et l'écoute trouvent sa place et le dire de la parole arrive au langage.

A mesure que le questionner est transformé en réponse, il perd sa virulence et il ferme l'espace ouvert. La pensée tombe dans l'oubli de l'être, et le langage devient bavardage.

- 
- |    |       |          |
|----|-------|----------|
| 1. | Q. P. | 44 et 46 |
| 2. | I. M. | 45 ss.   |
| 3. | I. M. | 39       |
| 4. | I. M. | 41       |

Nous sommes toujours dans un questionnement et un cheminement pour aller vers l'ouverture, vers l'espace ouvert, où la question est toujours question et le questionner n'est jamais épuisé.

### 3. L'OSCILLATION ENTRE LES OPPOSES

Le questionner est toujours une question en question qui trouve son sol de déploiement dans un cercle, où le saut est et où le voyageur se trouve en cheminement sans arrêt, dont la tâche est de laisser surgir le chemin, un chemin qui va sans interruption vers la question originale, c'est-à-dire vers le fondement.

Dans ce questionner un phénomène singulier se manifeste, provoqué par une série de mots, qui nous donne l'impression d'un ensemble d'oppositions. Cet apparent ensemble d'oppositions est appelé dans le présent travail: l'oscillation entre les opposés. Les opposés jouent un rôle très significatif dans le développement du questionner. Tout d'abord il faut distinguer l'oscillation entre les opposés, de la lutte des contraires de Héraclite et de la dialectique oppositionnelle de Hegel.

Certes, il ne s'agit pas de la lutte des contraires, parce que les opposés, dans l'oscillation, ne sont pas des vrais contraires et, au fond, ils ne s'opposent pas, mais forment un ensemble. Et aussi, il ne s'agit pas d'une dialectique, la thèse est opposée à l'antithèse et que, d'une part, l'une exclut l'autre et, d'autre part, l'une exige l'autre pour être elle-même, mais toujours différente et comme opposée, et encore les deux doivent-elles disparaître pour laisser surgir la synthèse; et, en même temps, les deux, d'une certaine façon, continuent pour que la synthèse soit faite.

Les opposés dans le questionner heideggérien, ne s'affrontent jamais l'un à l'autre, comme de vrais contraires, pour laisser surgir une troisième position, en tant que synthèse ou soi-disant comme un résultat des deux premières positions. Au contraire les opposés sont toujours plus opposés l'un de l'autre, mais l'un est compris dans l'autre sans disparaître. "Néanmoins la pensée transforme le monde. Elle le transforme et le fait descendre dans une profondeur toujours plus sombre où sourd une énigme: et plus sombre est cette profondeur, plus haute est la clarté qu'elle nous promet." (1)

Une profondeur sombre semble, de prime abord, s'opposer à une clarté haute. Et une lecture hâtive nous donne l'impression d'une vraie opposition. Une lecture plus attentive nous montre qu'il ne s'agit pas d'une opposition mais, au contraire, d'une complémentarité. La complémentarité n'est pas parce que l'une vient après l'autre, mais parce qu'elle fait que les deux opposés sont dans un ensemble, et en même temps plus distincts et plus visibles. La haute clarté complète la profondeur sombre, en outre, la clarté haute est la compréhension de la profondeur sombre. Plus sombre est la profondeur, plus haute sera la clarté.

D'après cette remarque, au fond, il y a une simple oscillation entre les opposés, soi-disant entre les mots qui parlent des choses apparemment opposées et que derrière cette apparence ils sont les mêmes. ... "le ne-jamais-sombrer veut dire les deux: dévoilement et voilement, non comme deux événements différents et simplement juxtaposés, mais comme une seule et même chose." (2)

Le fait d'être un ensemble, c'est-à-dire une seule et même chose, ce n'est pas par hasard, pas même un effet de rhétorique ou un jeu de grammaire, mais c'est une requête du questionner lui-même et de l'être de la chose propre. Le

---

1. E. C. 278  
2. E. C. 326

dévoilement n'a pas pour tâche de supprimer le voilement, mais les deux se lient et même s'identifient l'un à l'autre - "le dévoilement aime le se cacher" (1) - dans une proximité éloignée.

Certes, dans la pensée heideggérienne il n'y a ni dialectique ni synthèse. La dialectique est remplacée par l'apparaître et la présence remplace la synthèse. L'apparaître n'est pas maîtrisé par la logique rigide d'une lutte dialectique entre les opposés. Il est, au contraire, libre et il arrive comme un voleur. La présence est l'apparaître présent.

L'oscillation entre les opposés se montre et montre sa fécondité questionnante dans l'apparaître et dans la présence. Alors les opposés sont toujours présents, même quand ils se cachent. Le cacher est une manière d'être présent. À partir de le dit on peut comprendre le jeu des apparentes oppositions dans le langage, qui est, en même temps, un cri et une voix silencieuse, un parler et un se taire, une écoute et une réponse, la parole et le silence, un dire et un laisser inexprimé.

## C H A P I T R E    I I

### D E   L ' E N O N C E   A U   L O G O S

#### 1.   L E   S I G N E   C O M M E   I N D I C A T I O N

L'homme est l'étant capable du questionner. Il est le voyageur qui est toujours en chemin. Dans ce questionnement <sup>n</sup> cesse et dans ce cheminement continu il y a une direction, Cette direction mène vers le fondement. Et cette marche directionnelle n'est pas du tout une marche tranquille, au contraire, elle est pleine de violence et faite de marches et de contremarches. La direction vers le fondement n'est pas saisie et trouvée facilement, il faut faire attention aux signes, en tant que montreurs de la significabilité, qui nous met en rapport au monde ambiant.

Dans ce monde de marches et de contremarches il y a des signes pour montrer les chemins ou les directions à suivre. Le signe donne une direction. Le fait de donner une direction ne signifie pas que le signe soit une chose dégagée de la direction même. Le signe ne donne pas seulement une direction, mais d'une certaine façon, il est lui-même une direction donnée.

Je dis: le signe donne "UNE" direction. Ainsi on concède que cette direction n'est certainement pas la seule direction. Au contraire, il y en a plusieurs et entre elles on peut découvrir une direction et la suivre. Les signes sont ceux qui nous donnent la possibilité de découvrir les directions à suivre, en tant qu'ils les montrent. Mais les signes aussi doivent être découverts à mesure qu'ils s'adressent à nous, et nous, de notre part, y faisons attention."Le signe s'adresse à un être-au-monde proprement spatial." (1)

Qu'est ce que c'est un signe ? La réponse n'est pas facile. Et, en outre, les définitions, on ne les trouve pas aisément et fréquemment dans la pensée heideggérienne. Et encore la difficulté de formaliser la définition de signe s'accroît à mesure que l'on constate l'existence de différents types de signes. "Parmi les signes, on trouve le symptôme, le signe précurseur, l'arrière-signes, l'insigne et le signe caractéristique, pour lesquels la manière de signaler est chaque fois différente, quel que soit l'objet qui serve de signe." (1)

Cet abord du signe n'a pas d'autre finalité que de montrer que le langage se développe et même trouve son fondement dans le monde des signes. "Le langage nous fait signe et c'est lui qui, le premier et le dernier, conduit vers nous l'être d'une chose." (2)

Le langage nous fait signe, c'est-à-dire nous indique, nous montre une direction. Et par ce signe l'être vient à nous. Le signe est le révélateur de l'être, il est le fil conducteur pour que l'être et l'être-là se rencontrent. Le signe est le sol de la rencontre de l'être et de l'être-là.

Le signe est un phénomène de la mondanité du monde en tant qu'il est en rapport à l'être-là, comme l'étant intramondain. Autrement dit, le signe est un phénomène de l'être-au-monde. Le "là" de l'être-là montre sa spatialité existentielle et pour cela il se révèle comme un être-au-monde, comme un étant intramondain. (3)

1. E. T. 103 - Par rapport aux différents signes : "De ces signes, on doit distinguer la trace, les vestiges, le monument, le document, le témoignage, le symbole, l'expression, l'apparition, la signification." (idem)

2. E. C. 228

3. E. T. 166 ss.



La compréhension est un mode constitutif selon lequel l'être-là est son là. (1) Le comprendre contribue, en général, à constituer l'être du là. La compréhension est la révélation de l'être-au-monde existant, en tant qu'il est "envie-de". A la fois la significabilité est fondée sur la révélation dans la compréhension. Le monde se révèle en tant que significabilité. "La significabilité est ce en fonction de quoi le monde est, comme tel, révélé." (2)

L'être-au-monde est tel, dans son être et dans son savoir-être, à mesure qu'il saisit la significabilité des étants qui l'entourent, c'est-à-dire les significations de la mondanéité du monde. Cette tâche il l'accomplit par la compréhension. Et alors à partir de cette compréhension qui est comme projet le mode d'être de l'être-là, celui-ci comprend soi-même dans ses possibilités et comprend la mondanéité, en tant que signification.

"Nous dénommons signification ce qui caractérise, en tant que tels ces rapports de rattachement. Familier à ces rapports, l'être-là se "signifie" à lui-même son être et son savoir-être." (3) Par la signification le monde se révèle et l'être-là comprend la mondanéité du monde, et par cette compréhension des significations s'instaure un ensemble des rapports. Dans cette révélation et compréhension toute chose se présente dans une finalité, c'est-à-dire une destination possible. En face de la finalité, révélée et comprise, des choses, l'être-là assume toujours quelque comportement. Ce comportement s'organise en un ensemble de rapports de rattachement entre l'être-là et la mondanéité du monde, constituée cette mondanéité du monde. par la " structure de ce à quoi l'être-là se rattache." (4)

1. E. T. 167 "Les deux modes constitutifs, et originels ou même trître, selon lesquels l'être-là est son là seront dénommés le sentiment de la situation et la compréhension."
2. E. T. 178
3. E. T. 113
4. E. T. 113 "Nous appelons significabilité l'ensemble de ces rapports de signification. Cette significabilité est ce qui forme la structure du monde, de ce à quoi l'être-là, en tant que tel, est toujours-déjà."



Signi-fication, veut dire faire signe. Ce signe est fondé sur la compréhension et la révélation. Le faire signe, pourtant, a un sens de renvoi qui, d'une part, montre la destination de la chose dans sa finalité et, d'autre part, montre la direction des rapports de rattachement de l'être-là.

La familiarité avec ces rapports révèle et démontre qu'ils lui sont originaires, c'est-à-dire qu'ils sont dans le mode d'être de l'être-là en tant qu'un être-au-monde. Ces rapports, propres à l'être-là, d'avec la structure de ce à quoi ils se rattachent et ainsi constituent la mondanéité du monde, lui sont indispensables pour être un être-au-monde.

Les racines originaires du langage trouvent leur sol dans la significabilité. "La significabilité elle-même, toujours déjà familière à l'être-là, contient la condition ontologique de possibilité permettant à l'être-là de retrouver, dans la compréhension et pas l'explicitation, des "significations" qui, à leur tour fondent la possibilité d'être de la parole et du langage." (1)

Le mot signification n'a pas ici un sens fondé sur le contexte de signifié et signifiant, qu'on trouve chez Saussure, mais il signifie les rapports de rattachement, par lesquels l'être-là se rattache au monde. Cela ne veut pas dire aussi que le langage, à partir des significations institue un signe ou un ensemble de signes pour envelopper la signification, mais il, comme tel, est la saisie de ces significations. Donc le langage trouve la possibilité de son être dans les significations et le signe fait partie de la signification, où il est, d'une certaine façon, la signification en tant qu'elle parle; et en parlant, elle appelle, montre et fait signe.

Véritablement on peut dire que le langage n'est pas constitué par des signes, mais il est langage en tant que les signes sont le langage. Écoutons la parole de Hölderlin: .... "Et les signes sont depuis le lointain des âges le langage des dieux." (2)

1. E. T. 114

2. A. H. 58

Les signes sont langage. Qui parle ce langage ? Les dieux. Qui sont-ils ? Ils habitent dans la lumière de l'être. "... les dieux sont ceux qui regardent vers l'intérieur, dans l'éclaircie où sont les choses présentes, dont les mortels à leur manière s'approchent, les laissant étendues-devant dans leur état de choses présentes et les gardant sous leur attention." (1)

Les dieux sont ceux qui en regardant parlent de l'être. Ils habitent dans l'être, ils sont éclairés par la lumière de l'être et même ils habitent dans la clarté. Et dans cette clarté les signes sont le langage des dieux, parce que "la clarté n'éclaire pas seulement les choses présentes, mais d'abord elle les rassemble et les met à l'abri dans la présence." (2)

Ces choses qui sont à l'abri dans la présence sont les signes qui constituent le langage des dieux. De même façon que les dieux demeurent dans l'être, les signes aussi sont dans l'être. "La fondation de l'être est liée aux signes des dieux." (3)

Les dieux et les signes sont dans l'être. Et l'être lui-même, en tant que l'un-unique, qui rassemble tout, peut s'appeler dieu. "L'"En" accepte aussi le nom de Zeus." (4) Zeus est le Dieu suprême. Celui qui rassemble toutes les choses sous le nom de lógos. Une parole d'Héraclite peut éclairer la question des dieux, elle dit: "aussi ici le dieu parle." (5) La parole se réfère au feu. Alors le feu, le dieu parle, c'est-à-dire, l'extraordinaire, l'être, est présent.

Les hommes mortels parlent à mesure qu'ils parlent le langage des dieux. L'homme parle pour autant que leurs signes fondent son langage. C'est à partir du dire poétique

1. E. C. 336

2. E. C. 336

3. A. H. 58

4. E. C. 271

5. Mondolfo, Rodolfo - "Les Présocratiques".

soit de la poésie, que l'homme peut surprendre les signes des dieux. "Le dire du poète consiste pour lui à surprendre ces signes, pour ensuite faire signe à son peuple." (1)

Le poète surprend les signes, mais il ne les maîtrise pas, il les laisse signes. Son dire poétique continue comme signe pour le peuple. Continuer un signe est une condition pour être un dire poétique. Le dire poétique ne maîtrise pas les signes, il fait signe. Cette caractérisation fait que la poésie est une nomination originelle des signes des dieux. "La parole poétique ne possède sa force nominative que si ce sont les dieux eux-mêmes qui nous poussent à parler." (2)

Le dire du poète ne vient pas parce que le poète le veut, mais c'est bien plutôt le poète qui doit dire dans la parole poétique ce qui vient et ce que les dieux veulent. Le poème c'est le rêve du sacré. "Les poètes doivent lui consacrer le sol sous le signe de la bonne parole." (3) Le signe de la bonne parole ne vient pas de l'homme, ce n'est pas lui son inventeur ou son créateur, il le reçoit des dieux. Et tout vrai langage est fondé sur la parole poétique, qui fait signe au peuple. Aujourd'hui le langage a perdu sa force nominative originelle. Il n'est pas non plus le signe qui vient des dieux, mais il a été constitué par des signes inventés par l'homme et réduit à un simple moyen d'expression. Et pour cela le langage, en tant qu'il est une langue particulière, a été "rabaissé au rang d'un simple système de signes uniformément utilisable par tout le monde, qui est imposé comme système obligatoire." (4)

Cette situation, dans laquelle a été plongé le langage, a fait des langues un ensemble de signes conventionnels et vides qui doivent être remplis par quelque signification. Les mots en arrivent à être constitués par le signifiant et le signifié et la langue devient un "système de désignation

1. A. H. 58

2. A. H. 58

3. A. H. 162

4. Q. P. 253 - Et in E.T. 102 "Celui-ci (signe) se présente comme mode universel de relation et que la structure de signe constitue un principe ontologique capable de suggérer une caractéristique de tout étant en général."

et de signification et finalement de transmission de nouvelles." (1) Dans cette condition le langage est livré pour être utilisé selon l'avis de l'homme, ayant, par conséquent, perdu toutes ses possibilités de faire signe vers l'être de la chose. Dans ce langage les signes des dieux ne sont non plus langage, mais, maîtrisés par les langues particulières, ils sont transformés en signes vides, qui cherchent à être remplis par quelque signification à partir de l'homme. L'homme ne parle pas, il a perdu le langage parce que celui-ci est tombé dans l'oubli et celui-là passe à utiliser les langues, ce qui est tout à fait différent d'en les parler.

Heidegger lui-même nous donne la différence entre parler une langue et l'utiliser. "Parler la langue veut dire entrer en présence de la chose même, là devant nous et non d'abord devant un simple ensemble de signification verbale." (2) Cette parole de Heidegger complète aussi l'explication des dieux. Ceux-ci sont ceux qui regardent l'intérieur des choses et leur langage sont les signes par lesquels les choses sont présentes. Le langage poétique, en tant qu'il surprend les signes des dieux nous pose les choses présentes devant nous. Il ne s'agit pas d'un transport des choses, mais d'une rencontre entre l'homme et la chose. Pour cela le "signe est appelé ce qui, de par sa constitution la plus intime, est quelque chose qui indique. En mouvement vers ce qui se dérobe et tiré en lui, l'homme est un signe." (3) Le signe vise la chose en tant qu'il est un mouvement vers elle et en tant que l'homme est présent dans ce mouvement, l'apprend et l'interprète, et lui-même est un signe, parce que, en parlant, il fait signe.

---

1. E. C. 297  
 2. Q. P. 20  
 3. E. C. 160

## 2. LE MOT ET L'ENONCE

Dans le questionner heideggérien, où la question demeure toujours question, il y a une régression aux mots. Cette régression aux mots, qui concentre le questionner, dans le domaine du langage, sur le mot isolé, veut, au fond, libérer la langue de la grammaire et de la syntaxe, pour l'installer dans une structure d'essences plus originelle. Une telle tâche s'accomplit non pas seulement à partir du simple abandon des significations courantes, mais aussi à partir d'une recherche plus authentique du langage.

La régression est caractérisée par une écoute attentive du dire des mots, écoute qui se concrétise par une interprétation, mot pour mot, dans son sens originel. Une telle interprétation se fait seulement, si elle vise fondamentalement le mot isolé, en sautant par dessus des structures syntaxiques et en arrivant dans le domaine du parler parataxique. (1) Le parler parataxique est le parler des enfants et aussi, selon Heidegger, le parler des penseurs présocratiques. Le questionner heideggérien nous donne un exemple de l'analyse du mot isolé : "Nous suivons maintenant la phrase de Parménide, mot pour mot, sans pourtant croire qu'il s'agisse d'une pure suite de mots." (2) Et dans cette poursuite du sens originel, mot pour mot, on peut écouter la force d'appellation originelle de la parole, "pour ainsi dire, dans la fraîcheur des mots." (3)

La fraîcheur des mots est le dire originel qui nous vient du *lógos*, adressé par l'être, c'est le surgissement originaire du saut se faisant dans le questionner en plein domaine du langage.

Les considérations hâtives des mots nous promènent sur la surface du langage et, dans ce premier abord, les

1. Q. P. 173 ss.  
2. Q. P. 177  
3. Q. P. 170

mots sont considérés comme simple expression vocale. Un approfondissement plus attentif de l'idée de mot nous montre, selon le procédé questionnant, que le langage est profondément relié à ce que les Grecs appelaient *lógos*. Pourtant il ne s'agit pas de considérer les mots comme des choses transparentes où on peut changer de significations, mais de prononcer les noms à partir de son surgissement originel, autrement dit, à partir de l'appel ou de l'adresse de l'être. Pour cela les mots pensée, *lógos*, *alétheia*, etc., dans le questionner heideggérien, seulement peuvent être pensés au sens qui est saisi à partir de la question de l'être.

Cet approfondissement pousse nécessairement le penseur à se rapprocher de la langue poétique. "Le poète nomme les dieux et nomme toutes les choses en ce qu'elles sont." (1) Le nommer des dieux et des choses est la tâche du dire poétique et la poésie touche directement la question de l'être, elle est le langage originel.

Cette recherche de l'essence de la langue, au moyen d'une régression aux mots n'est-elle qu'un pur jeu étymologique ou simplement une méthode étymologique ? Certes, l'étymologie ne considère pas, au fond, les rapports essentiels et alors on pourrait tout simplement ouvrir le dictionnaire "mais le dictionnaire nous apprend peu de choses sur ce que les mots disent lorsqu'ils sont pensés en même temps que prononcés." (2) Par la régression on médite les essences, c'est-à-dire sur ce que disent les mots. Le dictionnaire, au contraire, ne nous donne que les sens courants, les sens journaliers et ne nous renseigne point sur le dire des mots. De toute façon l'étymologie nous aide à rencontrer les essences et pour qu'une telle tâche soit accomplie il faut "que la règle constante de l'étymologie doit être de consi-

1. A. H. 52

2. E. C. 208 La même idée est développée dans Q. P. 146

"Les définitions conceptuelles des mots sont techniquement et scientifiquement nécessaires, mais qu'elles ne sont pas capables pour Elles-mêmes, comme on le croit, de protéger, voire d'accroître la fécondité de la langue."



dérer d'abord les rapports essentiels de ce que les mots, en tant que paroles, désignent d'une manière encore enveloppée." (1) La régression aux mots veut donc réléver ce qui d'une certaine manière est resté inexprimé, mais qui a été nommé par les mots; et encore veut-elle récupérer ce qui a été perdu à partir du moment que "le mot déchoit de la hauteur de son faire-violence (...) jusqu'à devenir un simple signe." (2)

Cette réduction des mots à un simple signe, comme s'ils étaient "des petits sachets dans lesquels les choses seraient simplement enveloppées pour le trafic des paroles et des écrits." (3), a amené un mauvais usage de la langue et nous a fait perdre la relation authentique aux choses. Le mot ne nomme pas l'originnaire, il est un signe vide à remplir et à s'entretenir avec le jeu de la phraséologie. Mais le nommer du mot doit montrer la chose comme chose présente dans la lumière. (4)

Le positivisme logique est le grand résultat de la décadence de la pensée occidentale, de laquelle heidegger, tout particulièrement, le fait dériver. Le positivisme logique suit strictement la traduction du *lógos* grec par la *ratio* romaine.

A partir de la *ratio* romaine la logique a pu instaurer sa maîtrise absolue sur le langage et sur la pensée. Pourtant il nous faut tout<sup>de</sup> suite récupérer la force originnaire d'appellation du mot grec *lógos*, qui est essentiellement un rapport au fond. "Heidegger veut récupérer la langue et pour cela il cherche bien à saisir l'essence de la

1. E. C. 208

2. I. M. 177

3. I. M. 26

4. E. C. 270/1 "Nommer ce n'est pas exprimer la signification d'un mot, mais laisser étendre-devant dans lumière où une chose se tient par cela même qu'elle a un nom."



langue dans les mots singuliers compris concrètement. C'est seulement à partir de ces mots que se déploie la langue."(1)

A chaque fois qu'on écoute le mot singulier, comme le fait Heidegger par exemple avec le mot pensée, dans son dire, on "laisse résulter la langue comme résonance de la parole dans les mots"(2) autrement dit "nous prêtons alors attention au mot en tant que mot." (3) Ceci veut dire prêter attention à ce qui est nommé dans le mot. Mais facilement on laisse échapper ce qui est proprement nommé en faveur des sens courants et communs.

Le mot, en tant que mot, c'est-à-dire en tant qu'il montre les choses, est un mode dérivé de l'explicitation compréhensive(4); il se fonde dans le λόγος et pour cela il est un mode constitutif originel des énoncés du langage. Dans la réalisation concrète du λόγος, compris comme discours(ce-lui qui amène à la vue) il y a "le caractère du langage, de la notification vocale par le mot." (5) La notification vocale est liée au sens de λόγος en tant qu'il peut être phoné, et pourtant elle donne à voir quelque chose, elle est énoncée. On doit remarquer, tout d'abord, que c'est le λόγος qui est le fondement et la possibilité de la langue et des vocables; pourtant on ne peut pas chercher une identification entre le λόγος et les énoncés du langage. Ce qu'il faut tenir c'est que l'énoncé fonde sa force d'énonciation significative dans le λόγος. C'est le λόγος, comme discours, qui fait voir : ce dont il est discours, à celui qui discourt et à ceux qui discourent entre eux. (6)

---

1. Allemann, Beda - "Hölderlin et Heidegger. PUF. Paris 1959

2. Q. M. 49 et 142

3. Q. P. 139

4. E. T. 194 : "L'énoncé ne peut donc nier qu'il tire son origine ontologique de l'explicitation compréhensive."

5. E. T. 50

6. E. T. 50 ss.

L'énoncé dans tous ses modes d'énonciation significative (faire apparaître) s'enracine dans le lógos comme monstration. Le présent abord de l'énoncé a comme préoccupation fondamentale de "reléver" les différents sens de l'énoncé, sans les épuiser, à commencer par les déviations historiques.

Le lógos, d'après la réflexion philosophique, a été traduit par raison et sur ce sens l'ontologie s'est développée, la logique a trouvé son champ de raisonnement et l'énoncé a été compris comme jugement au sens d'une activité judiciaire et pour cela il a été défini comme "le lieu originel et authentique de la vérité." (1) Cette vérité a été dès lors définie comme une "adaequatio" entre l'énoncé, ce qui a été dit, et la chose dite. Par contre le langage perd la liaison originelle à l'être. Elle est, depuis Aristote, un simple mode du faire savoir au moyen du son. Les mots deviennent signes de la sonorité et le langage se montre comme un tissu de signes. A côté et pareille aux choses réelles s'est créée une substance constituée par "les mots et la chaîne verbale en quoi le lógos s'exprime" (2), à partir du concept platonicien du lógos comme "lógos tinós", on dira la même chose de la manière suivante : "les mots se groupent en un ensemble verbal unitaire relativement à l'étant qui se manifeste par le Lógos." (3)

Dans le questionnaire heideggérien, qui cherche la force d'appellation originelle des mots et de la langue, l'énoncé est relié au sens originel du lógos au moyen d'une étude méditative sur les trois sens du mot énoncé. Les trois significations données au mot énoncé sont rassemblées, par Heidegger lui-même, dans cette définition : "L'énoncé est une monstration qui détermine et communique." (4)

a) Premièrement, l'énoncé est celui qui montre. Il se fonde sur le lógos apophantique, soit en tant qu'il fait voir. L'énoncé, comme monstration, découvre à la vue non pas

1. E. T. 191  
 2. E. T. 196  
 3. E. T. 197  
 4. E. T. 194

un "sens" d'une chose, mais la chose; non point une représentation, mais l'étant lui-même.

b) Deuxièmement, l'énoncé déterminé en tant qu'"un prédicat est énoncé d'un sujet." (1) Cette deuxième signification ne s'oppose point à la première, au contraire, elle y trouve son fondement. "Une prédication n'est ce qu'elle est qu'en tant qu'elle est une monstration. La seconde signification de l'énoncé se fonde sur la première." (2)

On peut dire, au fond, que ce qui est énoncé dans la seconde signification est plus restreint que dans la première. La monstration de la première est fondée sur le tout de l'énoncé à partir du sujet, et la monstration de la seconde sur ce qui est énoncé dans le prédicat en tant qu'il est une monstration déterminante du sujet.

c) Troisièmement, l'énoncé est communication en tant que prononcé. La communication est en rapport à la monstration et à la détermination des deux autres significations. Il s'agit d'un faire-voir en commun, la monstration. L'énoncé qui est communiqué met en commun ce qu'il montre, il y a donc une participation à l'autre par celui qui annonce. La monstration dans la troisième signification assume une caractéristique de l'être-au-monde. "Le lógos est au-monde comme est aussi le Dasein il y est prononcé, et y prend la forme d'un langage énoncé, d'une langue." (3)

Dans la troisième signification se déploie le domaine de l'ouïr et de l'ouïr-dire, une question fondamentale de l'écoute et du langage.

A partir de la prise de l'énoncé comme une monstration, monstration qui détermine et communique, fondée sur le lógos comme apophansis, on peut rencontrer le chemin de la force originelle des mots et de la langue.

---

1. E. T. 192

2. E. T. 192

3. Chapelle, A. "L'ontologie phénoménologique de Heidegger, Paris, 1962.

4. Q. P. 148

### 3. TRADUCTION ET HISTOIRE DE LA LANGUE

Le cheminement vers le fondement s'affronte avec plusieurs difficultés pour y arriver. Comment arriver à la force d'appellation originelle d'une langue ? Comment écouter, dans les mots, le parler des penseurs ? Comment peut-on trouver le raisonnement de l'originel dans les langues modernes ? Voilà quelques interrogations qui montrent les difficultés du cheminement, qui peuvent recéler la question fondamentale vers le fondement, l'être du langage, et qui, en même temps, peuvent nous indiquer un chemin pour y arriver. Le chemin qu'elles nous indiquent est le chemin de l'histoire de la langue.

Chaque langue a son parler qui est le parler de l'être. Les mots sont les signes de ce parler, qui nous montrent la langue dans son parler, un parler qui vient de l'être. "Le souci du dire de ces mots (mémoire et reconnaissance "Gedanc") nous a préparé d'avance à recevoir de ce qui y est formulé une indication qui nous rapproche de la chose même qui dans cette formulation accède au langage." (1) C'est pourtant le souci du dire des paroles qui doit être le pas décisif, celui qui nous oriente dans la voie d'une pensée, comme révélation de l'être.

L'indication qui nous est donnée par les mots peut être une indication déroutante et même fautive, à cause d'une mauvaise écoute. La traduction est la première difficulté à surmonter pour ouïr la voix qui vient de ce qui est le plus originel. Trois questions on peut poser à propos de la traduction.

- a) Pourquoi est-elle une difficulté pour arriver à la force d'appellation originelle ?

La traduction, particulièrement la traduction habituelle, se constitue en difficulté parce qu'elle cache dans

son mode de traduire, emprunté à la tradition en tant que pur passé, le signe que la langue nous fait, et parce qu'elle oublie ce qui est nommé dans le mot et ce que cette dénomination laisse hors du langage. La vraie traduction doit faire "attention à ce qui est nommé en lui (mot) et à ce que cette dénomination laisse hors de langage." (1)

Sans doute les mots ont plusieurs significations (2) et pour cela on est mis face à une oscillation des mots, à laquelle il faut faire attention pour ne pas tomber dans une traduction qui devient un pur jeu de mots (3), où un mot est simplement remplacé par un autre. (4) "La traduction n'est pas encore une traduction par cela seul que nous remplaçons les mots "eon" et "émmenai" par les mots "étant" et "être", ou par les mots latins "ens" et "esse"." (5) Le pire c'est que la traduction, la plus courante, non seulement se satisfait du remplacement, mais se fait sur la signification commune des mots.

b) Comment surmonter cette difficulté ?

La vraie traduction fidèle doit faire attention aux signes qui nous sont donnés historiquement dans l'histoire de la langue, mais "recevoir un signe, c'est difficile et c'est rare." (6) Pour que cette tâche soit accomplie par la traduction, il faut avoir "une précompréhension du domaine dont il (signe) provient." (7) En outre il faut entrer dans l'espace dont ce signe est fait et dont il vient au langage dans les mots. Alors on peut dégager les mots et la langue de sa charge, ramassé d'un passé culturel, la tradition, en faisant usage de l'histoire des mots. Faire usage de l'histoire des mots signifie entrer dans le domaine de cette histoire. Pourtant la tâche du traducteur est de s'engager volontairement dans l'histoire de la langue et celle-ci devient accessible

1. Q. P.	150
2. Q. P.	202
3. Q. P.	133
4. Q. P.	209 et Q. II. 187
5. Q. P.	209
6. Q. P.	144
7. Q. P.	144

par les recherches historiques".(1) Cette traduction n'est accomplie que par un saut dans le dire des mots (2), écoutés de façon originelle, dans le cas des mots *Lógos*, *Physis*, *Alétheia*, écoutés "d'une oreille grecque".

c) Qu'est ce que signifie Traduire ?

La traduction doit se faire dans le sol du dire des mots et du parler de la langue qui ne sera touché que par les recherches historiques. Et encore elle n'est pas un simple remplacement d'un mot d'une langue par un mot correspondant d'une autre langue, "mais elle veut seulement nous placer dans la parole de cette langue." (3), par exemple la langue grecque ou latine.

Cette caractéristique fondamentale de la traduction est fondée sur l'être de la langue qui se détermine et s'éclaire "par le rapport de ce qui est posé-devant au laisser être posé-devant." (4) Le laisser être posé-devant est possible à partir de ce qui est nommé par les mots et on peut le trouver par l'écoute de cette nomination. "Mais comment pouvons-nous écouter sans traduire et traduire sans interpréter ?" (5) L'écoute, la traduction et l'interprétation sont trois moments du fait, pour lequel, on veut dire dans une langue, ce qui a été déjà dit dans une autre langue.

Toute traduction est, selon Heidegger, une interprétation. Cette traduction interprétative seulement sera possible et valable à partir de l'écoute; sans cette écoute on tombe dans le péril de faire des détournantes, sinon fausses, traductions à cause d'une mésinterprétation. La tâche de l'écoute c'est de nous faire pénétrer dans "ce qui est dans les choses qui ainsi dites, accèdent au langage." (6) Par conséquent la traduction interprétative seulement est une vraie traduction si elle nous amène à un dialogue avec l'oeuvre et la parole du penseur. (7)

- 
1. Q. P. 143
  2. Q. II. 213
  3. Q. II. 187
  4. Q. P. 190
  5. Q. P. 169
  6. Q. P. 168
  7. Q. P. 171 ss.



La tradition et le savoir de ce que disent les mots remontent à leur histoire; ainsi l'histoire devient le fil conducteur des recherches de la force originelle du langage. C'est dans l'histoire que les signes sont recueillis et gardés. Pour que nous puissions y pénétrer il faut s'appuyer sur la philologie. Les résultats des études philologiques, qui prêtent attention au dire des mots, sont l'occasion de recevoir le signe. (1)

L'histoire se fait à partir de la dispensation de l'être qui devient l'histoire de l'homme, car l'homme en habitant l'éclaircie de l'être est lié à cette dispensation et la reçoit. (2) Mais pour "qu'une histoire soit possible, il faut que le langage soit donné à l'homme." (3)

A partir de cette affirmation on peut dire que le langage est un bien de l'homme et que le langage possède un caractère historique. Si le langage est la condition par laquelle est l'histoire, cela ne veut pas dire que l'histoire soit une narration des événements, mais que le langage, révèle et garde dans la parole, la dispensation de l'être.

Pourtant l'histoire d'une langue, au fond, est l'histoire de la dispensation de l'être, parce que, "la dispensation de l'être, en tant que propos et appel, est la parole qui parle à l'origine de tout parler humain." (4) Les recherches historiques sont le chemin qui nous conduit, guidés par le dire des mots d'une langue, vers le logos, vers l'être.

Le dire des mots, qui résonne dans une langue, est leur histoire qui se constitue en chemin pour nous conduire jusqu'à l'être et qui mène jusqu'à nous l'être par sa dispensation, dans la mesure où le langage est donné à l'homme et où celui-ci apprend cette dispensation en demeurant dans l'éclaircie de l'être.

- 
- |    |       |     |
|----|-------|-----|
| 1. | Q. P. | 144 |
| 2. | P. R. | 206 |
| 3. | A. H. | 46  |
| 4. | P. R. | 206 |



## 4. LE LOGOS COMME RECUEILLEMENT

A la source de tout questionner heideggérien on trouve la question du *lógos*. Les recherches historiques, et même une analyse de ce questionner, révèlent que les sens accordés au *lógos* sont multiples et surtout que les interprétations ne sont pas seulement multiples, mais aussi arbitraires. Par conséquent le sens originel du mot *lógos* demeure masqué et enveloppé par un vrai amas d'interprétations. "*Lógos* se "traduit", c'est-à-dire s'interprète comme raison, jugement, concept, définition, raison suffisante ou relation." (1)

La pensée occidentale est caractérisée, dans son penser, et particulièrement en tant que penser philosophique et en tant que science, par ces différentes traductions interprétatives. Pour cela on trouve le *lógos* à l'origine de la logique. La mathématique trouve le sens originel de son "computare" dans le *lógos*. Le *lógos* est posé comme fondement du langage. L'essence de la pensée occidentale est déterminée par le *lógos*. L'être, à l'aube de la pensée occidentale, a été désigné comme *lógos*. (2)

Le mot *lógos*, certes, se constitue en un mot clef, non seulement pour le questionner heideggérien, mais pour toute la pensée occidentale et, par conséquent, il faut suivre attentivement l'histoire de son dire pour comprendre le développement historique de notre penser et la façon dont nous pensons aujourd'hui, parlons et pensons le langage. Et particulièrement il faut suivre son histoire pour reconquérir sa force d'appellation originelle.

Heidegger lui-même nous dit que le chemin qui nous conduit à l'espace et au point où parle le mot *lógos*, est long, et le plus nécessaire à notre pensée. Mais ce qui est

---

1. E. T. 49

2. P. R. 235 ss.

le plusgrave c'est que "peu de signes encore sont là pour nous montrer le chemin." (1) Sans doute, le lógos est un mot-chemin qui nous parle de l'être et de l'être de l'étant et, qui, en même temps, nous amène à l'espace d'où il parle. Et pour cela, dans la pensée heideggérienne il devient un carrefour qui nous amène dans toutes les directions du questionnement circulaire.

En considérant la profondeur et l'extension de cette question et les limites du présent travail, le lógos ne sera touché qu'à partir des traits qui nous amènent à la compréhension du fondement du langage. Le chemin de cette étude est déterminé par le sens originel du lógos et par l'interprétation du lógos comme discours.

#### a) Le sens originel du lógos

Le sens originel du lógos ne peut être compris qu'à l'approche du verbe *legein*. Et *legein* veut dire : "étendre". Le verbe étendre signifie : "laisser-étendu-ensemble-devant". (2) Mais *legein* nous amène un peu plus loin. Le verbe étendre a la même origine du verbe rassembler. (3) Pour qu'on puisse laisser les choses étendues-ensemble-devant, il faut aller les chercher, les ramasser et les garder. C'est le fait de récolter. Le récolter est le rassemblement. Pourtant le *legein* veut dire aussi : "rassembler, mettre une chose avec une autre." (4)

Et par conséquent le lógos originellement signifie rassemblement. Pour le rassemblement les choses sont mises ensemble l'une à côté de l'autre et en même temps qu'elles sont rassemblées, elles sont aussi distinguées. (5)

Le rassembler ne signifie pas un acte pour lequel les choses sont simplement ramassées et mises en tas; et après, on considère seulement le tas, c'est-à-dire l'ensemble. Au contraire, le rassembler, en ramassant les choses, les laisse

1. E. C. 249
2. E. C. 254
3. E. C. 252 ss.
4. P. R. 231
5. I. M. 132 ss.

ensemble et distinguées. Chaque chose est laissée étendue-devant en tant qu'elle est telle chose. Le rassemblement laisse la chose présente dans sa présence.

Dans le rassemblement l'être et le lógos signifient "la même chose, c'est-à-dire originairement unies." (1) Cette approche du lógos à l'être s'est présentée depuis longtemps chez les penseurs grecs, particulièrement chez Héraclite et Parménide. "L'être entre autres noms qui lui ont été donnés, à l'aube de la pensée occidentale, a été désigné comme Lógos." (2) Il ne s'agit pas que le lógos soit un simple rassemblement clos, mais un rassemblement qui laisse les choses "présentes en tant que présentes" (3) pour qu'elles soient vues.

L'être au sens de lógos "est le rassemblement qui laisse les choses étendues sous nos yeux." (4) L'être désigne la présence constante, le vrai nom de l'être est présence. Le lógos en tant que l'"uppoqueimenon" désigne le fait "d'être-étendu-pour-soi-devant" c'est-à-dire ce qui laisse les choses réunies et étendues-devant. Il ne s'agit pas simplement d'un être-étendu-devant ou d'un laisser-étendre-devant, ou en outre d'une récolte et d'un recueillir, mais aussi d'un mettre à l'abri. Et cet abri est la parole. Le langage abrite l'être et le lógos devient langage.

#### b) Le lógos comme discours

Le mot lógos, dans son sens originel, ne désigne rien qui soit en rapport direct au langage, c'est-à-dire le lógos originairement ne signifie ni parole, ni discours, ni langage. Mais maintenant "lógos signifie parole et discours et legein signifie parler." (5)

---

1. I. M. 133  
 2. P. R. 235  
 3. P. R. 235  
 4. P. R. 236  
 5. I. M. 132

Legein passe du sens laisser-étendre-ensemble-devant au sens de dire et de discourir, "le legein originel, l'étendre, se déploie comme dire et discourir." (1), autrement dit le mode d'être du dire et du discourir s'articule dans le legein au sens d'étendre. Par conséquent le lógos devient dans son sens originel le sol et le fondement du langage et on y trouve le chemin qui nous conduit à la source, la plus riche, du langage. Ainsi le parler d'une langue "qui a son être dans le legein, au sens d'étendre, ne se détermine ni à partir de son émis (phoné) ni à partir de la signification (semanéin)" (2), mais se détermine par le lógos qui amène ce qui apparaît, ce qui se produit et s'étend devant nous, à se montrer de lui-même, à se faire en lumière." (3)

Le lógos fait voir en lumière car il est un des noms donnés à l'être et "être veut dire: se tenir dans la lumière, apparaître, entrer dans la non-lactence." (4) Il fait voir en tant qu'il montre et à mesure qu'il manifeste les choses et les laisse étendues-devant dans la non-occultation. Cette tâche est accomplie dans le dire et, alors, lógos c'est maintenant "dire quelque chose de quelque chose." (5) Pourtant le fait d'être-étendu-devant s'identifie à l'apparaître, à se tenir dans la lumière, où il peut être vu; et, pour cela, ce que le dire fait apparaître, c'est "la présence de choses présentes" (6); autrement dit, c'est le fait de faire voir en lumière.

Le dire n'a pas un sens délié du sens originel du lógos, mais, au contraire, selon ce qui a été dit jusqu'ici, il trouve son fondement dans le rassemblement. "Dire c'est l'acte recueilli qui rassemble et qui laisse les choses étendues les unes près des autres." (7) Le dire reçoit son mode d'être du sens originel du lógos, soit de l'étendre et du ras-

- 
- 1. E. C. 256
  - 2. E. C. 256
  - 3. E. C. 257
  - 4. I. M. 146
  - 5. I. M. 160
  - 6. E. C. 299
  - 7. E. C. 257

sembler. Pourtant le dire peut nommer l'être de l'étant, mais il nomme dans la mesure où l'être-là entre dans le dire; car par le discours son dire et son parler, l'être-là s'exprime (1) et le discours est langage en tant qu'il est prononcé. (2) Et si l'être-là nommé ne signifie pas qu'en nommant il accorde un sens au mot ou à la chose, mais en nommant il montre la chose, il la fait apparaître, il lui donne la possibilité qu'elle soit vue. Par conséquent il faut remarquer que le nommer, en disant, ce n'est pas exprimer la signification d'un mot, "mais laisser étendu-devant dans la lumière où une chose se tient par cela même qu'elle a un nom." (3)

Nommer signifie la même chose que dire et parler. Donner un nom ne veut pas di tout dire, étiqueter une chose, mais appeler et en l'appelant la faire apparaître, l'étendre devant dans la lumière. Et dans ce sens le lógos est aussi le fondement de la vérité, c'est-à-dire, de ce qui se dévoile et se montre. (4)

---

1. E. T. 201  
 2. E. T. 199  
 3. E. C. 270  
 4. I. M. 190

## CHAPITRE III

### POÉSIE ET PENSÉE

#### 1. PENSÉE ET LANGAGE

Le lógos, dans son sens originel, nous a montré un chemin vers la compréhension de l'être dans sa dispensation. L'être est celui qui est toujours présent dans sa présence constante, mais, en même temps, celui qui se dérobe à nous, qui est en retraite. Il se montre et il se retire simultanément. C'est dans ce jeu de voilement et dévoilement de l'être que nous devons entrer pour comprendre ce que signifient la pensée et le langage.

Le langage et la pensée sont originellement unis et, peut-être, le même c'est-à-dire ce qui est dans le langage est aussi dans la pensée. Pensée et langage sont l'écoute d'un même appel, ils sont l'accueil d'une même voix que l'être adresse.

Nous nous sommes habitués, d'après la philosophie traditionnelle, à penser l'union correspondante du langage et la pensée à partir de l'homme. L'homme est celui qui possède la pensée et le langage, il est leur fondateur et leur créateur. Le langage et la pensée sont, alors, unis en tant qu'ils se correspondent et en tant que l'homme est leur fondement.

Les recherches historiques heideggériennes sur le lógos nous apprennent à renverser la position de la philosophie traditionnelle et nous montrent que l'homme est possédé par le langage et que la pensée n'est pas la pensée de l'homme, mais la pensée de l'être. En conséquence, le fondement et le sol, où s'enracinent et où se déploient le langage et la pensée, c'est l'être; leur origine et leur essence doivent être cherchées dans l'être et dans sa dispensation. Pourtant langage et pensée ne sont jamais pensés par rapport à l'homme

comme fondement, mais par rapport à l'être et alors "penser c'est l'engagement par et pour la vérité de l'être" et "dans la pensée l'être vient au langage." (1)

Pour cela la pensée est la pensée de l'être et le langage est le langage de l'être et l'homme ne pense et ne parle qu'à mesure qu'il correspond à ce langage et à cette pensée.

D'après ce qui a été dit l'homme sera "celui qui peut penser" (2). L'homme a le pouvoir de penser. Heidegger n'a pas dit "celui qui pense", mais celui qui peut penser. Pouvoir penser et penser sont deux choses tout à fait différentes. L'homme peut penser parce que "dans son don d'être pensant il est ouvert à l'être placé devant lui" (3), et pour cela il demeure rapporté et transproprié à l'être et ainsi il lui correspond.

L'homme, en tant qu'étant, a, ainsi que l'arbre, la pierre, etc., sa place dans "le tout de l'être" (4) Avoir sa place veut dire être intégré dans l'ordonnance de l'être, lui appartenir; cette appartenance est aux écoutes de l'être.

L'être et l'homme sont toujours présents l'un à l'autre, mais l'homme peut mépriser cette appartenance, il peut se refuser d'écouter, il peut ne pas correspondre à l'appel de l'être. C'est la situation de l'homme d'aujourd'hui, c'est notre situation, selon Heidegger, qu'il confirme en disant: "l'homme ne pense pas encore" (5), phrase qu'il répète maintes fois dans ses oeuvres. L'homme, maintenant, n'est pas encore en pouvoir de penser parce que "ce qui demande à être pensé se détourne et se retire devant lui." (6)

Qu'est ce que c'est qui demande à être pensé ? Ce qui nous donne à penser n'est pas constitué par l'homme, ce

- 
- |           |     |
|-----------|-----|
| 1. I. M.  | 144 |
| 2. Q. III | 74  |
| 3. Q. I   | 265 |
| 4. Q. I   | 265 |
| 5. Q. P.  | 27  |
| 6. Q. P.  | 27  |



n'est pas lui qui dit ce que doit être pensé. L'homme ne parvient pas à la pensée, elle vient à lui. Et précisément ce qui doit être pensé, maintenant, s'est détourné de lui. Il s'est détourné depuis longtemps. Ce détournement est déjà présent dès le début de la pensée occidentale. Il commence avec la mésinterprétation de la phrase de Parménide : "Or la pensée et l'être sont la même chose." (1)

Le fait de penser a été interprété comme une activité de l'homme en tant que sujet et, par conséquent, ce serait le sujet pensant qui détermine ce qu'est l'être. Tout devient subjectivité et le langage est réduit à devenir l'expression de la pensée.

Déjà à l'époque de Platon et d'Aristote la pensée a valeur de techné, c'est-à-dire "elle est processus de la réflexion au service du faire et du produire." (2) Dès lors la philosophie et la science n'ont pas cessé de faire accroître ce détournement. "La science ne pense pas" (3) et "la fréquentation de la philosophie peut même nous donner l'illusion tenace que nous pensons, puisque, après tout, sans relâche nous "philosophons"." (4)

Pour autant que nous ne pensons pas, nous ne parlons pas. Cela ne signifie pas que le parler est simplement une expression de la pensée ou de quelque chose auparavant pensée. Nous ne parlons pas parce que ce qui demande à être pensé est ce qui demande aussi à être parlé, ce qui accède aussi au langage; et pour autant qu'il s'est détourné de la pensée, il est aussi du langage; et l'homme a perdu le langage ainsi que la pensée.

Il nous faut reconquérir ce qui nous demande à être pensé en surmontant la métaphysique (5) et en sautant par dessus l'interprétation technique du penser. Et il nous faut

- 
1. I. M. 144
  2. Q. III 75
  3. Q. P. 26
  4. Q. P. 24
  5. I. M. 144 ss.

aussi libérer le langage du pouvoir des liens de la logique, de la grammaire et de la technique. (1)

Le point de départ du détournement de ce qui demande à être pensé peut servir de point de départ à son dévoilement et à la reconquête de la pensée et du langage. Le mot penser, dans la phrase de Parménide "or la pensée et l'être sont la même chose", n'a aucune portée sur l'homme et moins encore sur l'homme comme sujet. Penser (noein) signifie appréhender et appréhender veut dire : "accepter, laisser parvenir à soi" (2) ce qui se montre. "L'appréhension est l'événement qui possède l'homme." (3) Par cette appréhension l'homme est le gardien de l'être en tant qu'il entre dans la pensée et dans le langage. A partir de cette appréhension il pense et il parle parce qu'il commence à prêter attention à ce qui demande à être pensé et à écouter la voix qui lui est adressée par l'être.

Et comment l'homme peut-il savoir ce qu'est penser ? Sans doute ce n'est pas par une définition, mais il l'apprend en tant qu'il pense. Comme le saut dans le fleuve nous apprend et nous dit ce qu'est le nager, ainsi pour savoir ce qu'est la pensée il nous faut penser, et alors comme dans le nager, nous sautons dans l'élément propre de la pensée "en tant que nous portons notre attention sur ce qu'il y a à considérer." (4)

Les poètes et les penseurs qui sont capables d'une pensée unique, c'est-à-dire de penser toujours le même du même et de parler toujours le même du même sont ceux qui demeurent dans le propre de la pensée, pour autant qu'ils ont la tâche d'accomplir "la révélabilité de l'être en tant que pour leur dire ils portent au langage cette révélabilité et la conservent dans le langage." (5) Le langage est révélation de

1. Q. III 75
2. I. M. 145
3. I. M. 148
4. E. C. 152 ss. et Q. P. 33 ss.
5. Q. III 74

l'être et comme tel il sort du domaine de la pure expression, où il était au service de la pensée, pour arriver au domaine de la correspondance de l'être, où la pensée se tient au service du langage.

## 2. L'ESSENCE ET L'ORIGINE DU LANGAGE

Quel est le point précis de départ pour établir l'essence et l'origine du langage ? Et quel est le chemin qui peut y nous conduire ? Les réponses sont difficiles à donner, parce que le champ du langage n'est pas solide, soit dans son histoire, soit dans son être, et il nous offre un sol mou et flou.

Tout questionner vers le fondement du langage se trouve immédiatement en face de deux questions, celle de son essence et celle de son origine, étroitement liées entre elles; et nous ne pouvons pas donner une réponse à celle-là sans que celle-ci soit touchée. "Dans la question sur l'essence du langage revient sans cesse la question sur l'origine du langage." (1) Il s'agit de deux questions enchainées en tant que questions et en tant que questionnement et enchainées aussi dans leur réponse.

La réponse sur la question de l'origine du langage, nous dit Heidegger, "reste un secret". (2) Si elle reste un secret, ce n'est pas parce que l'homme n'a pas fait des efforts pour déceler ce secret; au contraire, l'homme, au long de toute son histoire a essayé de la rendre manifeste et claire, mais cela a été inutile parce que "le caractère mystérieux appartient à l'estance de l'origine du langage." (3)

---

1. I. M. 176  
 2. I. M. 176  
 3. I. M. 176

Après tout, on peut dire que le langage, à partir du moment où l'homme s'est mis en route vers l'être, a commencé. Cela ne signifie pas que l'homme a créé le langage. Il l'a reçu comme la parole de l'être en tant qu'un don. Par conséquent les deux questions sur l'origine et l'essence du langage se rapportent à la question de l'être du langage et de l'être comme tel.

Reste à savoir comment nous pouvons penser, maintenant, l'être du langage.

Nous ne pouvons pas penser l'être du langage comme s'il s'agit de l'être de l'étant; il faut le penser dans une correspondance à l'être. (1) Le langage dans son origine et dans son essence trouve son mode d'être dans l'être. Et encore le phénomène du langage seulement peut être compris avec la présence de l'être-là, pour autant que "la langue était présente à leur être-là comme départ dans l'être." (2)

Le langage est enraciné dans la constitution existentielle de l'ouverture de l'être-là (3), en tant que le langage est un mode dérivé du discours. (4)

Sans doute on fait le premier pas vers l'être du langage en nous rapprochant du mot *lógos*. Le *lógos* est depuis longtemps le fil conducteur vers l'être du langage, même au sens de la logique. Heidegger lui-même "cherche à saisir l'essence du langage par une réflexion sur le *lógos*." (5) Des sens qui sont accordés au mot *lógos*, on peut en remarquer ici deux, il s'agit du *lógos* en tant que raison et du *lógos* en tant que discours.

Le *lógos* en tant que raison signifie jugement, ceci étant entendu comme un acte de lier ou une prise de position, par laquelle on acquiesce ou on refuse quelque chose de quel-

1. Q. III 105

2. I. M. 176

3. E. T. 199 ss.

4. E. T. 301 Note du traducteur § 133,5. Dans la page 199 Heidegger dit : "Le discours a même niveau existentiel d'origine que le sentiment de la situation et de la compréhension. Participant de la constitution de l'ouverture de l'être-là, le discours est constitutif de l'existence de cet être-là.

5. Poggeler in Hölderlin et Heidegger. p. 376 ss.

que chose. Le langage fondé sur le lógos comme raison se déploie dans le domaine de la grammaire et de l'expression.

Les grecs déjà ont représenté l'être du langage phonétiquement, c'est-à-dire, en tant qu'émission sonore, en tant que son et voix. "Le langage est, (pour les grecs) phoné sémantiqué, une émission sonore qui signifie quelque chose." (1) Dès lors le langage a été déterminé, dans l'histoire de la pensée occidentale, comme expression et cette tradition (comme un poids lourd) nous a habitués à penser le langage comme une propriété de l'homme et comme manifestation de l'intériorité d'un sujet et comme la communication à l'intériorité d'un autre sujet. Ainsi le langage en tant qu'émission sonore, est compris comme un système de désignation et de signification et finalement de transmission de nouvelles et d'information." (2) Il ne s'agit pas de l'essence origininaire du langage, mais d'un masquer et Heidegger ajoute: "une fois cependant, au début de la pensée occidentale, l'être du langage est apparu le temps d'un éclair, dans la lumière de l'être." (3) Mais personne n'a réussi à prêter attention à cet éclair et, par conséquent, il est tombé dans la nuit de l'oubli. Et l'homme s'est contenté de penser le langage comme un instrument d'expression; et, ce qui est plus dangereux, il s'est livré à le maîtriser par les raisonnements de la logique et par les lois de la grammaire.

A partir du questionner heideggérien la réflexion sur le mode d'être de l'homme a changé. L'être-là a remplacé l'animal rationnel. Il a aussi changé la réflexion de l'être de la vérité - L'adaequatio a été remplacée par l'alétheia - Ainsi il faut que la réflexion sur "l'essence de langage conquière un autre rang." (4)

Cette nouvelle réflexion est placée dans le lógos en tant qu'il se fonde sur l'être du dire, tel que les grecs

---

1. E. C. 277

2. E. C. 297

3. E. C. 277

4. Q. III 81

l'ont aperçu, et qui repose dans le "legein". (1) Heidegger veut, pour cela, reconquérir la pensée qui pense l'être du langage à partir de l'être de l'être, la pensée qui est apparue et disparue au début de la pensée occidentale, le temps d'un éclair, dans la pensée d'Héraclite. Nous ne pouvons penser l'être du langage dans l'être de l'être que si nous apprenons le penser "à partir du dire et à penser ce dernier comme laisser-étendu-devant (lógos) et comme faire apparaître (phasis)." (2)

L'être du langage, pensé alors à partir du lógos comme la pose recueillante, serait parole disante, c'est-à-dire ce qui laisse-étendu-devant sa présence; et ce qui fait apparaître, pourtant, l'être du langage est puisé à partir de l'être de l'être. "Le langage est la venue à la fois éclaircissante et celante de l'être lui-même." (3) Dans cet éclaircissement l'être vient au langage, en même temps qu'il se voile, et ainsi le langage est lui-même exhaussé dans l'éclaircie de l'être." (4) C'est pour cette situation d'apparaître du langage que ceci garde un mode d'être mystérieux.

L'essence et l'origine du langage révèlent le mode d'être du langage, par le fait qu'elles sont fondées dans la lumière éclaircissante de l'être et pour l'ouverture de l'être-là. Les animaux et les plantes sont privés du langage parce que, emprisonnés dans leur univers environnant, ne peuvent jamais entrer dans l'éclaircie de l'être. (5) Le langage est un phénomène de l'être-au-monde. C'est dans la voie de l'être-là vers l'être que le langage se fait jour. "Dans cette mise en route la langue, en tant qu'en elle l'être devient parole, fut poésie. La langue est la poésie originelle, dans laquelle un peuple dit l'être." (6)

- 
- 1. E. C. 295
  - 2. E. C. 297
  - 3. Q. III. 95
  - 4. Q. III. 150
  - 5. Q. III. 94
  - 6. I. M. 176



L'essence et l'origine du langage est la poésie, en tant que langage premier, libre, sans les liens et sans les impositions des lois syntaxiques. L'essence et l'origine du langage se trouvent dans le pure dire poétique.

### 2.1. Le dire poétique

Les recherches historiques sur le mot logos, pris comme le chemin vers l'être du langage, qui doit être pensé en correspondance à l'être de l'être, nous ont conduit au dire poétique, c'est-à-dire à la poésie. L'être, qui s'est montré dans ces recherches comme le logos recueillant, se montre, maintenant, dans la poésie, comme le logos du sacré. Le logos du dire devient le logos du non-dit. Et dans ces mêmes recherches, l'homme, en tant qu'un être-au-monde, a révélé son mode d'être comme l'être-là, il se révèle aussi comme poète. L'essence de l'être, comprise à partir de la poésie, est un poème et le langage est originairement poésie. En outre, la révélation première de l'être est poésie. "La poésie est le langage primitif d'un peuple historial." (1) Et la langue maternelle, fondée sur les richesses dialectales de ce peuple historial, est la poésie originelle dans laquelle il peut nommer l'être. (2) Par conséquent "il nous faut donc qu'inversement l'essence du langage soit comprise à partir de l'essence de la poésie." (3)

Les grecs nous ont historiquement montré que la poésie est le vrai chemin pour dire l'être du langage et pour nommer l'être comme tel. A l'inverse de ce que la pensée occidentale est habituée à penser, les grecs n'ont pas nommé en premier la physis pour après arriver à la poésie, mais ils ont pu nommer la physis à partir de l'expérience poétique et le penser est, en premier lieu, poétiser. On peut dire, d'une certaine façon, que la poésie qui pense est en vérité la topologie de

---

1. A. H. 55  
 2. I. M. 176  
 3. A. H. 55



l'être."(1) La poésie dans son dire parle du lieu de l'être, c'est-à-dire de sa présence présente.

Heidegger rapproche le dire du poète du dire du penseur. La pensée occidentale, dit-il, nous a beaucoup parlé des rapports de la philosophie et de la poésie, mais "nous ne savons rien du dialogue entre poète et penseur." (2) Le rapprochement heideggérien entre le poète et penseur est caractérisé par une certaine oscillation déterminée par une opposition des mots. Ce rapprochement commence dans un voisinage entre poète et penseur, entre lesquels règne la plus grande distance "ils habitent proches sur les mots les plus séparés."(3) Dans leur dire aussi, poète et penseur sont proches et éloignés. "Ce que dit le poète et ce que dit le penseur ne sont jamais identiques. Mais ils peuvent dire la même chose de manière différente."(4) Ils sont proches en ce que leur dire est le dire du même; et ils sont éloignés en ce que le dire est différent, puisque le poète nomme la hauteur d'une chose ("nommer en poème veut dire: laisser paraître le Haut lui-même dans la parole")(5) et le penseur nomme la profondeur de cette même chose. C'est pour cela que "l'abîme entre pensée et poésie reste béant."(6) Et encore leur tâche n'est pas identique; le penseur doit nommer l'être et le poète doit nommer le sacré.

L'être veut dire la présence présente. C'est dans son ouverture que le penseur pense en demeurant. Mais qu'est ce que c'est la poésie qui nomme le sacré ? Comment peut-elle le nommer ?

L'habitude d'interpréter la poésie comme un jeu, ou une combinaison artificielle et bien sonnante de mots, nous a détournés de la vraie poésie; celle-ci a été réduite à un ensemble de formules, de règles de linguistique et de rythme,

- 
- 1. Q. III 37
  - 2. Q. I 84
  - 3. Q. I 84
  - 4. E. C. 163
  - 5. A. H. 33
  - 6. E. C. 163

et ainsi a été déliée de son domaine propre, la vérité de l'être, et a été transformée en une sonorité vide. Elle sert, maintenant, pour manifester les sentiments, les émotions et l'état d'âme d'un sujet. Mais la poésie n'est pas un rêve vide de fantaisie; elle est la voix originelle de l'être, libre des poids lourds des liens grammaticaux ou syntaxiques. Son propre est la vérité de l'être et non les matériaux du langage, "jamais la poésie ne reçoit le langage comme une matière à oeuvrer et qui serait à sa disposition, mais c'est au contraire la poésie qui commence par rendre possible le langage." (1)

"La poésie c'est la nomination des dieux et de l'essence des choses." (2) La force nominative du dire poétique ne vient pas du poète, mais des dieux; ce sont ceux-ci qui poussent le poète à parler. Et alors dans la mesure où le poète parle en écoutant l'appellation des dieux, il nomme le sacré. Cela veut dire que le poète ne se limite pas à décrire "l'apparence du ciel et de la terre" (3), mais il aime décrire aussi ce qui se cache; il dit le non-dit. Et ce qui se cache il l'appelle "la chose étrangère ou l'Invisible." (4) Autrement dit ce que le poète nomme c'est ce qui se dérobe et demeure inconnu. L'inconnu sont les dieux et le sacré, et le poète fait voir l'invisible en le nommant en tant qu'il l'"imagine". (5)

Alors l'homme dans la poésie se concentre au fond de son être-là (6) et la correspondance à la vérité de l'être, dans laquelle l'homme écoute vraiment l'appel du langage, est le dire qui parle dans l'élément de la poésie. Pourtant nous

---

1. A. H. 55

2. E. C. 240

3. E. C. 240

4. E. C. 241

5. E. C. 241 - "Le sens d'imaginer se fonde dans le mot "image" et l'essence d'image est faire voir quelque chose.

Le poète imagine en tant qu'il peut voir."

6. A. H. 57

dit Heidegger "l'homme habite en poète". (1) Cette phrase veut nous dire que demeurer sur cette terre c'est l'habiter poétiquement, c'est-à-dire "se tenir en la présence de dieux et être atteint par la proximité essentielle des choses". (2) Et parce que la poésie édifie l'être de l'habitation, elle conduit l'homme sur terre et dans l'habitation.

## 2.2. La parole

L'être du langage se révèle comme parole disante, c'est-à-dire comme ce qui est recueilli et est étendu-devant. Le langage accède à la parole dans le dire et l'être lui-même devient à la parole dans la langue. Mais, d'où vient la parole ? Et pourquoi l'homme, et seulement l'homme, a-t-il le don de la parole ?

Le langage, depuis la traduction qui nous a interprété le *lógos* comme raison et jugement, a été compris comme une faculté de l'homme et pour cela la parole a été toujours entendue comme la parole de l'homme. D'après l'écoute du dire originel du *lógos*, il nous a été découvert et montré que le langage est originairement le langage de l'être et que la parole aussi est parole de l'être. La parole humaine, par contre, a son origine dans la parole de l'être. L'être se donne en offrande à l'homme, en tant qu'être-là, dans sa dispensation; et il lui demande, en l'invitant, qu'il soit sa garde. L'homme doit être la garde de l'être. L'homme doit être : "être-le-témoin". (3)

Dans la pensée, comme l'écho de la faveur de l'être, l'être s'éclaircit et se laisse advenir à nous et alors, "cet écho est la réponse humaine à la parole de la voix silencieuse de l'être. La réponse de la pensée est l'origine de la parole

---

1. E. C. 243  
 2. A. H. 54  
 3. A. H. 46

humaine, parole qui seule donne naissance au langage comme divulgation de la parole dans les mots." (1) La parole a son origine dans l'être, elle est sa voix silencieuse. Parole ne signifie pas sonorité, la parole n'a pas toujours des mots pour se divulguer; mais elle commence comme la voix silencieuse de l'être et, parfois, elle se déploie comme silence; elle est silence.

Parole et silence ne s'opposent pas du tout dans le phénomène du langage, mais ils ont le même fondement existentiel, en tant que celui-là est une possibilité du discours. (2) "L'ouïr et le silence sont des possibilités de la parole du discours." (3) Le silence ne signifie pas être muet ou n'avoir rien à dire. Silence veut dire se taire. Qui se tait n'est pas celui qui est sans parole. Au contraire, pour se taire, il faut avoir quelque chose à dire, il faut avoir caché la parole. Les animaux ne se taisent pas, parce qu'ils ne parlent pas, ils sont sans parole. On peut dire que le silence est la parole silencieuse.

Le langage comporte aussi bien la parole que le silence. Et même, certains domaines de la vérité de l'être ne peuvent apparaître et se montrer que dans le silence. Le silence, parfois, c'est l'unique manière de parler. Il est plus éloquent que la parole et en certain moment il est l'unique éloquence, la seule parole. "Les paroles les plus calmes sont celles qui amènent l'orage." (4), nous a dit Nietzsche. Mais l'homme d'aujourd'hui parle trop, il n'accorde aucune attention au parler et au dire du silence. Il a peur de l'orage du silence et alors il cherche, par tous les moyens possibles à écarter le silence. Et par conséquent la parole assume l'air d'un terme et le terme advient un pur vocable. Mais la

---

1. Q. I 81

2. E. T. 203 - "Le même fondement existentiel porte encore cette autre possibilité essentielle du discours: le silence."

3. E. T. 199

4. Nietzsche "Ainsi parlait Zarathustra" in Q.P. 115

parole doit être l'abri de ce qui est recueilli dans la récolte du legein.

L'homme, livré à un bavardage intarissable, a perdu la possibilité de l'écoute de la voix silencieuse de l'être, l'unique origine de la parole. Mais l'homme doit être celui qui garde l'être dans l'abri de la parole et, pour cela, doit témoigner la dispensation de la vérité de l'être, parce que cette dispensation de l'être, "en tant que propos et appel, est la parole qui parle à l'origine de tout parler humain."(1) et cette parole de l'être a le sens de "dispensation-retrait". L'être se montre et se cache en même temps. Le fait du dévoilement est aussi un voilement.

Les paroles comprises comme l'abri de ce qui est recueilli, "sont les sources que le dire creuse davantage, des sources qu'il faut toujours de nouveau trouver, de nouveau creuser, qui s'encombrent facilement, mais qui, de temps en temps, jaillissent aussi à l'improviste."(2) L'homme des temps modernes a renversé cette perspective; pour lui les paroles ne sont que des termes, et en tant que tels semblables à des seaux et à des tonneaux, d'où il peut puiser un contenu existant. (3) Pour sauvegarder la parole, comme l'abri et comme la source inépuisable, il nous faut entrer dans le silence pour y récupérer la capacité de pouvoir répondre à la voix de l'être à partir d'une écoute de son appel.

### 2.3. L'appel, l'écoute et la réponse

Nous touchons, maintenant, dans l'appel, l'écoute et la réponse le point de départ et le point d'arrivée du questionner sur le langage. Cela ne signifie pas que nous sommes arrivés à une réponse, mais que nous sommes sur le sol où se déploie le langage, dans son origine et dans son essence.

---

1. P. R. 206 et 207  
 2. Q. P. 142  
 3. Q. P. 142

L'appel, l'écoute et la réponse sont, en même temps, le départ et l'arrivée du questionner vers le fondement du langage et aussi le chemin qui conduit l'être et l'être-là à la rencontre dans le langage. Par l'appel qui nous vient de la dispensation de l'être, ceci accède à la parole et, par l'écoute et la réponse, s'établit le dialogue, qui est, au fond, le vrai langage. Il ne s'agit pas d'une rencontre des choses qui viennent, en partant de points différents, à se trouver, mais d'un rencontrer en tant que l'être-là, demeurant dans la lumière de l'être, prend en considération et prête oreille à l'appel de l'être, qui l'invite à lui correspondre par l'écoute et la réponse.

Qu'est-ce que l'appel ? D'où vient-il ?

L'homme de la technique est incapable d'écouter l'appel et de savoir ce que signifie appeler. Il se contente de lui donner un sens courant et commun, alors appeler signifie: "être nommé de telle ou telle façon." (1) L'appel est réduit au simple fait de donner un nom à quelque chose en disant que cette chose, cette ville ou cette région, a tel nom et que, par ce nom, elle se distingue des autres. L'appel est pourtant un simple retentir d'une sonorité en tant qu'elle détermine une chose par un nom.

Il nous faut surmonter ce sens vulgaire pour chercher le sens originel qui est hors de notre habitude de penser l'appel. L'appel n'est pas une détermination nominative, mais en lui "règne un élan originel vers..." (2). C'est dans le verbe appeler que le sens de l'appel se montre et brille. Le verbe appeler correspond au verbe latin jubere qui signifie: "désirer que quelque chose soit fait." (3) Le sens de jubere nous fait signe vers le vrai sens du mot appeler, qui veut dire: "donner une directive, exprimer un désir, laisser parvenir, mettre sur chemin, mettre en route, procurer de quoi

---

1. Q. P. 132  
 2. Q. P. 230  
 3. Q. P. 132

aller."(1) Pourtant appeler ne signifie pas du tout un ordre ou une détermination, mais exprime un désir; il fait une invitation en montrant une direction. L'appel, dans le sens originel, désire et invite.

C'est l'être qui appelle. La voix de l'appel s'adresse à nous comme la voix de l'être. (2) L'appel n'est pas un pur son, ni un cri, mais la manifestation d'une invitation et la communication d'un désir. À quoi nous invite-t-il ? Quel est son désir ? L'être nous invite à lui correspondre et il désire être servi, gardé et soigné. (3) C'est le commandement de l'appel de l'être, en tant qu'il désire être gardé, obéi et protégé.

Appeler, c'est adresser la parole par l'appel qui permet l'accès dans l'avenir et dans l'être-présent.(4) L'appel est l'invitation qui nous désire comme le bien-venu, c'est-à-dire, qui nous permet l'accès comme une arrivée familière.(5)

La correspondance, comme l'accomplissement du désir qui nous vient de l'appel de la voix de l'être, commence par l'écoute. La correspondance serait alors le fait d'accepter l'invitation de l'être. Mais l'homme des temps modernes ne sait pas écouter, "c'est-à-dire, suivre ce qui n'est pas audible en tant que mots." (6) Il ne sait pas écouter parce qu'il a voulu maîtriser l'être.

La philosophie et la science sont les résultats ou les différentes façons de cette maîtrise. Et celui qui veut maîtriser l'être, il ne peut pas écouter son appel; le maîtriser l'a rendu sourd et aveugle. L'homme n'habite plus la parole d'appel de l'être. Il nous faut commencer pour apprendre à écouter, en tant qu'il est "l'affaire commune de celui qui enseigne et de celui qui apprend."(7), comme le point de

1. Q. P. 142

2. Q. II 31

3. Q. P. 230 "Ce qui nous appelle à penser réclame de lui-même à être servi, gardé, soigné."

4. Q. P. 133

5. Q. P. 229

6. I. M. 137

7. Q. P. 96



départ pour la récupération de la pensée et du langage, parce que seulement qui écoute peut penser et peut parler.

L'écoute se déploie comme une obéissance et un service à l'être. L'homme qui écoute est moins un maître qu'un serviteur, "l'homme n'est pas le maître de l'étant. L'homme est le berger de l'être."(1)

L'écoute de l'appel de la voix de l'être est la manière par laquelle l'homme entre au service de l'être dans l'obéir. L'écoute est une obéissance qui implique le service. Pour cela on ne peut pas conclure pour un renversement de positions; l'homme, celui qui maîtrisait, devient celui qui est maîtrisé. L'obéissance et le service ne signifient pas une soumission d'une part et une domination d'autre part. Rendre service et obéir signifient être fidèle; et celui qui est fidèle, c'est l'ami qui est reçu familièrement, qui est le bien-venu dans la maison. Le service obéissant est la porte d'entrée de l'homme dans la maison de l'être pour y être le berger et le garde dans l'abri de la parole.

L'écoute authentique, en tant qu'acte obéissant, n'a rien à voir avec l'oreille et la bouche. (2) "Nous sommes tout oreilles quand notre recueillement se transporte, pur, dans notre pouvoir d'écouter, quand il a complètement oublié les oreilles et la simple impression des sons." (3) L'écoute n'a pas son fondement dans la sensibilité des sens, mais dans le mode d'être constitutif de l'être-là, en tant qu'elle est une action rendue possible pour le "savoir-ouïr originel et existentiel." L'ouïr est l'ouverture existentielle de l'être-là vis-à-vis d'autrui, en tant que l'être-là est l'être-avec-autrui." (4) Pour cela l'écoute se pose comme une condition du dialogue, en tant que l'être-là est l'être-avec-autrui, et

---

1. Q. III 199

2. I. M. 137

3. E. C. 259 - Ce texte dit la même chose : "Les oreilles ne sont pas immédiatement requises par le véritable entendre au sens de pouvoir écouter."

4. E. T. 202

de tout langage, en tant qu'il est la correspondance à l'appel de l'être qui désire accéder à la parole et par conséquent "parmi tous les appels que nous autres hommes pouvons contribuer à faire parler, celui du langage est le plus élevé et il est partout le premier." (1)

L'écoute à l'appel nous met sur la possibilité du dialogue, on peut même dire que l'écoute est la première réponse, et que toute parole est un appel au dialogue, parce que "le discours de réponse se constitue directement à partir de la compréhension de son objet tel que l'être-avec-autrui l'a déjà en partage." (2) Dans le dialogue l'appel accède à la parole en tant qu'il est écouté d'une part et qu'il désire d'autre part une réponse en tant que correspondance. Répondre est, au fond, la même chose que correspondre. "La réponse naît de l'appel et se libère vers lui." (3) Si la réponse naît de l'appel, cela veut dire que le seul qui peut répondre est celui qui peut et sait écouter. Par l'écoute, il reçoit l'appel et, par la réponse, il lui correspond et il pénètre ainsi dans son langage. Il faut bien remarquer que "la réponse n'est pas un énoncé en retour, n'est pas une réponse; la réponse est bien plutôt l'Entsprechung, la correspondance qui parle, en faisant face à l'être de l'étant." (4)

Nous avons pensé la réponse dans le contexte de la dialectique de la philosophie traditionnelle et non comme la correspondance. L'écoute est la question fondamentale du dialogue, qui se développe à partir de la correspondance, et seul celui qui écoute est capable de dialoguer; et le dialogue est parole et silence, il est appel et écoute. Pourtant quand nous disons "penser l'être" ceci ne signifie pas autre chose que répondre à l'appel de l'être. (5)

---

1. E. C. 228

2. E. T. 203

3. E. C. 220

4. Q. II 28

5. E. C. 220 - "L'homme parle seulement pour autant qu'il répond au langage en écoutant ce qu'il lui dit." E.C. 228

Le vrai dialogue se déploie comme un questionnement. Le questionner ne cherche pas une solution, mais il est en tant qu'il rend plus digne la question. Le dialogue est dialogue, en tant qu'il demeure ouvert à tout appel et non en tant que réponse. Dans les deux cas les réponses essentielles ne sont jamais que le dernier pas du questionnement ou du dialogue. Mais le dernier pas n'est possible qu'avec la longue série des premiers pas. Comme la réponse dans le questionner n'est pas la suppression de la question, ainsi la réponse dans le dialogue ne l'efface pas mais le rend plus dialogue, c'est-à-dire, elle le fait entrer plus profondément dans le langage de l'appel.

#### 2.4. L'oubli

L'oubli fait partie du phénomène du langage. L'oubli est présent dans l'ouverture de la dispensation de l'être, le parler du langage garde en soi la possibilité de l'oubli et aussi l'oubli marque les relations de l'être-là avec le monde et avec soi-même.

L'être du langage recèle en soi l'oubli. "Le langage dérobe à l'homme son simple et haut parler." (1) Dans le fait que le parler est dérobé à l'homme par le langage lui-même, "ce que disent les paroles essentielles de la langue tombe facilement en oubli." (2) Et dans l'oubli, qui vient du langage, le sens originel se détourne et se cache au profit des significations courantes. Particulièrement les mots fondamentaux d'une langue sont déracinés par l'oubli et perdent le contact avec les origines. Les recherches historiques, par la régression aux mots, ne font autre chose que reconquérir la force nominative originelle des mots, en cherchant à écouter ce qui est dans l'oubli.

L'oubli ne vient pas immédiatement de l'être-là, mais il est dans l'être à mesure que celui-ci s'occulte et se ca-

---

1. E. C. 174

2. E. C. 174

che dans la non-occultation. L'occultation est dans la non-occultation parce que "le dévoilement aime le se cacher".(1) C'est l'être-là qui dit: j'ai oublié, mais, à proprement parler, c'est l'être qui est tombé dans l'oubli parce qu'il se retire, il se dérobe dans son propre apparaître. Et pour autant que l'être fait sa retraite, l'étant apparaît.

Heidegger dans l'Être et le Temps, appelle déchéance l'oubli de la vérité de l'être au profit d'une invasion de l'étant non pensé dans son essence."(2)

L'absence de la patrie, dans laquelle aujourd'hui nous sommes, n'est autre chose que l'abandon de l'être. Elle est l'oubli de l'être et à partir de cet oubli la vérité de l'être demeure impensée. Cette situation apparaît dans le fait que l'homme s'occupe et considère seulement l'étant. Mais si nous ne pensons pas encore, si la vérité de l'être reste impensée, c'est parce que ce qui demande à être pensé se détourne de nous. Ce détournement est, à proprement parler, le responsable de l'oubli. L'oubli naît de l'ouverture de l'être. Ainsi la question de l'être sur l'être comme tel "reste précisément cachée à la métaphysique, reste dans l'oubliance."(3)

La métaphysique naît de l'oubliance de la question de l'être comme tel, parce qu'il s'est retiré et l'étant a fait son apparition. Et encore l'oubliance de la question de l'être se présente de telle façon qu'elle "tombe elle-même dans l'oubli".(4) Mais alors<sup>qu'</sup>est-ce que l'oubli ? Que signifie oublier ?

Nous nous sommes habitués à penser l'oubli "comme s'il était la chose la plus claire du monde."(5) L'homme moderne qui aime laisser tomber les choses, le plus vite possible, dans l'oubli, devrait le savoir, mais il ne le sait pas, "il a oublié l'être de l'oubli."(6) Et il demeure dans une indif-

- 
1. E. C. 326
  2. Q. III 104
  3. I. M. 31
  4. I. M. 31
  5. E. C. 319
  6. E. C. 320

férence par rapport à cette question, parce qu'il ne l'a jamais considérée suffisamment. Au fond, pour lui, l'oubli est le fait d'une chose qui nous échappe ou simplement un vide, mais "dans l'oubli il n'y a pas seulement quelque chose qui nous échappe. L'oubli lui-même tombe en occultation et de telle sorte que nous-mêmes, aussi bien que notre relation à la chose oubliée, passons dans l'état de chose cachée." (1)

Par conséquent l'oubli est en effet, un fait plus complexe et plus radical que ce que les modernes croient. C'est encore dans les penseurs grecs qu'on trouve le sens d'oublier en tant qu'il atteint la chose, l'homme et ses relations et l'oubli lui-même.

L'oubli, on peut le considérer comme l'état de chose oublié et les grecs "ont perçu l'état de chose oubliée comme une occultation envuée par le Destin." (2) Ainsi l'expérience de l'oubli se fait à partir du demeurer-caché. Dans le demeurer-caché l'être-là demeure caché à soi-même, le non-caché se trouve caché et les choses présentes semblent dans l'occultation. C'est le demeurer-caché dans le sens que nous venons de dire que nous entendons quand nous disons : j'ai oublié. Cette affirmation signifie : la chose oubliée, l'oubli et l'homme passent dans l'état de chose cachée.

Le fait d'oublier ne signifie simplement l'absence d'une chose, mais l'occultation qui désigne aussi bien la chose, l'être-là et l'oubli. Et le demeurer-caché désigne, par conséquent, tout comportement humain soit par rapport aux choses présentes et absentes, soit par rapport à la présence et à l'absence comme telles.

L'oubli, en tant qu'il est un demeurer-caché, s'oppose à la vérité qui est la chose non-cachée, qui est ce qui apparaît dans la non-occultation.

---

1. E. G. 320

2. Q. P. 320

La tâche du langage est révéler et abriter ce qui se révèle; mais dans son révéler et son abriter, il cache aussi; il est le langage de l'inaudible, son dire qui montre est ainsi "une offrande que, en illuminant, cache et voile le monde!"<sup>(1)</sup>

L'homme doit, pour surmonter l'oubli, récupérer sa possibilité d'être un montreur. Le fait d'être montreur appartient à l'homme, lui est propre; ce n'est pas arbitraire, ni quelque chose qui s'accroît ou s'attache à l'homme. Il est homme parce qu'il montre. En tant qu'il est un montreur, il participe du retirement de l'être. Il est tiré par le retirement, donc il se retire avec ce qui se retire et, à partir de celà, le fait de la retraite, de ce qui se retire, ne signifie pas un éloignement de l'homme, mais, au contraire, peut signifier une présence plus présente et même peut toucher plus clairement l'homme. Au moment où l'homme montre ce qui se retire, il peut surmonter l'oubli.

### 3. LE LANGAGE, MAISON DE L'ÊTRE

Le lógos dans son sens originel veut dire recueillement. Le fait qui accomplit ce recueillement est la récolte et la récolte ne s'accomplit que si les choses ramassées ne sont pas mises à l'abri, c'est-à-dire gardées.

Alors le lógos compris à partir du dire de legein qui signifie laisser-étendu-ensemble-devant la chose en la disant, déploie son sens profond et originel à mesure que cette chose dite est aussi abritée. Et l'abri qui l'abrite c'est le langage en tant qu'il est la maison de l'être.

L'être se donne en offrande, par sa dispensation, à l'être-là pour être pensé et c'est dans la pensée que l'être vient au langage."Le langage est la maison de l'être. Dans son

1. Der Weg <sup>zur</sup> Sprache in Heidegger et Heidegger - Allemann Be-  
da pg 382.



abri habite l'homme." (1) Dire que l'être vient au langage dans la pensée ne signifie pas que celui-là est une expression de celle-ci, mais que la pensée est revendiquée par l'être pour dire la vérité de l'être. "Penser c'est l'engagement de l'être." (2) Les penseurs et les poètes sont ceux qui, par son dire, accomplissent la révélabilité de l'être en tant qu'ils la portent au langage. Pour autant que l'homme est requis par l'être comme celui qui pense et celui qui doit garder la révélabilité de l'être dans le langage en tant que maison de l'être, il doit aussi habiter cette maison comme son abri.

L'être revendique l'homme pour pouvoir penser et pour arriver au langage. L'homme est tel en tant que cette revendication est faite, par laquelle il "a trouvé là où son essence habite. C'est seulement à partir de cet habiter qu'il a le langage comme l'abri qui garde à son essence le caractère extatique." (3)

Le fait que le langage soit la maison de l'être ne signifie seulement qu'il abrite et garde l'être, mais qu'il est aussi bien l'abri de l'essence de l'homme pour autant qu'il devient le berger de l'être. L'homme ne parle que s'il ne se laisse pas revendiquer par l'être. Alors l'homme qui parle c'est l'homme sonore, cette sonorité sonne et résonne dans la parole autant que dans le silence. À partir seulement de cette revendication "qu'est restituée à la parole la richesse inestimable de son essence et à l'homme l'abri pour habiter dans la vérité de l'être." (4)

La décadence du langage dans la pensée occidentale nous a fait tomber dans une situation dans laquelle l'homme a perdu la revendication de l'être pour autant "que le langage nous refuse encore son essence à savoir qu'il est la

---

1. Q. III 74  
 2. Q. III 74  
 3. Q. III 90  
 4. Q. III 94



maison de la vérité de l'être."(1) Par conséquent l'homme a perdu l'abri et n'habite plus dans la vérité de l'être. Il est dans le domaine de l'étant et le langage a été réduit à un instrument de son pouvoir et de son activité de domination sur l'étant. (2)

A proprement parler que signifie l'expression "langage, maison de l'être" ? En premier et hâtif regard, on peut penser que l'idée de Maison est saisie du sens courant du mot "Maison", comme l'habitation où l'homme séjourne ordinairement, mais "parler de la maison de l'être n'est nullement reporter sur l'être l'image de la "maison"."(3)

Selon la pensée heideggérienne, c'est le contraire; en outre, c'est à partir du penser l'essence de l'être, comme elle est ce à partir de quoi nous parvenons à savoir "ce qu'est une "maison" et ce qu'est "habiter".(4) Le mot maison trouve son sens originel à partir d'une réflexion sur l'essence de l'être. Et l'essence, à proprement parler, c'est ce qui dure et perdure (5) La maison est alors la façon dont l'être se montre, dans sa révélabilité, et montre son essence d'être, présence présente. La maison est la façon pour l'essence d'exercer sa puissance, de se développer ou de se dé-périr.

Si le langage est la maison de l'être en tant que révélabilité de l'être, ce serait dans la mesure où la maison est la garde de la vérité de l'être que la maison devient obligatoirement l'abri de l'essence de l'homme comme tel, parce qu'il habite dans la vérité de l'être. "C'est pourquoi le langage est à la fois la maison de l'être et l'abri de l'essence de l'homme." (6) Pour cela les hommes peuvent être sans abri à mesure qu'ils font de chaque langue particulière un instrument à la disposition de leurs activités et par con-

- 
- |       |     |     |     |
|-------|-----|-----|-----|
| 1. Q. | III | 82  |     |
| 2. Q. | III | 82  |     |
| 3. Q. | III | 145 |     |
| 4. Q. | III | 145 |     |
| 5. E. | C.  | 40  | ss. |
| 6. Q. | III | 149 |     |

séquent la maison de l'être devient un refuge des pures machinations.

Les penseurs et les poètes reviennent à la maison dans la mesure où ils arrivent à la proximité de l'origine et dans la mesure où leur dire porte au langage la révélabilité de la vérité de l'être; et c'est aussi bien dans la mesure qu'ils la conservent dans le langage qu'ils sont veilleurs de la maison de l'être, comme les bergers de l'être, autrement dit ils sont ceux qui se maintiennent proches de l'origine. (1)

#### 4. LE PARLER DES LANGUES

Heidegger fait du langage une question sur le langage, mais ce langage ne se fait parole disante que dans le parler des langues particulières; pourtant la question du langage devient aussi une question des langues. Le langage est la possibilité que l'être a d'accéder à la parole; et aussi bien il est le don de l'être à l'homme, par lequel celui-ci peut dire la dispensation de l'être, donc "une langue nous parle en cette dispensation." (2)

La langue est le parler d'un peuple qui, à partir de son être et en tant qu'il est possédé par le langage de l'être, peut nommer d'une façon particulière les choses. "L'homme parle à partir de la langue à laquelle son être est voué." (3) Pourtant la langue correspond à une époque de la dispensation de l'être, ce qui lui donne une caractéristique profondément historique et donc l'être accède à la parole dans le parler de chaque langue, "partout et sans cesse l'être parle à travers toutes les langues." (4)

1. Q. III 30 ss.

2. P. R. 214

3. Q. III 67

4. Holzweg 338 in P.R. 22 - Preface de Beaufret.

Le langage est parole disante en tant qu'il parle dans le dire des mots d'une langue. Et alors, sur quoi repose l'être d'une langue ? Dans quel sens la langue est langage ?

L'être d'une langue peut être seulement pensé à partir de l'être de l'être en tant qu'il se donne en dispensation, "l'essence et l'être parlent toujours déjà dans une langue." (1)

La compréhension de l'essence d'une langue n'est possible qu'en démontrant "l'estance de l'être, quant à son essentielle imbrication dans l'estance de la langue." (2) Pour cela la langue a le vrai parler si elle parle l'être dans la dispensation donnée à une époque historique et nous écoutons vraiment son parler si nous l'écoutons dans cette même dispensation.

D'après ce qui a été dit on peut arriver à comprendre les différentes langues nées de la dispensation de l'être et de l'essence historique du langage. Heidegger nous a dit que la "question vers l'être va s'imbriquer pour nous de la façon la plus intime dans la question sur la langue." (3) Cette imbrication est déterminée à partir des relations toujours renouvelées entre un peuple et l'être et par conséquent on peut comprendre la situation de nos langues d'aujourd'hui, tombées dans une usure générale, parce que, en réalité, "la destruction de notre relation à l'être comme tel est la raison véritable de l'ensemble de nos mauvais rapports avec la langue." (4)

La métaphysique traditionnelle se déploie sur la question de l'être de l'étant et non sur la question de l'être de l'être; alors, pour autant que l'être de la langue soit déterminé à partir de nos rapports à l'être comme tel, nous sommes plus en situation de parler la langue et "nous avons perdu presque la langue à l'étranger." (5)

- 
- |          |    |
|----------|----|
| 1. I. M. | 65 |
| 2. I. M. | 65 |
| 3. I. M. | 62 |
| 4. I. M. | 62 |
| 5. Q. P. | 28 |

La langue que nous parlons aujourd'hui, à bien dire, est la même que celle parlée par Platon et Aristote; elle est d'origine métaphysique. "Nos langues occidentales, chacune à leur façon, sont des langages de la pensée métaphysique." (1), dont l'ontologie a été définitivement marquée par une onto-théo-logique.

Dans la mesure où la question de l'étant a remplacé la question de l'être dans la pensée, nous sommes sortis du domaine propre de la langue et nous sommes entrés dans le domaine de l'habituel et du quotidien, d'où la langue est réduite à un pur instrument d'expression. Nous sommes plus implantés dans le dire des mots et dans le parler propre de la langue. (2) Cette situation n'est pas surgie du fait que les mots ou la langue ne parlent plus, mais parce que nous n'habitons plus son parler propre. Il faut que nous nous dégageons de l'habituel et "alors ce qui sort de l'habituel pour habiter le parler propre de la langue", reconquiert la langue originelle. (3)

Pour reconquérir la langue originelle il faut prêter l'oreille à la langue, parce que "quand l'homme parle, et quoi qu'il dise, il ne parle qu'après avoir prêté l'oreille à la langue." (4) Par conséquent ce qui parle, c'est la langue et non l'homme; celui-ci parle dans la mesure où il correspond à la langue. A partir de cela on peut parler en langue grecque ou latine, et aussi on peut dire que le parler d'Aristote est différent du parler d'Héraclite, ou de Hegel, ou de Heidegger. De la même façon on peut dire qu'un mot, celui-ci ou celui-là, peu importe, parle de façon grecque ou de façon latine; et pourtant il nous faut aussi les écouter d'une oreille grecque ou latine, pour savoir son dire. Et quand les mots grecques sont écoutés d'une oreille grecque, on rentre dans un domaine privilégié, constitué par le parler propre de la

---

1. Q. I 30 et Q. P. 117

2. Q. P. 133

3. Q. P. 134

4. Q. III 67

langue grecque. Etendre un mot d'une oreille grecque veut dire être "docile à son legein, à ce qu'il expose sans intermédiaire." (1)

Chaque langue est telle ou telle langue à partir d'un ensemble de paroles essentielles qui recèlent en soi le parler propre d'une langue, mais "ce que disent à proprement parler les paroles essentielles de la langue tombe facilement en oubli au profit des significations de premier plan." (2)

Les différentes façons de dévier le langage par lesquelles les langues sont réduites à des instruments ou à un simple outil, rendent difficile l'accès au parler authentique de la langue, c'est-à-dire l'accès au langage de l'être.

---

1. Q. II 20  
2. E. C. 174

## C H A P I T R E      I V

### L A N G A G E    M E N A C E

L'homme s'est habitué, depuis fort longtemps, à tout penser à partir de la relation sujet-objet. Cette relation, ou même tout ensemble des relations, entre une subjectivité et une objectivité repose dans l'essence de ce que la philosophie occidentale a convenu d'appeler la relation entre l'homme et l'être, dont il est dit "qu'à tout sujet (homme) appartient un objet (être) et réciproquement." (1) La relation sujet-objet a créé deux mondes ou deux réalités, qui sont toujours l'un en face de l'autre, soit en opposition, soit en correspondance, mais toujours distincts.

La pensée, soumise à la relation sujet-objet, a été amenée à plusieurs mésinterprétations et mésusages, soit par rapport à l'être, soit par rapport à l'essence de l'homme. Ces mêmes mésinterprétations et mésusages, qui se sont abattus sur la pensée, ont aussi bien affecté le langage. "A quel point l'homme est étranger dans sa propre essence, c'est ce que trahit l'opinion qu'il nourrit de lui-même, croyant avoir créé, avoir pu créer, avoir inventé, avoir pu inventer la construction et la poésie." (2) L'homme croit être l'inventeur, mais il ne l'est pas; il tombe dans une dangereuse illusion.

L'être et l'essence de l'homme se sont détournés de lui. La pensée a été réduite à une simple activité de l'homme, en tant que sujet, et le langage - le don de l'être - a été transformé en instrument d'expression. Mais si l'homme pense ou peut penser, c'est parce que l'être demande à être pensé, si l'homme parle c'est parce qu'il doit être l'"être-le-témoin". Alors la pensée et le langage sont le fondement de l'homme:

1. Q. I. 228

2. I. M. 163

comment peut-il les avoir créés ? L'homme n'est ni le créateur, ni l'inventeur. Il faut que l'homme s'écarte des mésinterprétations, dans lesquelles il est tombé, et auxquelles l'être et l'homme ont été soumis; seulement alors il peut récupérer le langage puisque la décadence du langage est déjà une conséquence et non pas la raison du "processus selon lequel le langage, sous l'emprise de la métaphysique moderne de la subjectivité, sort presque irrésistiblement de son élément." (1) Le langage, dévié de son élément, a été interprété, d'abord comme une création de l'homme, et ensuite comme l'expression de la pensée du sujet sur l'objet et comme communication d'un état d'esprit de l'intériorité de celui-là à l'intériorité de celui-ci.

Deux sources peuvent, à proprement parler, être indiquées comme les plus responsables des déviations du langage.

Premièrement le langage lui-même. C'est le langage qui crée d'abord le domaine révélé où menace et erreur présentent sur l'être; c'est lui qui crée ainsi la possibilité de la perte de l'être, c'est-à-dire de danger." (2) Le langage est un bien de l'homme, comme une exigence de son témoignage sur terre; cependant ce don - le langage - est en soi-même un danger et, pas seulement un danger, mais le danger des dangers. Le langage est le plus dangereux de tous les biens de l'homme parce que c'est lui qui crée la possibilité de la perte de l'être en le cachant parmi la multitude des étants. Le langage, au lieu d'être la possibilité du vrai existant humain, égare et aliène l'homme et l'être.

Deuxièmement, l'homme est l'autre source fondamentale de la perte du langage.

L'homme, égaré du vrai contact avec l'être, est envahi par une folle curiosité qui le jette sur les apparences. L'homme ne cherche que des nouvelles superficielles et mépri-

---

1. Q. III 82

2. A. H. 46



se la découverte de l'être. Cette curiosité pour les nouvelles contribue à augmenter l'éloignement de l'être et à aggraver le déracinement de l'existence du Dasein.

## 1. LANGAGE DUALISTE

Nous parlons et nous vivons un langage dualiste comme conséquence des relations sujet-objet. Le sujet apprend l'objet et, au moyen d'un ensemble de signes - la langue -, il discourt sur cet objet. Les mots sont les signes (les signifiants) revêtus d'un signifié qui représente l'objet ou un état d'âme. Le dualisme atteint particulièrement deux niveaux, l'un qui s'établit entre le monde de la subjectivité et le monde de l'objectivité; et l'autre qui s'établit entre l'aspect matériel du langage (mot, son, écriture) et l'aspect non-matériel des significations.

Le langage dualiste relève davantage les efforts de l'homme pour maîtriser complètement le langage. Il crée des signes pour les doter des significations. Il se fait maître absolu. et le langage, dans son essence et son origine, appartient entièrement au monde du sujet.

La vision dualiste nous apporte le danger et la tentation d'une division illimitée. En face de la difficulté de voir le tout, l'ensemble, l'homme se livre volontairement à diviser, à morceler, à analyser sans cesse. La vision d'ensemble semble être un domaine interdit aux hommes et échapper à la domination du sujet; par contre la vision analytique semble démontrer et accepter cette domination. Par celle-ci le sujet pense pouvoir exercer sa souveraineté sur le monde de l'objet. Malheureusement il tombe dans une dangereuse et aliénante illusion, parce qu'il ne reste que sur la surface et il ne maîtrise que les apparences. "Une invocation de l'être, qui voudrait nommer l'être à partir de la relation sujet-objet ne prend pas garde à ce qu'elle a d'avance laisse im-

pensé et qui mérite question."(1)

Le parler heideggérien veut surmonter toute sorte de dualisme, soit par rapport à l'affrontement sujet-objet, soit par rapport à la vision (déjà abordée dans le premier chapitre): signifiant-signifié, en faisant un renversement de relations entre l'homme et le langage et en disant que le langage se fonde sur le légein, comme le laisser-étendu-devant.(2) On peut demander : le chemin du parler heideggérien est-il suffisant pour surmonter le langage dualiste ? Ou faut-il créer un nouveau langage ? Le langage et la pensée heideggériens qui se déploient hors de toute sorte de dualisme, apparemment, semblent tomber dans le danger du dualisme. Ce danger se manifeste, en particulier, dans les renversements.

Heidegger réalise plusieurs renversements, particulièrement par rapport aux relations L'homme-la pensée-le langage, toujours fondées sur la relation préalable, L'être et l'homme. Il dit "nous ne parvenons jamais à des pensées. Elles viennent à nous." (3) Il dit aussi "C'est le langage qui parle et non l'homme."(4) Et enfin il exprime ainsi le sens du dire : "Légein veut dire : Laisser-étendu-ensemble-devant."(5)

Nous avons ici trois passages, parmi d'autres, qui parlent des renversements dans la pensée heideggérienne; mais apparemment tout demeure le même au sens d'un dualisme renversé. L'affrontement de deux mondes continue. Tout d'abord il faut dire qu'il ne s'agit pas d'un simple renversement. Les mots "parvenir" et "venir", dans la première citation, ne signifient pas des mouvements de déplacement d'aucun ordre. Tout

1. Q. I. 228

2. I. M. 185 2t E.C. 251 ss.

3. Q. III 25. Le renversement: Homme-pensée, s'explicité davantage dans les citations suivantes: "cette pensée est la pensée de l'être dans l'être et rien d'autre." (Q. III. 144)

"La pensée est dans son essence comme pensée de l'être, revendiqué par l'être." (Q. III 152)

4. P. R. 210. L'explicitation du renversement: 'homme-langage se complète dans la présente citation: "car au sens propre des termes, c'est le langage qui parle." E.C. 228

5. E. C. 254 ss.

mouvement se fait dans le cercle. Le parler du langage, dans la deuxième citation, ne révèle que le langage, comme un sujet qui parle à un objet l'homme; mais l'être, dans l'homme, accède au langage. Le "étendu-devant" de la troisième citation ne signifie<sup>P25</sup> qu'une chose déjà faite est opposée à l'autre et mise en face d'elle, comme s'il s'agissait de l'affrontement de deux mondes opposés l'un à l'autre et que dans l'étendu-devant ils se retrouvent. L'étendu-devant veut dire se faisant dans l'éclaircie et dans l'apparaître de l'être. Tout est déjà présent.

D'après tout ce qui a été dit, on peut conclure qu'est difficile la libération complète d'une pensée et d'un langage dualistes. Le danger du dualisme est toujours présent. Mais malgré tout, à proprement parler, il n'est pas nécessaire de créer un nouveau langage; il faut simplement retrouver les racines en surmontant le langage dualiste de la subjectivité, ou de la logique, de la grammaire et de la science.

## 2. LOGIQUE ET GRAMMAIRE

A la suite la décadence du langage, la logique et la grammaire sont devenues deux instruments et, en même temps, deux résultats de la tentative de maîtrise l'étant et le langage, par lesquelles l'homme exerce son illusoire souveraineté sur le langage. "La logique (...) gouverne notre penser et notre dire, et contribue à déterminer essentiellement dès le début la conception grammaticale de la langue, et par suite la position fondamentale de l'occident quant au langage." (1) Si la logique gouverne notre penser et notre dire, on peut affirmer qu'elle a été transformée "en question sur l'être du langage." (2), parce que la "logique" est arrivée à déterminer l'essence du penser. (3)

- 
- 1. I. M. 129
  - 2. Q. P. 157
  - 3. I. M. 131

La logique est née, comme une invention des maîtres d'école fondée sur le fonctionnement scolastique des écoles platonicienne et aristotélicienne, à partir de l'interprétation du *lógos*, en tant que *lógein* signifie "dire quelque chose sur quelque chose".(1) Les conditions nécessaires à la naissance et au développement de la logique ont surgi depuis la scission, déjà chez les grecs, entre l'être et la pensée.(2)

A partir de ce moment-là de la scission, la logique a pu se présenter comme une édification des formes déterminées de penser et s'imposer comme une institution permanente de ces règles de telle sorte que "la logistique prend les dimensions d'une forme d'organisation planétaire de toute représentation."(3) La logique a envahi tous les domaines de la pensée, du langage, le parler des langues et les écrits. Elle est devenue une science de calcul, "le *lógos* devient la proposition, le lieu de la vérité conçue comme justesse, l'origine des catégories, le principe qui décide des possibilités de l'être."(4)

La logique aussi bien que le langage et les langues trouvent leur fondement dans le *lógos* selon qu'il a été conçu sous la forme de l'énonciation. Les structures fondamentales, les formes grammaticales, les catégories, les éléments du discours naissent de ce mode du *lógos* où, pourtant, la grammaire tient son fondement. Mais tout cela est déjà fondé sur une réalité qui reste sous-jacente à l'énoncé. Ce "sous-jacent" qui, à proprement parler, est une ontologie, se présente de différentes manières, "comme ayant telle ou telle qualité, telle ou telle quantité, comme soutenant telle ou telle relation." (5) Par conséquent la qualité, la quantité et la relation sont des modes différents par lesquels l'être est déterminé et qu'en tant qu'énoncés ces modes sont nommés des catégories. Ainsi le rôle fondamental de la logique devient

1. Q. P. 157 et I. M. 190 : "*Lógos*, c'est maintenant: *lógein ti katá tinós*, dire quelque chose de quelque chose."

2. I. M. 129

3. Q. P. 160

4. I. M. 122

5. I. M. 190

une théorie des catégories.

L'énonciation de ces catégories se fait à travers les formes grammaticales, dont le verbe et le substantif sont considérés comme les formes de base des mots et de la langue en général, de telle façon que le fait de savoir si la forme originaria est le substantif ou le verbe signifie pénétrer à fond la question de l'essence et de l'origine du langage.(1) Mais cette question passe inaperçue pour la logique; elle s'intéresse simplement au substantif et au verbe en tant que formes grammaticales.

La logique ainsi que la grammaire se sont complètement égarées et éloignées de l'être du langage. Le mode du *lógos* qui les fonde est bien loin de l'être du langage et du mode de *lógos* en tant que recueillement dans le sens de dire du *legein* - le laisser-étendu-devant. Le langage est borné aux dimensions extérieures et le nominalisme dans lequel il a été souvent présenté n'est qu'une manifestation de la conception logico-grammaticale de l'essence de la parole.(2) Et la pensée qui se présente comme la "pensée calculante s'oblige elle-même à l'obligation de tout maîtriser à partir de la logique et de sa manière de faire." (3)

Pour récupérer le langage dans le mode du *lógos*, comme le recueillement "il faudrait que la réflexion philosophique se décide enfin à demander quel mode d'être il convient d'attribuer au langage."(4) Pour y arriver il faut, d'une part, libérer le langage des "liens de la grammaire, en vue d'une articulation plus originelle de ses éléments", tâche qui est réservée seulement à la poésie et à la pensée (5) et d'autre part, il faut libérer la grammaire de la logique en comprenant les discours (*lógos* comme un existentiel.(6) Autrement dit il faut dépasser la logique traditionnelle par un penser plus originel, plus rigoureux, dans l'obéissance de l'être.(7)

1. I. M. 66
2. Q. I. 225
3. Q. I. 180
4. E. T. 205
5. Q. III. 75
6. E. T. 204
7. I. M. 131

## 3. SCIENCE ET LANGAGE

L'époque moderne, notre époque, est appelée l'âge de la science et de la technique, ou encore l'ère atomique, au cours de laquelle l'homme impose sa domination absolue en dévoilant son apparente souveraineté sur le monde. Je dis que l'homme exerce une APPARENTE souveraineté, puisque son essence est aussi affectée et déterminée par la science et la technique : "l'homme de l'âge de la technique est provoqué au dévoilement d'une manière qui est particulièrement frappante"(1) L'essence de l'homme se dévoile comme étant le principal réservoir du fonds d'énergie; son comportement est qualifié dans les sens de l'exact à partir de l'exactitude de la science moderne de la nature - la Physique - considérée comme un complexe calculable de forces soumises à l'expérimentation scientifique.

La science comme telle est l'achèvement de la philosophie; celle-ci devient science de l'homme, une science de tout ce qui peut devenir l'objet de sa technique et par laquelle l'homme s'installe dans le monde. La science représente, alors, le plus grand et le plus profond détournement de la pensée et du langage de l'être. Par conséquent on peut dire que "la science ne pense pas."(2) Mais pourquoi la science ne pense pas ? Le fait que la science ne pense pas n'est pas un défaut, mais bien un avantage pour elle parce qu'il lui permet l'accès à des domaines d'objets en accord avec ses modes de recherche, par laquelle elle peut s'y établir. Mais si la science ne pense pas, par contre, elle ne peut rien sans la pensée; cependant aucun pont ne peut être établi pour passer de la science à la pensée; seulement un saut peut donner la possibilité de surmonter l'abîme. (3)

La science ne pense pas parce qu'elle ne peut jamais dire ce qu'elle est, elle ne peut jamais penser à soi-même,

1. E. C. 28  
2. E. C. 157  
3. E. C. 157



elle ne peut jamais se pencher sur sa propre essence. La science se déploie, au contraire, en technique et l'essence de la technique n'est, avant tout rien de technique, raison pour laquelle on ne peut pas la penser. Seulement la pensée peut penser leur essence, en tant qu'elles sont et dans leur faire. "La pensée guide et porte chaque comportement de la main." (1) La main est le grand instrument de la technique, les machines ne sont d'autres choses que son prolongement. Mais avoir la main et le travail de la main ne sont possibles que pour "un être qui parle, c'est-à-dire qui pense." (2) Les singes ont des organes mais ne possèdent pas de mains. L'homme en face de la technique est en péril de "perdre la main."

L'essence de la technique, les rapports de l'homme à la machine ou aux éléments de la machine, le travail de la main, tout ceci est resté impensé au profit de "la volonté d'agir, c'est-à-dire de faire et de réaliser, qui a écrasé la pensée." (3)

La pensée scientifique se présente comme la pensée axiomatique, par laquelle les axiomes sont érigés en principes suprêmes de tout savoir. Le caractère fondamental de l'axiome est, d'une part, l'exclusion des contradictions et, d'autre part, l'assurance donnée contre celles-ci. Alors le rôle de la théorie axiomatique "se borne à rendre possible, en tant qu'hypothèse ou définitions la constitution d'un système non contradictoire de propositions." (4) Par cette manière de faire, l'axiome veut être absolu en tant que juste et exact dans le sens de la vérité scientifique, et ainsi imposer une domination complète sur les objets. Par conséquent, la pensée axiomatique, sans que les modernes se rendent compte de la situation et du danger, "est en train de modifier la pensée de l'homme dans le sens d'une adaptation à l'essence de la tech-

---

1. Q. P. 93  
 2. Q. P. 90  
 3. P. R. 75  
 4. P. R. 74



nique moderne." (1) L'homme devient un esclave, il porte une existence inauthentique.

Les observations superficielles et littéraires dénoncent l'esclavage de l'homme par les machines et par les appareils de toute sorte. Seule la pensée méditative peut sauvegarder l'homme d'une inauthenticité planétaire, mais jusqu'à aujourd'hui elle n'a pas encore réussi à découvrir "dans quelle mesure il doit se conformer à l'essence de la technique." (2) La technique dans son essence peut-elle bâtir et offrir un monde où l'homme peut avoir une existence libre ? Et en outre une existence authentique ? Nous ne sommes pas encore capables de répondre à cette question; c'est pourquoi il nous convient, pour le moment, "de moins parler et écrire de la technique mais méditer davantage son essence." (3) Seulement cette méditation peut nous montrer un chemin pour y arriver.

La science elle-même nous démontre qu'elle ne peut pas nous donner son essence. On ne peut pas savoir ce qu'est l'histoire par l'histoire ou ce qu'est la mathématique par la science mathématique, autrement dit, l'analyse ou les narratives historiques ne nous disent jamais ce qu'est l'histoire, de la même façon qu'on ne pourrait jamais dire ce qu'est la mathématique par les formules mathématiques; et cette impossibilité est bien claire puisque l'essence de la mathématique, de l'histoire et de toutes les sciences, n'est point mathématique, historique ou scientifique; par conséquent "l'essence de leur domaine - l'histoire, l'art, la poésie, la langue, la nature, l'homme, Dieu - demeure inaccessible aux sciences." (4) C'est précisément parce que les sciences n'y ont pas d'accès qu'elles ne pensent pas; et alors elles ne peuvent pas penser. Penser les essences, c'est la tâche de la pensée.

- 
- 1. P. R. 75
  - 2. E. C. 28
  - 3. Q. P. 93
  - 4. Q. P. 98

Malgré l'impossibilité d'y accéder, la science a voulu tout dominer par sa technique, tout a été obligé de se soumettre, la poésie, la nature, l'homme, l'art, le langage. "Il n'est pas besoin d'être prophète pour reconnaître que les sciences modernes dans leur travail d'installation ne vont pas tarder à être déterminées et pilotées par la nouvelle science de base, la cybernétique." (1) Particulièrement dans le domaine du langage, la technique a réussi non seulement à développer sa puissance mais aussi à l'utiliser comme un instrument d'élargissement de ses domaines. La cybernétique comprend et définit l'homme comme celui qui a un mode d'être qui se manifeste par une activité en milieu social. Elle se procure du langage, notamment, comme un instrument fondamental de son déploiement. "La cybernétique transforme le langage en moyen d'échange de messages, et avec lui, les arts en instruments eux-mêmes actionnés à des fins d'information." (2) Le langage devient un simple code de signes et de symboles mesurables et quantifiables.

L'homme d'aujourd'hui cherche partout la sécurité, il veut avoir l'assurance de sa propre vie. Le recours fondamental de cette attitude de l'existence contemporaine est l'information, en tant qu'elle désigne, "une communication de nouvelles, aussi rapide, complète, claire et abondante que possible et qui renseigne l'homme d'aujourd'hui sur la mise en sûreté de ses besoins." (3) Par conséquent l'idée courante sur le langage comme un instrument de communication et d'information s'impose toujours davantage.

C'est précisément la conception (4) d'un langage comme moyen d'information qui a inspiré et orienté la technique dans le chemin de la construction des machines à calculer, à penser, à traduire, à parler.

- 
1. Heidegger : La fin de la Philosophie et la tâche de la pensée In : Kierkegaard Vivant p. 178
  2. Idem p. 178
  4. "La conception de langue comme instrument d'information est aujourd'hui poussée à l'extrême." Q. III. 68/9 et 80/1.
  3. P. R. 260

Les conséquences de cette conception ne se terminent pas ici; la conception mécanisante du langage fait que l'information, en même temps qu'elle transmet des nouvelles, détermine aussi ce qui doit être fait, raison pour laquelle elle peut exercer une domination totale sur l'homme. Et l'homme, guidé par cette conception mécanique du langage, se livre volontairement à la construction de grandes machines à parler et à penser; et, ainsi, il croit pouvoir dominer sur tout l'éstant et aussi pouvoir être le maître absolu des machines, "mais il se pourrait bien, en vérité, que la machine à parler prenne en charge la langue et maîtrise ainsi l'essence de l'homme."(1) Tout cela nous amène à construire au moyen de la science et de la technique un langage universel, contrôle par la dictature de la publicité (2), inspiré dans la pensée du faire et du produire (3), livré à tout moyen d'échange (4) et par conséquent complètement déraciné de son origine, l'ETRE.

#### 4. ECRITURE

L'écriture dans la question du langage en général a mérité une préoccupation particulière des penseurs, soit par rapport à son origine, soit par rapport à son essence. Elle a été posée à côté du langage oral; en outre, le parler et l'écrire sont deux façons d'exprimer la pensée, par conséquent on est habitué à penser une langue en tant que parlée et en tant qu'écrite.

Les grecs n'avaient pas, à proprement parler, une conception assez claire du langage, et de la langue; par ailleurs ils n'avaient pas un mot particulier pour désigner le langage, ils le désignaient tout simplement "glossa". La langue a été, dès lors, comprise dans un sens large, puisé du point de vue

1. Q. III 68  
 2. Q. III 80/1  
 3. Q. III 75  
 4. Q. III 68

de l'écrit. C'est dans l'écriture, pour les grecs, que "le parlé vient à stance. La langue est, c'est-à-dire qu'elle se tient debout dans l'oeil du mot, dans les signes de l'écriture dans les lettres, (grammata)".(1) Ils concevaient la langue comme un étant ayant le caractère du signe; et l'étant est quelque chose qui est stable et qui apparaît particulièrement à la vue. Aristote confirme cette manière de concevoir la langue en disant que "les lettres écrites désignent les sons de la voix, les sons désignent les affections dans l'âme, celles-ci les choses qui les concernent."(2) Cette conception aristotélicienne a été héritée et maintenue par la pensée occidentale jusqu'à aujourd'hui.

L'écriture est simplement le parler par écrit. L'écrire est une manière de dire, ou tout simplement encore la parole écrite. Les penseurs contemporains (Derrida) essayent de faire un renversement entre le parler et l'écrire. Dans son oeuvre, Heidegger ne consacre pas un traité spécial à l'écrire ou à l'écriture; cette question, semble-t-il, n'a pas attiré directement l'attention de l'auteur de "Sein und Zeit". On trouve seulement des références, mais en biais, trop peu et, en tout cas, pas décisives. Malgré tout on peut déduire que l'écriture n'a pas le même niveau du penser et du parler dans le langage; au contraire, l'écrit est présenté comme un danger pour le penser et pour le parler. L'écrit est, tout d'abord, un danger pour la pensée : "dans un écrit, la pensée perd facilement sa mobilité." (3)

La pensée peut devenir pour ainsi dire un peu statique et immobile dans l'écrit. Dans la mesure où l'écrit ne nous montre la pensée que, comme une marche ou un chemin, il fait disparaître dans l'écriture ce qui est pensé. L'écrit est

---

1. I. M. 74

2. Aristote. In "La pensée de M. Heidegger" de Poggeler p. 378.

3. Q. III 76. L'idée est complétée par ce qui suit : "Dans ce qui est fixé par écrit disparaît ce qui est pensé, si l'écrire n'est pas capable de demeurer - même encore dans l'écrit - une marche de la pensée, un chemin." Q. P. 47.

toujours une menace pour la pensée. Heidegger complète cette idée en disant que l'écrit est aussi un danger pour la voix d'appel de l'être : "Dans les écrits, les cris s'étouffent facilement et complètement lorsque l'écrire se promène dans le décrire." (1) Le cri est la voix de ce qui nous appelle le plus à penser; et ce qui nous appelle est ce qui se retire; alors le cri est la voix de ce qui se retire; il a un "élan originel", mais le cri est toujours menacé de devenir bavardage et le bavardage n'est pas limité aux répétitions verbales mais "se prolonge dans la parole écrite comme "écrit". (2)

Nietzsche est le penseur qui devait crier, mais personne n'a voulu écouter son cri; alors il ne lui est resté qu'écrire ses cris; mais dans les écrits les cris s'étouffent, et alors ses cris sont devenus la parole d'un fou, sans valeur et vide.

Les cris, dans les écrits non seulement affaiblissent sa force d'appellation originelle de la voix de ce qui nous appelle, mais ils peuvent, aussi bien la perdre complètement dans la mesure où ils s'égarerent dans un pur bavardage.

Les écrits sont un danger pour la pensée et pour le langage originel; mais malgré tout, les recherches historiques, fondées dans la philologie, y trouvent le parler originel des langues. "Tournée vers les écrits des nations et des peuples la philologie en fait l'objet d'explications et d'interprétations. Les écrits d'une littérature sont toujours le parler d'une langue." (3)

---

1. Q. P. 47  
 2. E. T. 208  
 3. E. C. 72

## 5. BAVARDAGE

L'être-là est le mode d'être de l'homme, le "là" révèle sa condition existentielle d'être un être-au-monde. Le sentiment de la situation, la compréhension et l'explicitation sont la constitution existentielle du "là". L'être-là est sa possibilité et, justement, c'est parce qu'il "est essentiellement sa possibilité qu'il peut dans son être se "choisir" soi-même, se conquérir, qu'il peut se perdre ou éventuellement ne se conquérir jamais ou ne se conquérir qu'en apparence."(1)

L'être-là est fondamentalement coexistence, ce qui signifie un être-en-commun, qui implique nécessairement une dimension d'être-avec-autrui. Dans la mesure où l'être-là déploie son "là", comme un être-en-commun, il réalise ses possibilités par lesquelles il détermine son être. Le fait d'être-en-commun l'être-là se tient dans une certaine domination inaperçue d'autrui et subreptice. Et quelle que soit la manière de ce déterminer il est toujours une détermination et alors même "l'inauthenticité peut déterminer l'être-là dans sa réalité la plus concrète."(2)

L'être-en-commun dans la banalité quotidienne se caractérise par la perte du distinct et du particulier. Cette situation de l'indistinction et de l'indifférence constitue le "on" qui n'est pas une personne déterminée, ni celui-ci, ni celui-là, ni même la somme de tous, mais qui est tout le monde. Et dans l'indifférencié et l'indéterminé commence à s'imposer, comme un effort de l'être-en-commun, la moyenne, qui est un caractère du "on".(3)

L'être-là, en tant qu'il est un être-en-commun quotidien, inclut le "on" dans sa constitution, comme un existentiel et phénomène originel (4) et par le souci de la moyenne l'être-là révèle une tendance à niveler toutes les possibili-

1. E. T. 63  
 2. E. T. 63  
 3. E. T. 158 ss.  
 4. E. T. 162



tés de l'être; tout est attiré par l'indifférence quotidienne de l'être-là en tant que son être ordinaire et moyen.

L'être-là se révèle et s'approprie, en tant qu'il est ce "on", à partir d'une analyse de la compréhension et de l'explicitation propre au "on". Ces possibilités manifestent elle-mêmes la quotidienneté, qui peut révéler un mode originel de l'être-là. L'existence, qui est, au fond, toujours coexistence, se déploie dans la banalité du quotidien, en modalités les plus diverses, entre autres, l'inauthenticité. Certes, l'existence est inauthentique est une existence dans le "on". Et l'existence est inauthentique à mesure que, dans le "on", les relations et le fait d'être-au-monde ne sont pas instaurés sur le mode d'être de chaque étant intramondain. Le "on" se relationne par tous les moyens possibles, dont le principal, parce que le plus efficace, est le langage. Par conséquent le "on" est surtout un "on dit" (1) Le "on dit" est où s'appuie le bavardage; en outre, le "on dit" est bavardage. Heidegger emploie le mot bavardage sans aucune intention péjorative ou négative, par lui le mot bavardage "désigne terminologiquement un phénomène positif, constituant le mode d'être quotidien de la compréhension et de l'explicitation." (2)

Tout exprimé est toujours un exprimé de la compréhension et de l'explicitation, le bavardage est exprimé, il est langage et par conséquent il est un exprimé qui inclut une certaine explicitation établie de la compréhension de l'être-là. On peut poser deux questions vis-à-vis du bavardage: quel mode d'être peut-on attribuer au bavardage en tant que discours et langage? et quel est le rapport entre le bavardage et l'être-là?

a) Le mode d'être du bavardage

Le bavardage trouve son mode d'être dans le discours et dans la déchéance de l'être-là, comme un étant intramon-

---

1. Waelhens A. "La Philosophie de M. Heidegger" p. 110  
2. E. T. 206



dain, puisque le langage constitue le mode quotidien du discours et du langage. "Le discours, dès qu'il se prononce, est communication." (1) La communication implique la participation de l'auditeur à ce dont il est parlé et, à proprement parler, on peut entendre la communication à mesure qu'il y a une certaine compréhension moyenne. Par conséquent la communication ne partage pas un rapport d'être de la compréhension originelle, mais simplement elle partage le sens moyen du parler-en-commun et la préoccupation de la parole prise pour elle-même, c'est-à-dire détachée de son objet. "On comprend la parole, on ne comprend qu'approximativement et superficiellement l'objet de la parole; les interlocuteurs entendent la même chose parce que ce qui se dit se comprend dans son sens commun moyen." (2)

Dans cette communication ce qui est le plus important est le fait d'être dit, soit le dit comme tel. Le sol sur lequel le dire repose est le sens commun moyen et non la chose comme telle, et alors le dit, comme fondement d'un tel parler, n'est pas un rapport à l'originalité; pour cela la communication devient simplement un transmettre et un répéter d'un discours qui a perdu le rapport d'être primordial à l'étant dont il parle. Le dit en tant que tel conquiert un air autoritaire et "les choses sont ainsi puisqu'on le dit." (3) Cette répétition et cette transmission peuvent s'aggraver à tel point que tout lien au fondement est perdu et alors "la scission initiale de la parole et de son objet constituent le bavardage." (4) Dans le bavardage, tout est nivelé au sens de la compréhension moyenne; et aussi bien celui qui communique que celui qui entend n'ont pas, et même ne peuvent pas avoir, la préoccupation de la compréhension originelle. Tout se tourne vers l'appropriation du sens commun moyen de ce que le dire dit. Le bavardage peut ainsi ouvrir l'accès à tout public de ce qu'il transmet et répète. "Le bavardage est la possibilité de tout comprendre sans appropriation préalable

---

1. E. T. 207  
 2. E. T. 207  
 3. E. T. 208  
 4. E. T. 208

de la chose." (1) Raison pour laquelle le bavardage sert pour masquer et obturer l'ouverture de l'être-au-monde : dans la mesure où il n'a pas le rapport à la chose comme telle, mais simplement au dire sur cette chose, il ne peut faire autre chose qu'empêcher cette ouverture.

D'après tout cela on peut conclure que "Le bavardage est donc par nature dissimulateur, puisque, justement, il lui est propre d'omettre tout retour au fondement que constitue pour le discours ce dont il parle." (2) Le langage devient un langage complètement déraciné de l'être; son mode d'être repose sur le dire en tant que c'est un dit sur quelque chose, en tant que répétition et transmission, toujours plus éloignées de son fondement; et il n'a point son fondement dans le discours qui s'articule à partir du legein du lógos originel. Le bavardage constitue simplement le mode quotidien du discours et du langage.

b) Le rapport du bavardage à l'être-là.

L'explicitation établie selon laquelle le bavardage transmet et répète partout s'est étroitement liée à l'être-là. Tout le monde est touché et affecté par la domination exercée par l'explicitation publique, qui détermine non seulement ce qu'on doit voir mais aussi comment on doit voir. "Le bavardage est le mode d'être de la compréhension déracinée de l'être-là." (3) L'être-là, entouré par la publicité du bavardage, est progressivement, existentiellement déraciné, c'est-à-dire éloigné de son être et de son existence authentique et plongé dans l'inauthenticité. "L'être-là qui se tient au bavardage est en tant qu'être-au-monde coupé de ses rapports ontologiques fondamentaux originels et authentiques avec le monde, l'être-là coexistant et l'être-à ..." (4)

Le bavardage, comme le déracinement progressif de l'être-là, en tant qu'être-au-monde, de son monde et de son être, ne signifie pas qu'il attribue un non-être à l'être-là,

1. E. T. 208
2. E. T. 208
3. E. T. 209
4. E. T. 209

mais ce déracinement se manifeste comme un mode d'être, le plus quotidien de l'être-là. Ce bavardage conduit l'homme à ne pas habiter l'ouverture de l'éclaircie de l'être, mais à demeurer dans la superficialité des sur-faces des apparences, il fait que la préoccupation fondamentale est, non la découverte de l'être, mais, guidé par la curiosité, l'agitation et le renouvellement des nouvelles. L'homme passe, alors, à voir le monde dans son pur "apparaître", c'est-à-dire dans les apparences, tel qu'on trouve à tout instant dans les journaux et les revues ou qu'on peut entendre sans cesse à la radio. L'homme est envahi par une avalanche des moyens de communication dont le langage est un bavardage intarissable.

Ce même bavardage ouvre à l'homme une compréhension du monde, des autres et de soi-même; il ne peut pas faire autrement que l'accepter et, ce qui est le plus grave, il pense avoir bien compris, mais cette compréhension repose sur le vide du sens moyen. Le bavardage donne, d'une part, la certitude d'avoir tout compris et tout vu, et, d'autre part, donne la présomption de l'assurance, que cette révélation lui confère, aussi bien que l'authenticité et la plénitude de toutes les possibilités de son être.(1)

L'homme du temps moderne est dominé par le bavardage utilisé par le "on", l'impersonnel, ce qui est tout, mais n'est personne, et les moyens de communication et d'information constituent le paradis de ce bavardage qui, sans cesse, continue de répéter et de transmettre le même discours, toujours plus déraciné, conduisant ainsi l'homme à son total et définitif déracinement.

## C O N C L U S I O N

La présente étude, qui est une tentative de recherche représente un effort pour comprendre d'une part le dynamisme du questionner heideggérien et, d'autre part, pour pénétrer, en comprenant le questionner, dans le domaine mystérieux du langage. Il ne s'agit pas d'une recherche pour donner des réponses ou pour établir des définitions, pas même pour fixer la pensée heideggérienne à propos du langage sur des points déterminés; mais tout simplement pour penser le langage comme tel, et le penser à la manière heideggérienne, tout en tentant de parler son langage.

Heidegger lui-même nous a dit que l'on n'apprend pas les choses par des définitions, mais en faisant l'expérience. Ainsi, on sait ce qu'est penser en pensant, ce qu'est le langage en écoutant et en parlant. Il s'agit, pourtant, d'un cheminement et rien de plus. C'est un cheminement, dans le domaine d'un questionner, d'une pensée et d'un parler particuliers, ceux qui furent instaurés par Martin Heidegger. Il ne s'agit pas, bien évidemment d'épuiser la matière. D'ailleurs toute recherche qui veut épuiser son objet est vouée, certainement et immédiatement à l'échec. Et, en s'agissant du questionner heideggérien on ne peut même pas penser la possibilité d'épuiser quelque chose, puisque la pensée heideggérienne, en général, et le langage en particulier, sont présentés dans un questionner qui n'admet pas une fermeture, une réponse complète et finale, mais se dévoile dans une ouverture permanente, où est toujours possible un nouveau questionner et une nouvelle réponse; autrement dit il ne s'agit pas d'un point final ou d'une arrivée, mais d'un pas dans un cheminement qui reste toujours une marche.

Le questionner heideggérien nous a posé en rapport au problème du langage d'une façon originale. Le langage est pensé comme langage. Le langage retrouve le domaine de

toutes ses richesses voilées et perdues depuis longtemps. Le langage est l'appel, est l'écoute, est la réponse, est la parole, est les mots et est les langues. Pour bien le comprendre il n'y a d'autre chemin que celui d'entrer dans l'élément propre du langage; et seulement ici on peut penser le langage comme langage; Tout questionner, qui ne touche pas son élément, reste dehors et ne fait que questionner le langage dans ses éléments extérieurs, comme dans la grammaire et dans la logique.

Le questionner du langage, pour Heidegger, se déploie ou même est le cheminement dans le monde grec. C'est à partir de l'écoute de la langue grecque, comme écho du monde grec, que l'on peut penser creuser jusqu'au fond, le sol originaire du langage; et ce langage n'est pas compris comme un étant entre les autres étants, mais comme la voix de l'être; et, enfin, c'est dès l'être que le langage est et peut être pensé. On ne peut pas oublier que la parole de l'être accède au langage dans les mots des langues, et, pour cela, il nous faut, à nous les occidentaux, diriger notre attention vers la langue grecque et pénétrer en elle.

Le questionner, par la régression aux mots, d'abord ne fait d'autre chose qu'écouter les mots fondamentaux de la langue grecque. Cette écoute indispensable, c'est la porte d'entrée dans l'élément propre de toute langue. Les mots fondamentaux, seuls, peuvent nous montrer le vrai sens du langage d'une part, et nous révéler le langage originel d'autre part. Puis le questionner heideggérien nous montre que le langage relève le fait qu'il est <sup>le</sup> propre d'un Etre-au-monde, c'est-à-dire, le langage implique un rapport avec les autres, il est toujours un dialogue. Parler signifie ne pas être seul, puisque le parler est un dire-en-commun, il est un rassemblement et un recueillement.

Enfin, le questionner heideggérien se présente comme un appel à tous les penseurs occidentaux pour reconsidérer la question du langage; et cette reconsidération n'est que, à proprement parler, penser le langage comme langage.

Le langage est plus qu'un système de signes d'une langue, plus qu'un ensemble de mots ou qu'un ensemble de lois grammaticales, et plus que les raisonnements de la logique. Le langage, aussi bien, ne peut pas être réduit à un système de communication ou d'information.

Autrement dit, le questionner heideggérien veut reconquérir le langage originel, en surmontant la position traditionnelle qui réduisait le langage à ses éléments extérieurs, en tant que considéré comme communication, expression, information et en tant que déployé dans la grammaire et la logique.

Le langage n'est pas non plus un étant sur lequel ou autour duquel la pensée et la réflexion peuvent manœuvrer; mais, le langage est, au fond, ce que les choses sont, en tant qu'elles se montrent dans l'apparaître, ce qui est possible dans l'éclaircie de l'être.

Le langage est alors pensé dès l'être, mais pour cela il faut rompre la tradition philosophique, et c'est ce qu'a fait Heidegger pour retrouver la pensée. "Penser c'est faire le pas qui, se dégageant de la philosophie, retrecède dans la pensée de l'être." Mais le passage de la philosophie à la pensée n'est fait que par le saut. Heidegger, lui-même, dit qu'il n'y a pas de pont possible. Le langage est pourtant un problème de la pensée et non de la philosophie.

Dans cette conclusion, on peut poser trois questions en face du questionner heideggérien du langage :

a) Le saut dans le monde grec suffit-il pour trouver la source originelle du langage ?

Certes, la langue grecque a déterminé jusqu'à aujourd'hui le parler aussi bien que le penser du monde occidental, mais sera-t-elle la première parole de la voix de l'être ? Il semble qu'entre considérer la langue grecque comme la source des langues occidentales et la concevoir comme la première parole de la voix de l'être, il y a un grand décalage.



Quel est le rang des langues, dans le langage, qui furent parlées avant la langue grecque ? Cette question n'est pas semble-t-il un problème pour Heidegger, puisque la reconquête de la force d'appellation originelle du langage de l'être s'identifie sans doute par lui à la reconquête du dire, originel de la langue grecque, car il dit que l'être a parlé pour la première fois dans la langue grecque le temps d'un éclair.

b) Le langage que nous avons suffit-il ou faut-il créer un nouveau langage ?

Cette question naît du questionnement heideggérien. L'homme a perdu le langage de l'être. L'homme ne pense pas et ne parle plus. Les langues modernes qui depuis longtemps sont réduites à de purs instruments de communication et d'information semblent ne pas avoir les conditions et ne pas être capables de parler le langage de l'être; alors on peut demander si le langage de l'être peut accéder à la parole dans les langues modernes. Pour Heidegger les langues modernes peuvent parler le langage de l'être à mesure qu'elles reconquièrent leur force d'appellation originelle en se rapprochant et en parlant dès les sources de la langue grecque; par conséquent la création d'un nouveau langage n'est pas nécessaire. Il suffit de laisser sonner et resonner le dire originel, voilé et oublié actuellement, des mots fondamentaux d'une langue.

c) Heidegger crée-t-il un méta-langage ?

Cette question n'est pas posée ici pour y répondre; et même on ne peut pas y répondre en trois lignes; mais simplement elle doit être posée parce qu'elle est une question très pertinente pour tous ceux qui étudient le langage dans la pensée heideggérienne.

Heidegger dit que l'ontologie traditionnelle est une onto-théologie. Dieu, a créé l'homme comme un étant qui parle; le parler est une propriété comme le voir ou l'ouïr. Mais Heidegger ne fait-il pas lui aussi une théolo-



gie ? L'être ne remplace-t-il pas Dieu ? Et l'être qui donne la possibilité à l'être-là d'être un étant lui fait aussi le don du langage. Il semble pourtant que Heidegger cherche un langage qui est au dessous des langues, comme s'il s'agissait d'une substance des langues; et cette substance serait le langage de l'être en tant qu'un métalangage.

Ces questions peuvent n'avoir aucun sens dans le dynamisme du questionner heideggérien et n'exister qu'à partir d'une perspective extra-heideggérienne. Alors elles ont des sens seulement pour ceux qui ne pensent pas à la manière heideggérienne. Certes, Heidegger ne veut créer ni un nouveau langage, ni un nouveau méta-langage. Ce qu'il veut, c'est tout simplement reconquérir le vrai sens du langage et lui donner la position qui le concerne soit par rapport à l'être, soit par rapport à l'homme.

La pensée heideggérienne semble être envahie par une certaine idée messianique, idée que l'on trouve souvent dans les penseurs allemands comme Kant, Hegel, Husserl. Avant, pour eux, la philosophie était complètement déroutée; à partir d'eux elle retrouve le vrai chemin perdu, et, parfois, aussi l'achèvement, c'est-à-dire la dernière découverte.

Chez Heidegger la pensée est remise sur la bonne route; il est vrai qu'il ne nous donne pas une pensée achevée, mais une pensée en route. L'homme ne pense pas. A partir de Heidegger, il pense ou du moins il peut penser. Le langage de l'être était perdu; et même ce langage n'était-il apparu seulement qu'une fois chez Héraclite, et il ne fut pas aperçu. Heidegger retrouve ce langage et remarque son apparition dans la pensée d'Héraclite. Ne peut-on pas alors rapprocher la pensée heideggérienne du fils prodigue dans le langage du Christianisme ? Le langage de l'être était perdu. Il faut le retrouver. Heidegger l'a trouvé.

## BIBLIOGRAPHIE

## I Oeuvres de M. Heidegger

- L'être et le temps, trad. R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964.
- Essais et conférences, trad. par A. Préau, Paris, Gallimard, "les essais", 1958.
- Qu'appelle-t-on penser? trad. par A. Becker et G. Granel, Paris, P.U.F., "Epiméthée", 1959.
- Le principe de raison, trad. par A. Préau, avec préface de J. Beaufret, Paris, Gallimard, "Classiques de la philosophie", 1962.
- Questions I, II et III, 3 vol., trad. div., Paris, Gallimard, "Classiques de la philosophie", 1966-1968.
- Introduction à la métaphysique, trad. par G. Kahn, Paris, P.U.F., "epiméthée", 1958.
- Approches de Hölderlin, trad. H. Corbin, M. Deguy, F. Fédier et J. Launay, Paris, Gallimard, "classiques de la philosophie", 1962.
- Chemins qui ne mènent nulle part, trad. par W. Brockmeier et F. Fédier, Paris, Gallimard, 1962.
- Temps et Etre, conférence trad. par F. Fédier, dans L'endurance de la pensée, Paris, Plon, 1968, p. 16-69.
- La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, conférence trad. par Jean Beaufret et François Fédier, dans Kierkegaard vivant, Paris, Gallimard, "Idées" 1964, p. 167-204.

## II Etudes sur Heidegger

- POEGGELER, (Otto). La pensée de Martin Heidegger. trad. par Simon, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.
- WAHL, (Jean). La philosophie de Heidegger, Paris, C.D.U., 2 fasc., 1961.
- ALLEMANN, (Beda). Hölderlin et Heidegger, trad. par F. Fédier, Paris, P.U.F. 1959.
- LEVINAS, (Emmanuel), Martin Heidegger et l'ontologie, dans Revue philosophique, 1952 (1), t. 113, p. 395-431.
- BEAUFRET, (Jean). Introduction aux philosophes de l'existence, Paris, Denoël/Gonthier, 1971.
- CHAPELLE, (A.), L'ontologie phénoménologique de Heidegger, Paris, Ed. Universitaires, 1962.
- SADZIK, (Joseph). Esthétique de Heidegger, Paris, Ed. Universitaires, 1964.
- LAFFOUCRIÈRE, (O.). Le destin de la pensée et "la mort de Dieu" selon Heidegger, La Haye, M. Nijhoff, 1968.

## T A B L E D E S M A T I E R E S

	Pages
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE I - CHEMINEMENT ET LANGAGE .....	5
1. Le questionner heideggérien .....	5
1.1. La question originaire .....	11
1.2. Le saut .....	13
1.3. Le cercle .....	17
2. L'homme est un voyageur .....	19
2.1. Le chemin .....	23
2.2. Aller vers .....	27
3. L'oscillation entre les opposés .....	29
CHAPITRE II - DE L'ENONCE AU LOGOS .....	32
1. Le signe comme indication .....	32
2. Le mot et l'énoncé .....	39
3. Traduction et histoire de la langue .....	45
4. Le lógos comme monstration .....	49
CHAPITRE III - POESIE ET LANGAGE .....	54
1. Pensée et langage .....	54
2. L'essence et l'origine du langage .....	58
2.1. Le dire poétique .....	62
2.2. La parole .....	65
2.3. L'appel, l'écoute et la réponse .....	67
2.4. L'oubli .....	72
3. Le langage, maison de l'être .....	75
4. Le parler des langues .....	78
CHAPITRE IV - LANGAGE MENACE .....	82
1. Langage dualiste .....	84
2. Logique et grammaire .....	86
3. Science et langage .....	89
4. Ecriture .....	93
5. Bavardage .....	96
CONCLUSION .....	101
BIBLIOGRAPHIE .....	106
TABLE DES MATIERES .....	107